

معارف اسلامی

۱-۲

تألیف
جمعی از نویسندگان

تهران

۱۳۸۵



سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت)

معارف اسلامی ۱-۲ / تألیف جمعی از نویسندگان. — [ویرایش ۳] — تهران] سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت)، ۱۳۷۸. دوازدهم، ۳۳۱ ص. — («سمت»؛ ۱۵: دروس عمومی؛ ۴) بها: ۲۱۵۰۰ ریال. ISBN 964-530-051-7 پست جلد به انگلیسی: Islamic Teachings 1-2. چاپ اول: ۱۳۶۷، چاپ بیست و هشتم: ۱۳۸۵. کتابنامه به صورت زیرنویس. ۱. اسلام - بررسی و شناخت. الف. سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت). ۲۷۹ م ۱۱ / BP

سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت)



معارف اسلامی ۱-۲

تألیف: جمعی از نویسندگان

چاپ اول: ۱۳۶۷

چاپ بیست و هشتم: بهار ۱۳۸۵

تعداد: ۳۰۰۰۰

حروفچینی و لیتوگرافی: سمت

چاپ و صحافی: سازمان چاپ و انتشارات، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی

قیمت: ۲۱۵۰۰ ریال. در این نوبت چاپ قیمت مذکور ثابت است و فروشندگان و عوامل

توزیع مجاز به تغییر آن نیستند.

آدرس ساختمان مرکزی: تهران، بزرگراه جلال آل احمد، غرب پل یادگار امام (ره)،

روبروی پمپ گاز، کدپستی ۱۴۶۳۶، تلفن ۲-۴۴۲۴۶۲۵۰.

www.samt.ac.ir

info@samt.ac.ir

کلیه حقوق اعم از چاپ و تکثیر، نسخه برداری، ترجمه و جز اینها برای «سمت» محفوظ است (نقل مطالب با ذکر مأخذ بلامانع است).

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



اگر مردم را تربیت کنید به یک تربیتی سالم و دعوت کنید به اینکه با خدا آشنا بشوند، با معارف آشنا بشوند، اگر این طور شد، کشور شما سالم می ماند، و به سایر جاها هم سرایت می کند.

از بیانات حضرت امام خمینی «ره»
خطاب به جمعی از روحانیون و اساتید دانشگاهها

مورخ ۱۳۶۶/۶/۵

سخن «سمت»

یکی از اهداف مهم انقلاب فرهنگی، ایجاد دگرگونی اساسی در دروس علوم انسانی دانشگاهها بوده است و این امر، مستلزم بازنگری منابع درسی موجود و تدوین منابع مبنایی و علمی معتبر و مستند با در نظر گرفتن دیدگاه اسلامی در مبنای و مسائل این علوم است.

ستاد انقلاب فرهنگی در این زمینه گامهایی برداشته بود، اما اهمیت موضوع اقتضا می کرد که سازمانی مخصوص این کار تأسیس شود و شورای عالی انقلاب فرهنگی در تاریخ ۶۳/۱۲/۷ تأسیس «سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها» را که به اختصار «سمت» نامیده می شود، تصویب کرد.

بنابراین، هدف سازمان این است که با استمداد از عنایت خداوند و همت و همکاری دانشمندان و استادان متعهد و دلسوز، به مطالعات و تحقیقات لازم بپردازد و در هر کدام از رشته های علوم انسانی به تألیف و ترجمه منابع درسی اصلی، فرعی و جنبی اقدام کند.

دشواری چنین کاری بر دانشمندان و صاحب نظران پوشیده نیست و به همین جهت مرحله کمال مطلوب آن، باید به تدریج و پس از انتقادهای و یادآوریهای پیاپی ارباب نظر به دست آید و انتظار دارد که این بزرگواران از این همکاری دریغ نورزند.

کتاب حاضر که اکثر مطالب آن قبلاً در کتابهای معارف اسلامی ۱ و ۲ و مبنای عقیدتی اسلامی منتشر شده است، اکنون پس از پاره ای اصلاحات و نگارش جدیدی از بحث حرکت جوهری و تعویض بحث امامت و حکومت اسلامی به عنوان متن درسی معارف اسلامی ۱ و ۲ در اختیار استادان و دانشجویان محترم قرار می گیرد.

از استادان و صاحب نظران ارجمند تقاضا می شود با همکاری، راهنمایی و پیشنهادهای اصلاحی خود، این سازمان را در جهت اصلاح کتاب حاضر و تدوین دیگر آثار مورد نیاز جامعه دانشگاهی جمهوری اسلامی ایران یاری دهند.

فهرست مطالب

صفحه	عنوان
	معارف اسلامی ۱
۳	فصل اول: جهان بینی
۴	جهان احساسی و جهان شناسی
۵	انواع جهان بینی
۵	۱. جهان بینی تجربی
۸	۲. جهان بینی فلسفی
۹	۳. جهان بینی دینی
۹	معیار مقبولیت جهان بینی
۱۰	جهان بینی توحیدی
۱۱	جهان بینی اسلامی
۱۳	فصل دوم: برهان امکان و وجوب
۱۳	اصل علیت، تعریف و بیان ماهیت آن
۱۵	تحلیل شناخت اصل علیت
۱۶	اقسام علت
۱۷	رابطه علت و معلول
۱۷	۱. رابطه ضرورت میان علت و معلول
۱۸	۲. رابطه سنخیت
۱۸	۳. استحاله بقای معلول بدون علت تامه
۲۰	بطلان دور و تسلسل در علل
۲۳	فصل سوم: حرکت جوهری
۲۶	برهان اثبات حرکت در جوهر

۲۷	نتایج حرکت جوهری
۲۷	۱. اثبات ذات قیوم خداوند
۲۸	۲. غایت حرکت (معاد به معنای عام)
۲۹	۳. زمان بعد چهارم ماده
۳۱	۴. حل مشکل حدوث و قدم زمانی عالم
۳۲	فصل چهارم: برهان نظم
۳۳	اشکال و پاسخ
۳۳	ویژگیهای برهان نظم
۳۵	یادآوری لازم
۳۵	نظم چیست
۳۶	گزینش برای پیدایش یک دستگاه منظم
۳۷	رابطه منطقی و ریاضی نظم و عقل
۳۹	آیا تصادف به کلی منتفی است؟
۴۰	تعریف تصادف
۴۱	نظم در جهان طبیعت
۴۳	فرضیه‌های علوم طبیعی به تنهایی کافی نیست
۴۸	پاسخ به چند ایراد پیرامون برهان نظم
۵۰	خلاصه ایرادهای ششگانه هیوم
۵۰	بررسی و پاسخ
۵۵	نظم ذاتی
۵۶	مشکل حوادث ناخوشایند
۵۷	۱. بینش محدود و قضاوت نسبی
۵۹	۲. مصائب، سازنده روح انسان است
۵۹	۳. هشدارها
۶۰	۴. عاملی برای بازگشت
۶۰	۵. فراز و نشیبها به جهان روح می‌دهد
۶۲	۶. بلاهای خودساخته
۶۳	فصل پنجم: راه فطرت
۶۴	خداگرایی و خداشناسی هر دو فطری است

صفحه	عنوان
۶۶	شناخت و بینش فطری
۷۰	خمول فطرت
۷۲	فصل ششم: صفات خداوند
۷۳	قدرت
۷۵	معنای محال
۷۶	علم
۷۸	یگانگی خداوند
۷۸	۱. برهان وحدت و هماهنگی
۸۱	۲. برهان تمناع
۸۱	۳. برهان ترکیب
۸۱	۴. برهان صرف الوجود
۸۲	۵. برهان هدایت و فیض تشریحی
۸۳	مراتب و درجات توحید
۸۳	۱. توحید ذاتی
۸۴	۲. توحید صفاتی
۸۵	۳. توحید افعالی
۸۶	۴. توحید در عبادت
۸۹	فصل هفتم: عدل الهی
۹۰	عدل چیست؟
۹۴	حسن و قبح ذاتی و عقلی
۹۵	پرسشها
۹۶	راهها و مسلکها
۹۷	ایراد اول: تبعیضها
۹۸	راز تفاوتها
۹۹	ایراد دوم: فناها و نیستیها
۱۰۱	ایراد سوم: مصیبتها و بلاها
۱۰۲	ایراد چهارم و پنجم: مسئله شرور
۱۰۳	شر عدمی است

صفحه	عنوان
۱۰۳	شروع نسبی هستند
۱۰۵	خیرات و شروع تفکیک ناپذیر
۱۰۶	بسیاری از شروع مقدمه و مولد خیرات اند
۱۰۷	اشکال دیگر
۱۱۰	فصل هشتم: جبر و اختیار
۱۱۰	انگیزه های اعتقاد به جبر
۱۱۰	وجود اختیار بدیهی و محسوس است
۱۱۳	پهنه آزادی عمل انسانها
۱۱۷	تجزیه و تحلیل مسئله
۱۱۷	شبهه دیگر
۱۱۸	شبهه سوم
۱۱۸	جبر و تفویض در میان متکلمین اسلامی
۱۲۱	تفویض
۱۲۱	مکتب «وسط» یا «لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین»
۱۲۲	سخنی با مادین
۱۲۵	فصل نهم: انگیزه خداجویی
۱۲۶	توجهات بی اساس
۱۲۶	۱. ترس
۱۲۶	۲. جهل
۱۲۷	در آمیختن انگیزه و انگیزه
۱۲۸	۳. روابط اقتصادی و اجتماعی
۱۲۹	۴. عامل روانی
۱۳۰	۵. سنتی بودن
	معارف اسلامی ۲
۱۳۳	فصل دهم: فلسفه نبوت
۱۳۳	۱. نقض غرض محال است
۱۳۴	۲. لزوم بعثت پیامبران از جهت تعلیم

صفحه	عنوان
۱۳۵	۳. لزوم بعثت انبیا از جهت تربیت
۱۳۷	۴. لزوم بعثت پیامبران برای زندگی اجتماعی
۱۳۷	الف) تمایل انسان به زندگی اجتماعی
۱۳۸	ب) لزوم قانون برای زندگی دسته‌جمعی
۱۳۸	ج) چه قانونی سعادت بشر را تضمین می‌کند؟
۱۴۰	بیانی از ابن‌سینا
۱۴۲	نقش پیامبران در جوامع انسانی از نظر خواجه طوسی
۱۴۴	لطف چیست؟
۱۴۷	صفات انبیا
۱۴۷	عصمت
۱۴۷	برخی از دلایل عصمت
۱۵۰	عصمت مراحل گوناگون دارد
۱۵۱	سؤال و پاسخ
۱۵۱	صفات دیگر انبیا
۱۵۲	صفات دیگر
۱۵۲	فداکاری و تحمل شداید
۱۵۳	علم لدنی
۱۵۳	اخلاص
۱۵۳	عدالت‌خواهی و حمایت از مظلومان
۱۵۴	اعجاز
۱۵۴	لزوم و ضرورت اعجاز
۱۵۶	ماهیت و حقیقت اعجاز
۱۵۸	پیشنهاد اعجاز و بهانه‌جوییها
۱۵۹	اعجاز و قانون علیت
۱۶۰	کیفیت صدور اعجاز و تأثیر آن
۱۶۲	فصل یازدهم: اعجاز قرآن
۱۶۳	دریچه‌های اعجاز قرآن
۱۶۳	۱. اعجاز قرآن از نظر فصاحت و بلاغت
۱۶۷	۲. اعجاز قرآن از نظر علو معنی و محتوا

۱۶۸	۳. اعجاز قرآن از نظر نبودن اختلاف در آن
۱۷۰	۴. اعجاز قرآن از نظر جاذبه
۱۷۲	۵. اعجاز قرآن از نظر اخبار از غیب
۱۷۴	۶. اعجاز قرآن از نظر وسعت معارف آن
۱۷۵	نموداری از موضوعات قرآن
۱۷۸	راه دیگر جمع قراین
۱۹۳	فصل دوازدهم: امامت
۱۹۴	امامت چیست و امام کیست؟
۱۹۶	جایگاه امامت در معارف اسلامی
۱۹۹	طرح کلی بحث امامت
۱۹۹	مبحث اول: ضرورت امامت - ادله امامت عامه
۱۹۹	طرح مسئله
۲۰۰	۱. ادله عقلی بر ضرورت امامت
۲۰۴	۲. امامت در قرآن
۲۰۶	۳. امامت از نظر احادیث
۲۰۷	مبحث دوم: شرایط امامت
۲۰۷	طرح مسئله
۲۰۸	۱. علم امام
۲۱۰	۲. عصمت
۲۱۲	۳. انتصابی بودن امام
۲۱۳	۴. شور و بیعت
۲۱۶	مبحث سوم: امامت خاصه - دلایل امامت علی (ع)
۲۱۶	طرح مسئله
۲۱۷	۱. امامت خاصه در قرآن
۲۲۲	۲. نص بر امامت علی (ع) در احادیث نبوی
۲۲۶	امامت ائمه دیگر
۲۲۷	امام غایب
۲۲۸	مبحث چهارم: اهل بیت سرچشمه علوم و معارف اند
۲۲۹	۱. اخلاق و عرفان

۲۳۰	۲. معارف و فقه و حدیث
۲۳۲	۳. تفسیر و علوم قرآنی
۲۳۴	۴. علوم عقلی
۲۳۵	۵. علوم دیگر
۲۳۵	مبحث پنجم: موضع گیریهای سیاسی در برابر قدرتهای حاکم
۲۳۸	تفاوت ظاهری در سیره سیاسی ائمه (ع)
۲۴۰	خطوط کلی موضع گیریهای سیاسی ائمه (ع)
۲۴۲	مبحث ششم: مسئولیتهای متقابل امام و امت
۲۴۲	الف) امامت: یک مسئولیت بزرگ
۲۴۸	ب) حقوق امام بر امت
۲۵۰	فصل سیزدهم: حکومت اسلامی
۲۵۱	۱. مراتب ولایت از خداوند نشئت می گیرد
۲۵۳	۲. پیامبر اسلام و امامان معصوم (ع) از سوی خدا منصب ولایت داشته اند
۲۵۴	۳. در هر عصری بر مسلمانان واجب است که حکومت تشکیل دهند
۲۶۰	۴. شرایط رئیس حکومت اسلامی چیست؟
۲۶۵	۵. امامت چگونه منعقد می شود و رئیس حکومت اسلامی چگونه تعیین می گردد؟
۲۷۱	ماهیت دینی، حقوقی و سیاسی بیعت
۲۷۴	توضیح چند نکته لازم
۲۸۰	۶. حدود اختیارات و وظایف امام
۲۸۳	قوه مقننه در نظام امامت
۲۸۶	قوه مجریه در نظام امامت
۲۸۷	قوه قضائیه در نظام امامت
۲۸۹	شورا در نظام امامت
۲۹۱	۷. اخلاق و سیره حکومت اسلامی
۳۰۱	فصل چهاردهم: معاد
۳۰۳	اول: ادله وجود معاد
۳۰۳	دلیل یکم: برهان حرکت
۳۰۳	«هدفداری جهان سیال طبیعت»

۳۰۵	نکاتی که در برهان حرکت مطرح است
۳۰۶	دلیل دوم: برهان حکمت
۳۰۶	«از خداوند حکیم کار عبث صادر نمی‌شود»
۳۱۰	نکاتی که در برهان حکمت مطرح است
۳۱۰	دلیل سوم: برهان رحمت
۳۱۰	«پروردگار کمال هر موجودی را به او عطا می‌کند»
۳۱۲	نکاتی که در برهان رحمت مطرح است
۳۱۳	دلیل چهارم: برهان حقیقت
۳۱۳	«پروردگاری که حق محض است هر گونه باطل را از بین می‌برد.»
۳۱۴	نکاتی که در برهان حقیقت مطرح است
۳۱۵	دلیل پنجم: برهان عدالت
۳۱۵	«پروردگار به هر کاری پاداش یا کیفر می‌دهد»
۳۱۷	نکاتی که در برهان عدالت مطرح است
۳۱۷	دلیل ششم: تجرد روح انسان
۳۱۷	«حقیقت انسان هرگز از بین نمی‌رود و نابود نمی‌شود»
۳۱۸	انسان در قرآن
۳۲۲	نکاتی که در برهان تجرد روح مطرح است
۳۲۳	دلیل هفتم: اشتیاق به زندگی جاوید
۳۲۳	«در نهاد انسان محبت زندگی جاودانه نهفته است»
۳۲۴	نکاتی که در برهان اشتیاق به زندگی ابدی مطرح است
۳۲۴	دوم: شبهات منکران معاد
۳۲۷	نظام زندگی انسان در قیامت فردی است نه اجتماعی

معارف اسلامی

۱

جهان بینی

آدمی فطرتاً دانش دوست و جستجوگر آفریده شده است و این یکی از محرکهای والایی است که در نهاد وی قرار داده‌اند. بیهوده نیست که از کودکی اطراف خود را می‌کاود و هر چه را به دستش برسد، عاشقانه می‌خواهد که به درون آن راه برده از رموز و اسرار آن اطلاع یابد. فطرت دانش جویی، بشر را به مطالعه پیرامون موجودات و آثار و خواص آنها واداشته است و او را به تدریج به اسرار بسیاری از کائنات آشنا ساخته تا آنجا که به دانستن اسرار زمین قناعت نکرده، به ستارگان آسمان نیز نظر دوخته است و اینها همه زاییده همان فطرت علم دوستی، جستجوگری و کنجکاوی انسان است.

بنابراین طبیعی است که برای هر انسان یک سلسله سؤالات و پرسشها درباره وجود خود و جهان اطرافش مطرح شود و دنبال پاسخ آن باشد.

- از کجا آمده‌ام؟

- آمدنم بهر چه بود؟ به چه منظوری در این جهان قدم گذاردم؟

- آمدن و رفتن من چه حاصلی دارد؟

- این جهان پهناور و این آسمان زیبا و ستارگان پرفروغ برای چه منظوری به وجود

آمده‌اند؟

- آیا اساساً جهان هستی آفریدگاری داشته است که طبق نقشه و هدف خاصی آن

را طراحی نموده و هدایت می‌کند، یا اینکه عوامل درهم برهم و بدون هدف با مرور زمان

جهان را به صورت کنونی درآورده است و به همین ترتیب هم به جلو می‌رود؟

- و سرانجام آیا برنامه ما با مرگ خاتمه می‌یابد و تمام می‌شود یا باز هم به نحوی

ادامه می‌یابد؟ پس به کجا می‌رویم؟

اینها و مانند اینها سؤالاتی است که به طور طبیعی برای هر انسان - هر قدر هم کم هوش باشد - مطرح می شود؛ منتها بعضی به سادگی به آن پاسخ می گویند و قانع می شوند و برخی با بررسی و تفکر بیشتر. هر چه هست پاسخ به این سؤالهاست که «جهان بینی» هر انسانی را تشکیل می دهد.

بنابراین هر کس از یک نوع «جهان بینی» برخوردار است؛ چرا که انگیزه آن در فطرت دانش پژوه و جستجوگر انسان به ودیعت نهاده شده است. به تعبیر دیگر انسان مختار آفریده شده و به او آزادی و قدرت تصمیم گیری داده شده است و عشق به کمال و آرزوی نیل به بهترینها از ویژگیهای اوست که برخلاف سایر حیوانات این همه دگرگونی در زندگی انسان پدید آورده و او را از زندگی عصر حجر به تمدن قرن اتم و فضا رسانده است.

انتخاب بهترینها و برنامه ریزی برای تکامل، پیوندی ناگسستنی با چگونگی موجودیها و امکانات، هست و نیستها و ارزیابی جهان هستی دارد و از این روی یک مکتب و یک فلسفه زندگانی، خواه ناخواه بر نوعی اعتقاد و بینش و ارزیابی درباره هستی و بر یک نوع تفسیر و تحلیل از جهان، مبتنی است.

نوع برداشت و طرز تفکری که یک مکتب درباره جهان و هستی عرضه می دارد، زیرساز و تکیه گاه فکری آن مکتب به شمار می رود و اصطلاحاً «جهان بینی» نامیده می شود. همه دینها و آیینها و همه مکتبها و فلسفه های اجتماعی بر نوعی جهان بینی متکی بوده است. هدفهایی که مکتب عرضه می دارد و به تعقیب آنها دعوت می کند و راه و روشهایی که تعیین می کند و باید و نبایدهایی که انشاء می کند و مسئولیتهایی که به وجود می آورد، همه با آن جهان بینی که عرضه داشته است، پیوند دارد.

حکما حکمت را به حکمت عملی و حکمت نظری تقسیم می کنند. حکمت نظری دریافت هستی است آنچه آن که هست و حکمت عملی، دریافت خط مشی زندگی است آنچه آن که باید باشد.

جهان احساسی و جهان شناسی

بدیهی است کلمه «جهان بینی» که ریشه دیدن در آن به کار رفته است، نباید موجب اشتباه ما شود و جهان بینی را به معنی جهان احساسی تلقی کنیم. جهان بینی به معنی جهان شناسی است، و به مسئله معروف «شناخت» مربوط می شود؛ و شناخت، از مختصات انسان است، برخلاف احساس که از مشترکات انسان و سایر جانداران است. بنابراین جهان شناسی نیز از

مختصات انسان است و به نیروی تفکر و تعقل او بستگی دارد. چه، بسیاری از حیوانات از نظر جهان‌احساسی از انسان پیشرفته‌ترند؛ یا از آن جهت که به بعضی حواس مجهزند که انسان فاقد آنهاست؛ چنان‌که می‌گویند برخی از پرندگان از نوعی حس «رادار» برخوردارند؛ یا از آن رو که در حواس مشترک با انسان، از انسان بسیار حساس‌ترند؛ آنچنان‌که دربارهٔ باصرهٔ عقاب، شامهٔ سگ یا مورچه و سامعهٔ موش گفته‌اند. پس برتری انسان از سایر جانداران، در شناخت جهان، یعنی نوعی بینش عمیق دربارهٔ جهان است. حیوان فقط جهان را احساس می‌کند، اما انسان علاوه بر آن، جهان را تفسیر می‌کند.

شناخت چیست؟ میان احساس و شناخت چه رابطه‌ای است؟ چه عناصری غیر از عناصر احساسی در شناخت وارد می‌شوند؟ آن عناصر از کجا و چگونه وارد ذهن می‌شوند؟ «مکانیسم» عمل شناخت چیست؟ معیار شناخت صحیح از غلط کدام است؟ ... اینها یک سلسله مسائلی است که بحث دربارهٔ آنها، در این مختصر مقدور نیست. آنچه مسلم است، این است که احساس یک چیز، غیر از شناخت آن چیز است. یک صحنه یا یک نمایش را همه می‌بینند، اما فقط افراد معدودی آن را تفسیر می‌کنند.

انواع جهان‌بینی

جهانبینی با جهان‌شناسی و به عبارت دیگر، تعبیر و تفسیر انسان از جهان، به طور کلی سه گونه است، یعنی از سه منبع ممکن است سرچشمه بگیرد: علوم تجربی، فلسفه و علوم عقلی و دین. پس جهان‌بینی سه گونه است: تجربی، فلسفی و دینی.

۱. جهان‌بینی تجربی

اکنون ببینیم علوم تجربی چگونه و در چه حدودی به ما بینایی و بینش می‌دهد. علوم تجربی مبتنی بر دو چیز است: فرضیه و آزمون. در ذهن یک دانشمند برای کشف و تفسیر یک پدیده، اول فرضیه‌ای نقش می‌بندد، سپس آن را آزمایش می‌کند، اگر آزمایش آن را تأیید کرد، به صورت یک اصل علمی پذیرفته می‌شود و همچنان به اعتبار خود باقی است تا فرضیه دیگری که آزمون آن را تأیید کند عرضه شود و جای آنها را بگیرد.

علوم تجربی به این طریق، به کشف علتها و کشف آثار و معلولها می‌پردازد؛ با آزمایش عملی، علت چیزی، یا اثر و معلول چیزی را کشف می‌کند، و باز به سراغ علت آن معلول می‌رود و تا سرحد امکان به جستجوی خود ادامه می‌دهد.

کار علوم تجربی از آن جهت که بر آزمون عملی مبتنی است، مزایایی دارد و نارساییهایی. بزرگ‌ترین مزیت کشفیات علوم تجربی این است که دقیق و جزئی و مشخص است. علوم تجربی قادر است که دربارهٔ یک موجود جزئی، هزاران اطلاع به انسان بدهد و از یک برگ درخت، دفتری از معرفت بسازد. دیگر اینکه چون این علوم قوانین خاص هر موجود را به بشر می‌شناساند، راه تصرف و تسلط بشر بر آن موجود را نیز به او می‌نمایاند و از این راه صنعت و «تکنیک» را به وجود می‌آورد.

اما علوم تجربی به موازات اینکه دقیق و مشخص و جزئی است و دربارهٔ هر امر جزئی قادر است هزاران مسئله تعلیم کند، دایره‌اش محدود است؛ محدود است به چه؟ به آزمون. یعنی تا آن حد پیش می‌رود که عملاً بتواند آن را تحت آزمایش درآورد.

اما مگر می‌توان همهٔ هستی را و همهٔ جنبه‌های هستی را در بند آزمون درآورد؟ علوم تجربی مثلاً در تعقیب علتها و سببها، یا در تعقیب معلولها و اثرها عملاً تا حد معینی پیش می‌رود؛ و بعد به «نمی‌دانم» می‌رسد. علوم تجربی مانند نورافکن قوی در یک ظلمت یلدایی است که محدوده‌ای معین را روشن می‌کند بی‌آنکه از ماورای مرز روشنایی خبری بدهد. اینکه جهان آغازی و فرجامی دارد، یا از هر دو طرف بی‌نهایت است، آیا قابل آزمایش است؟ یا اینکه دانشمند علوم تجربی وقتی که به این نقطه می‌رسد، عاجز از آزمایش، آگاهانه یا ناآگاهانه بر بال فلسفه می‌نشیند و اظهار نظر می‌کند.

از نظر علوم تجربی، جهان کهنه کتابی است که اول و آخر آن افتاده است؛ نه اولش معلوم است، نه آخرش. این است که جهان‌بینی تجربی، جزء‌شناسی است نه کل‌شناسی. تجربه ما را به وضع برخی اجزای جهان آشنا می‌کند نه به شکل و قیافه و شخصیت کل جهان. جهان‌بینی تجربی عملاً مانند فیل‌شناسی مردمی است که در منوی ذکرشان هست. آنها در تاریکی فیل را لمس می‌کردند: آن که گوش فیل را لمس کرده بود، فیل را به شکل بادبزن، و آن که پای فیل را لمس کرده بود آن را به شکل ستون، و آن که پشتش را لمس کرده بود، آن را به شکل تخت می‌پنداشت.

نارسایی دیگر جهان‌بینی تجربی، از نظر تکیه‌گاه بودن برای یک ایدئولوژی این است که علوم تجربی از جنبهٔ نظری، یعنی از جنبهٔ ارائهٔ واقعیت آنچنان که هست، و از نظر جلب ایمان به چگونگی واقعیت هستی، متزلزل و ناپایدار است. چهرهٔ جهان از این دیدگاه روز به روز تغییر می‌کند؛ زیرا بر فرضیه و آزمون مبتنی است نه بر اصول بدیهی اولی عقلی. فرضیه و آزمون ارزش موقت دارد؛ به همین جهت جهان‌بینی تجربی، یک جهان‌بینی متزلزل و

بی‌ثبات است و نمی‌تواند پایگاه ایمان واقع شود. ایمان پایگاه و تکیه‌گاهی محکم‌تر و تزلزل‌ناپذیرتر، و بلکه تکیه‌گاهی که رنگ جاودانگی داشته باشد، اقتضا می‌کند.

جهان‌بینی تجربی، به حکم محدودیت قهری که ابزار آن (فرضیه و آزمون) برای علم به وجود آورده است از پاسخگویی به یک سلسله مسائل اساسی جهان‌شناسی که خواه‌ناخواه برای «ایدئولوژی» پاسخگویی قطعی به آنها لازم است، عاجز است؛ از قبیل: جهان از کجا آمده است؟ به کجا می‌رود؟ ما در چه نقطه و موضع از مجموع هستی هستیم؟ آیا جهان از نظر زمانی اول و آخر دارد یا ندارد؟ از نظر مکانی چگونه است یا پوچ؟ زشت است یا زیبا؟ آیا سنتهای ضروری و لایتغیری بر جهان حاکم است یا هیچ سنت غیر قابل تغییر وجود ندارد؟ آیا هستی در مجموع خود یک واحد زنده و باشعور است یا مرده و بی‌شعور؛ و آیا وجود انسان یک استثنا و تضاد است؟ آیا موجود معدوم می‌شود؟ آیا معدوم موجود می‌شود؟ آیا اعاده معدوم ممکن است یا محال؟ آیا جهان و تاریخ عیناً مو به مو - هرچند پس از میلیاردها سال - قابل تکرار است (نظریهٔ دوز و گور)؟ آیا بهرآستی وحدت حاکم است یا کثرت؟ آیا جهان تقسیم می‌شود به مادی و غیرمادی و جهان مادی بخشی کوچک از مجموع جهان است؟ آیا گردش جهان هدایت‌شده و به‌قاعده است یا سرسری و بی‌قاعده؟ آیا جهان با انسان در حال دادوستد است؟ آیا جهان در برابر نیکی و بدی انسان عکس‌العملی نیک و بد دارد؟ آیا پس از این حیات فانی یک حیات باقی وجود دارد؟ و امثال این پرسشها.

علوم تجربی در پاسخ همهٔ این پرسشها به «نمی‌دانم» می‌رسد؛ زیرا نمی‌توان اینها را آزمود. علوم تجربی به مسائل محدود و جزئی پاسخ می‌دهد، اما از تصویر کلی جهان ناتوان است. با یک تمثیل مطلب را توضیح می‌دهیم:

ممکن است فردی دربارهٔ تهران، اطلاعات منطقه‌ای و محلی داشته باشد؛ مثلاً جنوب تهران یا قسمتی از آن را دقیق و مشخص بشناسد، به طوری که بتواند از حافظهٔ خود، خیابانها و کوچه‌ها و حتی خانه‌های آن منطقه را رسم کند؛ دیگری منطقهٔ دیگر را، سومی و چهارمی و پنجمی مناطق دیگر را به همین ترتیب بشناسند به طوری که اگر اطلاعات همهٔ آنها را جمع‌آوری کنیم، نسبت به جزء جزء تهران اطلاع کافی به دست می‌آوریم. ولی آیا اگر تهران را این‌گونه شناختیم، تهران را از هر جهت شناخته‌ایم؟ آیا می‌توانیم به این وسیله یک تصویر کلی از تهران به دست آوریم که مثلاً تهران در مجموع خود چه شکلی دارد؟ آیا به شکل دایره است؟ مربع است؟ مثلث است؟ منطقه‌ها با یکدیگر

چه روابطی دارند؟ خطوط اتوبوسرانی که چند منطقه را به یکدیگر متصل می‌کند، چه خطوطی است، آیا تهران در مجموع خود شهری زشت است یا زیبا؟ البته خیر.

اگر بخواهیم اطلاعاتی در این زمینه پیدا کنیم، اگر مثلاً بخواهیم بفهمیم تهران چه شکلی دارد آیا زشت است یا زیبا، سوار هواپیما می‌شویم و از بالا با یک دید کلی همه شهر را می‌بینیم.

این است که علوم تجربی از پاسخ به اساسی‌ترین مسائلی که برای جهان‌بینی لازم است، یعنی برداشتهای کلی دربارهٔ مجموع و سرتاسر جهان، ناتوان است.

از همهٔ اینها گذشته چون علوم مذکور از بیان علل و تفسیر پدیده‌ها عاجز است، تنها ارزش عملی و فنی دارد، نه نظری، به همین دلیل نمی‌تواند تکیه‌گاه «ایدئولوژی» قرار گیرد.

از آنچه گفتیم روشن شد که «ایدئولوژی» نیازمند به نوعی جهان‌بینی است که: اولاً، به مسائل اساسی جهان‌شناسی، که به کل جهان مربوط می‌شود نه به اجزای خاص، پاسخ دهد؛

ثانیاً، یک شناسایی پایدار و قابل اعتماد و جاودانه بدهد نه یک شناسایی موقت و زودگذر؛

ثالثاً، آنچه ارائه می‌دهد ارزش نظری و واقعیت‌نمایی داشته باشد نه صرفاً عملی و فنی، و روشن شد که جهان‌بینی تجربی فاقد نیازهای سه‌گانه بالاست.

۲. جهان‌بینی فلسفی

هرچند جهان‌بینی فلسفی، دقت و صراحت جهان‌بینی علمی را ندارد، در عوض از آن نظر که متکی به یک سلسله «اصول» است، و آن اصول اولاً بدیهی و برای ذهن غیر قابل انکارند و با روش برهان و استدلال پیش می‌روند و ثانیاً عام و دربرگیرنده‌اند - و در اصطلاح فلسفه از احکام موجود بماهو موجودند - طبعاً از نوعی جزم برخوردار است و آن تزلزل و بی‌ثباتی که در جهان‌بینی تجربی دیده می‌شود، در جهان‌بینی فلسفی نیست؛ و هم محدودیت جهان‌بینی علمی را ندارد.

جهان‌بینی فلسفی پاسخگوی همان مسائلی است که تکیه‌گاه «ایدئولوژی» هاست. تفکر فلسفی چهره و قیافهٔ جهان را در کل خود مشخص می‌کند.

جهان‌بینی تجربی و جهان‌بینی فلسفی، هر دو مقدمهٔ عملند، ولی به دو صورت مختلف؛ جهان‌بینی تجربی از آن جهت مقدمهٔ عمل است که به انسان قدرت و توانایی

«تغییر» و «تصرف» در طبیعت می‌دهد و او را بر طبیعت تسلط می‌بخشد تا طبیعت را در جهت میل و آرزوی خود استخدام کند، اما جهان‌بینی فلسفی از آن جهت مقدمه عمل و مؤثر در آن است که جهت عمل و راه انتخاب زندگی انسان را مشخص می‌کند. جهان‌بینی فلسفی در طرز برخورد و عکس‌العمل انسان در برابر جهان مؤثر است. موضع انسان را درباره جهان معین می‌کند، نگرش او را به هستی و جهان شکل خاص می‌دهد، به انسان «آیده» می‌دهد، به حیات او معنی می‌دهد، یا او را به پوچی و هیچی می‌کشاند. این است که می‌گوییم علوم تجربی قادر نیست به انسان نوعی جهان‌بینی بدهد که پایه و مبنای یک «ایدئولوژی» قرار گیرد؛ ولی فلسفه می‌تواند.

۳. جهان‌بینی دینی

اگر هرگونه اظهار نظر کلی درباره هستی و جهان را، قطع‌نظر از اینکه مبدأ آن، قیاس و برهان و استدلال، یا تلقی وحی از جهان غیب باشد، جهان‌بینی فلسفی بدانیم، جهان‌بینی دینی نیز نوعی جهان‌بینی فلسفی است. یعنی جهان‌بینی دینی و جهان‌بینی فلسفی برخلاف جهان‌بینی علمی تجربی، وحدت موضوع دارند. ولی اگر نظر به مبدأ معرفت و شناسایی داشته باشیم، مسلماً جهان‌شناسی دینی با جهان‌شناسی فلسفی متفاوت است. در برخی از ادیان، مانند اسلام، جهان‌شناسی دینی در متن دین، رنگ فلسفی، یعنی رنگ استدلال به خود گرفته است؛ یعنی مسائل، با تکیه بر عقل و استدلال و اقامه برهان عرضه شده است، از این رو جهان‌بینی اسلامی در عین حال یک جهان‌بینی عقلانی و فلسفی است.

معیار مقبولیت جهان‌بینی

جهان‌بینی مطلوب و عالی آن جهان‌بینی است که:

- نخست، قابل اثبات باشد و به عبارت دیگر، از ناحیه عقل و منطق حمایت شود.
 - دوم، به حیات و زندگی معنی بدهد، اندیشه لغو و بیهوده بودن زندگی را و اینکه همه راهها به پوچی و هیچی می‌انجامد از ذهنها خارج سازد.
 - سوم، آرمانساز و شوق‌انگیز و آرزوپرور باشد.
 - چهارم، قدرت تقدس بخشیدن به هدفهای انسانی و اجتماعی داشته باشد.
 - پنجم، تعهدآور و مسئولیت‌ساز باشد.
- منطقی بودن یک جهان‌بینی زمینه پذیرش عقلی آن را فراهم می‌سازد و آن را در اندیشه‌ها قابل قبول می‌کند و ابهامها و تاریکیهایی را که در فکر و عمل مانع بزرگی است،

برطرف می‌کند. معنی‌دار شدن حیات به وسیله جهان‌بینی مهم‌ترین مزیت جهان‌بینی است. آرمانساز بودن جهان‌بینی یک مکتب، به آن، جاذبه و قدرت کشش و حرارت و نیرو می‌دهد. تقدس بخشیدن یک جهان‌بینی به هدفهای مکتب، سبب می‌شود که افراد به سهولت در راه هدفهای مکتب، فداکاری و از خودگذشتگی به خرج دهند؛ زیرا یک مکتب تا نتواند به هدفهای خود تقدس بخشد و در افراد حس پرستش و فداکاری و گذشت نسبت به هدفهای خویش به وجود بیاورد، ضمانت اجرایی نخواهد داشت. تعهدآوری و مسئولیت‌سازی یک جهان‌بینی، فرد را در عمق وجدان و ضمیر متعهد و در برابر خود و جامعه مسئول می‌سازد.

جهان‌بینی توحیدی

همه آن خصایص و صفاتی که لازمه یک جهان‌بینی خوب است، در جهان‌بینی توحیدی جمع است؛ تنها جهان‌بینی توحیدی است که می‌تواند همه آن خصایص را داشته باشد. جهان‌بینی توحیدی، یعنی درک اینکه جهان از یک مشیت حکیمانه پدید آمده است و نظام هستی بر اساس خیر وجود و رحمت، و رسانیدن موجودات به کمالات شایسته آنها استوار است. جهان‌بینی توحیدی، جهانی «یک‌قطبی» و «تک‌محوری» است، و ماهیت «از اوایی» (إِنَّا لِلَّهِ) و «به سوی اوایی» (إِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ) دارد.

موجودات جهان با نظامی هماهنگ به یک «سو» و به طرف یک مرکز تکامل در حرکتند. آفرینش هیچ موجودی عبث و بیهوده و بدون هدف نیست؛ جهان با یک سلسله نظامات قطعی که «سنن الهیه» نام دارد، اداره می‌شود.

انسان در میان موجودات از شرافت و کرامت مخصوصی برخوردار است و وظیفه و رسالتی خاص دارد، مسئول تکمیل و تربیت خود و اصلاح جامعه خویش است؛ جهان مدرسه انسان است و خداوند به هر انسانی بر طبق نیت و کوشش صحیح و درستش پاداش می‌دهد.

جهان‌بینی توحیدی با نیروی منطقی و علم و استدلال حمایت می‌شود. در هر ذره از ذرات جهان، دلایلی بر وجود خدای حکیم علیم هست و هر برگ درختی دفتری در معرفت کردگار است.

جهان‌بینی توحیدی به حیات و زندگی معنی و روح و هدف می‌دهد؛ زیرا انسان را در مسیری از کمال قرار می‌دهد که در هیچ حد معینی متوقف نمی‌شود و همیشه رو به پیش دارد. جهان‌بینی توحیدی کشش و جاذبه دارد؛ به انسان نشاط و دلگرمی می‌بخشد، هدفهایی متعالی و مقدس عرضه می‌دارد و افرادی فداکار می‌سازد.

جهان‌بینی توحیدی تنها جهان‌بینی‌ای است که در آن تعهد و مسئولیت افراد در برابر یکدیگر مفهوم و معنی پیدا می‌کند؛ همچنان که تنها جهان‌بینی‌ای است که آدمی را از سقوط در دره هولناک پوچ‌گرایی و هیچ‌انگاری یا نیست‌انگاری نجات می‌دهد.

جهان‌بینی اسلامی

جهان‌بینی اسلامی جهان‌بینی توحیدی است، توحید در اسلام به خالص‌ترین شکل و پاک‌ترین طرز بیان شده است.

از نظر اسلام خداوند مثل و مانند ندارد: لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ (۱۱/۴۲).

خدا شبیه چیزی نیست و هیچ چیزی را نمی‌توان به خداوند تشبیه کرد.

خداوند بی‌نیاز مطلق است، همه به او نیازمندند و او از همه بی‌نیاز است ... أَنْتُمْ

الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ (۱۵/۳۵).

خدا به همه چیز آگاه است و بر همه چیز تواناست: إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (۱۲/۴۲) و

أَنَّهُ عَلَيَّ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (۶/۲۲).

او در همه جا هست و هیچ جا نیست که او نباشد. بالای آسمان و قعر زمین با او

یک نسبت دارد به هر طرف که بایستیم، رو به او ایستاده‌ایم: فَأَيُّمَّا تَوَلَّوْا فَوَجَّهَ اللَّهُ

(۱۱۵/۲).

او از مکنونات قلب و از خطورات ذهن و نیتهای و قصدهای همه آگاه است: وَلَقَدْ

خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَتَعَلَّمَ مَا تُوسَّوْسُ بِهِ نَفْسُهُ (۱۶/۵۰).

از رگ گردن انسان به انسان نزدیک‌تر است: وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ

(۱۶/۵۰).

او مجمع کمالات است و از هر نقصی منزّه و مبراست: وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى (۱۸۰/۷).

از نظر جهان‌بینی توحیدی اسلامی؛ جهان، یک آفریده است و با عنایت و مشیت الهی

نگهداری می‌شود. اگر لحظه‌ای عنایت الهی از جهان گرفته شود، نیست و نابود می‌شود.

جهان به باطل و بازی و عبث آفریده نشده است.

هدفهای حکیمانه در خلقت جهان و انسان در کار است، هیچ چیزی نابجا و خالی

از حکمت و فایده آفریده نشده است.

نظام موجود نظام احسن و اکمل است، جهان به عدل و به حق بریاست.

نظام عالم بر اساس اسباب و مُسببات برقرار شده است و هر نتیجه‌ای را از مقدمه و سبب مخصوص به آن باید جستجو کرد. از هر نتیجه و سبب تنها نتیجه و مسبب مخصوص خود آن را باید انتظار داشت. قضا و قدر الهی، وجود هر موجودی را تنها از مجرای علت خاص خودش به وجود می‌آورد. قضا و تقدیر الهی در مورد یک چیز، عین قضا و تقدیر سلسله علل آن است.

اراده و مشیت الهی به صورت «سنت»، یعنی به صورت قانون و اصل کلی در جهان جریان دارد. سنت‌های الهی تغییر نمی‌کند و آنچه تغییر می‌کند، بر اساس سنت‌های الهی است. خوبی و بدی دنیا برای انسان، به نوع رفتار انسان در جهان و طرز برخورد و عمل او بستگی دارد. نیکی و بدی کارها، گذشته از آنکه در جهان دیگر به صورت پاداش یا کیفر به انسان باز می‌گردد، در همین جهان نیز خالی از عکس‌العمل نیست. تدریج و تکامل، قانون الهی و سنت الهی است، جهان گاهواره تکامل انسان است. قضا و قدر الهی بر همه جهان حاکم است و انسان به حکم قضا و قدر، آزاد و مختار و مسئول و حاکم بر سرنوشت خویش است. انسان دارای شرافت و کرامت ذاتی و شایسته خلافت الهی است. دنیا و آخرت به یکدیگر پیوسته است، رابطه این دو، نظیر رابطه مرحله کشت و مرحله برداشت محصول است که هرکس عاقبت کار، آن می‌درود که کشته است. نظیر رابطه کودکی و دوره پیری است که دوره پیری، ساخته دوره کودکی و جوانی است.^۱

اکنون که ضرورت و لزوم داشتن جهان‌بینی و نیز مزایای جهان‌بینی دینی - و بخصوص جهان‌بینی توحیدی - معلوم شد، با توجه به اینکه اساس این جهان‌بینی اعتقاد به ذات پاک خداوند و صفات والا و اسماء حسنا است، لازم است تا آنجا که موقعیت کتاب اقتضا می‌کند، نخست به شرح چند برهان از براهین و نیز یکی از راههای اثبات وجود خداوند، و سپس به مبانی اجمالی صفات خداوند و از جمله عدل الهی پردازیم و در پایان به پاره‌ای از شبهاتی که در این باب ایراد شده است، پاسخ دهیم.

هر چند راههایی که بشر برای وصول به معرفت خداوند می‌پیماید گوناگون و فراوان است، ولی ما در اینجا فقط چهار طریق را جهت توضیح انتخاب کرده‌ایم که بعضی از آنها صورت برهان دارد و به بعضی هم عنوان «راه» داده‌ایم که از این قرار است: برهان امکان و وجوب، برهان حرکت، برهان نظم و راه فطرت.

۱. برگرفته از: مجموعه آثار، استاد مرتضی مطهری، ج ۲، ص ۷۵-۸۵.

برهان امکان و وجوب

پیش از پرداختن به بحث درباره این برهان، لازم است پیرامون مسئله علیت، مختصری بحث شود، زیرا فهم این برهان بدون روشن شدن این مسئله دشوار است.

اصل علیت، تعریف و بیان ماهیت آن

یکی از مسائل بسیار مهمی که در تمام مکتبهای فلسفی مورد بحث واقع می‌شود و پیرامون آن، گفتگو و کندوکاو فراوان به عمل می‌آید، مسئله علت و معلول یا اصل علیت است. این اصل، بنیاد تمام تلاشهای فکری و عملی انسان است زیرا هرگونه تلاش فکری دانشمندان برای یافتن علت یا معلول و یا چگونگی پیوند و ارتباط میان آنهاست. مثلاً دانشمندی که آزمایش شیمی انجام می‌دهد می‌خواهد خاصیت یعنی اثر یا معلول فلان عنصر را بداند و چگونگی ارتباط آن اثر را با آن عنصر به دست آورد. همچنین مورخی که جنگ جهانی اول یا دوم را به عنوان دو حادثه یا پدیده و معلول بررسی می‌کند به دنبال یافتن علل پیدایش این دو جنگ و چگونگی ارتباط آنها با علل و اسبابی است که آنها را به وجود آورده است.

دانشمند فقط درصدد این نیست که بداند دو چیز، صرفاً با یکدیگر پیوند و ارتباط دارند بلکه می‌خواهد بداند کدامیک از آنها منشأ و به وجود آورنده، و کدامیک اثر، نتیجه، مولود و به اصطلاح معلول است. در عمل نیز همین طور است، زیرا هر عملی که از انسان سر می‌زند یا اختیاری است یا طبیعی و قهری، اگر اختیاری باشد، فاعل، آن را از روی فکر و اندیشه و تأمل و آگاهی و به اصطلاح، سبک و سنگین کردن انتخاب کرده و انجام داده است بنابراین، آن عمل معلول فکر آن شخص است، و اگر عمل، طبیعی و

قهری باشد، معلول علل و اسباب طبیعی بدنی خواهد بود. موجودی که تاکنون نبوده و اکنون تحقق یافته، پدیده‌ای است که به وقوع پیوسته و محال است به خودی خود یعنی بدون علت و سبب موجود شده باشد بلکه علت یا پدیدآورنده‌ای لازم است که آن را به وجود آورده باشد. بنابراین، در تعریف علت می‌توان گفت که علت، چیزی است که از وجود آن، وجود چیز دیگری به نام معلول پدید آید و اگر تمام علت، یعنی تمام آنچه در پیدایش معلول مؤثر است موجود نشود، معلول موجود نخواهد شد. از سوی دیگر اگر بینیم معلول موجود شده است پی می‌بریم که علت، یعنی تمام آنچه در پیدایش آن مؤثر بوده است قبلاً موجود بوده است. بنا بر آنچه به اجمال گفته شد می‌توان گفت علیت و معلولیت رابطه‌ای است میان دو موجود از آن حیث که وجود یکی به دیگری محتاج و وابسته است، در این ارتباط محتاج را معلول و محتاج‌الیه را علت می‌نامند. اصل علیت را می‌توان از تحلیل زیر به دست آورد:

اگر پیدایش یک پدیده را در نظر بگیریم از یکی از دو فرض زیر بیرون نیست:

الف) از روی صدقه^۱ و اتفاق به وجود آمده است.

ب) اثری است از موجود دیگری که این پدیده بدان وابسته است.

پذیرفتن فرض اول مستلزم این است که:

اولاً، میان اشیاء و اشخاص با آثار آنها هیچ‌گونه همبستگی و ارتباطی قابل اثبات نباشد و مثلاً نتوانیم میوه را مولود درخت و افعال بشر را از آن خود وی بدانیم و در نتیجه هر کسی بتواند رابطه خود را با فعلی که از وی سرزده است انکار کند و آن را مولود تصادف یعنی بدون علت بداند.

ثانیاً، هیچ قانون علمی در عالم هستی قابل قبول نباشد، زیرا هر قانون علمی مبتنی بر

اصل علیت است و هر پدیده‌ای مولود علتی است نه مولود تصادف و بدون علت.

ثالثاً، هیچ حادثه‌ای قابل پیش‌بینی نباشد و در هر لحظه احتمال وقوع حوادث

بی‌شمار وجود داشته باشد، زیرا با فرض مزبور هیچ‌چیز شرط هیچ‌چیز نخواهد بود.

پیداست که همه لوازم سه‌گانه مذکور باطل است و بنابراین باید فرض دوم را

پذیریم و پذیرفتن آن به معنای پذیرفتن رابطه علیت میان موجودات است. این اصل

به‌عنوان یک اصل فلسفی همواره مورد قبول همه فلاسفه بجز بعضی از فلاسفه حسی بوده

۱. صدقه در اینجا به معنی وقوع خودبه‌خودی و بدون علت است و به دو معنای دیگر هم آمده است: اول،

حدوث یک پدیده از راه علل غیر عادی و استثنایی. دوم، رسیدن فاعل فعل به نتیجه‌ای که مقصود وی

نبوده است. دو معنای اخیر برخلاف معنای اول قابل قبول است.

است و دانشمندان هم آن را به عنوان اصل متعارف گرفته و تکیه گاه همه علوم دانسته اند، تنها کسی که در این اصل تردید روا داشت، هیوم انگلیسی بود که به مقتضای فلسفه تجربی خویش رابطه علت و معلول را نه یک پیوند وجودی و عینی بلکه تنها یک رابطه ذهنی و مولود تداعی معانی دانست اما در جای خود ثابت شده است که این فکر در واقع به ایدئالیسم مطلق و انکار عالم خارج از ذهن می انجامد و بطلان چنین امری از بدیهیات است.^۱

بنا بر آنچه گذشت بدون تردید باید پذیریم که رابطه علیت رابطه ای است وجودی، عینی و خارجی، نه ذهنی. پس هر گاه علت تامه - یعنی علتی که همه شرایط پیدایش و کمالات معلول را به گونه ای واجد است - در خارج از ذهن تحقق یابد معلول ضرورتاً تحقق می یابد، و همچنین وقتی معلول را موجود بینیم پی می بریم که علتش قبلاً^۲ موجود بوده است.

تحلیل شناخت اصل علیت

اصل علیت یک اصل عقلی است که از حقایق عینی نشئت گرفته است. قانون علیت قضیه ای است عقلی و علمی است حصولی که از علم حضوری نفس به افعال خودش به دست آمده است.

نفس انسان اموری را در خودش به علم حضوری می یابد که سنخ وجود آنها «تعلقی» یعنی قائم به غیر است؛ مانند: فکر و اراده که از افعال نفس انسانی است و سنخ وجود آنها طوری است که بدون وجود نفس به وجود نمی آید. نفس به آنها وجود می دهد و آنها با نفس مُحَقَّق و موجودند. ولی وجود نفس بستگی به آنها ندارد. بنابراین وجود فکر و اراده و امثال آن نسبت به وجود نفس تعلقی است یعنی وابسته به نفس است و وجود نفس نسبت به آنها تعلقی و وابسته نیست، بلکه می تواند قطع نظر از آنها وجود داشته باشد.

خلاصه پس از علم حضوری به رابطه ای که بین نفس و فعل آن محقق است، عقل این رابطه را تحلیل و خصوصیات مصداق را ملغی می کند و ماهیت نفس و ماهیت فکر و

۱. برای توضیح بیشتر به کتاب *مابعدالطبیعه فولکیه*، ترجمه دکتر یحیی مهدوی، فصل اصالت معنی و نیز به *ایدئولوژی تطبیقی*، از انتشارات مؤسسه در راه حق مراجعه شود.

۲. شایان ذکر است که قبلت در باب علیت قبلت زمانی نیست، مثلاً وقتی قلم را حرکت می دهیم می گوئیم اول دست حرکت می کند سپس قلم یا به عبارت دیگر حرکت دست قبل از حرکت قلم است، با آنکه از لحاظ زمان حرکت دست و قلم مقارن هم انجام می گیرد. این نوع تقدم یا قبلت را قبلت یا تقدم علی می گویند.

زمان و مکان فکر را کنار می‌گذارد، و تنها به سنخ وجود آنها نظر می‌کند، و به این حکم کلی می‌رسد که بر تمام موارد علت و معلول صادق است، و آن حکم کلی عبارت است از اینکه هر موجودی چه نفس و چه غیر آن، که سنخ وجودش وابسته و غیر مستقل است، نیازمند به موجود دیگری است که طرف وابستگی آن باشد و آن موجود که طرف وابستگی قرار گرفته نسبت به این موجود وابسته، بی‌نیاز و مستقل است؛ و به تعبیر دیگر: هر موجود وابسته عین نیاز به موجود دیگری است که نسبت به آن بی‌نیاز است. پس آنچه اساس این اصل است، همان وابسته بودن موجودی است به موجود دیگر.

وقتی موجودی نسبت به موجود دیگر چنین شد، رابطه علیت و معلولیت بین آنها موجود است. درست است که منشأ حکم عقل یک مصداق از علت و معلول بود، ولی عقل پس از الغای خصوصیت، ملاک این رابطه و نیاز را به دست آورده حکم کلی می‌کند که هر جا این ملاک موجود باشد، این نیاز موجود است و ملاک همان وابسته بودن وجود است.^۱

اقسام علت

علت اقسامی دارد که از آن جمله است: علت تام و ناقص، بسیط و مرکب، حقیقی و معده، قریب و بعید، داخلی (یا ماده و صورت) و خارجی (یا فاعل و غایت).

علت تامه علتی است که تمام آنچه را معلول برای پیدایش و تحقق، به آن نیاز دارد دربر داشته باشد و به محض تحقق یافتن آن، معلول ضرورتاً تحقق یابد. علت ناقصه علتی است که تمام اجزائی را که برای پیدایش یک پدیده لازم است، شامل نیست. خواه یکی از آنها را شامل باشد و خواه مجموع منهای یک را. خلاصه علت ناقصه علتی است که به حد علت تامه نرسیده باشد و بنابراین وجود آن برای پیدایش معلول لازم است اما عدم علت (خواه علت تامه و خواه علت ناقصه) مستلزم عدم وجود معلول است.^۲

علت مرکب علتی است که جزء دارد، خواه جزء خارجی مانند جسم و خواه جزء عقلی مانند نوع که ترکیبی است از جنس و فصل، و علت بسیط علتی است که جزء ندارد.

۱. علامه طباطبائی، اصول فلسفه، ج ۲، پاورقی ص ۶۸ و کتاب چکیده چند بحث فلسفی، ص ۳۹-۴۳.
 ۲. پیداست که عدم ساخته ذهن است و بنابراین وقتی علت را به عدم نسبت می‌دهند این از باب مداخله ذهن و مجازگویی است و همچنین است در امور عدمی از قبیل مرگ، فقر و ...

علت حقیقی مانند علیت نفس نسبت به حالات نفسانی خودش از قبیل علم و اراده، و علت معده مانند قرار گرفتن شیء متحرک در هر یک از نقاط مسافت که موجب آمادگی آن برای ورود به نقطه بعدی می‌شود.

علت قریب علت بی‌واسطه شیء است مانند دست که بدون واسطه باعث و علت حرکت خود می‌شود و علت بعید علت با واسطه است مانند تصمیم به حرکت دادن دست که علت بعید است نسبت به حرکت دست، زیرا اراده در اعصاب و اعصاب در عضلات و عضلات در ایجاد حرکت تأثیر می‌کند.

علت مادی، صوری، فاعلی، و غائی را از مشاهده یک صندلی می‌توان به دست آورد، زیرا چوب علت مادی، شکل صندلی علت صوری، نجار علت فاعلی و نشستن روی صندلی علت غائی آن است. از این چهار علت، دوتای اولی را علت داخلی یا علت قوام و دوتای آخری را علت خارجی یا علت وجود می‌نامند.

رابطه علت و معلول

وقتی علیت به معنای حقیقی آن معلوم شود فروع و لوازمی خواهد داشت که مهم‌تر از همه فروع زیر است:

۱. رابطه ضرورت میان علت و معلول

چنان‌که اشاره شد به محض تحقق یافتن علت تامه، معلول تحقق می‌یابد و اگر معلولی را هم موجود ببینیم ضرورتاً نتیجه می‌گیریم که علتش قبلاً تحقق یافته است، بنابراین میان علت و معلول رابطه ضرورت در وجود برقرار است بدین معنی که میان هر معلولی با علتش آن‌چنان نسبتی وجود دارد که محال است آن را به هم زد و نسبت دیگری میان آنها برقرار ساخت به عبارت دیگر: رابطه علت و معلول مانند رابطه سلسله اعداد است با یکدیگر. همان‌طور که عدد چهار ضرورتاً باید میان سه و پنج قرار گیرد و اگر آن را با یکی از این دو جابه‌جا کنیم سلسله عدد به هم می‌خورد و حتی خود عدد چهار هم واقعیت خود را از دست می‌دهد و دیگر عدد چهار نخواهد بود، زیرا واقعیت عدد چهار همین است که میان سه و پنج قرار گیرد. همچنین بنا بر اصل رابطه ضروری میان علت و معلول هر معلولی ضرورتاً باید در جای مخصوص خودش قرار گیرد و تغییر محل آن محال است. بنا بر آنچه گذشت تردید در رابطه ضروری میان علت و معلول در واقع تردید در اصل علیت است.

۲. رابطهٔ سنخیت

به این معنی که میان علت و معلول نوعی سنخیت وجود دارد و هر معلولی، با علت خود هماهنگی و رابطه‌ای دارد که با چیز دیگر آن رابطه و سنخیت را ندارد؛ و گرنه می‌باید هر چیزی بتواند علت هر چیز بشود و هر چیزی از هر چیزی صادر شود؛ با آنکه ضرورتاً چنین نیست بلکه از هر چیزی، آثار خاصی به ظهور می‌رسد که از دیگری بروز نمی‌کند و میان هر شیء و اثرش رابطه‌ای ضروری برقرار است که اگر آن رابطه به هم بخورد، آن شیء آن اثر را نخواهد داشت؛ و همین است معنی ضرورت سنخیت میان علت و معلول. خلاصه نفی سنخیت، در واقع نفی نظام ضروری علت و معلول و قبول گزارف و هرج و مرج در سراسر عالم هستی است.

۳. استحالة بقای معلول بدون علت تامه

معمولاً در اذهان ساده این تصور وجود دارد که معلول بدون علت می‌تواند باقی بماند و مثال می‌زنند به بقای ساختمان بعد از بنا و بقای مصنوعات بشری پس از کنار رفتن سازنده آنها، اما اگر در معنای علت و معلول و رابطه آنها با هم، تأمل کنیم و مفهوم علیت را درست دریابیم خواهیم دید که وجود معلول به منزلهٔ جلوه و سایه وجود علت است و همان‌طور که انفکاک جلوه و سایه از منشأ آنها محال است انفکاک معلول هم از علت محال است، مثلهایی هم که آورده‌اند همه از سنخ علت ناقص یا علل اعدادی است نه علت تامه، مثلاً علت بقای ساختمان پس از بنا، ترکیب مخصوص و خاصیت مصالح ساختمانی (و عوامل دیگر) است که روی هم علت تامه به شمار می‌روند، نه وجود بنا. حال پس از این بیان مختصر دربارهٔ ماهیت علیت، به اصل بحث یعنی تقریر برهان امکان و وجوب می‌پردازیم:

یکی از براهینی که در اثبات وجود خداوند به آن تمسک جست‌اند برهان قیام ممکنات به واجب‌الوجود یا برهان امکان و وجوب است.

امکان به این معنی است که هر گاه ماهیت چیزی را در نظر بگیریم، عقل هیچ کدام از وجود یا عدم را برای آن ضروری نمی‌بیند بلکه نسبت آن را به وجود و عدم یکسان می‌بیند. حال این ماهیت اگر در خارج موجود شود ناگزیر باید علتی آن را به وجود آورده باشد، زیرا مطابق این اصل غیر قابل تردید هیچ حادثه - یعنی هیچ موجودی که نبوده است و سپس به وجود آمده است؛ - بدون علت موجود نمی‌شود. موجودی که چنین خصیصه‌ای داشته باشد - یعنی وجودش از دیگری وابسته به غیر باشد - ممکن‌الوجود نامیده می‌شود.

اما وجوب به این معنی است که وقتی موجود را در نظر بگیریم عقل نمی‌تواند آن را وابسته و قائم به غیر بداند و به عبارت دیگر: وجوب عبارت است از استقلال در وجود، قیام به خویشتن و وابسته نبودن به دیگری و واجب‌الوجود، موجودی است مستقل، قائم به ذات و بی‌نیاز از غیر.

حال پس از بیان اجمالی این دو اصطلاح، ببینیم چگونه می‌توان از راه برهان امکان و وجوب به اثبات وجود خداوند پرداخت. جای تردید نیست که در عالم هستی پاره‌ای از موجودات بعد از آنکه وجود نداشته‌اند به وجود می‌آیند و حادث می‌شوند، ما با چشم می‌بینیم که درخت و گل و گیاه بعد از برگریزی و گلریزی بار دیگر سرسبز می‌شوند و شکوفه می‌آورند، می‌بینیم شب می‌رود و روز می‌آید، بهار پایان می‌یابد و خزان فرا می‌رسد، جوانی به پیری و پیری به مرگ منتهی می‌شود و ... من هم اکنون با گوش آوازهایی را می‌شنوم، با ذائقه مزه‌هایی را می‌چشم، با دست کاغذ و قلم را لمس می‌کنم. با آنکه لحظاتی پیش شنیدنی، چشیدنی و لمس کردنی وجود نداشت (همه اینها علم حصولی است). هم اکنون نسبت به دیگران احساس محبت می‌کنم و حتی نسبت به همین احساس التفات و آگاهی دارم در صورتی که اندکی قبل نه این احساس محبت را داشتم و نه التفات به احساس را. هم اکنون به نفس خودم علم دارم و به این علم هم علم و التفات دارم (علم حضوری). همه این امور را از آن جهت که پیش از این موجود نبوده‌اند و سپس به وجود آمده‌اند «پدیده» می‌نامند و بدیهی است که هیچ پدیده‌ای بدون علت نیست، یعنی هر پدیده‌ای وجودش وابسته به موجود دیگری است و بنابراین ممکن‌الوجود است. اکنون این سؤال پیش می‌آید که آیا علت هر پدیده یا علت هر ممکن‌الوجودی، خود، نیز می‌تواند ممکن‌الوجود و وابسته و قائم به غیر باشد یا باید قائم به ذات خویش، مستقل و به اصطلاح واجب‌الوجود باشد؟

جواب: در وهله اول، هر دو شق قضیه محتمل است یعنی همان‌طور که ممکن است علت پدیده‌ای واجب‌الوجود باشد در آغاز احتمال این هم می‌رود که ممکن‌الوجود باشد اگرچه بعداً می‌بینیم که این فرض محال است. به عبارت دیگر: ما بدون تردید پدیده یا ممکن‌الوجود داریم، این پدیده محال است بدون علت به وجود آمده باشد و به هر حال علتی دارد. این علت اگر واجب‌الوجود باشد مدعا ثابت می‌شود و اگر ممکن‌الوجود باشد از دو حال خارج نیست، یا معلول پدیده و ممکن‌الوجود دیگری است و آن هم معلول دیگری و همچنان یکی پس از دیگری تا بی‌نهایت ادامه می‌یابد (تسلسل)، و یا این رشته علت و معلول به صورت تسلسل پیش نمی‌رود بلکه علت پدیده حاضر بدون واسطه یا با

واسطه به خود همین پدیده نخست بازمی‌گردد و به اصطلاح دور می‌زند (دور). آنجا که دور با واسطه باشد دور مضمّر نامیده می‌شود، و آنجا که دور بدون واسطه باشد آن را دور مصرّح می‌نامند.

بنابراین در صورت دوم یعنی آنجا که علت پدیده را ممکن‌الوجود بینگاریم دو فرض قابل تصور است یکی دور و دیگری تسلسل و وجود واجب‌الوجود اثبات نمی‌شود مگر آنکه مانند ابن سینا ثابت کنیم که دور و تسلسل هر دو باطل است و سلسله ممکنات سرانجام بالضروره باید به وجودی مستقل و قائم به ذات و خلاصه به واجب‌الوجود منتهی شود و محال است سلسله‌ای از پدیده‌ها یا ممکنات داشته باشیم که سرانجام به واجب‌الوجود منتهی نگردد.

بطلان دور و تسلسل در علل

دور، عبارت است از اینکه موجود شدن چیزی توقف داشته باشد بر موجود بودن خودش (باواسطه یا بی‌واسطه) و تسلسل یعنی ترتب و ادامه سلسله علت و معلول تا بی‌نهایت. اما بطلان دور از این قرار است: فرض کنیم B معلول A و A هم معلول B باشد ($A \leftrightarrow B$) و یا D معلول C و C معلول B و B معلول A و A هم معلول D باشد ($D \leftarrow C \leftarrow B \leftarrow A$) اولی دور مصرّح یا بی‌واسطه و دومی دور مضمّر یا باواسطه نامیده می‌شود و هر دو قسم باطل است، زیرا مستلزم این است که A در مرتبه واحد هم باشد و هم نباشد؛ باشد تا B را به وجود آورد و نباشد تا B آن را به وجود آورد و به عبارت دیگر: مستلزم تناقض است که بطلان آن ضروری است. به علاوه دور متضمن اشکال تسلسل یعنی لزوم وجود چندین معلول بدون علت نیز هست که خواهیم دید که باطل است. اما بطلان تسلسل، برای آن هم براهین متعددی آورده‌اند که از جمله آنها دو برهان زیر است:

الف) اگر سلسله‌ای از علت و معلول را در نظر بگیریم که آخرین حلقه آن فقط معلولی است که هنوز علت چیز دیگر واقع نشده است - مانند حرکت خفیف دست که بالضروره آن را می‌یابیم و می‌بینیم که معلول علل قبلی است و خود هنوز علت پدیده دیگری واقع نشده است - در این صورت هر کدام از حلقه‌های پیش از معلول اخیر، علت حلقه بعدی و معلول حلقه پیش از خود خواهد بود - یعنی هم علت است و هم معلول - و می‌دانیم که علیت هر حلقه نسبت به حلقه بعدی، آن حلقه را از حلقه قبلی بی‌نیاز نمی‌کند و به عبارت دیگر: هر حلقه‌ای از حلقات این سلسله ضرورتاً به حلقه قبلی نیازمند و وابسته

است و علت بودنش نسبت به حلقه بعدی وابستگی و نیازش را به حلقه قبلی به هیچ وجه برطرف نمی‌سازد و بنابراین به هر حال، معلول است و قائم به علت.

حال اگر این سلسله را بی‌نهایت فرض کنیم، بی‌نهایت معلول بدون علت و به عبارت دیگر: بی‌نهایت وسط بدون طرف^۱ خواهیم داشت که محال است. مثلاً در سلسله

$$A \rightarrow B \rightarrow C \rightarrow D \rightarrow E \rightarrow \dots \rightarrow \infty$$

خفیف دست من که بالضروره معلول دست من است و هنوز علت چیز دیگری واقع نشده است، جزء یا حلقه B - مثلاً دست - هم علت A است و هم معلول C - مثلاً معلول اراده من - و حلقه C هم معلول D - مثلاً اراده، معلول نفس من - است و همچنین هر یک از اجزاء این سلسله هم علت است و هم معلول و چنان که اشاره شد علت هر جزء نسبت به جزء بعدی معلول بودن و نیازمند و وابسته بودن آن جزء را به جزء قبلیش برطرف نمی‌سازد و به هر حال همان جزء ضرورتاً معلول است. بنابراین می‌توان علیت تمام اجزاء را نادیده گرفت و آنها را به این صورت درآورد:

$$A \rightarrow B \rightarrow C \rightarrow D \rightarrow E \rightarrow \dots \rightarrow \infty$$

بدون علت که گفتیم ضرورتاً محال است.

ب) گفتیم وجود معلول یا پدیده، وجودی است وابسته، نیازمند، غیر قائم به ذات خود و به یک سخن: ممکن‌الوجود که در اصطلاح دیگر آن را وجود رابط می‌گویند. حال اگر فرض کنیم که سلسله بی‌نهایتی از چنین موجوداتی وجود داشته باشد، لازم می‌آید بی‌نهایت وجود وابسته، نیازمند، قائم به غیر و رابط داشته باشیم بی‌آنکه آن غیر، و آن وجود مستقل که تکیه‌گاه این وجودهای وابسته و رابط است موجود باشد و این محال است.

از آنچه گذشت می‌توان نتیجه گرفت که: اولاً هم با علم حصولی و هم با علم حضوری درک می‌کنیم که ممکن‌الوجود یا پدیده وجود دارد (با علم حصولی اشیاء خارجی و با علم حضوری حالات نفس را درک می‌کنیم)، ثانیاً هر ممکنی ضرورتاً نیازمند

۱. این برهان را ابن‌سینا و حکمای اسلامی بعد از وی به همین مناسبت برهان وسط و طرف نامیده‌اند.

۲. در اینجا (ع) علامت علت و (م) علامت معلول است.

و وابسته به علتی است، ثالثاً سلسله این ممکنات یا علتها سرانجام به علت‌العلل یا واجب‌الوجود منتهی می‌شود که همان خداست.

خواجه طوسی برهان وجوب وجود را با این عبارت بیان داشته است:

الوجود ان كان واجباً فهو المطلوب و الا استلزمه لاستحالة الدور و التسلسل.

یعنی، وجود، اگر واجب یعنی قائم به ذات باشد مقصود ما که همان اثبات واجب‌الوجود است حاصل می‌شود، و اگر واجب نباشد یعنی ممکن و قائم و وابسته به غیر باشد مستلزم وجود واجب‌الوجود است زیرا دور و تسلسل محال است؛ چه اگر وجود قائم به ذات خویش نباشد ناگزیر باید علتی داشته باشد؛ این علت اگر واجب‌الوجود باشد مطلوب حاصل می‌شود و اگر نباشد ناچار باید معلول علتی باشد، و آن علت هم اگر واجب باشد ... و اگر نباشد ... و چون دور و تسلسل باطل است سرانجام این رشته باید به واجب‌الوجود منتهی شود.

حرکت جوهری

شکوفه سیبی را در نظر بگیریم که تازه گلبرگهایش وا شده و دارد اندک اندک رشد می کند: رنگش از سبز کم رنگ به سبز سیر و سیرتر و سپس به سبز تیره دگرگون می شود، حجمش از اندازه کمتر از عدس، کم کم به اندازه نخود و بعد به قدر گیلان و سپس به اندازه یک سیب کامل می رسد. طعمش هم به تدریج گس ضعیف و سپس گس شدید می شود، پس از مدتی، همان رنگ سبز تیره، به تدریج رو به زردی می گذارد و در یک مرحله ای از زردی متوقف می شود - برخی از تیره های سیب هم پس از زرد شدن سرخ و سرخ تر می شوند و در مرحله ای از سرخی می مانند. پایه پای افزایش حجم و دگرگونی رنگ، مزه گس هم، میخوش، شیرین و شیرین تر می شود تا اینکه در مرحله ای از شیرینی متوقف می شود، و پیداست که این شیرینی در تیره های متفاوت سیب فرق می کند.

برخی از سیبها بو هم دارند و همان طور که هر کدام از رنگ و حجم و مزه تحول و تبدل مداوم و مستمر دارند، بو هم دگرگونی مستمر دارد. این چهار خاصیت یا کیفیت چیزی است که ما از سیب می یابیم و گرنه خواص و کیفیات دیگری هم ممکن است داشته باشد که بعضی از جانداران آنها را درک کنند و اگر ما هم حواس دیگری - غیر از آنچه داریم - می داشتیم، آن خواص را می یافتیم. پیداست که سیب همچنان که بزرگ می شود اجزایش از هم فاصله می گیرد، یعنی دوجزئی که امروز در کنار یکدیگر است فردا، با افزوده شدن اجزای تازه ای در میان آنها، از هم دور می شوند و بنابراین نسبت دوری و نزدیکی یکایک اجزا با همدیگر، فرق می کند، همان طور که افزایش حجم سیب، سیب اشغال مکان بیشتری می شود.

اکنون پس از چندماه از آغاز تکون سیب و رسیدن به نقطه پایانی رشد حجم، و

تحول در طعم و رنگ و بو، دوران پژمردگی آغاز می‌شود، حجم کم کم رو به کاهش می‌رود، شیرینی و رنگ و بو هر کدام برحسب اینکه سیب در چه موقعیتی قرار بگیرد دگرگونه می‌شود، اگر سیب بگنجد تحول کیفیات یکجور است و اگر آن را بخشکانند، مریا کنند، بخورند و ... در هر وضعی کیفیتی خاص خواهد یافت ... حال درختان سخت مانند توسک و گردو را در نظر بگیریم که به تدریج طی دهها سال رشد می‌کنند و کیفیات و حجم و وضع اجزای آنها دگرگونه می‌شود و پس از رسیدن به مرحله نهایی رشد اندک‌اندک سیر نزولی پیدا می‌کنند و می‌پوسند و به خاک تبدیل می‌شوند و اگر هم آنها را به صورت الوار در آورند الوار سفت و سخت هم پس از مدتی - منتها هزار چندان مدت دگرگونی سیب - دگرگون می‌شود، رنگ روشنش اندک‌اندک تیره می‌شود، پوک می‌شود و از حجمش می‌کاهد تا به خاک مبدل شود. ضمن کاهش حجم، نسبت اجزایش با یکدیگر و نیز نسبت همه آنها با مکانی که الوار اشغال کرده است عوض می‌شود. محکم‌تر از الوار، گوهر شجرآغ است که مواد رادیواکتیویته کم کم از آن ساطع می‌شود و پس از مدتی رنگ و حجم و وزن آن کاهش می‌یابد و طبعاً نسبت اجزای آن هم با یکدیگر و هم با مکان پیرامونش دگرگون می‌شود یعنی همین‌طور که دانه گوهردار به تدریج کوچک و کوچک‌تر می‌شود مکان پیرامون آن، بازتر و اجزایی که از آن مکان با جسم برخورد دارد کم‌تر خواهد شد. می‌توان سنگ خارا، آهن، فولاد و هر جسم سخت دیگری را هم مثال زد، زیرا همه، همین خاصیت دگرگونی را دارند، منتها با زمان بیشتر. از مثالهای بالا می‌توان نتایج زیر را به دست آورد:

در همه نمونه‌های یادشده ذات یا جوهری وجود دارد که حالات و کیفیات و اعراض گوناگونی از قبیل رنگ، مزه، بو، وزن، صافی، زبری، حجم، کوچکی، بزرگی و ... به آن قیام دارند و هیچ کدام از آنها - خواه شش‌تای اول که آنها را در اصطلاح کیف می‌نامیم و خواه سه‌تای اخیر که چندی یا کمیت نامیده می‌شوند و خواه نسبت هر یک از اجزاء جسم با جزء دیگر که «وضع» خوانده می‌شود، و خواه نسبت جسم به مکان که «اَئِن» نامیده می‌شود، - وجودی مستقل ندارند، بلکه چون حالت و کیفیت و خاصیت و یا به اصطلاح فلسفه «عَرَض» است وجودش وابسته به موضوعی است که تکیه‌گاه و محل قیام این عرض شمرده می‌شود.^۱

۱. به همین سبب در تعریف آن گفته‌اند: عرض چیزی است که وجودش همان وجود موضوع است، یا عرض چیزی است که چون در بیرون از ذهن موجود شود، یکسره در چیز دیگری حلول دارد، مانند مثالهای گذشته، و جوهر موجودی است عینی که در دیگری حلول ندارد و یا وجودش همان وجود موضوع نیست.

اکنون می‌توان این سؤاها را مطرح کرد که: علت این تحول خواص و کیفیات و حالات و به اصطلاح اعراض سبب - به خصوص بعد از چیده شدن - تحول الوار یا کنده درخت، دانه شبچراغ، خاره‌سنگ، آهن، پولاد و ... چیست؟ با اینکه هر کدام از اجسام یادشده پایدار بلکه محکم و تحول‌ناپذیر به نظر می‌رسد چرا خواص و اعراض آن تغییر می‌کند یا دستخوش حرکت است؟ مگر نه این است که خواص، کیفیات، حالات و اعراض، وجود مستقلی ندارند و وجودشان وابسته به وجود موضوع و ظهور و بروز جلوه موضوع است، پس با فرض ثبات موضوع، یعنی گوهر، ذات یا جوهر سبب و الوار و سنگ و آهن و پولاد و ... علت این دگرگونی از کجا است؟ آیا می‌توان پذیرفت که رنگ، بو، مزه، حجم، صافی و زبری جسمی تغییر کند و خود آن جسم همچنان در زیر این اعراض، ثابت و تغییرناپذیر بماند؟ آیا می‌شود پذیرفت که نمود و مظهر و جلوه چیزی دگرگونه شود و خود آن چیز عوض نشود؟

مگر این خواص و اعراض مثل لباس انسان است که پاره یا عوض شود و بدن انسان همچنان به حال خود باقی باشد؟ با چنین فرضی آیا به استقلال خواص و اعراض قائل نشده‌ایم؟ بدیهی است که پاسخ همه این پرسشها منفی است، یعنی وقتی پذیرفتیم که اعراض وجود مستقل ندارند بلکه خاصیت و نمود و بروز و ظهور جوهرند، باید تحول و دگرگونی و به اصطلاح حرکت آنها را با حرکت موضوع یا جوهری که تکیه‌گاه بلکه علت وجودی آنهاست مرتبط دانست.

اما داستان فهم و کشف همین مطلب ساده یعنی پی بردن به ارتباط دگرگونی و تحول و حرکت اعراض با دگرگونی و حرکت جوهر شنیدنی است، زیرا متکلمان و فیلسوفانی که در این باره بحث می‌کردند، عموماً معتقد بودند که تنها اعراض است که دستخوش تحول و حرکت می‌شوند و حرکت در ذات و جوهر شیء محال است. آنها می‌گفتند: رنگ، بو، مزه، زبری، صافی و مانند اینها (کیف) و نیز مقدار و حجم یا بزرگی و کوچکی (کمیت یا چندی)، همچنین نسبت اجزای جسم به همدیگر (وضع) و نسبت جسم با مکان (این) تغییر می‌کند یعنی مشمول و معروض حرکت واقع می‌شود، اما جوهر یعنی موضوع و تکیه‌گاه اینها همچنان ثابت و بدون حرکت باقی می‌ماند و این همان نظر بسیط و ساده‌ای است که مردم عموماً در برخورد عادی با تحولات و حرکات اشیاء دارند. البته فیلسوفان و متکلمان بر عدم وقوع حرکت در جوهر دلیل هم می‌آوردند و می‌گفتند اگر حرکت در ذات و جوهر شیء واقع شود، دیگر موضوعی باقی نمی‌ماند تا بتوان گفت معروض حرکت واقع شده یا حرکت کرده است، یعنی با پذیرفتن حرکت در جوهر، اصلاً

موضوع حرکت گم می‌شود و چون متحرک یعنی موضوع حرکت نماند و گم شود، دیگر موضوعی باقی نمانده تا بتوان گفت حرکت در آن واقع شده است، و دیگر نمی‌توان گفت این جسم قبلاً حرکت داشته است زیرا آنچه قبلاً به عنوان جسم وجود داشته، بنا به فرض از میان رفته است و چیز دیگری پدید آمده است. بنابراین باید پذیرفت که حرکت تنها در همان چهار مقوله، یعنی کم و کیف و وضع و این واقع می‌شود؛ و جوهر که موضوع و تکیه‌گاه و مایه قوام و علت اعراض است ثابت است^۱ و حرکت در آن واقع نمی‌شود.

برهان اثبات حرکت در جوهر

اکنون بازگردیم به چند سطر قبل که پاسخ پرسشها را دادیم و دنباله مطلب را بگیریم. گفتیم پاسخ پرسشهای یادشده، منفی است، زیرا اعراض وجود مستقل ندارند بلکه وجودشان قائم و وابسته به وجود جوهر است و بنابراین اگر بینیم دگرگونی و حرکتی در اعراض واقع شده است باید ضرورتاً نتیجه بگیریم که جوهر حرکت داشته است که عرض حرکت کرده است، چه اگر جوهر که تکیه‌گاه بی‌واسطه عرض است، ثابت می‌بود عرض حرکت و تغییر نداشت. وقتی می‌بینیم رنگ و طعم و شکل و حجم و سایر اعراض جسمی مثل سیب، دم‌به‌دم - تند یا کند - در حرکت و تحول و دگرگونی است باید پذیریم که خود جوهر سبب حرکت دارد که این اعراض هم به تبع آن حرکت دارند. این بیان موجز را حکیم سبزواری در این دو بیت به این صورت آورده است:

و جوهریة لدینا واقعة اذ كانت الاعراض کلاً تابعة
والطبع ان یثبت فینسد العطا بالثابت السیال کیف ارتبطا

یعنی به عقیده ما پیروان صدرالمতألّهین حرکت در جوهر، وجود و تحقق دارد، زیرا وجود اعراض، سراسر تابع وجود جوهر است (و چون عرض را که تابع است می‌بینیم که تغییر و حرکت دارد باید پذیریم جوهر که متبوع و تکیه‌گاه وجودی عرض است حرکت دارد که علت حرکت عرض شده است) اگر طبیعت، یعنی جوهر مادی ثابت و بی‌حرکت می‌بود عطا، یعنی آفرینش خداوند، مسدود می‌شد (و هرچه بود همچنان باقی می‌ماند و چیز تازه‌ای آفریده نمی‌شد) زیرا موجود سیال (یعنی عرضی که آشکارا می‌بینیم در حال حرکت است) چگونه ممکن بود با آن جوهر ثابت مفروض مرتبط و به آن وابسته باشد؟

۱. گفته‌اند بهمنیار از استاد خود ابن سینا پرسیده بود چرا حرکت در جوهر ممکن نیست؟ بوعلی پاسخ داده بود، در آن صورت من ابن سینا به هنگام پاسخ دادن به همین پرسش، همان ابن سینای هنگام سؤال نخواهم بود.

برهان فوق یکی از چندین برهانی است که ملاصدرا بر اثبات حرکت جوهری اقامه کرده است.^۱ و همان‌طور که می‌بینیم کشف مطلب بسیار ساده و بدیهی است و چنان‌که خواهیم دید نتایج بسیار درخشانی هم دارد، اما فلاسفه پیش از ملاصدرا از این مطلب بدیهی غافل ماندند و به این نتایج هم نرسیدند.^۲

نتایج حرکت جوهری

۱. اثبات ذات قیوم خداوند

با قبول حرکت در ذات و گوهر اشیاء مادی - که کم و کیف و این و وضع و سایر اعراض را دارند - باید بپذیریم که جهان سراسر یکپارچه حرکت است که جلوه‌های آن برای ما به صورت اعراض متغیر نمودار می‌شود، گویی جهان رودی است جاری که در بخشی از مسیل خود کند و در بخشی دیگر تند، در نقطه‌ای شتابان و در نقطه‌ای دیگر شتابان‌تر است و در سراسر این بخشها و نقاط امواجی سیال و ناآرام و بی‌قرار، به صورتهای گوناگون: بزرگ و کوچک، تند، کند، شتابان و شتابان‌تر؛ بر روی رود نمودار می‌شود، اما در واقع حرکات و حالات گوناگون امواج و سیلان و ناآرامی و بی‌قراری آنها مولود و معلول سیلان و ناآرامی و بی‌قراری و حرکات و حالات گوناگون رود است. یا جهان چون خرمن عظیمی است از آتش که سراسر آن در حال اشتعال و حرکت و جوش و خروش است، منتها بعضی از بخشهای آن از بعضی دیگر جوشان‌تر است و طبعاً نمود یا ظاهر آن هم به تبع اصل آتش متفاوت و متغیر است. حال، اگر عالم ماده سراسر حرکت است - که هست - باید پرسید: با توجه به اینکه حرکت پدیده است و هر پدیده نیاز به علت دارد، علت این حرکت چیست؟ از آنجا که همه عالم ماده، حرکت و پدیده است، علت آن را در خود این

۱. صدرالمتهلین به آیاتی از قرآن کریم تمسک جسته و گفته است: نخستین کسی که حرکت در جوهر را ثابت کرده، خداوند حکیم است که فرموده: وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدًا وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ ... (کوهها را می‌بینی و آنها را جامد و سفت می‌پنداری، با اینکه آنها همچون ابر می‌گذرند) (۸۸/۲۷).

۲. در بحث حرکت جوهری مسائل فراوانی مطرح می‌شود از قبیل: تعریف حرکت، ماهیت حرکت، هیولی و صورت، تبدیل صورت و بقای هیولی، مقولات حرکت‌پذیر و حرکت‌ناپذیر، علت و غایت و بستر و زمان حرکت، ماهیت و وجود و تشکیک وجود، علیت و لزوم سنخیت میان علت و معلول، و نیز نتایج دیگری هم از آن به دست می‌آید مانند: تغییر معنای متداول ماهیت، «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» بودن نفس، معنای زمان و بعد چهارم بودن زمان برای ماده و ... که استادان محترم با مراجعه به کتاب *اسفار و نهایة الحکمه* و ... در هر جا که دانشجو سؤالی داشته باشد، با داشتن زمینه مطالعاتی و با دست پر به پرسش آنها پاسخ دهند.

عالم نمی‌توان یافت بلکه آن علت باید بیرون از عالم ماده یعنی از عالم غیر مادی - و به اصطلاح مجرد - باشد؛ علتی مجرد که مجموع این حرکت را دم‌به‌دم ایجاد می‌کند و این ایجاد دمام، همان خلق مدام است که نیاز به خالق یعنی حرکت آفرین مداوم دارد و آفرینش حرکت هم بنا بر آنچه گذشت همان آفرینش مداوم جوهر مادی است که ملاصدرا آن را با مفاد آیه شریفه «كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» (۲۹/۵۵) و آیه «بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ» (۱۵/۵۰) یکی می‌داند.

در واقع ما تاکنون حرکات یا ظواهر متغیری بر روی توده‌ای از اجسام به ظاهر ثابت و ساکن می‌دیدیم ولی اکنون دریافته‌ایم که تمام این توده هم از سنخ همان حرکت است و به عبارت دیگر: یکپارچه و سراسر حرکت است و این حرکت بدون تردید نیاز به محرک یا آفریننده‌ای دارد که او دیگر از سنخ این حرکت یا ماده نیست یعنی، حرکت و تغییر و دگرگونی در آن راه ندارد و به عبارت دیگر: مجردی است، که یا خود بی‌واسطه، و یا با واسطه موجوداتی مجرد، علت نهایی حرکت است.

۲. غایت حرکت (معاد به معنای عام)

گفتیم جهان یکپارچه حرکت است و حرکت معنی ندارد مگر اینکه جهت داشته باشد و رو به جایی و غایتی برود. جهان مادی که یک حرکت است ناگزیر مقصدی و غایتی دارد و این سخن تعبیر دیگری است از مسئله معاد که در ادیان مطرح است.

اصل وجود معاد، در پرتو اصل حرکت جوهری بسیار بدیهی و طبیعی می‌نماید و غایت دار بودن حرکت جهان به صورت امری جدی و مسلم، نمودار می‌شود؛ معاد انسان و جزئیات حشر و نشر او، مانند سایر تفصیل دین، چیزی است که عقل انسان به خودی خود از دریافت آن ناتوان است و باید آن را تنها از وحی فرا گرفت. البته ما به هیچ روی مدعی نیستیم که با نظریه حرکت جوهری جزئیات مسئله معاد را بدانسان که در ادیان (و از همه بیشتر و مفصل‌تر در اسلام) آمده، می‌توان تبیین و تفسیر نمود. بلکه فقط می‌توان گفت که جهان در عمق و باطن، روی به جهتی سیر می‌کند و این سیر، عین وجود یافتن عالم است. و به بیان دیگر جهان چنان ایجاد می‌شود که رو بدان غایت باشد. این غایت جایی و مکانی بیرون از خود عالم نیست. رفتن دنیا به طرف آخرت مانند حرکت مسافری از تهران به اصفهان نیست، بلکه به لحاظ تشبیه محض، مانند بالغ شدن کودکی و یا به پیری رسیدن نوجوانی است. کودکی که بالغ می‌شود از جایی به جایی نمی‌رود بلکه از خود فروتر به خود برتر می‌رسد. مبدأ و مقصد و متحرک در اینجا یکی هستند. متحرک از خود آغاز

می‌کند و در خود حرکت می‌کند و باز به خود می‌رسد. اما این خود نهایی مرحله بالاتری است از خود آغازین.

مجموع جهان در حرکت مستمر و جاودانه خود، همچون کودکی که بالغ شود رو به بلوغ می‌آورد و این بلوغ همان معاد و قیامت است. با ظهور قیامت یک تحول عظیم و زیر و روکن نه فقط در زمین بلکه در همه جهان حادث می‌شود و عالمی و صحنه‌ای کاملاً نوین پدید می‌آورد. از اینجا می‌توان دریافت که قیامت مسئله‌ای منحصر به کره زمین و انسانها نیست بلکه امری است کیهانی و در سطح تمام کائنات مادی. تعبیرات قرآن در این زمینه بیش از حد واضح است و قیامت را نه به صورت امری محدود و زمینی، بلکه مقارن با حوادث عظیم جهانی می‌شناساند. تمثیلاتی نیز که قرآن برای تسهیل تصور وقوع قیامت می‌آورد - مانند: نهالی که بزرگ و تنومند شود، کودکی که به بلوغ جوانی و پیری برسد - همه حکایت از این بینش عمیق قرآنی دارند که جهان را چون نهالی در حال رشد می‌داند و یکی از مراحل این رشد، همان است که قیامت نام می‌گیرد. باز هم تکرار می‌کنیم که رشد و تحول را در اینجا باید به معنای تحول ذاتی و جوهری و زوال و حدوث مستمر و دایمی گرفت نه به معنای تحولات ظاهری که در جهان حادث می‌شود. اگرچه این تحولات ظاهری به نوبه خود نشانی و تابعی از آن تحولات باطنی‌اند. قرآن خود آیه‌ای دارد که: *يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ* (آنها فقط ظاهری از زندگی دنیا را می‌بینند و از آخرت غافلند) (۷/۳۰).

گویی که از ظواهر درگذشتن و باطن عالم را دیدن مساوی با یافتن آخرت است. این همان کاری است که صدرالدین با کشف حرکت باطنی عالم کرده است و با نشان دادن حرکت عمقی و باطنی در جهان، آخرت و وقوع حتمی و اجتناب‌ناپذیر آن را هم نشان داده است.

در اینجا توجه به این نکته بسیار مهم و ضروری است که حرکت جوهری اختصاص به عالم ماده دارد، زیرا حرکت از خواص و اعراض ماده است و در آنجا که ماده‌ای نباشد حرکتی هم وجود نخواهد داشت، بنابراین در موجودات غیر مادی و به اصطلاح در مجردات حرکت و یا حرکت جوهری وجود ندارد.

۳. زمان بعد چهارم ماده

ما بدون تردید میان حوادث گذشته و حال نوعی توالی می‌یابیم و می‌بینیم که حوادث پیوسته یکی پس از دیگری رخ داده است. از این توالی ضروری مفهوم کمیت متصل

ناپایداری در ذهن ما پدید می‌آید که آن را زمان می‌نامند. دربارهٔ حقیقت و ماهیت زمان اقوال مختلفی وجود دارد که از آن جمله است:

(۱) زمان مقدار حرکت است بر حسب متقدم و متأخر (ارسطو). (۲) امری است موهوم که هیچ‌گونه واقعیت خارجی ندارد. (۳) جوهری است قائم به ذات و غیرمادی. (۴) عین حرکت است. (۵) زمان هم مانند مکان صورت ذهن ما است یعنی ما طوری آفریده شده‌ایم که همه اشیاء مادی را در قالب زمان و مکان ادراک می‌کنیم (کانت). (۶) زمان و مکان هریک وجودی جداگانه، عینی، مطلق و مستقل از اشیاء دارند؛ چه موجودات باشند و چه نباشند سیلان و گذشت زمان همچنان جاودانه ادامه دارد و حتی ممکن بود خداوند هیچ موجودی غیر از زمان نیافریند (نیوتن). (۷) زمان از لحاظ فیزیکی امری است نسبی و سرعت و شتاب مطلق در فیزیک قابل اثبات نیست بلکه معیار حداکثر سرعت، سیر نور است و زمان هر چیزی را باید به لحاظ مکان آن چیز و ناظر مخصوصی که به آن می‌نگرد در نظر گرفت؛ بنابراین در برآورد فیزیکی هر چیزی را باید ترکیبی از زمان و مکان دانست یعنی زمان را هم بر ابعاد جسم اضافه کرد و آن را «زمانی - مکانی» نامید (اینشتین).

اما بنا بر حرکت جوهری ترتب امور و توالی حوادث در ظرف ناپایدار مستقل یا غیر مستقلی به نام زمان انجام نمی‌گیرد بلکه درست همان‌طور که میان اعداد ترتیب طبیعی وجود دارد و محال است بتوان جای عدد ۴ و ۹ را با هم عوض کرد که باز هم ۴ و ۹ باشند. بلکه ۴ بودن ۴ به این است که میان ۳ و ۵ باشد. همین‌طور هم جوهر در حرکت خود تقدم و تأخر ذاتی و حقیقی دارد و نمی‌توان مثلاً جای جوانه را با هسته عوض کرد. سراسر جواهر و اعراض عالم یکپارچه حرکت واحد است که در هر آنی از آنات، فعلیت آن قبل، و قوه آن بعد است؛ حتی خود «آن» هم در همین «واحد» مندرج است و از همان «واحد» انتزاع می‌شود نه از چیزی بیرون از آن.

به عبارت دیگر: زمان واقعیتی است انکارناپذیر و نمی‌توان مثلاً فاصلهٔ میلاد مسیح (ع) تا هجرت پیامبر اسلام (ص) را امری موهوم دانست اما این زمان در ذات و ماهیت جوهر عام مندرج است و همان‌طور که محال است بتوان مفهوم جسم را بدون مفهوم امتداد تصور کرد جوهر جسمانی عالم را نیز نمی‌توان بدون حرکت و سیلان تصور کرد.

پس اگر حرکت در ذات و جوهر جسم باشد، و زمان هم از حرکت پدید می‌آید باید ضرورتاً پذیرفت که زمان یکی از ابعاد ماده است، یعنی اگر ماده سه بعد پهنا و درازا و ستبرای دارد، بعد دیگری هم دارد و آن عبارت است از زمان.

۴. حل مشکل حدوث و قدم زمانی عالم

یکی از مسائل مورد اختلاف میان متکلمین و فلاسفه این است که آیا عالم ماده، آغاز زمانی دارد یا ندارد یعنی، آیا اگر به عقب بازگردیم به نقطه‌ای از زمان می‌رسیم که عالم از آنجا آغاز شده باشد، یا هر قدر هم پیش برویم باز می‌بینیم جهان و زمانی وجود دارد؟ بسیاری از اهل کلام، جهان را حادث زمانی و بسیاری از فلاسفه، و از جمله مادیین، آن را قدیم زمانی می‌دانند. کانت معتقد است که این مسئله از مسائل جدلی‌الطرفین عقل نظری و غیر قابل حل است. اما بنا بر حرکت جوهری، معلوم شد که خارج از عالم زمانی وجود ندارد تا عالم را قدیم زمانی بدانیم؛ زیرا قدیم زمانی در صورتی معنی دارد که کسی مانند نیوتن، زمان را موجودی مطلق و مستقل بداند ولی اگر زمان مولود خود عالم باشد و از حرکت ذات و جوهر خود عالم ماده پدید آید، دیگر بحث از قدیم زمانی بودن عالم بی‌مورد است چون ذات و گوهر عالم یکپارچه حرکت است و پیداست که حرکت هم موجودی است که دم‌به‌دم و آن‌به‌آن موجود می‌شود و چنین موجودی را قدیم دانستن بی‌معنی است و به گفته مولانا:

عمر همچون جوی نونو می‌رسد مستمری می‌نماید در جسد

برهان نظم

منظور از «برهان نظم» که یکی از مهم‌ترین براهین خداشناسی است - چنان‌که از نامش پیداست - برهانی است که از نظام آفرینش این جهان، راه روشنی به سوی اثبات وجود خدا می‌گشاید.

این برهان درحقیقت از دو مقدمه تشکیل یافته است که یکی جنبه حسی و تجربی دارد و دیگری صددرصد عقلی است.

در مقدمه اول که صغرای این قضیه منطقی را تشکیل می‌دهد، با بررسی‌های مختلفی روی دقیق‌ترین مسائلی که در علوم تجربی و طبیعی به ثبوت رسیده است و نیز با کمک گرفتن از مشاهدات عینی در جهان طبیعت، این واقعیت اثبات می‌شود که نظام شگرف و خیره‌کننده‌ای بر این جهان حکمفرماست، و از کوچک‌ترین ذرات وجود ما - تک‌یاخته - با ساختمان پیچیده‌اش گرفته، تا هر یک از مجموعه دستگاه‌های بدن ما - قلب و مغز و سلسله اعصاب و سلسله رگها - و ارتباط و همکاری نزدیک و هماهنگی آنها با یکدیگر، تا منظومه‌های بزرگ آسمان تا آنجا که می‌شناسیم و از آن آگاهیم، همگی از نظام دقیق و کاملاً حساب‌شده‌ای تبعیت می‌کنند.

در مقدمه دوم که کبرای قضیه است، اثبات می‌شود که پیدایش نظم - مخصوصاً هنگامی که به صورت دستگاه‌های پیچیده و فوق‌العاده دقیق درآید - بدون دخالت یک مبدأ عقل و شعور و بدون رهبری علم گسترده، امکان‌پذیر نیست.

بنابراین، روح این استدلال عقلی است، و کمک گرفتن از حس و تجربه تنها برای اثبات یک مقدمه است، و گرنه پایه استنتاج کلی که بر کبری گذارده می‌شود صددرصد عقلی است. ضمناً اگر گاهی از روی مسامحه آن را یک «دلیل تجربی» نام می‌نهند، دلیلش همان است که گفته شد (در این زمینه توضیح بیشتری نیز خواهد آمد).

اشکال و پاسخ

از آنچه گفتیم به یک اشکال احتمالی پاسخ داده می‌شود و آن اینکه: ضمن بحثهای مربوط به اثبات وجود «خدا» در مورد بهانه‌های منکران، از جمله اینکه چرا او در حس و تجربه نمی‌گنجد؟ بر این نکته تأکید خواهیم کرد که موضع حس و تجربه در مقابل مسائل ماورای طبیعت موضع «نفی و انکار» نیست، بلکه موضع «لادری» (نمی‌دانم) است؛ یعنی بر اساس حس و تجربه نمی‌توان در مورد بود و نبود خدا، و جهان ماورای طبیعت، موضع مثبت یا منفی اتخاذ کرد؛ چراکه این امور از قلمرو حاکمیت حس و تجربه بیرون است؛ در حالی که برهان نظم یک پایه خود را روی حس و تجربه می‌نهد، و از عالم «طبیعت»، برای رسیدن به جهان «ماورای طبیعت» پل می‌زند.

اما، با توجه به آنچه در تحلیل مقدمات برهان نظم گفتیم، معلوم شد که این برهان در نهایت یک برهان عقلی است، و کبرای قضیه را که در درجه اول اهمیت قرار دارد از عقل می‌گیرد؛ هرچند صغرای آن حسی و تجربی است. به تعبیر دیگر دلیل حسی آن است که «تمام» مقدماتش از حس گرفته شود، مثل اثبات ترکیب آب از «اکسیژن» و «نیدروژن» از طریق آزمایشهایی که معمول است، و می‌دانیم این امر در مورد مسائل ماورای طبیعتی غیرممکن است.

ویژگیهای برهان نظم

۱. برهان نظم از این نظر که یک پایه حسی دارد و پایه دیگرش نیز چنان روشن است که تقریباً به شکل ریاضی می‌توان آن را اثبات کرد، از براهین روشنی است که حتی کسانی را که در استدلال فلسفی خالص گرفتار وسوسه می‌شوند، می‌تواند قانع کند.
 ۲. برهان نظم نیاز به اثبات نظم در سراسر جهان ندارد، بلکه در هر گوشه‌ای نظام دقیقی که کشف شود، هرچند بقیه برای ما مجهول باشد، برای نتیجه‌گیری کافی است؛ فی‌المثل هرگاه ما به یک کتابخانه بزرگ قدم بگذاریم و کتابی را برداریم که یک موضوع مهم علمی یا ادبی یا ریاضی را در طی فصول و ابواب منظمی تعقیب و نتیجه‌گیری می‌کند، یقین پیدا می‌کنیم که این اثر تراوش فکر یک نفر دانشمند توانا بوده، نه اثر گردش نامنظم و تصادفی قلم یک بی‌سواد در روی صفحات کاغذ، هرچند بقیه کتابهای آن کتابخانه را اصلاً مطالعه نکرده باشیم.
- روی این حساب برهان نظم درحقیقت یک دلیل بر خداشناسی نیست، بلکه

می‌تواند یک سلسله دلایل را در این رابطه تشکیل دهد، و هر موجودی با سازمان منظمی که دارد پایه یک قیاس منطقی در این زمینه خواهد بود و به همین دلیل قرآن مجید نیز بعد از ذکر هر یک از اسرار آفرینش موجودات، جمله پرمعنی «إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً...» (در این امور نشانه‌ای است از عظمت خداوند) یا مانند آن را تکرار می‌کند.

۳. برهان نظم به دلیلی که در بالا گفته شد یک برهان پویاست؛ زیرا هر کشف تازه‌ای که در علوم طبیعی از اسرار جهان هستی صورت می‌گیرد، آیت و نشانه جدیدی برای اثبات وجود خدا در اختیار اندیشمندان می‌گذارد، یا به گفته «هرشل» دانشمند معروف فلکی: «هر قدر دامنه علم گسترده‌تر می‌شود استدلالهای دندان‌شکن و قوی‌تری برای وجود خداوند ازلی و ابدی به دست می‌آید».

کوتاه سخن اینکه هر کس به تناسب سطح فکر و میزان معلوماتش می‌تواند از این برهان وسیع بهره بگیرد، یعنی دلیلی است مشترک میان ساده‌ترین اذهان و ژرف‌اندیش‌ترین آنها.

۴. برهان نظم چون انسان را به بررسی ظریف‌ترین و دقیق‌ترین سازمانهای جهان هستی دعوت می‌کند، و پرده از روی مواهب عظیم آفرینش برمی‌دارد، پیوند و عشق عمیقی میان «مخلوق» و «خالق» برقرار می‌سازد، و زبان و فکر او را بی‌اختیار به حمد و تسبیح خدا وامی‌دارد، عشق و محبتی که زندگی او را روشن می‌کند و به آن مفهوم و هدف می‌دهد، به وجود می‌آورد.

۵. قرآن مجید در بحثهای توحیدی خود بیش از هر چیزی روی همین برهان تکیه می‌کند و با اصرار و ابرام بی‌نظیری، افراد بشر را به مطالعه در خلقت موجودات به منظور شناخت خداوند سوق می‌دهد. مخصوصاً همه‌جا «توحید ربوبی» پروردگار را در مبارزه با مشرکان به همین برهان مربوط می‌سازد.

گاه انسان را به سیر «آفاقی» و «انفسی» به صورت کلی دعوت کرده، می‌گوید: سُرِّيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْاَفَاقِ وَفِي اَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ اَنَّهُ الْحَقُّ... (۵۳/۴۱) و گاه دست او را گرفته به مطالعه یک‌یک پدیده‌های نظام‌یافته زمین و آسمان وامی‌دارد و می‌گوید:

إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ (۱۹۰/۳).

وَالْفُلُوكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَخْرَجْنَا بِهِنَّ الْأَرْضَ بِغَدَاةٍ مَوْجِدَةٍ وَفِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ (۱۶۴/۲).

و گاه او را به بررسی اسرار درون جانش پس از سیر در زمین فرا می‌خواند و می‌گوید:

وَقِي الْأَرْضُ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ (۲۱-۲۰/۵۱).

در نهج البلاغه و کلمات پیشوایان اسلام نیز در مباحث خداشناسی و حتی در دعاها و مناجاتها، که زمینه‌ساز معرفت پروردگار است، توجه فوق‌العاده‌ای به برهان نظم شده است.

یادآوری لازم

با این همه ذکر یک نکته در اینجا لازم به نظر می‌رسد، و آن اینکه: هر یک از استدلالهای خداشناسی به روشن ساختن قسمتی از این بحث وسیع کمک می‌کند. برهان نظم بیشتر روی این مسئله تکیه دارد که آفریدگار جهان یک مبدأ بزرگ علم و قدرت است برخلاف مادیین که جهان را زائیدهٔ طبیعت فاقد شعور و عقل می‌دانند. برای اثبات «واجب‌الوجود بودن» این مبدأ و سایر صفات او، باید از برهان «وجوب و امکان» و دلایل دیگر کمک گرفت. به تعبیر دیگر: در این برهان یک توافق ضمنی میان «خداپرستان جهان» و «مادیین» صورت گرفته، و آن وجود یک مبدأ ازلی و ابدی است؛ با این تفاوت که ماتریالیستها آن را «ماده» فاقد عقل و شعور می‌پندارند، و می‌گویند ماده این جهان ازلی است، و خداپرستان چنین امری را محال می‌دانند و جهان را تابلوی گویایی از علم و دانش مبدأ آفرینش معرفی می‌کنند، و می‌گویند چون این مبدأ را در طبیعت نمی‌یابیم، بنابراین در ماورای طبیعت است (لطفاً دقت شود). روی این حساب، بدیهی است هرگاه ما بتوانیم وجود علم و دانش را از طریق این برهان برای مبدأ جهان اثبات کنیم، مکتب مادیین ابطال می‌شود و از ذکر این برهان نیز هدفی جز این نیست.

نظم چیست

در اینجا تعریفی از نظم لازم است: شک نیست که ما بعضی اشیاء و حوادث را منظم و بعضی را غیر منظم می‌دانیم، اگر کمی دقت کنیم می‌بینیم زمانی در مورد یک پدیده سخن از نظم به میان می‌آوریم که اجزای آن به نحوی در کنار هم و در ارتباط با یکدیگر قرار گرفته باشد که در مجموع هدف مشخصی را تعقیب و منظور ویژه‌ای را تأمین کند. بنابراین نظم را می‌توان به این صورت تعریف کرد: نظم، گرد آمدن اجزای متفاوت با کیفیت و کمیت ویژه‌ای در یک مجموعه است؛ به طوری که همکاری و هماهنگی آنها یک هدف معین را تأمین کند.

پس در هر مجموعه منظمی به طور قطع «هدفی» در کار است، به طوری که هر یک از اجزای مجموعه برای تأمین آن هدف به طور هماهنگ با سایر اجزا نقش خاص خود را ایفا می‌کند. به این ترتیب می‌توان از نظم به «هماهنگی» تعبیر کرد؛ زیرا هماهنگی بدون وجود یک قصد و هدف و غایت مشخص امکان‌پذیر نیست.

به این نکته نیز باید توجه داشت که لازمه برقراری هماهنگی در یک مجموعه برای تأمین یک هدف مشخص این است که همکاری اجزا و کیفیات آنها در جهات و جنبه‌های گوناگون «حساب‌شده» باشد، که کمیت و کیفیت این همکاری و هماهنگی، به پیچیدگیها و ظرافت آن مجموعه در نظام خویش بستگی دارد.

اگرچه یک دوربین عکاسی و یک کامپیوتر، هر دو دارای نظم هستند، ولی مراتب نظم و پیچیدگی آنها متفاوت است، و طبعاً دومی از لحاظ هماهنگی اجزای تشکیل‌دهنده از کیفیت بهتری برخوردار است.

گزینش برای پیدایش یک دستگاه منظم

برای رسیدن به نظم در یک دستگاه، به طور مثال، در ساختمان یک ساعت، دست‌کم، هفت مرحله «انتخابگری» لازم است:

۱. انتخاب جنس: ساعت را از همه چیز نمی‌توان ساخت؛ مثلاً برگ درخت، آب دریا و ذرات خاک برای ساختن ساعت، مصالح مناسبی نیستند، بلکه از میان اشیاء موجود در طبیعت باید فلز سخت و مقاومی که قابل تقسیم به اجزاء ظریف و کوچک باشد، انتخاب کرد.
۲. انتخاب کمیت: یک مقدار ناچیز فلز به درد این کار نمی‌خورد، یک تن آهن نیز بیهوده است، بلکه چند گرم از فلز ویژه‌ای مورد نیاز است.
۳. انتخاب کیفیت: این فلز می‌تواند آلیاژهای مختلفی داشته باشد؛ مسلماً آلیاژی که برای ساختن هواپیما و اتومبیل به کار می‌رود، برای ساختن ساعت مناسب نیست، بلکه آلیاژ خاصی لازم دارد.
۴. اندازه‌گیری و چیدن صحیح: این فلز باید به اندازه‌ها و اشکال مختلفی درآید و چرخکها بر صفحه داخلی در فواصل معینی نصب شود.
۵. هماهنگی: ممکن است هر یک از اجزاء ساعت در حد خود خوب و کامل باشد، ولی مجموعه آن با هم هماهنگ نباشد، نظیر ارگانهایی که هر کدام برای خود خوب کار کنند اما از هماهنگی لازم برخوردار نباشند. باید این هماهنگی خاص را برقرار کرد.

۶. گزینش محرک متناسب: ساختمان که تمام شد، باید نیروی محرکی آن را به حرکت درآورد. مسلماً این نیروی محرک باید به اندازه معینی فشار روی چرخها وارد سازد نه کمتر و نه بیشتر.

۷. جهت گیری حرکت: این حرکات مسلماً باید به سمت معینی هدایت شود و به اصطلاح خط داشته باشد تا هدف اصلی - نشان دادن وقت صحیح - از آن به دست آید. هرگاه یکی از این انتخابهای هفتگانه نادرست یا ناقص انجام گیرد، نتیجه آن خواهد بود که یا ساعت اصلاً کار نکند یا وقت صحیح را نشان ندهد. گاه حتی کم و زیاد شدن یک صدم میلی متر یا میلی گرم در دقت کار دستگاه تأثیر می گذارد؛ تأثیری که حواس انسان قادر به تشخیص آن نیست، و باید از وسایل الکترونیکی برای سنجش آن کمک گرفت.

خلاصه، ما در تمام این مراحل با اعداد و ارقام دقیقی سروکار داریم، و از میان هزاران عدد در هر مرحله، باید رقم خاصی را برگزینیم، تا ما را به مطلوب برساند. اکنون به ارتباط «نظم» و «عقل» می پردازیم.

رابطه منطقی و ریاضی نظم و عقل

«برنامه ریزی دقیق»، «سازماندهی حساب شده» و «داشتن هدف» سه عنصر اصلی نظم را تشکیل می دهد و معلوم است که این امور با توجه به انتخاب لازم در مراحل مختلف بدون دخالت عقل و شعور ممکن نیست.

چرا نمی توان باور کرد فرد نابینا و بی سوادی یک کتاب علمی را با فشار دادن انگشت روی دکمه های ماشین تحریر تصادفاً به رشته تحریر درآورد؟

چرا گچ کاری ظریف و زیبا را حتماً اثر ذوق و هنر استاد چیره دستی می دانید؟

چرا احتمال نمی دهید جراحی مهم و موفق روی مغز و قلب و چشم، به وسیله کسی انجام گرفته باشد که در عمرش هرگز دست به چاقوی جراحی نبرده است، و کمترین اطلاعی از پزشکی و جراحی ندارد؟

چرا دستگاه مغز الکترونیکی را محصول کار ورزیده ترین و آگاه ترین مهندسان می دانید؟

و چرا مسافرت به کره ماه را نتیجه تلاش شبانه روزی و مستمر هزاران دانشمند و طراح و تکنیسین ماهر می شمردید، نه مولود کار تصادفی چند بی سواد و ناآگاه؟

با اینکه در ایجاد هیچ‌یک از این آثار صنعتی و هنری و پزشکی و علمی مشخصاً حضور نداشته‌اید، آیا جز این است که همه‌جا یک رابطه منطقی میان نظم از یک سو، و علم و عقل و شعور و برنامه و هدف از سوی دیگر می‌بینید که بر سر دوراهیها و چندراهیهای فوق‌العاده زیاد و پیچیده‌ای که در مسیر وصول به هدف وجود دارد، این برنامه را هدایت و رهبری می‌کند؟

این یک منطقی روشن و غیر قابل انکار است که اگر فرضاً کسی آن را در بحث و مناظره انکار کند، در عمل روزانه خود هرگز منکر آن نیست.

همین سخن را می‌توان با زبان ریاضی شرح داد. «کرسی موریسن» در کتاب راز آفرینش انسان مثالی انتخاب کرده، می‌گوید:

«ده عدد سکه را از شماره یک تا ده علامت بگذارید و آنها را در جیب خود بریزید و به هم بزنید، پس از آن سعی کنید آنها را به ترتیب شمارش از یک تا ده در آورده، و هر کدام را که در آوردید پیش از آنکه سکه بعدی را در آورید، آن را دوباره به جیب بیندازید. به این ترتیب احتمال آنکه شماره یک بیرون بیاید معادل «یک» بر «ده» است، احتمال آنکه شماره یک، دو به ترتیب بیرون بیاید «یک» بر «صد» است، احتمال آنکه شماره‌های یک و دو و سه مرتب بیرون بیاید، یک در هزار است. احتمال آنکه شماره‌های یک و دو و سه و چهار متوالیاً در آید «یک» در «ده‌هزار» است، و به همین منوال احتمال در آمدن شماره‌ها به ترتیب کمتر می‌شود، تا آنکه احتمال بیرون آمدن شماره‌های از یک تا ده، به رقم «یک» بر «ده میلیارد» می‌رسد. منظور از ذکر مثالی به این سادگی آن است که نشان داده شود ارقام در مقابل احتمالات چگونه قوس صعودی می‌بیمایند.

برای به وجود آمدن حیات در روی کره ارض آن قدر اوضاع و احوال مساعد لازم است که از حیث احتمالات ریاضی محال است تصور شود که این اوضاع و احوال بر سیل تصادف و اتفاق با یکدیگر جور آمده باشند، و به همین دلیل ناگزیر باید معتقد بود که در طبیعت قوه مدرک خاصی وجود دارد و بر جریان این امور نظارت می‌کند، وقتی به این نکته اذعان آوریم باید ناچار معتقد شویم که مقصد و منظور خاصی نیز از این جمع و تفریقها و از پیدایش حیات در بین بوده است.»

و اینک مثال گسترده‌تری می‌آوریم:

می‌دانید حروف فارسی از نظر نوشتن، بعضی (مانند ب) به چهار صورت (ب، ب، ب، ب) نوشته می‌شود، و بعضی (مانند و) به دو صورت (و، و)، و مجموعاً بیش از یکصد شکل پیدا می‌کند و ما عجالتاً یکصد شکل حساب می‌کنیم، فرض کنید ماشین تحریر ما نیز

همین یکصد صورت را داشته باشد. احتمال تصادفی یکی از این حروف به طور مشخص، یک صدم، و احتمال تصادفی دو حرف مشخص پشت سر هم یک ده هزارم است. و حال اگر کتابی داشته باشیم که در هر صفحه آن ۲۰ سطر، و در هر سطر ۵۰ حرف، وجود داشته باشد، هر صفحه مجموعاً یک هزار حرف در خود جای خواهد داد. بنابراین احتمال تصادفی تایپ کردن یک صفحه از مطالب کتاب به طور صحیح و منظم مساوی کسری است که صورت آن یک، و مخرج آن یک عدد یک خواهد بود با دوهزار صفر در کنار آن!

این عدد به قدری عظیم و سرسام آور است که هیچ کس نمی تواند آن را به درستی تصور کند، اگر تمام اتمهای منظومه ها و کرات آسمانی را حساب کنیم در برابر آن مسلماً عدد کوچکی خواهد بود! به همین دلیل یک احتمال از این عدد بزرگ به قدری کوچک است که عملاً هیچ فرقی با صفر ندارد.

حال اگر این کتاب یک هزار صفحه داشته باشد، احتمال تصادفی تایپ آن به وسیله یک بی سواد، یک احتمال از کسری خواهد بود که مخرج آن ۲ میلیون صفر داشته باشد. و اگر کتابخانه ما فقط هزار کتاب در علوم و فنون مختلف به این صورت داشته باشد، دو میلیارد صفر در مخرج کسر خواهیم داشت!

اگر در یک متر هزار صفر بگنجد، در یک کیلومتر یک میلیون صفر خواهد بود، و دو میلیارد صفر حتماً دوهزار کیلومتر را اشغال می کند! و نتیجه این کسر با صفر هیچ تفاوتی نخواهد داشت؛ یعنی محال است یک فرد بی سواد محض با حرکات بی هدف انگشتش روی حروف ماشین تایپ تمام این کتابها را بدون غلط ماشین کرده و تحویل دهد.

آیا تصادف به کلی منتفی است؟

در اینجا جای یک سؤال باقی می ماند و آن اینکه: قطع و یقینی که ما در این گونه مسائل داریم، به این معنی نیست که هیچ گونه احتمال خلافی در کار نباشد، بلکه به این معنی است که احتمال خلاف در حساب احتمالات آن قدر ضعیف است که هیچ عقل سلیمی آن را به حساب نمی آورد ولی بالأخره احتمال تصادف به کلی منتفی نیست.

اما توجه به یک نکته، مشکل را حل می کند و آن این است که احتمال تصادف در این گونه موارد از قبیل بازی با اعداد است و گرنه در تمام علوم این چنین اعدادی را با صفر مساوی می دانند.

حتی اگر کسی به طور جدی - نه شوخی - روی این احتمال تکیه کند او را مبتلا به مالیخولیا می‌شمرند. به طور مثال، اگر کسی جداً احتمال بدهد «بوعلی سینا» اصلاً سواد نداشته و از فلسفه و طب و علوم و فنون دیگر، بی‌اطلاع بوده و آثاری که از او باقی مانده احتمالاً نتیجه حرکات تصادفی قلم او روی صفحات کاغذ بدون هیچ هدف بوده است، آیا احدی در جنون وی تردید می‌کند؟ یا اگر کسی بگوید «سعدی» و «حافظ» مطلقاً ذوق ادبی نداشته‌اند، و صاحب کتاب *جواهرالکلام*، آن فقیه بزرگ گرانقدر، نیز یک مسئله فقهی نمی‌دانسته، و این آثار که از این بزرگان ادب و فقاقت به جای مانده، سراسر محتملاً مولود تصادف است، این حرفها به سُخریه و هذیان شبیه تر است تا به یک حرف جدی؛ با اینکه کسری که در این گونه موارد وجود دارد، نسبت به کسری که در محاسبه بالا گفتیم به مراتب معقول تر به نظر می‌رسد.

نتیجه اینکه احتمال مزبور تنها در عالم محاسبه اعداد ذهنی قابل ذکر است، و گرنه از نظر محاسبات علمی و نتایج عینی به هیچ وجه قابل قبول نیست؛ چرا که همه ما، ابن سینا را بدون شک یک فیلسوف و طیب ماهر، مرحوم صاحب کتاب *جواهرالکلام* را یک فقیه بزرگ و سعدی و حافظ را دو شاعر باذوق و کم نظیر می‌دانیم، و تنها دلیل ما بر این، آثار فلسفی و فقهی و شعری آنهاست و الا ما به باطن و درون فکرشان جز از این طریق راهی نداریم و آن هم در تحلیل نهایی به حساب احتمالات منتهی می‌شود.

تعریف تصادف

«تصادف» نقطه مقابل «نظم» است، کسانی که منکر نظم در جهان طبیعتند معمولاً به تصادف اعتقاد دارند اما از آنجا که این کلمه در دو معنای کاملاً متفاوت به کار می‌رود، توضیحی در اینجا لازم است تا اشتباهی پیش نیاید.

گاه تصادف به معنی انکار «علت فاعلی» است که در این صورت مرادف با انکار قانون علیت است که جز برای «منکران علیت» مورد قبول نیست؛ زیرا حتی مادین که منکر خدا هستند منکر قانون علیت نیستند و تصادف به معنی انکار علت فاعلی را قبول ندارند.^۱ معنی دیگر تصادف که معنی رایج آن است، انکار «علت غایی» و به تعبیر دیگر انکار «هدف» و برنامه است.

در بحثهایی که در اینجا داریم «تصادف» فقط به معنی دوم به کار می‌رود، بنابراین

۱. رجوع کنید به: اقسام علت، ص ۱۵ در همین کتاب.

آنهایی که اعتقاد به تصادف دارند، هرگونه هدف و برنامه و جهت گیری و طبعاً هرگونه عقل و اندیشه را در پیدایش این جهان انکار می کنند که ادعای آنها با توجه به آنچه در بحثهای گذشته آوردیم و در مباحث آینده خواهد آمد، بسیار نادرست و غیر منطقی است.

نظم در جهان طبیعت

درست است که با یک مطالعه زودگذر در طبیعت، در آسمان و زمین، در گیاهان و جهان حیوانات و انسانها، در ساختمان یک گل، یا چشم یک انسان، به زودی درمی یابیم که پدیده ها و موجودات این عالم اموری بی برنامه و از هم گسسته و ناموزون نیستند، ولی مهم این است که هر قدر مطالعات ما در این زمینه عمیق تر و سطح دانش ما بالاتر می رود، به عمق این نظم و هماهنگی آشنا تر می شویم.

امروز به راستی ما می توانیم برای ساختمان حساب شده «یک برگ درخت» و طبقات چندگانه آن و وظایفی که سلولهای هر طبقه در آن بر عهده دارند، و انواع و اقسام برگها و ویژگیهای هر کدام، یک کتاب قطور بنویسیم، و به شعر آن شاعر معروف که هریک از برگ درختان سبز را دفتری از معرفت پروردگار می دانست، تحقق عینی دهیم.

قرآن در اینجا راهنمایی جالبی می کند و می گوید: وَكَأَيِّن مِّن آيَةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ (و چه بسیار نشانه ها که در آسمان و زمین (از عظمت خدا) وجود دارد که آنها از کنار آن می گذرند و از آن روی گردانند!) (۱۰۵/۱۲).

اینکه حتی ساده ترین پدیده ها در نظر ما، ممکن است اسرار آمیزترین و شگفت ترین آنها باشد، از این لحاظ است که یکی از دلایل موفقیت دانشمندان بزرگ در کشفیات علمی خود، به کار بستن این اصل منطقی است که جهان را مجموعه ای از اسرار و شگفتیها و رموز می دانستند.

به طور مثال، افراد زیادی قبل از «نیوتن» افتادن سیب را از درخت دیده بودند، ولی به سادگی از کنار آن گذشتند، تنها نیوتن بود که با مطالعه در اسرار همین پدیده، موفق به کشف یکی از بزرگ ترین قوانین علمی (قانون جاذبه با فورمول مخصوصش) شد.

امروز می توانیم درباره ساختمان یک «یاخته» و ریزه کاریهای حیرت انگیزی که در آن به کار رفته، یا درباره جهان اسرار آمیزی که درون «اتم» نهفته است، و همچنین درباره ساختمان «چشم» و طبقات مختلف و بسیار ظریف و جالب و فیزیولوژی آن و درباره مغز

آدمی و مناطق فوق‌العاده حساس و عجیب آن، کتاب، یا کتابها بنویسیم. و اگر هر یک از این «کتابهای زنده» و سطور و کلمات و حروف آن را زیر حساب احتمالات بگذاریم، نتایجی شگفت‌تر از آنچه درباره کتابهای دست‌نویس گفتیم به دست می‌آید.

خلاصه این «جهان» مانند «کتاب» بسیار بزرگی است که هر «فصل» و هر «باب» آن خود کتاب کلانی را تشکیل می‌دهد، و از طرف مؤلف آگاهی تألیف یافته و هر جمله و هر سطر آن حاوی یک سلسله «معانی» و «مفاهیم» و «هدفها»ست،^۱ و کتابخانه‌های بزرگ دنیای انسانیت همه شرح گوشه‌ای از این کتابهای تکوینی است. و نظمی که در جمله‌بندیها و سطور و ابواب و فصول آن به کار رفته، حاکی از علم و قدرت بی‌پایانی است که آن را رقم زده است.

گرچه هنوز اطلاعات بزرگ‌ترین دانشمندان بشر از این کتاب کلان جهان طبیعت بسیار ناچیز است، ولی همین اندازه که از آن خوانده‌ایم ما را به عظمت آن آشنا ساخته، و هر قدر توفیق بیشتری برای فهم کلمات و سطور آن پیدا کنیم ما را در این اعتقاد راسخ‌تر می‌سازد. جالب است که بگوییم روی این حساب تمام کتابهای درسی ما، در تمام رشته‌های علوم طبیعی، کتاب توحید و خداشناسی است، به این شرط که علاوه بر شناخت «پدیده‌ها» در پرتو این علوم، به شناخت «پدیدآورنده» آن نیز بیندیشیم و همچون دانشمندانی نباشیم که تمام همتشان کشف پدیده‌هاست نه علتها؛ یا اگر از علتها پی‌جویی می‌کنند همین که به ماورای جهان طبیعت رسیدند، متوقف می‌شوند.

قرآن مجید راهگشا و الهام‌بخش مؤثری در این زمینه است، به‌عنوان نمونه:

۱. آیات فراوانی از قرآن انسانها را به مطالعه عمیق اسرار آفرینش دعوت می‌کند، و برای برانگیختن افکار در این زمینه بعد از ذکر نشانه‌های نظم در عالم هستی تعبیرهای پر معنا و حرکت‌آفرینی دارد:

إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ (در اینها نشانه‌ای است برای آنها که تعقل می‌کنند)

(۶۷/۱۶).

إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَذَّكَّرُونَ (۱۳/۱۶).

إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ (۳۱/۳۱).

مخصوصاً در آیه اخیر با تکیه روی «صبر» و «شکر» لزوم شکیبایی در تعمق هر چه بیشتر و جستجوگری از اسرار آفرینش را که انگیزه‌ای بر شکرگزاری در برابر مواهب الهی

۱. به نزد آنکه جاننش در تجلی است همه عالم کتاب حق تعالی است ... (محمود شبستری)

است گوشزد می‌کند، که آن نیز به نوبه خود وسیله‌ای است برای معرفت بیشتر.
۲. در آیات متعددی از قرآن اشاره به «تسبیح» و «حمد» عمومی تمام موجودات جهان در پیشگاه پروردگار شده است.

سَبِّحْ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ (تمام موجوداتی که در آسمانها و زمین هستند تسبیح خدا می‌گویند و او عزیز و حکیم است) (۱/۶۱).
وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ (هر چیزی تسبیح و حمد خدا می‌گوید، ولی شما تسبیح آنها را نمی‌فهمید) (۴۴/۱۷).

می‌دانیم حقیقت «حمد» ستایش در برابر صفات کمال، و «تسبیح» تنزیه و پیرایش از نقصانهاست؛ و روشن‌ترین تفسیر این آیات آن است که همه موجودات این جهان، با زبان حال صفات «جمال» و «جلال» خدا را بازگو می‌کنند، همان‌گونه که یک تابلو زیبا، و یک قطعه شعر عالی، با زبان حال، چیره‌دستی هنرمند و مهارت و ذوق شاعر را شرح می‌دهد. مخصوصاً این تعبیر که «شما تسبیح آنها را نمی‌فهمید»، اشاره بر معنایی به این حقیقت است که آنچه شما از اسرار آفرینش می‌دانید، در برابر آنچه هنوز از شما پنهان است بسیار کم و ناچیز است.

۳. در حدیثی از امیر مؤمنان علی (ع) می‌خوانیم «لَاعِبَادَةَ كَالْتَفَكُّرِ فِي صُنْعِ اللَّهِ» (هیچ عبادتی به پایه تفکر در اسرار آفرینش الهی نمی‌رسد). چراکه این تفکر خمیرمایه معرفه‌الله، و معرفه‌الله ریشه تمام عبادتها و خودسازیهاست.

فرضیه‌های علوم طبیعی به تنهایی کافی نیست

امروز فرضیه‌های گوناگونی درباره آفرینش جهان، پیدایش زمین، ظهور جانداران و مانند آن وجود دارد؛ بعضی گمان می‌کنند با قبول این فرضیه‌ها و نظریه‌ها، دیگر لزومی ندارد که قبول کنیم جهان و حیات انسان به وسیله اراده‌ای حکیمانه به وجود آمده است. مثلاً طبق نظریه معروف «لاپلاس»، کرات منظومه شمسی در اثر نزدیکی و برخورد خورشید با یک ستاره عظیم دیگر، از خورشید جدا شده، به دور مرکز اصلی شروع به حرکت کرده است و یا گفته شده است که حیات، در اثر جمع شدن یک سلسله شرایط شیمیایی پدید آمده است و سپس طبق «قانون تکامل» رشد و تکثیر یافته تا به مرحله امروزی رسیده است.

ما فرضیه «لاپلاس» را درباره اینکه زمین قطعه‌ای است که از خورشید جدا شده

است و فرضیه کسانی که می‌گویند: حیات با پیدایش یک موجود تک‌سلولی پدید آمده است عجالتاً می‌پذیریم، اما می‌خواهیم ببینیم آیا با تصادف و اتفاق (یعنی عدم دخالت عقل و علم و شعور و اراده و هدف) می‌توان همین فرضیه‌ها را توجیه کرد؟ تا چه رسد به اینکه به وسیله آنها بی‌نیاز از جهان ماورای طبیعت شویم.

آیا فراهم آمدن شرایط لازم برای تحقق این امور طبق حساب احتمالات بدون دخالت عقل و شعور امکان‌پذیر است؟ یا به گفته بعضی تمام عمر کره زمین برای پیدایش تصادفی «یک ذره پروتئین» هم کافی نیست!

بهرتر است این سخن را از زبان دانشمندان علوم طبیعی بشنویم. در اینجا رشته سخن را به دست کرسی مورسین در کتاب *راز آفرینش انسان* می‌سپاریم و بخشهایی از سخنان نغز او را می‌آوریم:

۱. «بعضی از ستاره‌شناسان معتقدند که احتمال نزدیکی دو ستاره به هم تا حدی که قوه جاذبه آنها روی هم اثر بگذارد و آنها را به سوی یکدیگر بکشاند، به نسبت یک به چند میلیون است. احتمال آنکه دو ستاره با یکدیگر تصادم کنند، و باعث تجزیه و تلاشی یکدیگر شوند، به قدری نادر است که از حوصله قدرت محاسبه بیرون است.»

بنابراین معلوم می‌شود که حتی اگر این فرضیه را بپذیریم که زمین قطعه‌ای است که در یک تصادم از خورشید جدا شده است، برای وصول به همین یک مرحله باید قبول کنیم که عمد و قصدی در کار بوده که این تصادم را به وجود آورده، و از آن هدف نهایی داشته است.

۲. در مراحل بعدی یعنی پیدایش شرایط حیات و جمع و جور شدن تمام عوامل سازنده آن نیز همین مشکل وجود دارد، و هرگز نمی‌توان از طریق تصادف و اتفاق این پدیده را توجیه کرد. کرسی مورسین در این باره می‌گوید:

«ممکن نیست تمام شرایط و لوازمی که برای ظهور و ادامه حیات ضروری است، صرفاً برحسب تصادف و اتفاق در زمان واحد بر روی سیاره‌ای فراهم شود.»

۳. می‌دانیم که یکی از ساده‌ترین شرایط حیات جانداران بر روی زمین، وجود اکسیژن و نیدروژن و اسید کربنیک در روی زمین با نسبت‌های معین است.

اکنون ببینیم این دانشمند در مورد این گازها چه می‌گوید؟

او تحت عنوان «گازهایی که ما استنشاق می‌کنیم» چنین می‌نویسد:

«اکسیژن و نیدروژن و اسید کربنیک، چه به تنهایی و چه در حال ترکیب و اختلاط

با همدیگر، از ارکان اولیه حیات جانداران به شمار می‌روند و اساساً مبنای زندگی در زمین بر آنها استوار است.

از میان میلیونها احتمال حتی یک احتمال هم نمی‌رود که در زمان واحد همه این گازها در سیاره‌ای جمع شوند و مقدار و کیفیت آنها نیز طوری متعادل شود که برای حیات کافی باشد. از طریق علمی برای این راز طبیعت توضیحی نمی‌توان داد و اگر بخواهیم بگوییم همه آن نظم و ترتیب، تصادفی بوده است، آن وقت برخلاف منطق ریاضی استدلال کرده‌ایم.»

۴. اکنون به آغاز پیدایش حیات در کره زمین می‌پردازیم. آیا بدون یک برنامه

دقیق قبلی پیدایش چنین پدیده‌ای امکان‌پذیر است؟

کرسی موريسن در کتاب خویش چنین می‌نویسد:

«در آغاز ظهور حیات در کره زمین اتفاق عجیبی رخ داده است که در زندگی موجودات زمین اثر فوق‌العاده داشته است: یکی از سلولها دارای این خاصیت عجیب شده که به وسیله نور خورشید پاره‌ای از ترکیبات شیمیایی را تجزیه کند، و از نتیجه این عمل مواد غذایی برای خود و سایر سلولهای مشابه فراهم آورد. اخلاف یکی از این سلولهای نخستین، از غذاهایی که توسط مادرشان تهیه شده بود تغذیه کردند، و نسل حیوانات را به وجود آوردند؛ در حالی که اخلاف سلول دیگری که به صورت نبات در آمده بود، گیاهان جهان را تشکیل داده و امروز کلیه جانداران زمینی را تغذیه می‌کنند. آیا می‌توان باور کرد که برحسب اتفاق یک سلول منشأ حیات حیوانات، و سلول دیگر ریشه و اصل گیاهان شده است؟»

نکته جالب در اینجا است که نباتات و حیوانات که بعدها از این دو سلول انشعایی پدید آمده‌اند، مکمل یکدیگر و نیازمند به یکدیگرند و هر یک از اینها بدون دیگری نمی‌تواند به حیات خود ادامه دهد و هیچ‌یک از این مسائل را از طریق تصادف نمی‌توان توجیه کرد.

۵. نکته دیگر اینکه منابع زیستی کره زمین محدود است. این چه برنامه دقیقی است که گیاهان و حیوانات را چنان در برابر هم قرار داده که زواید هر کدام مایه حیات دیگری است. حیوانات در زندگی خود نیازمند به اکسیژن و گیاهان نیازمند به کربن هستند؛ اما حیوانات اکسیژن استنشاق می‌کنند و اسید کربنیک پس می‌دهند، و گیاهان برعکس از اسید کربنیک استفاده می‌کنند، یعنی برگ آنها که همانند ریه انسان است، در برابر تابش آفتاب اسید کربنیک را به عنصر کربن و اکسیژن تجزیه می‌کند، کربن را در خود نگه می‌دارد و اکسیژن را پس می‌دهد.

نویسنده راز آفرینش انسان در توضیح این سخن می گوید:

«همه گیاهان و جنگلها و بوته‌ها و خزه‌ها و به طور کلی رستنیها، ساختمان اصلی وجودشان ترکیبی است از آب و کربن. حیوانات کربن را دفع می کنند و گیاهان اکسیژن را؛ و از این روی، هر گاه یکی از این دو عامل متقابل متوقف می ماند، آن وقت یا حیوانات همه اکسیژن را مصرف می کردند، و یا گیاهان کلیه کربنها را؛ و چون موازنه به هم می خورد، نسل هر دو به سرعت رو به انقراض و زوال می رفت.»

از اینها که بگذریم و اندامهای یکی از حیوانات یا گیاهان را - قطع نظر از مسئله هماهنگی دقیق آنها که خود داستان شگفت‌انگیز و طولانی دارد - در بخشهای مختلف مطالعه کنیم، آن چنان غرق در بهت و حیرت می شویم که مطالعه یک کتاب چندین هزار صفحه‌ای مملو از نکات دقیق و ظریف هرگز نمی تواند ما را این اندازه دچار بهت و حیرت و اعتراف و اقرار به قدرت بی پایان پروردگار و حکمت بالغه آفریننده آن کند و به گفته سعدی:

این همه نقش عجب بر در و دیوار وجود! هر که فکرت نکند نقش بود بر دیوار
۶. در مورد فرضیه تکامل که بعضی آن را برای توجیه پیدایش تصادفی جانداران کافی دانسته‌اند و گمان می کنند چون این تکامل تدریجاً و در طی میلیونها سال صورت گرفته، نیازی به رهبری یک عقل کل نداشته است.

توجه به یک نکته اساسی روشن می کند که این اصول، بدون دخالت قصد و علم و هدف، محال است سبب پیدایش خلقت جانداران مختلف و حتی یک نوع از جانداران شود؛ و آن این است که تکیه گاه فرضیه تکامل - اعم از داروینیسیم و موتاسیونیسیم - همه بر این است که پاره‌ای اعضای جدید به طور تصادفی پیدا می شود، و گاه این عضو کمک مؤثری به بقای نسل جاندار می کند، و در غریبال انتخاب طبیعی، نسبت به آنها که فاقد آنند، مزیتی برای او محسوب می شود، در نتیجه این نوع باقی می ماند و بقیه از میان می روند، و به همین ترتیب انواع، تکامل می یابند.

اما اشکال بزرگ این سخن اینجاست که اگر ساختمان همه اعضا مانند پرده‌های ساده لای انگشتان اردک بود، این سخن قابل مطالعه بود. در صورتی که ساختمان اعضا گاهی به قدری پیچیده و تودرتو است که تنها وقتی به درد می خورد که عضو به طور کامل پیدا شود، مانند دستگاه چشم. بنابراین پیدایش تدریجی تصادفی این عضو به هیچ وجه نمی تواند کمکی به بقای آن موجود کند تا از غریبال انتخاب طبیعی سالم به در آید.

این سخن را در مورد چشم از زبان نویسنده راز آفرینش انسان بشنویم؛ در صفحه

۷۶ این کتاب چنین آمده است:

«تمام این تشکیلات عجیب از مردمک گرفته تا (پرده‌های مختلف چشم و مخروطها و اعصاب و بینایی (و عضلاتی که حرکات چشم را تکمیل می‌کنند) همه باید در آن واحد به وجود آمده باشند؛ زیرا اگر یکی از این نظامهای پیچیده ناقص باشد، بینایی چشم غیر مقدور خواهد بود. با این وصف آیا می‌شود تصور کرد همه این عوامل خودبه‌خود جمع آمده و هر یک از آنها وضع نور را طوری تنظیم کرده است که به کار دیگری بخورد و نیازهای آن را رفع کند؟!»

حساب احتمالات این تصادفها را کاملاً نفی می‌کند.

۷. به سراغ وضع زمین، حجم، سرعت حرکت دورانی، حرکت به دور خورشید و فاصله آن با این مرکز می‌رویم، شرایطی که دست‌به‌دست هم داده تا این کره را آماده زندگی انسان کند، آن قدر پیچیده است که احتمال تصادفی اجتماع این همه شرایط ممکن نیست.

کرسی مورسن در این زمینه در صفحه ۱۴۸ کتاب خود می‌گوید:

«وقتی حجم زمین و وضع آن را در فضا در نظر بگیریم و انطباقات حیرت‌انگیزی را که برای پیدایش آن به کار رفته است، از نظر بگذرانیم، خواهیم دید که اگر قرار بود این انطباقات بر حسب تصادف و اتفاق پیش بیاید، برخی از آنها در یک میلیون احتمال به یک احتمال صورت می‌گرفت؛ و مجموع آنها میلیاردها احتمال هم بیشتر لازم داشت. به همین دلیل پیدایش زمین و منشأ حیات را در روی آن هرگز نمی‌توان با قوانین مربوط به اتفاق و تصادف تطبیق کرد. عجیب‌تر از انطباق انسان بر عوامل طبیعت، انطباق طبیعت بر انسان است که هیچ‌یک توجیه تصادفی ندارد، و با هیچ منطقی وفق نمی‌دهد.»^۱

به هر حال آیات و نشانه‌های عظمت آفریدگار در همین کره زمین آن قدر زیاد است که اگر تمام عمر از آن صحبت کنیم، قطعاً از گوشه کوچکی فراتر نخواهیم رفت و می‌دانیم که زمین ما با همه شگفتیهایش که عمر صدها انسان برای بررسی همه اسرار آن کافی نیست، در این فضای بزرگ ذره ناچیزی بیش نیست.

و چه زیبا می‌گوید قرآن مجید:

أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ (آیا در خدایی که آفریننده آسمانها و زمین است، شکی وجود دارد؟) (۱۰/۱۴). این نظام با عظمت، با اسرار شگرفش همه بیانگر وجود یک عقل کل در ماورای آن است.

۱. برگرفته از: اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۵، ص ۴۸۴۱.

راستی چگونه ممکن است که فقط برای فهم گوشه‌ای از این نظام دقیق و اسرارآمیز هزاران دانشمند دست‌به‌دست هم دهند و به جستجو و تحقیق پردازند، ولی برای ایجاد و خلقت آن هیچ علمی و دانشی لازم نبوده باشد؟ این تضاد قابل قبول نیست.

پاسخ به چند ایراد پیرامون برهان نظم

با اینکه برهان نظم به قدر کافی روشن است، ولی مانند بسیاری دیگر از مسائل روشن از ایراد و تشکیک بعضی از خرده‌گیران مصون نمانده و برای تکمیل بحث، ذکر این ایرادها و پاسخهای آن ضروری به نظر می‌رسد.

از آنجا که در میان ایرادکنندگان به این برهان «دیوید هیوم» انگلیسی بیش از همه پافشاری کرده است، به طوری که می‌گویند در تمام عمر با این برهان و سایر دلایل خداشناسی گلاویز بوده، و اصرار داشته است که ثابت کند این ادله قانع‌کننده نیست، و حتی کتابی به نام *محاوراتی درباره‌ی دین طبیعی* تألیف کرده که در آن بحثهایی از زبان دو فرد فرضی به نام «کلثانتس» (طرفدار برهان نظم) و «فیلون» (ایرادکننده بر این برهان) نقل می‌کند. ما مجموعه ایرادهای او را یکجا مطرح می‌کنیم و سپس به پاسخ می‌پردازیم.

هیوم شخصاً از نظر فلسفی شکاک و «لادری» بود و هرگز خدا را انکار نمی‌کرد، ولی سعی داشت ثابت کند برهان نظم ناتمام است. البته او دلایل مادین را نیز بر انکار صانع کافی نمی‌دانست. به هر حال او بعد از توضیح کوتاهی پیرامون برهان نظم از زبان «کلثانتس»، به رد آن از زبان «فیلون» پرداخته چنین می‌گوید:

«اگر ما خانه‌ای را ببینیم، با یقین و اطمینان کامل نتیجه می‌گیریم که آن خانه، معمار یا بنایی داشته است؛ زیرا این دقیقاً آن نوع معلولی است که تجربه کرده‌ایم که از آن نوع علت ناشی و صادر می‌شود، اما مطمئناً تصدیق نخواهیم کرد که جهان شباهتی به یک خانه دارد که ما بتوانیم با همان یقین و اطمینان یک علت مشابه استنباط کنیم، یا بگوییم شباهت در اینجا تمام و کامل است. این عدم شباهت طوری روشن است که بیشترین ادعایی که می‌توانی بکنی یک حدس و ظن و فرض درباره‌ی یک علت مشابه است.

و ممکن است «ماده» علاوه بر «روح» در اصل، منشأ یا سرچشمه نظم در درون خود باشد، و تصور اینکه چندین عنصر به واسطه‌ی یک علت درونی ناشناخته ممکن است به عالی‌ترین نظم و ترتیب درآیند، از تصور اینکه صور و معانی آنها در روح بزرگ جهانی به

واسطه یک علت درونی ناشناخته همانند، به نظم و ترتیب درآید، مشکل تر نیست. آیا کسی جداً به من خواهد گفت که یک جهان منظم باید ناشی از فکر و صنعتی انسان وار، باشد؛ زیرا که ما آن را تجربه کرده ایم؟ برای محقق ساختن این استدلال لازم است دربارهٔ مبدأ جهان تجربه داشته باشیم و مطمئناً این کافی نیست که دیده باشیم کشتیها و شهرها ناشی از صنعت و اختراع انسانی است.

از این گذشته بنا بر نظر خودت دلیلی نداری برای اسناد کمال به خدا، یا برای این فرض که او از هر خطا و اشتباه و بی نظمی در افعال خود منزّه و مبرا است، لاقلاً باید اعتراف کنی که برای ما غیر ممکن است که با افکار و انظار محدود خود بگوییم که آیا این نظام اگر با سایر نظامهای ممکن و حتی واقعی مقایسه شود شامل اشتباهات بزرگی است یا شایسته هرگونه تحسین و تقدیر شگرف؟

به علاوه ممکن است پیش از آنکه نظام موجود رقم زده شود، عوالم بسیار در زمانی بسیار طولانی سرهم بندی شده باشد، و پیشرفت و بهبود آهسته، اما مداوم، در طی ادوار و اعصار نامتناهی، صنعت ساخت جهان را پیش برده باشد!

در چنین مسائلی چه کسی می تواند تعیین کند که حقیقت چیست؟ و حتی چه کسی می تواند حدس بزند که در میان بسی فرضها که ممکن است پیشنهاد یا تصور شود، فرضی که بیشتر احتمال وقوع دارد، کدام است؟ ...

استدلال تمثیلی که در آن برهان (نظم) به کار رفته به فرض اینکه وجود ناظمی را ثابت کند به هیچ وجه مشعر بر صفات پسندیده ای که به آن ناظم نسبت می دهند نیست. تصور خداوندی نیکوکار و عادل و مهربان، از مقایسهٔ آثار طبیعی با اعمال انسان نتیجه نمی شود. اگر آن ناظم فرض شود که مانند انسان است، دیگر دلیلی نداریم برای این فرض که صفت اخلاقی خاصی وجود دارد که متعلق به خالق طبیعت است.

وقتی کسی احوال طبیعت را مطالعه کند و همهٔ اوصاف ناخوشایند آن یعنی طوفانها و زلزله ها و منازعات یک قسمت طبیعت را با قسمت دیگر مشاهده کند، آیا می تواند نتیجه بگیرد که آن طرح ریزی از یک عقل سلیم و خوب ناشی شده است؟^۱

این بود مجموعه ایرادهای هیوم، اکنون باید به یک خلاصه گیری اجمالی قبل از شروع به پاسخ آنها پردازیم.

۱. ریچارد پاپکین و آروم استرول، کلیات فلسفه، ترجمهٔ دکتر مجتبی، ص ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۲۴ و ۲۳۱.

خلاصه ایرادهای ششگانه هیوم

- ایرادهایی را که در عبارت بالا منعکس است، به ترتیب می‌توان چنین خلاصه کرد:
۱. برهان نظم دارای شرایط یک برهان تجربی نیست؛ زیرا هرگز در مورد غیر این جهان آزمایش نشده است.
 ۲. چه مانعی دارد که نظام موجود در جهان طبیعت از یک علت درونی ناشناخته و به تعبیر دیگر از «نظم ذاتی ماده» باشد؟
 ۳. ما از کجا بدانیم نظام موجود «نظام اکمل» است؛ چراکه محصول دیگری مشابه آن را هرگز ندیده‌ایم تا با آن مقایسه کنیم؟
 ۴. ما چه می‌دانیم شاید پیش از آنکه این جهان ساخته شود سازنده آن بارها آزمایش و تجربه کرده تا توانسته است سرانجام چنین محصولی را بیافریند؟
 ۵. این برهان به فرض اینکه وجود ناظم و خالق قادر و دانایی را اثبات کند به هیچ‌وجه دلیل بر صفات کمالیه‌ای که به او نسبت می‌دهند، مانند عدالت و رحمانیت و رحیمیت، نیست.
 ۶. در طبیعت حوادث ناخوشایندی وجود دارد، مانند طوفانها و زلزله‌ها؛ آیا اینها تضادی با نظم جهان و حکمت آفریدگار ندارد؟

بررسی و پاسخ

۱. به جرات می‌توان گفت که بخش عمده‌ای از ایرادهای هیوم، و دیگر منکران برهان نظم، از اینجا ناشی شده است که رسالت این برهان را به‌درستی مورد توجه قرار نداده‌اند و ارزیابی صحیحی از آن ندارند؛ زیرا همان‌گونه که در آغاز بحث گفتیم هر یک از براهین خداشناسی، هدفی را دنبال می‌کند و رسالتی دارد و هدف اصلی در برهان نظم آن است که پس از توافق «الهیین» و «مادیین» در مورد یک وجود ازلی (واجب‌الوجود) - خواه از طریق برهان امکان و وجوب و بطلان دور و تسلسل باشد یا از طریق دیگر - به اثبات نقطه‌ی اصلی اختلاف می‌پردازد و از طریق برهان نظم ثابت می‌کند که برخلاف زعم مادیین، مبدأ جهان هستی دارای عقل و علم فوق‌العاده‌ای است، و جهان را بر اساس هدفی آفریده است. تضاد کور و کر هرگز قادر نیست که حتی پیدایش یک دستگاه منظم را در جهان (فی‌المثل چشم یک انسان یا یک برگ درخت را) توجیه کند.
- خلاصه‌ی تمام بحثهایی که در زمینه این برهان صورت می‌گیرد، همه در تعقیب

هدفهای سه گانه فوق است (وجود عقل و علم در مبدأ جهان - وجود هدف و برنامه - عدم امکان توجیه تصادفی حتی در یک سازمان کوچک منظم).

صریح تر بگوییم: اقامه کنندگان برهان نظم هرگز نمی‌خواهند تمام صفات جمال و جلال خدا - و حتی واجب‌الوجود بودن او را - از طریق این برهان ثابت کنند. آنان هرگز نمی‌خواهند تنها به اتکای این برهان، نظام اکمل بودن این جهان را به ثبوت رسانند. آنها کاری به این ندارند که قبل از این جهان، جهان دیگری کامل تر یا ناقص تر از آن بوده است یا نه؟ غفلت هیوم و همفکران او از این نکته، سبب اصلی قسمت بیشتری از ایرادهای آنها است. ایراد هیوم درست از همین جا سرچشمه می‌گیرد؛ چراکه در این ایراد به «نظام اکمل بودن» جهان اشکال شده است.

در ایراد چهارم علم کامل و بی‌انتهای ذات پروردگار مورد بحث است.

و در ایراد پنجم سایر صفات جمال و جلال او.

و می‌دانیم هیچ‌یک از این امور، ارتباطی با برهان نظم ندارد و این دلیل عهده‌دار اثبات هیچ‌یک از آن امور نیست.

خلاصه اشتباه هیوم در اینجا است که پنداشته است کسانی که خداوند را کمال مطلق و لایتنهای دانسته‌اند با اتکاء به برهان نظم بوده است، با آنکه ارزش برهان نظم تنها در این حد است که ما را تا مرز ماوراءالطبیعه پیش می‌برد و یک مبدأ بزرگ علم و قدرت را به ثبوت می‌رساند.

به تعبیر دیگر:

این برهان همین اندازه ثابت می‌کند که طبیعت ماورایی دارد و مسخّر آن ماوراء است، آن ماوراء نسبت به ذات خود و نسبت به افعال خویش آگاه است؛ اما اینکه او واجب است یا ممکن؟ حادث است یا قدیم؟ واحد است یا کثیر؟ محدود است یا نامحدود؟ علم و قدرت نامتناهی است یا متناهی؟ از حدود این برهان خارج است، این مسائل مربوط به بحث صفات خدا، یا مربوط به برهان امکان و وجوب است که بعضی از آن قبلاً مورد بحث قرار گرفته است و بخشی از آن در باب صفات خدا خواهد آمد.

خلاصه اینکه اشکالات هیوم به خوبی نشان می‌دهد که او از کاربرد برهان نظم غافل بوده و انتظار داشته تمام آنچه مربوط به خدا و صفات کمال و جلال او است، منحصرأً با این برهان اثبات شود؛ لذا به سراغ این گونه اشکالات رفته است.

۲. اشتباه دیگر هیوم و همفکرانش از اینجا ناشی می‌شود که برهان نظم را یک برهان

تجربی پنداشته‌اند، و لذا عدم تحقق نمونه آن را در گذشته دلیل ضعف برهان نظم می‌شمرند.

این اشتباه متأسفانه برای گروهی از «دانشمندان غرب‌زده اسلامی» نیز رخ داده و گمان کرده‌اند ما برای اثبات وجود خدا نیازی به «براهین فلسفی» نداریم، بلکه همان معیاری که بر علوم تجربی حاکم است، ما را در این مسئله بی‌نیاز می‌کند. آنها دعوت قرآن مجید را به مطالعه «آیات آفاقی و انفسی» در حقیقت دعوت به «خداشناسی تجربی» می‌دانند و می‌گویند بنابراین در مسائل الهیات به همان راه می‌رویم که علمای طبیعی در مسائل علوم طبیعی از آن راه رفته‌اند.

برای پی بردن به نکته اصلی این اشتباه لازم است به امور زیر توجه کنیم:
الف) ماهیت تجربه در مورد علت و معلول مادی این است که ما ظهور دو حادثه را پشت سر هم ببینیم و از تکرار و قراین دیگر حسی مطمئن شویم که هیچ امر دیگری در این ارتباط دخالت نداشته است. در چنین شرایطی حادثه اول را علت و حادثه دوم را معلول می‌دانیم.

مثلاً هنگامی که سوختن را به دنبال مشاهده شعله‌های آتش، و بخار شدن آب را به دنبال حرارت، و رفع تشنگی را بعد از نوشیدن آب، و برطرف شدن فلان بیماری را بعد از استفاده از فلان دارو به طور مکرر ببینیم، آن‌چنان که اطمینان قطعی حاصل شود که عامل دیگری نه به‌عنوان جزء علت و نه علت تامه در میان نبوده، رابطه علیت در میان آنها کشف می‌شود.

ب) در هر برهان تجربی هر دو طرف امر، محسوس و قابل مطالعه حسی است؛ مانند آتش و سوختن، حرارت و بخار شدن آب؛ و به آسانی می‌توان نتیجه گرفت که هرگاه دو طرف یا یک طرف قابل درک حسی نباشد، برهان تجربی نیست.

ج) در آنجا که صفات درونی (علم و آگاهی فاعل) مطرح است، هرگز استدلال تجربی مفهوم ندارد؛ زیرا ما تنها یک طرف این مسئله را احساس می‌کنیم، طرف دوم تنها با یک قیاس منطقی کشف می‌شود؛ برای مثال، اگر یک کتاب بزرگ و پرمحتوای فقهی همچون *جواهرالکلام*، یا یک کتاب مهم فلسفی، یک تابلوی نفیس و یا یک قطعه شعر بسیار عالی را مشاهده کنیم، هرگز شک نخواهیم کرد که فقیهی ماهر، فیلسوفی بزرگ، هنرمندی چیره‌دست و شاعری پرذوق، آن را ابداع کرده است، اما نه از جهت آزمایش، چراکه این امر را هرگز نیازموده‌ایم، هرگز نمی‌توانیم وجود ذوق فقاقت و فلسفه و شعر و نقاشی را از طریق حس درک کنیم، حتی اگر صدبار هم این‌گونه آثار تکرار شود؛ چراکه اینها امور حسی نیستند، تنها راه کشف آنها همان رابطه منطقی «نظم» و «علم» و قاعده «سنخیت علت و معلول» است.

ممکن است گفته شود ما این امور را حداقل در خودمان آزمایش کرده‌ایم؛ ولی این سخن به هیچ وجه صحیح نیست؛ چرا که اولاً ممکن است هرگز آنها را درباره خودمان نیازموده باشیم؛ مثلاً هرگز هیچ شعر ساده یا مهمی نسروده باشیم، ثانیاً آیا اگر شعر یا اثر علمی من نتیجه ذوق شعری یا درک علمی باشد، دلیل این است که در دیگران نیز چنین است؟ آیا وجود یک مصداق، برای تشخیص حال بقیه مصادیق کافی است؟

این در هیچ یک از استدلال‌های منطقی داخل نیست. این همان «تمثیل» یعنی مقیاس قرار دادن حال یک فرد برای افراد دیگر است، نه تجربه؛ زیرا تجربه آن است که افراد زیادی از یک نوع را مورد آزمایش قرار دهیم آن‌چنان که اطمینان حاصل کنیم این اثر، خاصیت ویژه‌ای آن فرد نیست، بلکه مربوط به نوع آن است.

حقیقت این است که کشف هوش و عقل از روی آثار و اعمال یک انسان، نه از راه برهان تجربی است و نه از طریق تمثیل منطقی (که اولی مشروط به تکرار آزمایشها است، و دومی به کلی از درجه اعتبار ساقط است) بلکه نوعی برهان عقلی است که متکی به رابطه منطقی «نظم» و «عقل» است که قبلاً به طور مشروح بیان کرده‌ایم.

این برهان مربوط به این است که وقتی می‌بینیم یک شخصی از میان هزاران احتمال یک فرد را انتخاب می‌کند که درست در مسیر هدف اوست، و در مرحله دوم نیز همین کار را انجام می‌دهد و در مرحله سوم و چهارم نیز هم ...، می‌فهمیم که پای عقل و هوش در میان است و برنامه و نقشه و هدفی در کار بوده است.

بد نیست باز در اینجا به سراغ مثال دیگری - علاوه بر آنچه در بیان حساب احتمالات داشتیم - برویم: بنایی می‌خواهد ساختمانی را بسازد و به جای عقل و هوش و مهارت فنی، چشم‌پسته از تصادفها استفاده کند، بینیم عاقبت کار او به کجا می‌رسد. الف) هرگاه آجری را روی زمین قرار دهد و آجر دیگری را روی آن، احتمال اینکه از میان شش سطح که هر آجر دارد، یکی از دو سطح بزرگ آن روی آجر اولی قرار گیرد، یک سوم است.

ب) احتمال اینکه آجر دوم به طور طولی روی طول آجر اولی قرار گیرد، نه به طور عرضی یک دوم است.

ج) احتمال اینکه طول و عرض آجر دوم درست موازی طول و عرض آجر اول بوده و منحرف به چپ و راست نباشد، اگر مجموع درجات انحراف به راست و چپ را ۴۵ درجه فرض کنیم، $\frac{1}{45}$ می‌شود.

د) چون عرض هر آجر مثلاً ده سانتی‌متر است، احتمال اینکه عرض آجر دوم

درست روی عرض آجر اول قرار گیرد و کنار آنها مطابق هم باشد، نه یک سانتی متر پیش و پس، یک‌دهم است.

ها) چون طول هر آجر مثلاً ۲۰ سانتی متر است، احتمال اینکه طول آجر دوم درست روی آجر اول (یا در وضع خاص دیگری که برای ساختمان ضرورت دارد) قرار گیرد، یک‌بیستم است.

در نتیجه احتمال قرار گرفتن صحیح آجر دوم روی آجر اول برای ساختن یک پایه مساوی است با:

$$\frac{1}{3} \times \frac{1}{2} \times \frac{1}{45} \times \frac{1}{10} \times \frac{1}{20} = \frac{1}{54000}$$

یعنی احتمال تصادفی آن - بدون استفاده از هوش و ابتکار و عقل - یک احتمال از پنجاه و چهار هزار احتمال است!

و احتمال قرار گرفتن سه آجر به طور مطلوب روی هم، مساوی با ۵۴ هزار به توان دو است؛ یعنی دو میلیارد و نهصد و شانزده میلیون (۲۹۱۶۰۰۰۰۰۰).

و احتمال قرار گرفتن چهار آجر روی هم به همان کیفیت یک احتمال از بیش از ۱۵۰ هزار میلیارد احتمال است!

حال فکر کنید اگر بنای ما که چشم‌پسته و بدون عقل و شعور کار می‌کند، بخواهد فقط بیست عدد آجر از یک ساختمان عظیم را که میلیونها آجر به صورت پایه و دیوار و سقف و طاق و طاقچه و حایل، در آن به کار رفته با استفاده از همین روش روی هم بگذارد، احتمالات آن چه عدد عظیمی را تشکیل می‌دهد؟ عددی سرسام‌آور و فوق‌العاده عظیم، عددی که علاوه بر ارقام متعدد آن بیش از ۸۰ صفر در کنار آن قرار خواهد داشت.

این است که ما از وجود چنین ساختمانی همیشه پی به وجود مبدأ عقل و هوش که عامل گزینش و انتخابگری صحیح در وجود بنا و سازنده است پی می‌بریم؛ هرچند بنای دیگری را آزمایش نکرده باشیم. تا آنجا که اگر کسی مدعی شود انسان کور یا کر یا بی‌شعور و فاقد اراده‌ای چنین بنای باشکوه و زیبا و مجللی را ساخته است، در جنون او شک نخواهیم کرد.

از اینجا نتیجه می‌گیریم که درک وجود عقل و شعور در ابداع‌کننده یک اثر منظم و جالب از طریق یک برهان عقلی است نه تجربی، که نیاز به یک آزمایش داشته باشد، تا

هیوم صدق آن را دربارهٔ جهان هستی مورد تردید قرار دهد؛ چراکه آزمایشی درباره آن تحقق نیافته است.

و در اینجا پاسخ ایراد اول هیوم نیز پایان می‌یابد، دو ایراد دیگر باقی می‌ماند.

نظم ذاتی

احتمال نظم ذاتی که هیوم آن را مطرح کرده و بعضی دیگر دنبال آن را گرفته‌اند به همان اندازه سست و نامعقول است که نظم تصادفی و فاقد هرگونه اندیشه و عقل و هوش. برای توضیح این سخن به شرح زیر توجه کنید:

ماده نخستین این جهان - به اعتقاد ماتریالیستها - هرگز یک ذره اتم نیست که بعداً تولیدمثل کرده باشد؛ چراکه حدوث از عدم، با انکار وجود عامل ماورای طبیعی، معنی ندارد و مساوی است با انکار قانون علیّت.

به تعبیر دیگر آنها می‌گویند: مجموعهٔ اتمها - یا دقیق‌تر - مجموعهٔ «ماده و انرژی» جهان از آغاز به میزان کنونی وجود داشته است، ولی دائماً در تغییر و تحول و حرکت بوده است. این جهان را - تقریباً - می‌توان از این نظر، به جعبهٔ در بسته‌ای تشبیه کرد که نه چیزی از آن کم و نه چیزی بر آن افزوده می‌شود، آنچه هست تبدیل صورتها و دگرگونی چهره‌هاست. از سوی دیگر عناصر این جهان همه بر طبق ضوابط معین و شناخته‌شده‌ای میل ترکیبی با یکدیگر دارند و زمینهٔ تشکیل ملکولهای جدید در آنها موجود است و نظم دقیقی از این نظر بر آنها حکمفرماست.

بنابراین قبول نظم ذاتی در ماده نخستین جهان مفهومش این است که ذره‌ذره اجزای این عالم، از روز نخست از میان تمام احتمالات ممکن تصادفاً دارای چنین اقتضایی در طبیعت خود بوده که در مسیر یک نظم واحد سرتاسری شرکت جوید، و در حلقهٔ معینی از این نظام سراسری جای گیرد. این عجیب‌ترین تصادفی است که ممکن است تصور شود، و با هیچ قدرتی نمی‌توان ارقام و آمار آن را حتی در عالم خیال و تصور معین کرد!

دقت کنید: در یک ساختمان مجلل که فرضاً یک میلیون آجر به کار رفته است اگر بنا باشد هر یک از این آجرها «نظم ذاتی» داشته، یعنی نظم در طبیعتش نهفته باشد، و در فلان محل معین از ساختمان قرار گیرد، چه جریانی پیش می‌آید؟! اکنون محاسبه می‌کنیم: برای قرار گرفتن هر یک از این آجرها درست در جای خود یک احتمال صحیح از یک میلیون احتمال وجود دارد و برای قرار گرفتن دو عدد آنها در جاهای خود یک احتمال از هزار میلیارد (یک میلیون ضرب در یک میلیون).

بنابراین اگر بخواهیم همه آنها طبق «نظم ذاتی» در سر جای خود باشند، باید عدد یک میلیون را نه یک بار بلکه یک میلیون بار در خودش ضرب کنیم و به عددی می‌رسیم که کیلومترها صفر در کنار خود دارد. نظم ذاتی آجرهای این بنا مساوی یک احتمال از میان تمام این احتمالات است.

نکته مهم اینجاست: چه فرق می‌کند که بگوییم هر یک از آجرها تصادفاً بر اثر یک عامل خارجی بدون عقل، درست در مکان اصلی خود قرار گرفته، یا بگوییم تصادفاً بر اثر نظم ذاتی، در حالی که در ذات خود می‌توانست چنان نظمی را نداشته باشد، و حرکت آنها به سوی احتمالات دیگر باشد.

مهم اینجاست که کشانیدن انگیزه این حرکت منظم و حساب‌شده از یک عامل «برون ذاتی» به یک عامل «درون ذاتی» هیچ مشکلی را حل نمی‌کند، بلکه تمام محاسباتی که در مورد عامل «برون ذاتی» داشتیم در مورد عامل «درون ذاتی» تکرار می‌شود؛ بی‌آنکه در اساس محاسبه کمترین تغییری رخ داده باشد (دقت کنید).

حتی اگر فرض کنیم تمام جهان از توالد و تناسل یک اتم - که البته معنی معقولی ندارد - به وجود آمده باشد، باز این سخن درباره نظم ذاتی همان یک اتم تکرار می‌شود که از میان تمام احتمالاتی که ممکن بود برای آن اتم باشد؛ احتمالاتی که کیلومترها صفر را با خود حمل می‌کند، چطور این یک احتمال یعنی نظم ذاتی چنانی، تحقق یافته است؟!

آیا بهتر نیست که به جای پذیرش این احتمالات غیر معقول به سراغ واقعیت معقول و روشنی برویم که تمام این مسائل را به آسانی حل می‌کند، و آن وجود مبدأ عقل و شعور فوق‌العاده‌ای غیر از طبیعت است؟

راستی چرا بعضی برای عدم پذیرش واقعیتی که تصمیم گرفته‌اند به هر قیمت شده از قبول آن سرباز زنند حاضرند این همه در سنگلاخ گام نهند و جاده صاف و راه روشن و صراط مستقیم را رها سازند؟

قرآن مجید درباره بعضی از منکران می‌گوید:

وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا (آنها آیات الهی را از روی ستم و

برتری‌جویی انکار کردند در حالی که در دل به آن یقین داشتند) (۱۴/۲۷).

مشکل حوادث ناخوشایند

تا اینجا به پنج قسمت از ایرادهای هیوم پاسخ داده شد. تنها ایرادی که باقی مانده است، مسئله حوادث ناگوار و تصادم و تزاخمی است که گهگاه در میان بخشهایی از طبیعت ظاهراً دیده

می‌شود؛ و درحقیقت انکار صغرای نظم است و از این نظر با اشکالات گذشته تفاوت دارد؛ چرا که در آنها نظم موجود در طبیعت پذیرفته شده بود، و ایراد متوجه مسائل دیگر بود. هیوم و دیگر همفکران او مسئله «آفات و شرور و زلزله‌ها و طوفانها» را نقضی بر نظم معقول جهان می‌پندارند. البته قبل از هیوم و بعد از او بسیاری دیگر از مادیها برای نفی برهان نظم و گاه برای نفی عدالت پروردگار به این مسئله تمسک جسته‌اند. گرچه بعداً در بخشهای مربوط به «عدل الهی» مشروحاً در این زمینه بحث خواهد شد، ولی در اینجا نیز ذکر نکاتی را ضروری می‌دانیم:

۱. بینش محدود و قضاوت نسبی

معیار و محور قضاوت‌های ما، و تطبیق بسیاری از مفاهیم بر مصداقها، معمولاً رابطه‌هایی است که اشیاء و پدیده‌ها با وجود ما دارند. مثلاً می‌گوییم فلان چیز دور یا نزدیک، بزرگ یا کوچک، ضعیف یا قوی است؛ یعنی فاصله آن را با خودمان یا قوت و ضعف آن را نسبت به وضع روحی و جسمانی خودمان در نظر می‌گیریم.

در مسئله خیر و شر نیز طرز برخورد و داوری عمومی همین گونه است؛ به طور مثال، ما کار نداریم که بارش فلان باران در سطح منطقه چه اثری به جا می‌گذارد، بلکه تنها به محیط زندگی و خانه و مزرعه خودمان یا شهرمان نظر داریم.

هنگامی که ساختمان فرسوده‌ای را با بولدوزر برای نوسازی ویران می‌کنند، برای من رهگذر که تنها از گرد و غبار آن سهمی می‌برم، حادثه شری است. هنگامی که ناله‌های جانکاه بیماری را می‌شنوم که استخوانهایش را جا می‌اندازند، و غیر از آن چیز دیگری را نمی‌بینم ممکن است آن را یک حادثه شر و دلخراش به حساب آورم. اما وقتی اثر آن باران حیات‌بخش را - علی‌رغم ویرانی مزرعه ما - در کل منطقه در نظر بگیریم، یا به جای آن بنای فرسوده بنای معظمی که احتمالاً یک درمانگاه یا بیمارستان عام‌المنفعه است، یا سلامت کامل و شادی و نشاط آینده آن بیمار را مشاهده کنیم تصدیق خواهیم کرد که این حوادث که در یک بررسی کوتاه شر مطلق به نظر می‌رسید، خیر است؛ هر چند «خیر نسبی» نه «خیر مطلق».

در یک قضاوت سطحی نیش مار را بد و شر می‌شمیریم بی‌خبر از اینکه وسیله مؤثر دفاعی این حیوان است، علاوه بر اینکه گاه از همین زهر داروهای حیات‌بخشی می‌سازند که جان هزاران انسان را نجات می‌دهد.

لذا باید به این نکته توجه کرد که طوفانها و زلزله‌ها همیشه یک حلقه از حوادث دامنه‌دار و پیچیده است که ممکن است در مجموع آثار مثبت فراوان داشته باشد، اما

اطلاعات محدود ما، اجازه داوری همه‌جانبه‌ای را نمی‌دهد.

آنچه ما در شهرمان طوفانش می‌نامیم، بخشی از یک وزش وسیع و گسترده است که در یک منطقه بزرگ احتمالاً ابرهای باران‌زایی را به حرکت درآورده و درختان را تلقیح کرده، و هزاران موجود زنده از نسیم روح‌افزای کرانه‌هایش بهره‌گرفته‌اند؛ به‌علاوه این وزش گسترده با حوادث فراوان دیگر که زنجیروار در «گذشته» و «آینده» و «حال» به آن پیوسته‌اند، رابطه دارد. انگشت روی یک حلقه از این زنجیر گذاردن و قضاوت مطلق کردن با هیچ منطقی سازگار نیست.

یا در مثال زلزله‌های ویرانگر، اگر علل وقوع یک زلزله را در ارتباط با علل و عوامل زنجیره‌ای مورد بررسی قرار دهیم مسلماً دید ما عوض خواهد شد.

به طور مثال، اگر علت وقوع زلزله‌ها را - طبق بعضی از فرضیه‌ها - حاصل تأثیر جاذبه ماه روی پوسته شکننده زمین بدانیم، و در نظر داشته باشیم که حرکات حاصل از جزر و مد به وسیله ماه چه اندازه در تنظیم حیات موجودات زنده در دریاها و آبیاری بسیاری از سواحل حاصلخیز که نهرهای آب شیرین از آنها می‌گذرد و جزر و مد دریا آب شیرین را به عقب می‌راند و میلیون‌ها میلیون درخت را سیراب می‌کند، اثر می‌گذارد، آن‌گاه خواهیم دانست که حکم به شر بودن آن قضاوتی بسیار عجولانه است (منظور شر مطلق است). همچنین اگر علت آن را حرارت و بخارات درونی زمین بدانیم، و آثار این حرارت درونی را در مجموع بررسی کنیم که چه تأثیری در پیدایش منابع عظیم نفتی و زغال‌سنگ و غیر اینها دارد، مسلماً آن قضاوت یکجانبه از میان خواهد رفت.

حقیقت این است که حداقل باید به این امر اعتراف کنیم که علم محدود ما نسبت به اسرار جهان هستی به ما اجازه نمی‌دهد به‌سادگی دست به قضاوت مطلق و همه‌جانبه در این گونه امور بزنیم؛ مخصوصاً با توجه به اینکه رویدادهای عالم اموری جدا و پراکنده از هم نیستند، بلکه سلسله زنجیری است که از آغاز تا پایان جهان کشیده شده و همه را با هم پیوند داده، و هر قدر حلقه‌های بیشتری از این زنجیر را کشف کنیم، انسجام آن در نظر ما روشن‌تر می‌شود.

مهم این است که آیا با این حوادث ناگوار موضعی و محدود که در تحلیل نهایی اگر به طور قطع خیر نسبی نباشد، لااقل احتمال آن نیز منتفی نیست، می‌توان از نظام گسترده و روشنی که به وضوح از وجود یک مبدأ علم و عقل در ماورای طبیعت حکایت می‌کند، دست برداشت؟

قرآن در این زمینه می‌گوید: وَمَا أَوْتِيتُمْ مِّنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا (۸۵/۱۷).

۲. مصائب، سازنده روح انسان است

بدون شک نباید به استقبال حوادث دردناک رفت اما چه بسا که این حوادث انسان را در کوره داغ خود «آبدیده» و «مقاوم» می‌کند. گاه یک جنگ سخت و طولانی استعداد یک ملت را شکوفا می‌کند، رکود را در هم می‌شکند، عقب‌ماندگیها را به سرعت جبران می‌کند، و به گفته مورخ معروف توین‌بی: «هر تمدن درخشانی که در طول تاریخ ظهور کرده به دنبال این بوده که یک کشور مورد هجوم یک قدرت بزرگ خارجی قرار گرفته، و نیروهای خفته آنها را بیدار و بسیج کرده است.»

حوادث تلخ زندگی در افرادی که زمینه آماده‌ای دارند، غالباً سازنده است؛ منتها چون قضاوتها در این گونه موارد برای کوتاه‌مدت صورت می‌گیرد، همیشه تلخها دیده می‌شود، نه آثار مثبت و سازنده. نمی‌گوییم همه حوادث تلخ چنین است، بلکه می‌گوییم حداقل بخشی از آنها را باید در این محدوده جای داد.

قرآن مجید می‌گوید: فَعَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا (۱۹/۴).

۳. هشدارها

«غرور» حاصل از «قدرت» را غالباً با چشم خود دیده‌ایم، یا در صفحات تاریخ خوانده‌ایم. «غفلت» حاصل از «نعمت» را نیز در مورد خود یا دیگران آزموده‌ایم که وقتی سراپای ما غرق مواهب و نعمتها می‌شود چگونه گاه همه چیز را به دست فراموشی می‌سپاریم؟

«خواب‌زدگی» ناشی از آرام بودن اقیانوس زندگی و عدم وجود طوفانها و امواج سخت و تکان‌دهنده را نیز بسیار تجربه کرده‌ایم.

مسلمانان «غرور» و «غفلت» و این «خواب‌زدگی» دشمن تکامل معنوی و سعادت انسان است.

مسلمان بخشی از حوادث ناگوار و ناخوشایند برای دگرگون ساختن این وضع نابسامان و پایان دادن به غرورها و غفلتها فوق‌العاده مؤثر است، و در زندگی بسیاری از افراد نقطه عطفی محسوب می‌شود.

قرآن مجید می‌گوید: فَأَخَذْنَا هُمْ بِالْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ لَعَلَّهُمْ يَتَضَرَّعُونَ (ما آنها را به حوادث غم‌انگیز و رنجها گرفتار ساختیم شاید (در برابر حق) خضوع کنند) (۴۲/۶).

۴. عاملی برای بازگشت

قبول وجود جهان ماورای طبیعت بدون قبول «هدف» ممکن نیست و قبول وجود هدف در کل آفرینش، «انسان» را که جزئی از این کل محسوب می‌شود مشمول این اصل کلی قرار می‌دهد.

این هدف چیزی جز به «تکامل رساندن انسان در تمام ابعاد وجودش» نمی‌تواند باشد و نیازمند برنامه‌های آموزشی و پرورشی عمیق و ژرفی است که سراسر وجود او را فرا گیرد. این برنامه آموزشی از نهادهای فطری گرفته تا بعثت پیامبران و نزول کتب آسمانی، یک مجموعه جامع‌الاطراف را تشکیل می‌دهد. برای تکمیل این هدف باید عکس‌العمل گناهان و تخلفات انسان گاهگاه دامن او را بگیرد و نابسامانی‌هایی در زندگی اجتماعی او، در طبیعت، روی دهد، تا او را به عواقب شوم اعمالش آشنا سازد، و راه بازگشت به سوی حق و عدالت و تقوا را برای او هموار کند.

با بینش توحیدی گاه این حوادث اخطارهای الهی است برای انسان که نفوذ گناه و طغیان در اعماق روح او فضای زندگی‌اش را تیره و تار نکند؛ تا به خود آید و آماده تجدید نظر در برنامه‌ها و پیمودن یک مرحله جدید تکاملی شود.

قرآن مجید در یک جا می‌گوید: *ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ* (فساد در خشکی و دریا به خاطر اعمال مردم آشکار شد، هدف این است که نتیجه بعضی اعمالشان را به آنها بچشاند تا شاید بازگردند) (۴۱/۳۰).

و در جای دیگر می‌گوید: *وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَكِن كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُم بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ* (اگر اهل شهرها و آبادیها ایمان می‌آوردند و تقوا پیشه می‌کردند، درهای برکات آسمان و زمین را به روی آنها می‌گشودیم، ولی آنها آیات ما را تکذیب کردند، ما هم آنها را به مجازات اعمالشان گرفتیم) (۹۶/۷).

۵. فراز و نشیبا به جهان روح می‌دهد

اگر جسم کروی‌شکلی را در وسط اتاقی کروی‌شکل بگذاریم و از تمام اطراف، نور قوی و یکسان به آن بتابانیم و آن جسم کاملاً صاف و یکنواخت باشد، هرگز آن را نخواهیم دید؛ چراکه همیشه سایه‌روشنهای نایکنواخت است که ابعاد جسم را مشخص و آن را از محیطی که در آن قرار گرفته ممتاز و قابل رؤیت می‌کند.

مواهب و نعمتها نیز همیشه در سایه‌روشنها خود را نشان می‌دهند و راستی اگر در تمام عمر هیچ کس بیمار نمی‌شد، اصلاً ارزش تندرستی روشن نبود. به دنبال یک شب تب داغ و سوزان و سردرد شدید و بی‌خوابی جانکاه، صبح که تب قطع می‌شود و بهبودی بازمی‌گردد، چنان طعم تندرستی در ذائقه جان انسان شیرین می‌شود که هر زمان به یاد آن شب درد و رنج می‌افتد، می‌داند چه گوهر پرارزشی در اختیار دارد. اگر آرامش زندگی هرگز دستخوش طوفانها نمی‌شد، اصلاً آرامش مفهومی نداشت و ارزشی نمی‌یافت.

آنها که طعم تلخ زندان را چشیده‌اند می‌دانند آزادی چقدر شیرین و عزیز است. اصولاً زندگی یکنواخت - حتی مرفه‌ترین زندگیا - خسته‌کننده، بی‌روح و مرگبار است؛ و بسیاری کسانی که در یک زندگی مرفه و خالی از هرگونه ناآرامی و ناراحتی، آن‌چنان به ستوه آمده‌اند که دست به خودکشی زده، یا دائماً از زندگی خود شکوه داشته‌اند.

هیچ معمار باذوقی همه دیوارهای خانه و اتاقها را مانند یک زندان صاف و یکنواخت نمی‌کند، بلکه با فراز و نشیب و پیچ و خم و پیش و پس به اصطلاح به آن حالت می‌دهد.

چرا طبیعت این قدر زیباست؟ چرا منظره جنگلهایی که بر روی کوهپایه‌ها می‌روید و نهرهایی که به صورت مارپیچ از لابه‌لای درختان کوچک و بزرگ می‌گذرد آن قدر جالب و دل‌انگیز است؟ یک دلیل آن عدم یکنواختی است.

همه رانندگان از جاده‌های صاف و هموار و یکنواخت ناله می‌کنند، و آن را مایه خواب‌آلودگی و خستگی، تصادف و خراب شدن نظام اتومبیلها می‌دانند.

نظام نور و ظلمت و اَخْتِلَافِ اللَّیْلِ وَالنَّهَارِ که قرآن روی آن در آیات و سوره‌های مختلف تکیه کرده - با هر دو معنی که در تفسیر آن آمده - یک اثر مهمش بر هم زدن یکنواختی زندگی انسانهاست.

خلاصه این مسئله به قدری دقیق و حساب‌شده است که هر قدر روی آن بیشتر بیندیشیم، بهتر آن را لمس می‌کنیم؛ و امثال و نظایر آن را در هر گوشه زندگی به چشم می‌بینیم.

به این ترتیب، حداقل، بخشی از مشکلات و حوادث سخت زندگی این فلسفه را دارد که به بقیه روح می‌دهد، آن را شیرین و قابل تحمل می‌سازد؛ و همچون دست‌اندازها و پیچ و خمهای وسط راه که انسان را از خواب‌گرفتگی و خطرات ناشی از آن مصون

می‌دارد، مفید و سازنده است. به همین لحاظ حتی اگر در زندگی مشکلی نباشد گناه باید مشکلات معقولی در آن آفرید و تن به زحمات و شدایدی در راه خدمت به دیگران داد؛ همان‌گونه که گناه در جاده‌هایی که فراز و نشیبهای طبیعی وجود ندارد فراز و نشیب و دست‌انداز مصنوعی ایجاد می‌کنند تا خطرات یکنواختی جاده را کاهش دهند و جان رهگذران را حفظ کنند.

۶. بلاهای خودساخته

آخرین نکته که اشاره به آن در این بحث ضروری به نظر می‌رسد، اشتباه قسمتی از «مصائب ساخته دست بشر» و مظالم انسانهای ستمگر با «حوادث دردناک طبیعی» است، یعنی بی‌عدالتی انسان را به حساب بی‌عدالتی آفرینش و بی‌نظمی کار بشر را به حساب بی‌نظمی سازمان خلقت گذاردن است.

برای مثال ایراد می‌گیرند که این چه حسابی است که زلزله می‌آید و در شهرها خبری نمی‌شود، اما در روستاهای مستضعف‌نشین بیداد می‌کند، گروهی را زیر آوار قرار می‌دهد و هزاران قربانی می‌گیرد؟ اگر در طبیعت عدالتی هست چرا همه‌جا خشمش متوجه افراد بی‌گناه و از پافتاده است گویی از زورمندان می‌ترسد! غافل از اینکه این مربوط به آفرینش و خلقت نیست؛ این نتیجه ظلم انسانهایی است بر انسانهای دیگر. اگر بر اثر ظلم مستکبرین، روستاییان در محرومیت و فقر نبودند، همچون ثروتمندان دارای خانه‌هایی محکم و مقاوم در برابر حوادث بودند و خانه‌ها را طوری نمی‌ساختند که با مختصر حرکتی درهم فرو ریزد و قربانی گیرد.

یا اگر می‌بینیم در یک بیماری و قحط‌سالی همه‌گیر، اکثر قربانیان همان محرومان هستند، به دلیل نبودن تغذیه کافی، بهداشت کافی، فرهنگ لازم، و نداشتن آموزشهای صحیح است که نظام غلط جامعه بر آنها تحمیل کرده است. به جای خرده گرفتن بر کار خدا که چرا «یکی را داده‌ای صد ناز و نعمت» و دیگری را بر خاک ذلت نشانده‌ای؟ یکی را کاخ داده‌ای و دیگری را کوخ؟ باید به انتقاد از وضع ناموزون جامعه پرداخت و با بی‌عدالتیها پیکار کرد.

قرآن مجید می‌گوید: إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا وَلَكِنَّ النَّاسَ أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ

راه فطرت

راه دیگری نیز برای علم و معرفت و شناخت و یقین به وجود باری تعالی وجود دارد و آن راه فطرت است؛ یعنی در فطرت و سرشت انسان خداشناسی نهاده شده و سرشت او به گونه‌ای است که بدون نیاز به برهان و دلیل بالفطره خداشناس است.

همان‌طور که مقتضای طبیعت و نهاد موجود زنده احساس گرسنگی و تشنگی یا گرایش به محبت است، همچنان هم مقتضای فطرت و سرشت انسان، علم به ذات پاک خداوند و گرایش به سوی او است؛ و همان‌طور که آن احساس برای موجود زنده بدیهی است و نیاز به توجیه و استدلال ندارد، این علم هم محتاج به استدلال و اثبات نیست.

فطرت در انسان به منزله غریزه در حیوان است؛ همان‌طور که یک پرنده خودبه‌خود و بدون یادگیری می‌داند که چگونه آشیانه بسازد، و چگونه جوجه‌های خود را غذا بدهد و بپرورد، و خودبه‌خود به آنها مهر می‌ورزد، همچنان بشر بدون فراگیری و کسب علم و آگاهی، از راه دل به آفریننده خود معرفت و شناسایی دارد، و با ضمیر و باطن خویش وجود هستی‌بخش و حیات‌دهنده خود را می‌یابد.

از آنجا که دلیل وجود باری تعالی بسیار ساده است و به واسطه یک مقدمه بدیهی، هر انسانی وجود باری تعالی را درک می‌کند، گاه برای بعضی، درک این مسئله مشکل می‌شود که آیا ادراک وجود خدا فطری انسان است و در عمق جان او نهاده شده است یعنی بدون نیاز به هیچ مقدمه‌ای حاصل می‌شود یا درک او به واسطه مقدمه‌ای است که ادراک آن مقدمه برای نفس انسان بدیهی است یعنی در حقیقت آنچه برای انسان فطری است ادراک همان مقدمه، یعنی امتناع وجود معلول بدون علت است، و به واسطه همین مقدمه بدیهی است که انسان وجود باری تعالی را ادراک می‌کند.

قراین و شواهد فراوانی که به آن اشاره خواهیم کرد نشان می‌دهد که به‌راستی خداشناسی بدون نیاز به هیچ مقدمه‌ای در سرشت انسانی قرار دارد.

خداگرایی و خداشناسی هر دو فطری است

گفته شد که در نهاد و فطرت بشر نوعی گرایش و شناخت و بینش غیر اکتسابی، نسبت به ذات پاک خداوند وجود دارد.

روان‌شناسان به طور کلی وجود گرایشهای غیر اکتسابی یا فطری را در انسان تصدیق کرده، تعدادی از آنها را تحت عنوان تمایلات عالی آورده‌اند از این قرار:

۱. حقیقت‌جویی، یا گرایش به درک حقیقت موجودات که اساس و مبنای تحصیل علم و حکمت و فلسفه است. به گفته ارسطو: فیلسوف، نخست به حالت «حیرت» می‌افتد، سپس برای بیرون آمدن از این حیرت به دنبال کشف حقیقت می‌رود و به تحصیل فلسفه و حکمت می‌پردازد. گرایش به حقیقت - هرچند با اختلاف مراتب شدت و ضعف - در همه افراد بشر وجود دارد، حتی پیش از بلوغ فکری در کودک خردسال هم گرایش به درک حقیقت - با طیف گسترده‌ای - هست، و به سبب همین انگیزه هم چندان سؤال می‌کند که گاهی از کثرت سؤال اطرافیان را به ستوه می‌آورد. پس این گرایش گرایشی است فطری.

۲. گرایش به فضایل انسانی و کارهای خیر، مانند نیکی و احسان و خیر رساندن به دیگران، راستگویی، یکرنگی، فداکاری، ایثار و ...

۳. تمایل به زیبایی، در هر شکل و به هر صورتی که باشد، مانند زیبایی گل و چمن و جویبار و کوهسار و هنرها و زیبایی معنویت و اخلاق و ...

۴. گرایش به کمال مطلق، یا ذات واحدی که مبدأ همه موجودات و منبع همه کمالات است و به تعبیر دیگر حسّ مذهبی یا حسّ تقدس.

با کاوش دقیق در روحيات انسان درمی‌یابیم که انسان دوستدار خوبی و کمال‌طلب است؛ و در دوست داشتن کمال در حد معین و محدودی توقف نمی‌کند و کامل‌ترین مرتبه از هر کمالی را طالب است. او شیفته کمال مطلق است، و به هیچ مرتبه‌ای از کمال بسنده نمی‌کند که خواهان کامل‌تر از آن نباشد.

روش حضرت ابراهیم (ع) هنگامی که می‌خواست فطرت خداگرایی مردم را بیدار کند، چنین بود: ستاره‌ای دید و به مردم گفت این پروردگار من است، آن‌گاه که غروب کرد گفت: «غروب کننده‌ها را دوست ندارم». چون ماه نمایان شد، گفت این پروردگار من است و چون غروب کرد روی از آن برتافت. آن‌گاه که قرص خورشید پدیدار شد، گفت: «پروردگار

من این است که از همه بزرگ‌تر است» آن هم که غروب کرد گفت: «من از اینها [که شما آنها را خدا می‌دانید] بیزارم، من به کسی روی می‌آورم که آسمان و زمین را به وجود آورده است». انسان به حسب ساختمان خاص روحی خود خواهان خدا و متمایل به او آفریده شده است. در انسان «خداجویی» و «خداخواهی» و «خداپرستی» به صورت یک‌گانه غریزه نهاده شده است؛ همچنان‌که غریزه جستجوی مادر در طبیعت کودک نهاده شده است. این غریزه در کودک وجود دارد، او مادر را می‌خواهد و جستجو می‌کند بدون آنکه خود بداند و بفهمد که چنین خواهشی و میلی در او وجود دارد، و بدون آنکه در سطح شعور ظاهرش انعکاسی از این میل و خواهش وجود داشته باشد.

مولوی عیناً همین را آورده است؛ آنجا که می‌گوید:

همچو میل کودکان با مادران سرّ میل خود ندانند در لبان
جزء عقل این، از آن عقل کل است جنبش این سایه زان شاخ گل است
سایه‌اش فانی شود آخر در او پس بدانند سرّ میل و جستجو

غریزه خداخواهی و خداجویی، نوعی جاذبه معنوی است میان کانون دل و احساسات انسان از یک طرف، و کانون هستی یعنی مبدأ اعلی و کمال مطلق از طرف دیگر؛ نظیر جذب و انجذابی که میان اجرام و اجسام موجود است.

امروز دانشمندان زیادی هستند که به وجود چنین احساس و شور و عشق و جنبشی در عمق روح آدمی که او را به خدای لایزال پیوند می‌دهد ایمان دارند.

ما اگر بخواهیم بدانیم آیا چنین احساسی در آدمی وجود دارد، دور راه در پیش داریم: یکی آنکه خودمان شخصاً و عملاً دست به آزمایش در وجود خودمان و دیگران بزنیم. دیگر اینکه ببینیم دانشمندانی که سالهای دراز در زمینه روان‌آدمیان از جنبه مسائل معنوی مطالعاتی داشته‌اند، چه نظر داده‌اند.

قدمای ما از طرق استدلالی و اشرافی، وجود چنین عشقی را در سراسر موجودات از جمله انسان اثبات می‌کردند؛ و علمای امروز تجربیات روانی را دلیل بر این مطلب می‌گیرند.^۱

۱. شهید مطهری در تعلیقات کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم، جلد پنجم، ص ۵۲ می‌گوید:

از جمله این دانشمندان ویلیام جیمز است، او می‌گوید:

«هر قدر [هم‌که] انگیزه و محرک میلهای ما از عالم طبیعت سرچشمه گرفته باشد، [باز] غالب میلهای ما و آرزوهای ما از عالم ماورای طبیعت سرچشمه گرفته؛ چرا که غالب آنها با حسابهای مادی و عقلانی جور در نمی‌آید.»

هم او می‌گوید:

«من به خوبی می‌پذیرم که سرچشمه حیات دینی دل است، و قبول هم دارم که فرمولها و دستورات عملهای فلسفی مانند مطلب ترجمه شده‌ای است که اصل آن به زبان دیگری باشد.» ←

شناخت و بینش فطری

در وجود شناخت و بینش غیر اکتسابی و فطری نیز جای انکار نیست؛ بدین معنی که در

→ و نیز او می گوید:

«عموماً [مردم] معتقدند که ایمان خود را بر پایه های فلسفی محکم ساخته اند و حال آنکه مبنای فلسفی بر روی ایمان قرار دارد.» (به نقل از: کتاب دین و روان).

پاسکال که به قول نویسنده سیر حکمت در اروپا: «محبت را برتر از عقل می داند و بنیاد علم و اعتقاد را بر اشراق قلبی قرار می دهد» می گوید:

«به وجود خدا دل گواهی می دهد نه عقل، و ایمان از این راه به دست می آید.»

هم او می گوید:

«دل دلایلی دارد که عقل را به آن دسترس نیست.»

برگسون نیز به دو نوع دیانت و دو نوع اخلاق معتقد است و برای هر یک از دو نوع، مبدأ و سرچشمه خاصی قائل است: «سافل» و «عالی». مبدأ سافل، صلاح هیئت اجتماعی است و مبدأ عالی فیضی است که از عالم بالا می رسد.

در باره آن نوع دیانت که از مبدأ عالی سرچشمه می گیرد، می گوید:

«آن همان مایه دانشی است که در جانوران، غریزه؛ و در انسان عقل را به وجود می آورد. از آن مایه دانش در انسان قوه اشراقی به ودیعه گذاشته شده که در عموم به حال ضعف و ابهام و محو است، ولی ممکن است که قوت و کمال یابد، تا آنجا که شخص متوجه شود که آن اصل اصیل در او نفوذ دارد مانند آتشی که در آهن نفوذ و آن را سرخ می کند. به عبارت دیگر اتصال خود را به مبدأ درمی یابد و آتش عشق در او افروخته می شود. هم تزلزل خاطر می شود. هم عقل در انسان رخ داده، مبدل به اطمینان می شود و هم علاقه اش از جزئیات سلب شده، به طور کلی به حیات تعلق می گیرد» (عاشقم بر همه عالم که همه عالم از اوست) (به نقل از: سیر حکمت در اروپا).

یکی از دانشمندان روان شناس معاصر که به اصالت حس دینی در عمق وجدان بشر معتقد است یونگ شاگرد معروف و مبرز فروید است. وی نظریه استاد خویش را مبنی بر اینکه احساس مذهبی، یک احساس مادی عقب رانده شده تغییر شکل داده ای است، رد کرده و معتقد به اصالت این حس شده است و میان او و استاد در این زمینه، نامه ها مبادله شده است که در برخی کتب مسطور است.

ایشنن دانشمند معروف عصر ما بیان جالبی در این زمینه دارد. وی در مقاله ای تحت عنوان مذهب و علوم بحثی در این زمینه می کند و پس از اینکه مدعی می شود محرک دینی در همه مردم یکسان نیست، و از بعضی کتب دینی مانند تورات و انجیل از لحاظ طرز معرفی خدا انتقاد می کند می گوید: «یک عقیده و مذهب ثالث بدون استثناء در بین همه وجود دارد؛ گرچه با شکل خالص یکدست در هیچ کدام یافت نمی شود. من آن را احساس دینی آفرینش یا وجود می دانم. بسیار مشکل است این احساس را برای کسی که کاملاً فاقد آن است توضیح دهیم؛ به خصوص که در اینجا دیگر بحثی از آن خدا که به اشکال مختلف تظاهر می کند، نیست؛ در این مذهب فرد کوچکی آمال و هدفهای بشر و عظمت و جلالی را که در ماورای امور و پدیده ها در طبیعت و افکار تظاهر می نماید، حس می کند. او وجود خود را یک نوع زندان می پندارد، چنان که می خواهد از قفس تن پرواز کند و تمام هستی را یکباره به عنوان حقیقت واحد دریابد.» (به نقل از کتاب: دنیایی که ما می شناسیم).

انسان نوعی شناخت و معرفت بی واسطه وجود دارد که از طریق حواس به دست نیامده است. این قسم معرفت را «معرفت حضوری» یا «شهودی» می‌نامند، در برابر «معرفت حصولی» معرفت حضوری مانند علم نفس به خودش، و علم علت عاقل به آثار و افعال بی‌واسطه‌اش است، مانند علم نفس به آگاهی و محبت و بیم و امید خودش، و یا علم معلول به علتش مانند علم انسان به مبدأ متعالی و کامل مطلق که هستی انسان به او قیام دارد.

در نهاد و فطرت بشر هم گرایش به سوی خدا وجود دارد، و هم شناخت حضوری و بی‌واسطه نسبت به ذات پاکش؛ به این معنی که بشر بدون یادگیری و اکتساب در عمق باطن خویش، به خوبی می‌یابد که به وجود متعالی، کامل و قائم به ذات وابسته است، و تحت علم و تدبیر و ربوبیت او به رشد و تربیت و کمال می‌رسد؛ و این همان مرحله اول هدایت است که به طور تکوینی در نهاد انسانها آفریده شده است. این مرحله از هدایت اجمالی است و هدایت تفصیلی توسط عقل و شرع انجام می‌گیرد. همچنین گرایش فطری و میل و کشش طبیعی به سوی همان ذات متعالی کامل و قائم به ذات در نهاد و سرشت وی وجود دارد.

در قرآن کریم آیات فراوانی هست که به آنها برای فطری بودن خداشناسی استشهاد شده است. ولی بیشترین استشهاد که در آن دین را فطرت بشر معرفی کرده است، به این آیه شده است:

فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ (توجه خویش را کاملاً به دین معطوف ساز؛ در حالی که حقگرا هستی) (این توجه کامل حقگرایانه به دین، چیزی است که خداوند شما را بر آن سرشته است. پس به این سرشت و فطرت خدایی که مردم را بر آن سرشته است بی‌درنگ پرداز). (آری این آفرینش خداوند است) و آفرینش خدای را دگرگونی و تبدیلی نیست (و هر کسی همواره همچنان بر فطرت گرایش به دین باقی است). این دین مستقیم خداست ولی بیشتر مردم - از این مقتضای فطریشان که گرایش به دین است - آگاه نیستند) (۳۰/۳۰).

حال ببینیم در این آیه فطری بودن دین به چه معناست؟ در اینجا می‌توان آن را به یکی از دو معنای زیر گرفت:

الف) موافقت و هماهنگی احکام و قوانین اصلی و اساسی دین با سرشت آدمی. مسلماً انسان تنها یک ابزار نیست که نسبت به کاربرد آن در خیر یا شر بی تفاوت باشد، بلکه انسان گرایش به خیر و حق دارد که راهگشای او به سوی عدالت است؛ شرارت

صفت اصلی انسان نیست، بلکه سرشت بشر بر خیر و راستی و درستی است و علل انحراف را در خارج از ذات انسان باید جستجو کرد. پس دستورهای دینی مطابق با فطرت است. اگر دستور دینی این است که خوراکی پاکیزه بخورید و از غذاهای آلوده پرهیزید و يُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ... (۱۵۷/۷) یا به دیگران، و به خصوص به پدر و مادر و خویشاوندان نیکی کنید؛ به عدالت رفتار کنید؛ ستم نکنید؛ مال یتیم را به ستم نخورید؛ هیچ کس به خصوص ناتوان را میزارید؛ در برابر آفریدگار خویش متواضع باشید و او را پرستید؛ حسد نورزید؛ کینه توز و منافق نباشید؛ صفا و خلوص و یکرنگی داشته باشید و... همه اینها به خصوص پرستش خداوند که از همه مهم تر است، احکام و دستورهایی است که با خواست فطری و مقتضای سرشت ما موافق است؛ چیزی است که ما آگاهانه یا ناآگاهانه آن را خواستاریم، اگرچه به آن توجه و التفات نداشته باشیم.

(ب) گرایش به خدا و حالت انقیاد و تسلیم محض در برابر خداوند. قرآن کریم این حالت را «اسلام» و کسی را که به آن متصف است، «مسلم» نامیده است.

آنجا هم که ابراهیم (ع) می گوید: رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمِينَ لَكَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُسْلِمَةً لَكَ (پروردگارا ما را مسلم و تابع محض فرمانت قرار ده و از تبار ما امتی [پدید آور] که در برابر تو تسلیم و تابع محض باشند) (۱۲۸/۲)؛ و یا آن گاه که یعقوب به فرزندانش می گوید: إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ لَكُمُ الدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُمْ مُسْلِمُونَ (خداوند دین را برای شما برگزیده است، پس جز در حال اسلام نمیرید) (۱۳۲/۲)؛ و حتی آنجا که فرعون به هنگام غرق شدن می گوید: آمَنْتُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا الَّذِي آمَنْتُ بِهِ بَنُو إِسْرَائِيلَ وَأَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ (۹۰/۱۰) و همچنین در بسیاری از موارد دیگر... در همه اینها مراد همان حالت تسلیم محض و خضوع و تواضع و فروتنی تام و تمام در برابر خداوند متعال است.

دین اسلام هم از آن جهت «اسلام» نامیده شده است که متضمن تسلیم محض در برابر حکم و فرمان و اراده خداوند است و این همان خصیصه و صفتی است که همه پیامبران از آغاز تا پایان به آن متصف بوده‌اند، و اساس رسالتشان هم همین اسلام بوده است که در آیین محمدی (ص) بیشتر از سایر ادیان تبلور یافته است و این تبلور بیشتر، موجب این نام گذاری شده است.

اگر دین را به دو معنای فوق بگیریم و بگوییم فطری است، فطری بودن دین به این معناست که در نهاد و سرشت و فطرت هر کسی، نوعی گرایش و تمایل به پرستش خداوند و انقیاد و تسلیم محض بودن در برابر احکام و اوامر او وجود دارد.

حال این سؤال پیش می‌آید که آیا علاوه بر گرایش مزبور، معرفت و شناخت خداوند هم فطری است؟

جواب این است که آری؛ زیرا هر گرایشی مستلزم وجود نوعی التفات و آگاهی است به چیزی که گرایش به آن تعلق گرفته است. به عبارت دیگر، گاهی گرایش میان دو جسم بدون شعور وجود دارد؛ مانند: گرایش و میل آهن به سوی آهنربا، و گاهی گرایش میان یک موجود صاحب ادراک و موجودی دیگر (خواه مدرک و خواه غیر مدرک) برقرار است. در صورت دوم محال است گرایش به چیزی تعلق بگیرد بی آنکه آن گرایش همراه با شعور و ادراک باشد، بلکه همواره پیش از تعلق گرایش به آن شیء و یا همراه با گرایش، نوعی التفات و آگاهی به آن شیء در مُدرک وجود دارد، و محال است گرایش به چیزی تعلق بگیرد بی آنکه متعلق آن به گونه‌ای برای صاحب گرایش، معلوم و شناخته شده نباشد. بنابراین وقتی پذیرفتیم که خداگرایی در انسان فطری است، ضرورتاً باید خداشناسی همراه و ملازم آن هم فطری باشد و نمی‌توان پذیرفت که گرایش به چیزی فطری باشد اما شعور و آگاهی توأم با آن، اکتسابی و غیر فطری باشد. بدین ترتیب باید گفت خداگرایی فطری، ضرورتاً مستلزم خداشناسی فطری است و در نتیجه باید خداگرایی و خداشناسی هر دو را فطری دانست.

از جمله آیاتی که دلالت بر فطری بودن «خداشناسی» می‌کند، این آیات است:
 فَإِذَا رَكِبُوا فِي الْفُلِكِ دَعَوْا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ إِذَا هُمْ يُشْرِكُونَ (هنگامی که در کشتی سوار می‌شوند، خدا را با اخلاص می‌خوانند، ولی آن‌گاه که (خدا) آنها را به خشکی رساند، و (از غرق و هلاک) نجات بخشید به پروردگار خود شرک می‌ورزند) (۶۵/۲۹).

أَفَغَيْرَ دِينِ اللَّهِ يَبْتَغُونَ وَ لَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا... (۸۳/۳).
 دلالت این آیه بر فطری بودن ایمان به خدا مبنی بر آن است که جمله «اسلم» در این آیه از «اسلام» به معنی ایمان است، نه به معنی انقیاد و تسلیم تکوینی که همه موجودات مسخر اراده خدا هستند.

وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ (۱۶۵/۲).

مدلول ظاهر آیه این است: کسانی که رسماً ایمان آورده‌اند حب آنها به خدا بیشتر است از دیگران؛ یعنی دیگران هم به خدا حب دارند و به کلی فاقد آن نیستند!
 اینها نمونه آیاتی است که با آنها بر فطری بودن خداشناسی استدلال شده است و ما به علت اختصار از ذکر بقیه صرف نظر کردیم.

امیرالمؤمنین علی (ع) در خطبه اول نهج البلاغه می فرماید: قَبَعَتْ فِيهِمْ رُسُلَهُ وَوَأْتَرَتْ إِلَيْهِمْ أَنْبِيَائَهُ لِيَسْتَأْذُوهُمْ مِيثَاقَ فِطْرَتِهِ (خداوند رسولان خود را در میان آنها مبعوث کرد و پیامبرانش را پی در پی فرستاد تا وفای به پیمان فطرت را از آنها بخواهند).
و در خطبه ۱۱۰ می فرماید: وَكَلِمَةُ الْإِخْلَاصِ هِيَ الْفِطْرَةُ.

خُمُولِ فِطْرَتِ

مظاهر حیات مادی و مشاهده اسباب و مسببات در زندگی دنیوی توأم با هوی و هوسهای شیطانی، تار نیسان بر فطرت خداشناسی و خداجویی انسان تنیده و تبلور و جلای آن را کمتر می سازد. ولی آن گاه که احساس کرد خطر نابودی او را تهدید می کند و دست او از اسباب ظاهری به کلی بریده شده است، از فطرت گرد زدایی شده، زنگ الحاد زدوده می شود، صفای ضمیر پدیدار می گردد و آشکارا خدا را به دیده دل می بیند و برای نجات خود او را به اخلاص می خواند.

در حدیث معروفی می خوانیم شخصی به حضرت صادق (ع) عرض کرد: مرا به خدا راهنمایی کن. فرمود: هیچ به کشتی سوار شده ای؟ گفت: آری. فرمود: هیچ اتفاق افتاده است که کشتی تو بشکند و به حالت اضطراب افتاده باشی و چاره ای برای نجات نیابی؟ گفت: آری. فرمود: آیا دل تو تعلق گرفت به اینکه موجودی هست که قادر به خلاص تو باشد، گفت: آری. فرمود: «فَذَلِكَ الشَّيْءُ هُوَ اللَّهُ الْقَادِرُ عَلَى الْإِنجَاءِ حَيْثُ لَا مُنْجِيَ وَ عَلَى الْإِغَاثَةِ حَيْثُ لَا مُعِثَّ»^۱.

بدیهی است که فطرت گاهی در اثر عوامل درونی یا بیرونی دچار خمول و رکود می شود. و لازمه فطری بودن امری، این نیست که در همه افراد به طور مداوم بی وقفه ظهور و بروز کند. علاقه به هنر و زیبایی، یک علاقه فطری است؛ اما چنان نیست که یگانه سرگرمی بشر محسوب شود، بلکه در مورد هر علاقه فطری عمومی همیشه افراد خاصی پیدا می شوند که علاقه و ذوق شدیدتری به آن دارند و آن را به عنوان شغل مداوم خود انتخاب می کنند. در مورد الهیات نیز در هر زمان افرادی بوده و هستند که به آن بیشتر از هر مسئله دیگر علاقه نشان می دهند و تمام اوقات خود را با اشتیاق و علاقه کامل صرف آن می کنند؛ همچنان که افراد دیگری پیدا می شوند که از روی علاقه کامل تمام اوقات خود را صرف مسائل هنری و زیبایی می کنند.

۱. نورالثقلین، ج ۱، ص ۱۱۳؛ علم‌البیّن، ج ۱، ص ۲۹.

به علاوه چون امور مورد علاقه فطری بشر متعدد است، طبعاً سرگرمی به بعضی از علائق از علائق دیگر می‌کاهد و احیاناً آنها را به بونه فراموشی می‌سپارد. یک دانشجو تا وقتی که در محیط دانش است، با علاقه وافر و عشق کامل به تحقیقات علمی می‌پردازد و از آن لذت می‌برد؛ اما همین که محیط دانش را رها می‌کند و به وطن خود بازمی‌گردد و سرگرم ملاقات خویشاوندان و امور اجتماعی دیگر می‌شود، علاقه علمی‌اش ممکن است کاهش یابد، تا جایی که در خود رغبتی به فکر و مطالعه نبیند؛ با اینکه علاقه به تحقیق و کاوش یک علاقه فطری و ذاتی بشر است.

علاقه دینی نیز همین طور به شرایط محیط بستگی دارد؛ یعنی بود و نبود موجبات و توجه به مادیات در کاهش و افزایش این علاقه تأثیر بسزا دارد. به علاوه هر علاقه فطری در عین فطری بودن احتیاج به توجه و تنبه دارد. بود و نبود مُذکرات الهی یعنی اموری که بشر را به خدا و خالق توجه دهد، در افزایش و کاهش این علاقه مؤثر است. کدام رغبت طبیعی در بشر است که بود و نبود برخی از امور در آن تأثیر نداشته باشد؟ آیا رغبت به خوراک این طور نیست؟ یا تمایلات دیگر چنین نیست؟ پس بسیار ساده و طبیعی است که گرفتاریها و سرگرمیهای مادی امروز بشر که فراوان و جالب و جاذب است، از توجه به بحث و کاوش در امور معنوی بکاهد.

صفات خداوند

تا اینجا برخی از براهین اثبات وجود خدا یا طرق معرفت خداوند مطرح شد و از آوردن براهینی، مانند برهان صدیقین، که نیاز به مقدمات مفصل و پیچیده فلسفی دارد و نیز برهان هدایت و راه‌یابی، که به گونه‌ای قابل درج در برهان نظم است، صرف نظر گردید. اکنون می‌پردازیم به بحث مختصری پیرامون صفات خداوند که از مباحث مهم خداشناسی است و اگر درست فهمیده شود، بسیاری از اشکالها و شبهات منکران و ملحدان خودبه‌خود حل می‌شود.

در آغاز تذکر مطلبی که تاکنون هم آن را آموخته‌ایم لازم است و آن این است که صفات خداوند بر دو قسم است:

ثبوتی: یعنی صفاتی که در خدا هست، و سلبی: یعنی صفاتی که در خدا نیست.

همچنین صفات ثبوتی به دو قسم تقسیم می‌شود:

صفات ذات و صفات فعل.

صفات ذات، صفاتی است که خود ذات به تنهایی و با صرف نظر از مخلوقات آنها را دارد و بنابراین همواره به آنها متصف است، مانند صفت قدرت که ذات پاک خداوند همواره به آن موصوف است و چنین نیست که مثلاً امروز به چیزی قادر باشد و فردا با از بین رفتن آن، دیگر به آن قدرت نداشته باشد.

اما صفات فعل، صفاتی است که به لحاظ رابطه و نسبتی که میان ذات خداوند و یکی از آفریدگان برقرار است، از آن رابطه و نسبت، اعتبار و انتزاع می‌شود و پیداست که هرگاه یک طرف این رابطه و نسبت یعنی طرف مخلوق دگرگون شود، آن صفت هم نسبت به آن تغییر می‌کند؛ مانند صفت رازقیت خداوند که از نسبت و رابطه مخلوق

روزی خوار، با خداوند روزی‌رسان انتزاع می‌شود و وقتی هم که مرزوق که یک طرف نسبت است از بین برود آن نسبت هم از بین می‌رود و دیگر نمی‌توان خدا را در حال و آینده نسبت به آن مرزوق، رازق دانست بلکه رازق بودن خداوند هم نسبت به آن فرد، در حال و آینده منتفی می‌شود.

تذکر این نکته مهم نیز ضرورت دارد که اگرچه در ادیان آسمانی و همچنین در فلسفه الهی صفات ثبوتی و سلبی متعددی برای خداوند ذکر شده است اما بازگشت همه آنها به یک صفت ثبوتی و یک صفت سلبی است. صفت ثبوتی این است که خداوند به هرگونه کمال قابل تصویری موصوف است و صفت سلبی این است که خداوند از هرگونه عیب و نقص قابل تصویری مبرا و پیراسته است. اما برخی از صفات ثبوتیه خداوند از این قرار است:

قدرت

در تعریف قدرت گفته‌اند، قدرت عبارت است از اینکه فاعل به گونه‌ای باشد که هرگاه بخواهد، فعل را انجام دهد و هرگاه نخواهد، انجام ندهد؛ بنابراین قادر بر فعل، کسی است که اولاً خواست و اراده داشته باشد و بدین ترتیب جمادات، گیاه و خلاصه موجودات فاقد اراده را به این معنا نمی‌توان متصف به صفت قدرت دانست، و ثانیاً دامنه قدرتش انجام دادن و انجام ندادن کار، هر دو را دربر گیرد؛ ثالثاً اراده‌اش فقط یکی از دو کفه مساوی فعل و ترک را سنگین کند و به اصطلاح، تحقق بخشد و بنابراین دایره اراده از دایره قدرت محدودتر است؛ رابعاً از آنجا که اراده همواره به کاری تعلق می‌گیرد که برای صاحب اراده به گونه‌ای معلوم شده باشد و نمی‌توان چیزی را که معلوم واقع نشده است اراده کرد، پس اراده همواره مسبوق به علم است و از طرفی چون اراده در تعریف قدرت ملحوظ شده است پس بنابراین تعریف، هر قدری نسبت به آنچه اراده می‌کند علم هم دارد.

حال بینیم صفت قدرت در خداوند از طریق استدلال چگونه اثبات می‌شود؟
پیش از این در برهان اثبات واجب‌الوجود ثابت کردیم که سلسله ممکنات و معلولات سراسر به علة‌العلل بازمی‌گردد. هرچه هستی در هر پدیده هست از پدیدآورنده یا علة‌العلل سرچشمه گرفته است و بنابراین به گونه‌ای در علة‌العلل وجود داشته است. اگر علة‌العلل فاقد اینها بود یعنی قدرت بر ایجاد آنها نداشت، به وجود نمی‌آمدند. پس پیدایش هر موجود خود نشان وجود قدرت در آفریننده آن موجود است و هر قدر دامنه این پیدایش

گسترده‌تر باشد، قدرت آفریننده بیشتر و عظیم‌تر است. بدین ترتیب اثبات *علة العلل*، متضمن اثبات صفت قدرت در *علة العلل* است و گرنه *علة العلل* که فاقد قدرت باشد معلولی از وی پدید نمی‌آید و *علة العلل* نخواهد بود.

از سوی دیگر، با وضوح تمام از برهان نظم به دست می‌آید که به وجود آورنده نظم باید قدرت، به همان معنایی که گفته شد، داشته باشد یعنی قدرتی داشته باشد که متضمن علم و اراده هم هست، چه اگر عالم نباشد، نمی‌تواند اجزای سازنده یک نظام را طوری سامان و تشکیل دهد که آن نظام تحقق یابد و میان اجزاء و هدف واقعی آن، رابطه ضروری برقرار گردد و اگر قدرت وی با اراده، یعنی با خواست برخاسته از اختیار همراه نباشد، بلکه مانند نیروی جاذبه خودبه‌خود از منشأ قدرت صادر شود، لازم می‌آید که نظم، قدیم باشد نه حادث، زیرا که منشأ قدرت یا *علة العلل* و همچنین قدرت که صفت ذاتی او است قدیم است و نظم ناشی از قدرت، یعنی عالم نیز می‌بایست قدیم و بی‌آغاز باشد؛ در صورتی که ثابت کردیم تمام عالم ممکن‌الوجود و عالم ماده نیز دمام در حال حدوث است.

ظاهراً مراد خواجه طوسی هم از این جمله تجرید که: «وجودالعالم بعد عدمه ینفی الایجاب» همین است.

این مختصر بحث در باب اثبات اصل قدرت خداوند و معنای آن، اما راجع به میزان شمول و وسعت آن، بر اساس براهین فلسفه‌ای و بیان قرآن کریم و سایر کتب آسمانی و همچنین مطابق روایات اهل بیت عصمت علیهم‌السلام، قدرت خداوند نامتناهی و مطلق است یعنی خدا بر هر کاری قادر است و در برابر قدرت مطلقه وی هیچ چیزی محال نیست. قرآن کریم در چندین مورد می‌فرماید:

إِنَّ اللَّهَ عَلِيُّ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (خداوند بر هر چیزی توانا است) و نیز می‌فرماید: انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون (سخن ما در (آفرینش) چیزی هر گاه آن را اراده کنیم همین است که بگوییم «باش» و بی‌درنگ می‌شود) (۴۰/۱۶).

در اینجا غالباً این سؤال را مطرح می‌کنند که: آیا هر چیزی را که ذهن بتواند تصور کند خداوند بر آن قادر است؟ آیا قضایایی از قبیل $۲+۲=۵$ یا فرضهایی از قبیل گنجانیدن جسم بزرگ در جسم کوچک بی‌آنکه جسم بزرگ کوچک، یا جسم کوچک بزرگ شود برای خداوند مقدور است؟ بعضی از فلاسفه مانند دکارت گفته‌اند: معنای قدرت مطلق خداوند این است که به همه چیز قابل تعلق باشد و هیچ چیز در برابر آن محال نباشد و

بنابراین خداوند قادر است $۲ + ۲$ را پنج یا هفت کند و اموری را که به نظر ما محال می‌نماید ایجاد کند. البته او فعلاً چنین خواسته است که این کار را نکند اما اگر بخواهد می‌تواند. برای پاسخ دادن به پرسش فوق و به نظر دکارت نخست باید معنای «محال» و اقسام آن را بررسی کرد و دید که قدرت خداوند به کدام یک از آنها تعلق می‌گیرد.

معنای محال

لفظ «محال» به چند معنی به کار می‌رود که از آن جمله است: محال ذاتی و محال عادی. الف) محال ذاتی، چیزی است که فرض آن متضمن تناقض باشد، یعنی لازم بیاید که یک چیز در آن واحد و از دیدگاه واحد، هم باشد و هم نباشد، مانند گنج‌یافتن جسم بزرگ در جسم کوچک بی آنکه بزرگ کوچک یا کوچک بزرگ شود؛ زیرا مقتضای این مثال این است که جسم بزرگ در همان حال که بزرگ است بزرگ نباشد چون جسم بزرگ در صورتی می‌تواند در جسم کوچک بگنجد که کوچک شده باشد یعنی بزرگ نباشد و این تناقض است.

همچنین قضیه $۲+۲=۵$ مستلزم تناقض است، زیرا مثلاً دو کتاب را که به دو کتاب دیگر بیفزاییم اگر به جای چهار کتاب پنج کتاب شود بدین معنی است که $۲+۲$ هم $۲+۲$ است و هم نیست؛ زیرا وقتی دو به علاوه دو مساوی پنج باشد بدین معنی است که دیگر چهار نیست پس دو کتاب به علاوه دو کتاب هم چهار کتاب است و هم چهار کتاب نیست.

ب) محال عادی، به این معنی است که فلان معلول برحسب عادت از علت خاصی به وجود می‌آید ولی برحسب واقع ممکن است علت دیگری هم داشته باشد که گاهی از آن طریق موجود می‌شود مانند شفای بیماران از طریق اعجاز که در عرف و عادت متداول علل معینی دارد ولی به هنگام ظهور اعجاز، به وسیله علل دیگری مانند نفوس پاک اولیاء خدا و تأثیر دعای آنان تحقق می‌یابد.

از این دو نوع محال، قسم اول، متعلق قدرت خداوند واقع نمی‌شود، زیرا قسم اول یعنی محال ذاتی چیزی است که فرض آن متضمن تناقض است و چیزی که فرض آن متضمن تناقض باشد تحقق و وقوعش هم مستلزم تناقض است.

اما قسم دوم یعنی محال عادی درحقیقت محال یعنی ناممکن نیست بلکه جهل ما به علت واقعی، سبب شده است که آن را محال تصور کنیم و بنابراین قدرت خداوند به آن تعلق می‌گیرد.

علم^۱

بر اساس دو برهان از براهینی که در اثبات وجود خداوند اقامه شد می‌توان گفت که ذات پاک خداوند بر همه چیز عالم است. آن دو برهان عبارت است از: برهان قیام ممکنات به واجب‌الوجود و برهان نظم.

در بحث قدرت گفته شد که از برهان نظم به دست می‌آید که سامان‌بخش و پدیدآورنده نظم باید ضرورتاً به خواص اجزاء سازنده نظم، تعداد و چگونگی ترکیب آنها و رابطه آنها با هدف، آگاه باشد زیرا ایجاد پدیده نظم‌دار بدون علم به اجزای ترکیب‌دهنده آن، امری است نامعقول که قرآن کریم با استفهام انکاری آن را رد می‌کند:

الا يعلم من خلق و هو اللطیف الخیر (آیا آن کسی که موجودات را آفریده از حال آنها آگاه نیست؟ با آنکه خداوند لطیف (باریک‌بین) و خیر است؟) (۱۴/۶۷).

اما برهان وجوب وجود خداوند، اثبات می‌کند که خداوند علّة‌العلل همه موجودات است و در همان بحث گفتیم که وجود معلول وجودی است وابسته و قائم به علت و به تعبیر دیگر وجودی است که برای علت حاضر است و محال است علت، از معلول خود که وجودی است وابسته به علت، علم و اطلاع نداشته باشد. البته علم خداوند علم حضوری است نه علم حصولی، زیرا در بیان تفاوت این دو نوع علم گفتیم که اولی بی‌واسطه برای عالم حاضر است و دومی با واسطه از راه اندامهای حسی.

به تعبیر فلسفی، در علم حضوری، خود وجود معلوم برای عالم حاضر است نه ماهیتش. مانند علم حضوری نفس به خودش که در آن، خود وجود نفس بی‌واسطه برای خودش حاضر است و از خویشتن خویش غایب نیست، اما در علم حصولی ماهیت معلوم برای عالم حاضر است نه وجودش، مانند علم ما به محسوسات خارجی که با واسطه اندامهای حسی حاصل می‌شود.

با این اشاره مختصر، معلوم می‌شود که علم خداوند نمی‌تواند از سنخ علم حصولی باشد بلکه از نوع علم حضوری است، زیرا وجود همه موجودات، معلول علّة‌العلل، وابسته به او و برای او حاضر است و این همان علم حضوری است. به علاوه، علم حصولی از طریق اندامها به دست می‌آید و چون خداوند از داشتن اندام و هرگونه ترکیبی منزّه است، علم حصولی نیز در مورد وی منتفی است. بنا بر آنچه گفته شد علم خداوند به موجودات و به

۱. دو صفت علم و قدرت از صفات ذات است نه از صفات فعل.

طریق اولی به ذات خودش علم حضوری است نه علم حصولی.

برخی از صفات دیگر مانند شنوایی و بینایی نیز به همین علم بازمی‌گردد؛ بدین معنی که وقتی می‌گوییم خداوند شنوا یا بینا است، مراد این است که خداوند به شنیدنیها و دیدنیها عالم است و خواص و اوصاف اشیاء که برای موجودات مُدرک از راه شنوایی و بینایی معلوم واقع می‌شود، خداوند با علم حضوری به آنها عالم است. مثلاً رنگهای مختلف که ما از طریق حس بینایی به آنها واقف می‌شویم یا صداهای گوناگونی که با حس شنوایی آنها را درک می‌کنیم، آن‌چنان که هستند برای ذات پاک خداوند با علم حضوری مکشوف و معلوم است.

البته علم خداوند بر همه چیز از دیدنیها و شنیدنیها و غیر آنها احاطه دارد و اینکه بیشتر روی صفت بینایی و شنوایی خداوند تکیه شده است ظاهراً از آن جهت است که این دو صفت، در موجودات مُدرک از بقیه صفات نمایان‌تر و نشانه کمال بیشتر است، و تعلق آنها به جسم و جسمانی مانند بقیه احساسها، چشمگیر و بارز نیست، به خلاف صفاتی از قبیل چشایی و بساوایی که تعلق آنها به جسم و جسمانی کاملاً شدید و نقص آنها به خوبی نمایان است و شاید به همین جهت باشد که در زبان دین از ادراکهای منتسب به حواس، تنها این دو صفت شنوایی و بینایی - البته با صرف نظر از حسی بودن آنها - به خداوند نسبت داده شده است و گرنه خداوند نه تنها به این دو صفت بلکه به چشیدنیها، لمس کردنیها و تمام اوصاف و خواص موجودات، علم حضوری مطلق و بی‌کرانه دارد.

صفت اختیار: اختیار به این معنی است که موجود عالم و آگاه، از میان شقوق و راههای قابل تصور انجام دادن کار، راهی را که متضمن مصلحت است برگزیند. یعنی در واقع تنها چیزی که او را به انجام دادن کار وادار می‌کند همان مصلحت است. اما در مورد ذات پاک خداوند اختیار به این معنی است که هیچ عاملی بیرون از ذات، او را به فعل وادار نمی‌کند، زیرا بالاتر از علة‌العلل علتی نیست تا بتواند در علة‌العلل تأثیر و او را به فعل وادار کند. بنابراین تمام افعال خداوند، از روی اختیار از وی سر می‌زند و به تعبیر دیگر: خداوند فاعل مختار است. نقطه مقابل اختیار، جبر است و آن این است که عامل و محرکی در موجود صاحب اختیار تأثیر کند و او را وادار سازد تا بدون استفاده از اختیار خویش فعلی را انجام دهد و به تعبیر دیگر او را در انجام دادن فعل مسلوب‌الاختیار کند.

جای توضیح بیشتر، درباره این صفت، بحث عدل الهی است.

یگانگی خداوند

اعتقاد به یگانگی خدا که توحید نامیده می‌شود زیربنا و اساس همه ادیان آسمانی به‌خصوص اسلام است، و تمام شؤون آن، اعم از عقاید و احکام و اخلاق بر آن استوار است.

قرآن کریم سرتاسر دعوت به خدای یگانه است، و تنها گناهی را که قابل آمرزش نمی‌داند، شرک به خداست *إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ* (۴۸/۴). براهین زیادی در کتب احادیث و کلام و فلسفه و تفسیر برای اثبات توحید اقامه شده است که ما در اینجا به ذکر بعضی از آنها اکتفا می‌کنیم:

۱. برهان وحدت و هماهنگی

یک مشاهده ساده به ثبوت می‌رساند و با کنجکاوی علمی نیز روشن تر می‌شود که اجزاء جهان با همدیگر ارتباط وجودی دارند؛ و به این ارتباط و به هم پیوستگی نه تنها در میان یک دسته ویژه‌ای از اجزاء جهان است، بلکه تا هر جا پیش رویم و به بررسی پردازیم رشته ارتباط را تاییده تر و محکم تر می‌یابیم. حتی آنان که برای فرار از اثبات غایت و غرض در وجود به دامن قانون تبعیت محیط چسبیده‌اند، از اثبات ارتباط اجزاء جهان گزیری ندیده‌اند.

این طور نیست که در ساختمان جهان یک سلسله اجزاء و ذرات پراکنده و غیر مرتبط مانند انباری که از اشیاء متفرقه‌ای انباشته شده است، وجود داشته باشد و هیچ جزء با جزء دیگر مرتبط نباشد بلکه اجزاء جهان چنان به هم مرتبط و پیوسته‌اند که ارتباط آنها به هم، بیشتر است از ارتباط اجزاء یک ماشین یا یک کارخانه که هر کدام تحت یک نظام و نقشه، کار مخصوصی دارد که برای کار مجموع ماشین یا کارخانه ضروری است و هر گونه تغییر و یا کم و زیاد شدن اجزاء در وضع مجموع اثر می‌گذارد؛ بلکه همانند پیوستگی اعضاء یک پیکر است. همان طور که یک فرد انسان در عین حال که یک پیکر واحد است، متشکل از اعضاء و اجزاء فراوانی است که بالغ بر میلیاردها سلول می‌شود و هر سلول به نوبه خود دارای قسمتهایی و هر قسمتی نیز متشکل از ذرات بسیاری است، اجزاء جهان نیز چنان به هم پیوسته و مرتبط است که گویا اجزاء یک پیکر و اعضاء یک شخص هستند.

این ارتباط و وحدت اجزاء جهان اثبات می‌کند که صانع و پدیدآورنده جهان یکی بیش نیست؛ چه اگر بیشتر بود طبعاً ذات و ماهیت آنها با هم تفاوت داشت، و از دو یا چند

ذات متفاوت ضرورتاً آثار متفاوت نمودار می‌شد که از جمله آن آثار، اراده آنها و چگونگی ارتباط هر کدام از آنها با آفریده‌های خویش می‌بود.

بدیهی است که دو یا چند ذات متفاوت با اراده‌های متفاوت نسبت به نظام عالم که نظامی است پیوسته و واحد، تدبیر متفاوت خواهند داشت؛ و هر کدام آن را به گونه‌ای اداره خواهند کرد و تدبیر و اداره گوناگون نیز مستلزم به هم خوردن نظم و پیدایش تضاد و فساد و تباهی است.

قرآن می‌گوید: لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِذًا لَلَّهِ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ (اگر در آنها - آسمان و زمین - خدایانی جز الله وجود داشت، تباه می‌شدند؛ پس منزّه است الله صاحب عرش - قدرت و علم و تدبیر - از آنچه مشرکان [او را] به آن توصیف می‌کنند) (۲۲/۲۱).

تقریر استدلال آیه از این قرار است که اگر عالم بیش از یک خالق داشت آنها در ذات و حقیقت با هم تباین داشتند؛ و تباین در ذات و حقیقت مستلزم تباین خلق و تدبیر آنهاست، و دوگانگی آنها موجب دوگانگی اجزاء جهان و ناهماهنگی آنها می‌شد، و تدبیرهای متفاوت موجب تباهی کار یکدیگر می‌گردید و در نتیجه نظام آسمان و زمین به هم می‌ریخت.^۱

اشکال

برای تحقق فساد و تباهی در آسمان و زمین همین برخورد علل و اسباب با یکدیگر و تأثیرهای متفاوتی که در مواد اشیاء دارند، کافی است.

پاسخ

تباه شدن دو علتی که تحت نفوذ و تدبیر نباشند، غیر از تباه شدن دو علتی است که تحت نفوذ یک تدبیر باشند؛ و یکی از آنها اثر دیگری را خنثی و محدود کند و نتیجه‌ای که پدید می‌آید حاصل این محدودیت باشد.

تراحم و برخوردی هم که میان علل و اسباب در این نظام می‌بینیم از همین قبیل است، زیرا علل و اسباب پدیدآورنده این نظام با همه دگرگونی و برخوردی که با هم دارند، هیچ کدام فعالیت دیگری را باطل نمی‌کند؛ یعنی طوری نیست که بعضی از قوانین

۱. استدلال به این آیه بر اثبات توحید تقریر دیگری نیز دارد که در برهان تمانع ذکر خواهد شد.

کلی حاکم بر نظام به وسیله برخی دیگر نقض شود و با وجود اجتماع شرایط و عدم مانع، در جای خود مؤثر نیفتد، و مقصود از اینکه یک مدبر کار دیگر را تباه کند، همین است؛ و دو علت متفاوت که تحت یک نظام خاص با هم در کشاکش باشند، درست مانند دو کفه ترازو هستند که هرچند یکی بالا و دیگری پایین می‌رود اما با همین کار غرض صاحب ترازو را که سنجیدن وزن باشد، برآورده می‌سازند.

اشکال

در نظام موجود آثار علم و شعور مشهود است و پروردگار مدبری هم که آن را تدبیر و اداره می‌کند، ناگزیر از روی علم و آگاهی آن را می‌گرداند؛ و در این صورت چرا فرض نکنیم که دو یا چند خدا از روی تعقل امر آفرینش را تدبیر می‌کنند و با هم توافق کرده‌اند که به خاطر حفظ مصلحت با هم اختلاف نکنند و مانع تدبیر یکدیگر نشوند.

پاسخ

این سخن معقول نیست؛ زیرا به نظر ما انسانها، معنای تدبیر کردن امری از روی تعقل، این است که افعال خویش را با قوانین عقلی که حافظ هماهنگی میان اجزاء فعلی است و آن را به هدف سوق می‌دهد، تطبیق کنیم؛ اما این قوانین از واقعیات عینی و نظام حاکم بر آنها گرفته شده است؛ بنابراین رفتار عقلانی ما تابع قوانین عقلی و آنها هم تابع نظام خارجی است. در صورتی که فعل پروردگار مدبر هستی عین نظام عینی و خارجی است که قوانین عقلی از آن مأخوذ است و بنابراین محال است که فعل پروردگار مدبر که خود منشأ و منبع قوانین عقلی است، تابع آنها و برگرفته از آنها باشد.

به عبارت دیگر: قانون همواره از یک جریان عینی انتزاع می‌شود و در مورد نظام موجود در عالم نیز باید گفت که این نظام خود فعل و اراده خداست و قوانین عقلی از این نظام انتزاع می‌شود، نه اینکه اول عالمی - که طبعاً نظم هم دارد - وجود داشته باشد و سپس دو یا چند مدبر به آن نظام و قوانین آن واقف شوند و قوانین عقلی خویش را از آن برگیرند و با آن منطبق سازند؛ زیرا چنین کاری، کار خدا نیست، کار خدا همان شیء خارجی است که منبع و منشأ قانون است نه تابع آن؛ بنابراین باید پذیرفت که محال است در نظام بیش از یک ناظم و مدبر و گرداننده وجود داشته باشد.

گذشته از این، برای رفع این اشکال از اصل تقریر برهان هم به روشنی استفاده می‌شود؛ زیرا ثابت کردیم در صورت تعدد خالق، ذات آنها با هم متفاوت خواهد بود، و آثار دو علت متفاوت نیز قهراً متفاوت است.

۲. برهان تمانع

در فلسفه ثابت شده است که توارد دو علت که هر دو علت تامه باشند، بر معلول واحد محال است؛ به عبارت دیگر تحقق معلول با فرض دو علت تامه محال است. بعد از اینکه وحدت همه عالم به طوری که در برهان سابق بیان شد، ثابت گردید طبق این قانون عقلی باید علت عالم هم واحد و یکتا باشد. فلاسفه آیه ذکر شده در برهان سابق را به این برهان تطبیق کرده و فساد آسمان و زمین را با فرض تعدد خدا به معنی نیستی و نابودی دانسته‌اند.

۳. برهان ترکیب

وجوب وجود مستلزم این است که واجب‌الوجود یکی بیش نباشد؛ زیرا وقتی سخن از دو یا چند چیز به میان آوردیم، لازم است آن چند چیز در یک جهت با هم اشتراک و در یک یا چند جهت با هم مغایرت و اختلاف داشته باشند.

مثلاً وقتی درباره دو کتاب سخن بگوییم لازم است این دو کتاب در کتاب بودن با هم مشترک و در برخی چیزهای دیگر با هم متفاوت و متمایز از هم باشند والا اگر از لحاظ رنگ و شکل و وزن و حجم و قطع و مؤلف و کاغذ و مطلب و مکان و زمان و تمام خصوصیات یکی باشند، دیگر نمی‌توان آنها را دو کتاب دانست، بلکه یکی خواهند بود. بنابراین هرگونه تعددی مستلزم اشتراک در یک جهت و افتراق و جدایی در جهت دیگر است. پس در صورت تعدد واجب‌الوجود، هر کدام از آنها باید دارای یک حیثیت و جنبه‌ای باشد که دیگری فاقد آن است، یا فاقد چیزی باشد که دیگری واجد آن است؛ تا وجه امتیاز بوده و مصحح تعدد و تغایر گردد و در این صورت هر دو مرکب خواهند بود و می‌دانیم هر مرکبی محتاج به اجزاء خویش است و احتیاج با واجب‌الوجود بودن سازگار نیست.

۴. برهان صرف‌الوجود

با این برهان ثابت می‌شود که واجب‌الوجود وجود مطلق است و خالص از هر جهت، و نامحدود از تمام جهات؛ و هیچ حدی برای آن نیست. مسلم است در این صورت تعدد در آن راه ندارد؛ زیرا اگر متعدد باشد، نامحدود نخواهد بود؛ چون هر کدام دیگری را محدود می‌کند و به تعبیر دیگر: معنی تعدد این است که هر کدام از آن دو، فاقد وجود دیگری است؛ زیرا اگر تمام وجود او را داشته باشد عین او خواهد بود، بنابراین لازمه تعدد محدود بودن هر دو است، پس وجود نامحدود از هر نظر در تمام عالم یکی بیش نخواهد بود، و دو هستی لایتناهی معنی ندارد.

اما اینکه خداوند از هر نظر نامحدود و لایتناهی است، دلایل مختلفی برای آن اقامه شده است که از جمله «برهان صرف الوجود» است و خلاصه آن چنین است:

محدود بودن وجود، موجب معلول بودن آن است؛ زیرا وجود و هستی خود سبب محدود بودن خویش نمی‌شود؛ چون محدود بودن جنبهٔ عدمی دارد، و چیزی مستلزم عدم خود نمی‌شود. بنابراین باید محدودیت از خارج از وجودش بر او تحمیل شده باشد و این دلیل بر آن خواهد بود که آن چیز، معلول علت دیگری است و به این ترتیب واجب الوجود نخواهد بود. به عبارت دیگر، هستی واجب الوجود از خود اوست، و چون از خود اوست، عدم در آن راه ندارد، و چیزی که عدم در آن راه ندارد، نامحدود و لایتناهی است، و اگر عدم به آن راه یابد، باید از خارج وجود او باشد که در این صورت حتماً علتی باید از بیرون وجود داشته باشد.

با این بیان روشن می‌شود: هر وجودی که وجود آن متناهی و محدود باشد، ناگزیر علتی غیر از وجود خودش باید داشته باشد که آن را محدود و آن مرتبه معین و محدود از وجود را محقق کند؛ و چون معلولیت با وجوب وجود منافات دارد، پس وجود واجب الوجود صرف وجود است و محدود به حدی نیست.

امام سجاد (ع) می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ لَا يُوصَفُ بِمَحْدُودِيَّةٍ، عَظَّمَ رَبُّنَا عَنِ الصِّفَةِ، فَكَيْفَ يُوصَفُ بِمَحْدُودِيَّةٍ مَنْ لَا يُحَدُّ...»^۱ (خدا به هیچ محدودیتی توصیف نمی‌شود، چگونه به محدودیت توصیف شود آنکه حدی ندارد).

۵. برهان هدایت و فیض تشریحی

خدا که منبع فیض است، همان گونه که فیض تکوینی او افاضه می‌شود، باید فیض تشریحی نیز از او افاضه شود و برای به کمال رساندن ما، خود را به ما بشناساند و به ما هدایت بخشد.

در آنجا که همهٔ انبیا از خدای واحد احد خیر داده‌اند، و همهٔ انبیا که خداوند آنها را با معجزه تأیید و تصدیق کرده است از طرف خدای یگانه مبعوث به رسالت شده‌اند و به یگانگی و وحدانیت او شهادت داده‌اند، اگر خدای دیگری بود، او نیز پیامبرانی می‌فرستاد و چون چنین نشده دلیل بر این است که او یکتاست.

۱. اصول الکافی، باب النهی عن الصفة، حدیث ۲ صحیحہ ابی حمزه، تهران، ۱۳۷۴ هـ ق، ج ۱، ص ۱۰۰.

مراتب و درجات توحید

توحید، درجات و مراتبی دارد، همچنان که شرک نیز دارای مراتب و درجاتی است. تا انسان همه مراحل توحید را طی نکند، موحد واقعی نیست.

۱. توحید ذاتی

توحید ذاتی یعنی شناختن ذات حق به وحدت و یگانگی. اولین شناختی که هر کس از ذات حق دارد، غنا و بی‌نیازی اوست. یعنی ذاتی است که در هیچ جهتی به هیچ موجودی نیازمند نیست و به تعبیر قرآن «غنی» است، همه چیز به او نیازمند است و از او مدد می‌گیرد و او از همه غنی است: *يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَيَّ اللَّهُ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ* (۱۵/۳۵) و به تعبیر حکما واجب‌الوجود است و دیگر «اولیت» یعنی مبدئیت و منشئیت و آفرینندگی اوست. او مبدأ و خالق موجودات دیگر است، موجودات همه «از او» هستند و او از چیزی نیست و به تعبیر حکما «علت اولی» است.

این اولین شناخت و اولین تصویری است که هر کس از خداوند دارد. یعنی هر کس در مورد خداوند می‌اندیشد، و به اثبات یا نفی و تصدیق یا انکار می‌پردازد، چنین معنی و مفهومی در ذهن خود دارد که آیا حقیقتی وجود دارد که وابسته به حقیقتی دیگر نباشد و همه حقیقتها به او وابسته، و از اراده او پدید آمده باشند و او از اصل دیگری پدید نیامده باشد؟

توحید ذاتی یعنی این حقیقت، «دویی» بردار و تعددپذیر نیست، مثل و مانند ندارد. *لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ* (۱۱/۴۲) و در مرتبه وجود او موجودی نیست: *وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ* (۴/۱۱۲).

اینکه موجودی فرد یک نوع شمرده می‌شود، مانند حسن که فردی از نوع انسان است، از مختصات مخلوقات و ممکنات است، و ذات واجب‌الوجود از این معانی منزله و میراست.

چون ذات واجب‌الوجود یگانه است، پس جهان از نظر مبدأ و منشأ و از نظر مرجع و منتها یگانه است. جهان نه از اصلهای متعدد پدید آمده است و نه به اصلهای متعدد بازمی‌گردد. از یک اصل و حقیقت پدید آمده است: *قُلْ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ* (۱۶/۱۳) و به همان اصل و همان حقیقت بازمی‌گردد: *إِلَيَّ اللَّهُ تُصِيرُ الْأُمُورُ* (۵۳/۴۲) و به تعبیر دیگر: جهان هستی، یک قطبی و یک کانونی و تک‌محوری است.

۲. توحید صفاتی

توحید صفاتی، یعنی درک و شناسایی خداوند به عنوان ذاتی که با هر کدام از صفاتش متحد و عین هم است و همچنین هر یک از صفاتش با صفت دیگر اتحاد و عینیت دارد. توحید ذاتی به معنی نفی ثانی داشتن و نفی مثل و مانند داشتن است، و توحید صفاتی به معنی نفی هر گونه کثرت و ترکیب از خود ذات است. ذات خداوند در عین اینکه به اوصاف کمالیه جمال و جلال متصف است، دارای جنبه‌های مختلف عینی نیست. اختلاف ذات با صفات و اختلاف صفات با یکدیگر لازمه محدودیت وجود است. برای وجود لایتناهی همچنان که «دومی» قابل تصور نیست، کثرت و ترکیب و اختلاف ذات و صفات نیز متصور نیست. توحید صفاتی مانند توحید ذاتی از اصول معارف اسلامی و از عالی‌ترین و پراوج‌ترین اندیشه‌های بشری است که به خصوص در مکتب تشیع تبلور یافته است. در اینجا فقط به بخشی از خطبه اول نهج البلاغه که هم تأییدی بر مدعا و هم توضیحی برای این بخش است، اشاره می‌کنیم:

«سپاس ذات خدا را، آنکه ستایش کنندگان نتوانند به ستایش او برسند و شمار کنندگان نتوانند نعمتهای او را برشمارند و کوشندگان نتوانند حق بندگی او را ادا نمایند، آنکه همتها هر چه دورپروازی کنند، گنه او را نیابند و زیرکها هر اندازه در قعر دریاها فطانت فرو روند به او نرسند، آنکه صفت او را حد و نهایی و تغیر و تبدلی نیست...» در این جمله‌ها چنان که می‌بینیم از صفات نامحدود خداوند یاد شده است. بعد از چند جمله می‌فرماید:

كَمَالُ الْإِخْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ لِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ الْمَوْصُوفِ وَ شَهَادَةِ كُلِّ مَوْصُوفٍ أَنَّهُ غَيْرُ الصِّفَةِ فَمَنْ وَصَفَ اللَّهَ سُبْحَانَهُ فَقَدْ قَرَّرَهُ وَ مَنْ قَرَّرَهُ فَقَدْ نَتَّاهُ... (اخلاص کامل، نفی صفات از پروردگار است، زیرا موصوف گواهی می‌دهد که ذاتش غیر از صفت است و صفت گواهی می‌دهد که او چیزی است غیر از موصوف و هر کس خداوند را به صفتی توصیف کند، ذات او را مقارن چیز دیگر قرار داده و هر کس خدا را مقارن چیزی قرار دهد، او را دو تا شمرده است...).

در این جمله‌ها هم برای خداوند اثبات صفت شده (أَلَّذِي لَيْسَ لِصِفَتِهِ حَدٌّ مَحْدُودٌ) و هم از او نفی صفت شده است (لِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا...). از خود این جمله‌ها معلوم است که صفتی که خداوند موصوف به آن صفت است صفت نامحدود به نامحدودیت ذات است که عین ذات است و صفتی که خداوند مبرا و منزله از اوست، صفت محدود است که غیر ذات و غیر از صفت دیگر است. پس توحید صفاتی یعنی درک و شناختن یگانگی ذات و صفات حق.^۱

۱. برای بحث بیشتر در مورد توحید صفاتی مراجعه کنید به: ترجمه تفسیر المیزان، جلد ۱۱، ص ۱۴۸.

۳. توحید افعالی

توحید افعالی، یعنی درک و شناختن اینکه جهان با همه نظام و سنن و علل و معلولات و اسباب و مسببات، فعل خدا و کار او، و ناشی از اراده اوست. موجودات عالم همچنان که در ذات استقلال ندارند و همه قائم به او و وابسته به او هستند، - و او به تعبیر قرآن «قیوم» همه عالم است - در مقام تأثیر و علّیت نیز استقلال ندارند؛ و در نتیجه خداوند همچنان که در ذات شریک ندارد در فاعلیت نیز، شریک ندارد. هر فاعل و سببی حقیقت خود و وجود خود و تأثیر و فاعلیت خود را از او دارد و قائم به او است. همه حولها و قوه‌ها «به او» است (ماشاء الله و لا قُوَّةَ إِلَّا بِهِ، لا حَوْلَ وَ لا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ).

انسان که یکی از موجودات است و مخلوق اوست، مانند همه آنها علت و مؤثر در کار خود و بالاتر از آنها مؤثر در سرنوشت خویش است، اما به هیچ وجه موجودی «مفوّض» و «به خود و انهاد» نیست: بِحَوْلِ اللَّهِ وَ قُوَّتِهِ أَقُومُ وَ أَقْعُدُ. اعتقاد به تفویض و وانهادگی یک موجود، اعم از انسان و غیر انسان مستلزم اعتقاد به شریک بودن آن موجود با خدا در استقلال و در فاعلیت است، و استقلال در فاعلیت مستلزم استقلال در ذات است و با توحید ذاتی منافی است، چه رسد به توحید افعالی.

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ وِليٌّ مِّنَ الدُّنْيَا وَ كَبَّرَهُ تَكْبِيرًا (سپاس ذات خدا را، آنکه فرزند نگرفت و برای او شریکی در مدیریت جهان و همچنین کمکی از روی ناتوانی برای اداره عالم نیست، او را بزرگ و برتر بدان، بزرگ و برتر دانستی که لایق ذات پاک او باشد) (۱۱۱/۱۷).

باید توجه داشت که پذیرفتن توحید افعالی به معنای نفی فاعلیت برای اسباب و وسائط نیست، بلکه تأثیر اشیاء در واقع بسط فاعلیت خدا و لذا عین تأثیر و فاعلیت اوست. خداوند چیزهای دیگری را واسطه و سبب قرار می‌دهد تا از راه آنها تأثیراتی در عالم تحقق پیدا کند و این تأثیرات، تأثیرات حقیقی است مانند سوزاندن آتش و سیراب کردن آب و ... شایان ذکر است که هیچ کدام از این وسائط در وجود و در فاعلیت و تأثیر، از خود استقلال ندارند. مؤثر واقعی و استقلالی، تنها خداوند تبارک و تعالی است و به قدری آن تأثیر اصالت و شمول دارد که در آن سطح هیچ چیز دیگری را نمی‌توان مؤثر دانست. اشیاء دیگر در شعاع تأثیر او و به اندازه‌ای که اراده او تعلق گرفته و از او فیضی دریافت داشته‌اند، اثر خود را ظاهر می‌سازند و گرنه از خود هیچ ندارند. به طوری که اگر اراده او برداشته شود همه آنها معدومند. پس رابطه خدا با عوامل طبیعی و فوق طبیعی به صورت طولی است نه عرضی. هیچ عاملی در عرض اراده خدا و فاعلیت او نیست. از این رو در

قرآن کریم، خداوند پاره‌ای امور را گاهی به خود و گاهی به عوامل دیگر از قبیل انسان یا فرشته نسبت می‌دهد، که در تمام این موارد، رابطه طولی است. مانند اینکه نوشتن نامه را گاهی به قلم و گاهی به شخص نویسنده نسبت می‌دهند. یا کشته شدن کسی را گاهی به سرباز و گاهی به فرماندهی که دستور قتل او را صادر کرده است، نسبت می‌دهند. بنابراین، پذیرفتن فاعلیت در عالی‌ترین سطح برای خدا به معنای نفی فاعلیت در سطح نازل‌تر برای موجودات دیگر نیست. آنچه نفی می‌شود داشتن استقلال در تأثیر و فاعلیت است. ولی نباید فراموش کرد که رابطه خدا با موجودات و فاعلیت و تأثیر او قابل مقایسه با هیچ‌گونه رابطه بین دو موجود نیست. این رابطه، رابطه‌ای است بسیار بالاتر و عمیق‌تر و ژرف‌تر از آنچه در ذهن ما بگنجد. لذا نباید تأثیر خدا را با تأثیر موجودات دیگر مقایسه کرد. حتی وقتی پیامبری یا امامی به امر خدا اعجاز می‌کند، مثلاً مرده‌ای را زنده می‌کند، عمل زنده کردن او با زنده کردن الهی، بسیار متفاوت است. استناد این احیا به شخص نبی، استناد به واسطه‌ای است که از خود هیچ ندارد. اما استنادش به خدا، استناد به فاعلی است که هستی‌بخش هر هستی است. ما، کنه این رابطه یعنی رابطه خدا با جهان را نمی‌توانیم ادراک کنیم ولی این اندازه می‌توانیم دریابیم که اولاً این رابطه مانند هیچ‌یک از روابط موجود بین اشیاء دیگر نیست بلکه در سطحی بسیار عالی‌تر از آنها قرار دارد، تا آنجا که در آن سطح هیچ موجود دیگری را نمی‌توان مؤثر دانست. ثانیاً اگر اراده او نباشد هیچ چیز بر جای نمانده، از هستی ساقط می‌شود.

۴. توحید در عبادت

مراتب سه‌گانه‌ای که در بالا گفته شد، توحید نظری و از نوع شناختن است، اما توحید در عبادت توحید عملی و از نوع «بودن» و «شدن» است. آن مراتب توحید، تفکر و اندیشه راستین است و این مرحله از توحید «بودن» و «شدن» راستین. توحید نظری بینش کمال است و توحید عملی جنبش در جهت رسیدن به کمال. توحید نظری پی بردن به یگانگی خداست و توحید عملی «یگانه شدن» انسان است. توحید نظری «دیدن» است و توحید عملی «رفتن». پیش از آنکه توحید عملی را شرح دهیم، لازم است نکته‌ای را درباره توحید نظری تذکر دهیم. آیا توحید نظری یعنی شناختن خدا به یگانگی ذات، و یگانگی صفات، و یگانگی در فاعلیت، ممکن است یا غیر ممکن، و به فرض امکان، آیا این شناختها در سعادت بشر تأثیری دارد، یا هیچ ضرورت و لزومی ندارد و در میان مراتب توحید آنچه مفید است توحید عملی است و بس؟

ممکن بودن یا ناممکن بودن این شناختها را باید در مباحث فلسفی بررسی کرد؛ اما اینکه آیا سعادتبخش است یا بیهوده، بستگی دارد به نوع شناخت ما از انسان و از سعادت او. موج افکار مادی درباره انسان و هستی سبب شده است که حتی معتقدان به خدا، مسائل معارف الهی را بی‌فایده و بیهوده تلقی کنند و نوعی ذهن‌گرایی و گریز از عینیت‌گرایی بشمارند. ولی یک نفر مسلمان که بینش درباره انسان این است که واقعیت انسان، تنها واقعیت بدنی نیست، بلکه واقعیت اصیل انسانی روح اوست، و جوهرش جوهر علم و قدس و پاکی است، به‌خوبی می‌فهمد که توحید نظری، علاوه بر اینکه پایه و زیربنای توحید عملی است، خود بذاته کمال نفسانی، بلکه بالاترین کمال نفسانی است، و انسان را به حقیقت به سوی خدا بالا می‌برد و به او کمال می‌بخشد: **إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ** (۱۰/۳۵).

انسانیت انسان در گرو شناخت خداوند است، زیرا که شناخت انسان از انسان جدا نیست بلکه اصلی‌ترین و گرامی‌ترین بخش وجود اوست، انسان هر اندازه به هستی و نظام هستی و مبدأ و اصل هستی شناخت پیدا کند، به همان اندازه انسانیت، که نیمی از جوهرش علم و معرفت و شناختن است، در او تحقق یافته است.

از نظر اسلام، خصوصاً از نظر معارف مذهب شیعه، جای کوچک‌ترین شک و تردیدی نیست که درک معارف الهی، قطع نظر از آثار عملی و اجتماعی مترتب بر آن معارف، خود هدف و غایت انسانیت است. اکنون به توحید عملی بپردازیم:

توحید عملی یا توحید در عبادت، یعنی یگانه‌پرستی یا در جهت پرستش حق یگانه شدن. بعداً خواهیم گفت که عبادت از نظر اسلام مراتب و درجات دارد. روشن‌ترین مراتب عبادت، انجام مراسم تقدیس و تنزیه است که اگر برای غیر خدا واقع شود مستلزم خروج کلی از جرگه اهل توحید و از حوزه اسلام است. ولی از نظر اسلام پرستش منحصر به این مرتبه نیست. بلکه هر نوع اتخاذ جهت کردن، ایدئال گرفتن و قبله معنوی قرار دادن، پرستش است. آن کسی که هواهای نفسانی خود را هدف حرکت و ایدئال و قبله معنوی خود قرار بدهد، آنها را پرستش کرده است: **أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ** (آیا دیدی آن کس را که هوای نفس خود را خدا و معبود خویش قرار داده است؟) (۲۳/۴۵).

آن کس که امر و فرمان شخص دیگری را که خدا به اطاعت او فرمان نداده اطاعت کند و در برابر آن تسلیم محض باشد او را عبادت کرده است: **اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهَبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ** (همانا عالمان دینی خود و زاهدان خود را به جای خدا، خدای خویش ساخته‌اند) (۳۱/۹).

بنابراین، توحید عملی یا توحید در عبادت، یعنی تنها خدا را مطاع و قبله روح، و جهت حرکت، و ایدئال قرار دادن و هر مطاع و جهت و قبله و ایدئال دیگری را طرد کردن. یعنی برای خدا خم شدن و راست شدن، برای خدا قیام کردن، برای خدا خدمت کردن، برای خدا زیستن، برای خدا مردن. آنچنان که ابراهیم (ع) گفت: اِنِّیْ وَجَّهْتُ وَجْهَیْ لِلَّذِیْ فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْاَرْضَ حَنِیْفًا وَمَا اَنَا مِنَ الْمُشْرِکِیْنَ (۷۹/۶)، قُلْ اِنْ صَلَّیْتُ وَاسْئَلْتُ وَمَخَّیْتُ وَمَمَّیْتُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ لَا شَرِکَ لَهٗ وَیَذٰلِکَ اَمْرٌ وَاَنَا اَوَّلُ الْمُسْلِمِیْنَ (۱۶۳/۶) (من روی خود را به سوی کسی کردم که آسمانها و زمین را آفریده؛ من در ایمان خود خالصم و از مشرکان نیستم. همانا نمازم، عبادتم، زیستتم و مردنم برای خداوند پروردگار جهانهاست. او را شریکی نیست، مرا به این دستور داده‌اند و من از تسلیم‌شدگان (به حق) هستم).

این توحید ابراهیمی، توحید عملی اوست. کلمه طیبه «لَا اِلٰهَ اِلَّا اللهُ» بیش از هر چیزی ناظر بر توحید عملی است؛ یعنی جز خدا شایسته پرستش نیست.^۱

۱. برگرفته از: مجموعه آثار، شهید مطهری، ج ۲، ص ۱۰۶-۹۹.

عدل الهی

همان‌طور که از تواریخ استفاده می‌شود، بحث‌های کلامی و عقیدتی از نیمه قرن اول هجری آغاز شده است، و در میان این بحث‌ها ظاهراً از همه قدیمی‌تر چند مسئله بوده است که یکی از آنها مسئله «عدل الهی» است.

متکلمین اسلامی اعم از شیعه و سنی دو دسته شدند. دسته‌ای طرفدار عدل الهی که عدلیه نامیده می‌شوند،^۱ و دسته‌ای در مقابل عدلیه قرار گرفته‌اند که همان اشاعره هستند. البته اشاعره صریحاً نگفته‌اند که ما منکر عدل الهی هستیم، اما در مسئله «حسن و قبح ذاتی و عقلی» و نیز در مسئله «جبر و اختیار» مطالبی گفته‌اند که لازمه‌اش عادل ندانستن خدا، یا نفی موضوع عدالت و ظلم از خداوند است.

اختلاف میان عدلیه و اشاعره در این است که دسته اول می‌گویند: عدل خود حقیقتی است در مقابل ظلم؛ و پروردگار به حکم اینکه حکیم و عادل است، کارهای خود را با معیار و مقیاس عدل انجام می‌دهد، و در توضیح این مطلب می‌گویند: ما آن‌گاه که به خود فعل نظر می‌افکنیم با قطع نظر از اینکه آن فعل مورد تعلق اراده تکوینی یا تشریحی ذات خداوند باشد و یا نباشد می‌بینیم برخی افعال به خودی خود با برخی دیگر متفاوت است. برخی افعال در ذات خود عدل است، مانند پاداش به نیکوکاران، و برخی در ذات خود ظلم، مانند کیفر دادن به نیکوکاران. و چون افعال در ذات خود با یکدیگر متفاوت‌اند، ذات مقدس باری تعالی کارهای خود را با معیار و مقیاس عدل انتخاب می‌کند.

اما اشاعره می‌گویند: عدل خود حقیقتی نیست که قبلاً بتوان آن را توصیف کرد و مقیاس و معیاری برای فعل پروردگار قرار داد، و اساساً ممکن نیست برای افعال الهی معیار

۱ شیعه و معتزله را عدلیه می‌گویند.

و مقیاس قرار داد. معنی عادل بودن خدا این نیست که او از قوانینی به نام قوانین عدل پیروی می کند، بلکه منظور این است که او سرچشمه عدل است. آنچه او می کند عین عدل است، نه اینکه آنچه را مطابق عدل است انجام می دهد. عدل مقیاس فعل پروردگار نیست، بلکه فعل پروردگار مقیاس عدل است. اگر خدا جنایتگران تاریخ را به بهشت ببرد، عدل است، و اگر پیامبران معصوم خود را به جهنم بفرستد، باز ظلم نیست و عدل است، و همین اختلاف نظر میان «عدلیه» و «اشاعره» موجب شده است که بحث عدل الهی در کتابهای اصول عقاید به طور مستقل و مشروح مطرح شود و مستقلاً یکی از اصول دین و مذهب به شمار آید تا صفوف مشخص شود، و گرنه عدل هم مانند سایر صفات خدا باید در بحث صفات خدا درج می شد و در ضمن همان بحث عنوان می شد.

عدل چیست؟

اولین مسئله ای که باید روشن شود، این است که عدل چیست؟ ظلم چیست؟ زیرا تا مفهوم اصلی و دقیق عدل روشن نشود، موضوع بحث و نفی و اثبات منقح نمی شود و در نتیجه از اشتباهات مصون نخواهیم ماند.

کلمه عدل چند معنی یا کاربرد دارد:

۱. موزون بودن: اگر مجموعه ای را در نظر بگیریم که در آن، اجزاء مختلفی به کار رفته، هدف خاصی از آن منظور است، باید در آن مجموعه از حیث مقدار لازم هر جزء و از لحاظ کیفیت ارتباط اجزاء با یکدیگر، تعادل رعایت شود و تنها در این صورت است که آن مجموعه می تواند باقی بماند و نتیجه مطلوب بدهد و نقش منظور را ایفا کند. مجموعه این چنینی را متعادل می نامند. در قرآن کریم آمده است: وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ (۷/۵۵) مقصود این است که در ساختمان جهان رعایت تعادل شده است، در هر چیز از هر ماده ای به قدر لازم استفاده و فاصله ها اندازه گیری شده است. در حدیث نبوی آمده است: «بِالْعَدْلِ قَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ»^۱ (آسمان و زمین به موجب عدل برپا است). نقطه مقابل عدل به این معنی بی تناسبی است نه ظلم، و از این رو عدل به این معنی از موضوع بحث ما خارج است.

۲. معنی دوم عدل رعایت تساوی و نفی هر گونه تبعیض است؛ گاهی می گویند فلانی عادل است و منظور این است که هیچ گونه تفاوتی میان افراد قائل نمی شود؛ یعنی در

۱. تفسیر صافی، ذیل آیه فوق.

زمینه استحقاقهای متساوی تساوی را رعایت می کند و حق هیچ کسی را پایمال نمی کند. این چنین رعایت مساوات، از لوازم عدل است.^۱

۳. معنی سوم عدل رعایت حقوق افراد، و دادن حق به حقدار است و ظلم عبارت است از رعایت نکردن حقوق افراد.^۲

عدالت به این دو معنی در مورد خدای متعال معنی و مصداق دارد و مورد بحث عدلیه و اشاعره است.

ممکن است گفته شود: کسی بر خدا حقی ندارد تا معنی عدل الهی این باشد که حقوق را رعایت کند؛ و یا گفته شود استحقاق در برابر خدا معنی ندارد تا بگوییم عدل الهی به این معنی است که در زمینه استحقاقهای متساوی، تساوی را رعایت کند.

پاسخ: صحیح است که کسی ذاتاً بر خدا حقی ندارد، اما خود خدای مَنان حقوق و استحقاقهایی برای بندگان مؤمن و نیکوکارش قائل شده و توسط پیامبران و کتابهای آسمانی بیان کرده است. امیر مؤمنان (ع) می فرماید: «فاتقوا الله عباد الله جهة ما خلقكم له، واحذروا منه كنه ما حذرکم من نفسه، واستحقوا منه ما اعد لكم بالتنجز لصدق ميعاده...»^۳ از این عبارت به روشنی مستفاد می شود که بندگان مؤمن با انجام اعمال صالحه استحقاق ثوابهای الهی را پیدا می کنند. علمای محقق فرموده اند: نعمتها و ثوابهای الهی از سویی همه تفضل است؛ زیرا هیچ کس ذاتاً بر خدا حقی ندارد، اما از سوی دیگر چون خدا به نیکوکاران وعده پاداش داده است پس از این وعده، نیکوکاران استحقاق ثواب دارند و خدای متعال حق آنها را رعایت می کند و ثوابی که به آنان می دهد، حق آنان است که به آنها داده می شود.

۴. گاهی عدل این طور معنی می شود: «وضع كل شيء موضعه» (قرار دادن و نهادن هر چیزی در جای خودش). راغب در مفردات گوید: الظلم عند اهل اللغة و كثير من العلماء وضع الشيء في غير موضعه^۴ و به گفته شاعر:

عدل چبود؟ وضع اندر موضعش ظلم چبود؟ وضع در ناموضعش

۱. اگر دقت شود بازگشت این معنی به معنی سوم است.

۲. العدل اعطاء كل ذي حق حقه.

۳. نهج البلاغه، خطبه ۸۲، (چاپ عبده).

۴. در نهج البلاغه آمده است: العدل يضع الامور مواضعها، كلمات قصار، شماره ۴۳۷.

۵. راغب اصفهانی، المفردات فی غریب القرآن، به اهتمام سید محمد گیلانی، چاپ مصر، ۱۳۸۱/۱۹۶۱، ص ۳۱۵.

اگر دقت کنیم این معنی با معنی سوم و دوم منافاتی ندارد، بلکه شامل آن دو معنی نیز می‌شود و عدالت به این سه معنی شامل اقسام عدالت (یعنی عدالت در قانون‌گذاری، عدالت در حکم و قضاوت، عدالت در جزا و پاداش و کیفر و عدالت در اعطا و انعام) که در آیات و روایات وارد شده است، می‌شود.^۱

۵. گاهی عدل الهی این‌طور معنی می‌شود: رعایت استحقاقها در افاضه وجود و امتناع نکردن از افاضه و رحمت به آنچه امکان وجود یا کمال وجود را دارد. توضیح اینکه: موجودات در نظام هستی از نظر قابلیتها و امکان فیض‌گیری از مبدأ هستی با یکدیگر متفاوت‌اند، هر موجودی در هر مرتبه‌ای که باید باشد، از نظر قابلیت استفاضه استحقاق خاص به خود دارد؛ ذات مقدس حق که کمال مطلق و خیر مطلق و فیاض علی‌الاطلاق است به هر موجودی آنچه را که برای او ممکن است از وجود و کمال وجود، اعطا می‌کند و امساک نمی‌کند. عدل الهی در نظام تکوین طبق این نظریه، یعنی هر موجودی هر درجه از وجود و کمال وجود که استحقاق و امکان آن را دارد، دریافت می‌کند؛ و ظلم یعنی منع فیض و امساک وجود از وجودی که استحقاق دارد.^۲ عدل به این معنی هم در مورد ذات حق متعال می‌تواند مورد بحث باشد.

اکنون که معنی عدل تا حدی روشن شد به اصل بحث می‌پردازیم:

شیعه و معتزله (در مقابل اشاعره) معتقدند که خداوند عادل است یعنی در قانون‌گذاری، در حکم و قضاوت و در پاداش و کیفر دادن، عدالت را رعایت می‌کند و در صورت متساوی بودن استحقاقها، تساوی را رعایت می‌کند و حق هر ذی‌حقی را به او می‌دهد و هر چیز را در جای خودش قرار می‌دهد و به هر موجودی هر درجه از وجود و کمال وجود را که استحقاق و امکان آن را دارد، عطا می‌فرماید و خلاصه خدا عادل است به معنی گسترده آن؛ و بر این عقیده دلیلهایی دارند:

۱. منشأ ظلم یا جهل است یا عجز و یا نیاز؛ و هیچ‌کدام از اینها در خدای دانا و توانا و بی‌نیاز وجود ندارد. بنابراین ممکن نیست ظلم از خدا صادر شود. در دعاهای مأثوره از معصومین رسیده است: «وَقَدْ عَلِمْتُ أَنَّهُ لَيْسَ فِي حُكْمِكَ ظُلْمٌ ... وَإِنَّمَا يَحْتَاجُ إِلَى الظُّلْمِ الضَّعِيفُ وَقَدْ تَعَالَيْتَ يَا إِلَهِي عَنِ ذَلِكَ عُلُوًّا كَبِيرًا».^۳

۱. بخشی از آیات و روایات در همین درسها نقل خواهد شد.

۲. برگرفته از: عدل الهی، شهید مطهری، ص ۶۳-۵۹.

۳. شیخ طوسی، مصباح‌المتجهجین، ص ۱۸۸، چاپ اول.

۲. ظلم به همه معانی و مصادیق آن به حکم و درک عقل قبیح است و محال است که خداوند کار قبیح انجام دهد. قرآن مجید می گوید:

أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ (آیا کسانی را که ایمان دارند و اعمال صالحه انجام داده‌اند مانند کسانی که در زمین افساد می‌کنند قرار خواهیم داد یا پرهیزکاران را مانند بدکاران قرار خواهیم داد؟) (۲۸/۳۸). خداوند در این آیه از بندگان خود می‌پرسد که آیا احتمال می‌دهید چنین کاری از ما صادر شود؟ حکم عقل شما چیست؟ واضح است که حکم عقل هر عاقلی بر قبیح بودن این کار و استحاله صدور آن از خداست.

۳. آیاتی که عدالت همه‌جانبه خدای متعال را بیان کرده و حکم عقل را در این زمینه تأیید می‌کند، فراوان است. در اینجا برخی از آنها ذکر می‌شود:

إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ (۴۰/۴).
 قُلْ مَتَاعُ الدُّنْيَا قَلِيلٌ وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ لِّمَنِ اتَّقَىٰ وَلَا يُظْلَمُونَ فَتِيلًا (۷۷/۴).
 وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ نَبِيًّا (۱۲۴/۴).

إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا (۴۴/۱۰).

الْيَوْمَ تُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ لَا ظُلْمَ الْيَوْمَ (۱۷/۴۰).

وَرَضِعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا (۴۷/۲۱).

۴. روایات و کلمات معصومین نیز در این زمینه فراوان است که به بخشی از آنها

اشاره می‌شود:

أَشْهَدُ أَنَّهُ عَدْلٌ عَدْلٌ وَحَكْمٌ فَصَلَ (نهج البلاغه، خطبه ۲۰۹).

ارتفع عن ظلم عباده و قام بالقسط فی خلقه و عدل علیهم فی حکمه (نهج البلاغه، خطبه ۱۸۰).

کرم‌ت ان یخاف منک الالعدل (صحیفه سجادیه، دعای ۳۷).

عفوک تفضل و عقوبتک عدل (صحیفه سجادیه، دعای ۴۵).

ولا اخشی إلا عدله (صحیفه سجادیه، دعای ششم ملحقات).

لااله الا انت القائم بالقسط عدل فی الحکم (صحیفه سجادیه، دعای ششم).

این بود بخشی از دعاها و کلمات معصومین علیهم السلام که می‌تواند مؤید حکم

عقل بوده ما را به عدالت گسترده خدای متعال ارشاد و راهنمایی کند.

حسن و قبح ذاتی و عقلی

اساس اختلاف عدلیه و اشاعره در مسئله عدل الهی، مسئله حسن و قبح ذاتی افعال است. عدلیه می‌گویند: به طور کلی کارها دارای حسن یا قبح است؛ مثلاً راستی و امانت و احسان و امثال آن نیکو و بایسته است و دروغ و خیانت و امثال اینها زشت و ناپیوستنی است. و نیز عدلیه می‌گویند: عقل در ادراک حسن و قبح افعال، استقلال دارد و به تنهایی و قبل از اینکه از شرع چیزی به او رسیده باشد، قادر به درک و تشخیص آنهاست. از این رو حسن و قبح ذاتی به نام حسن و قبح عقلی نیز خوانده می‌شود.

اما اشاعره حسن و قبح را اموری نسبی و تابع شرایط خاص محیط و زمان و تحت تأثیر یک سلسله عوامل از قبیل تقلید و تلقین دانسته، و نیز عقل را در ادراک حسن و قبح تابع راهنمایی شرع می‌دانند و می‌گویند هر کاری را که شرع خوب بداند، خوب است و هر کاری را شرع بد بداند، بد است و پیش از بیان او ما نمی‌توانیم بگوییم کاری خوب یا بد و ظلم یا عدل است، و از این رو عقیده دارند هر کاری از خدا صادر شود، عین عدل است؛ حتی اگر خدا پیامبر معصوم خود را به جهنم ببرد، ظلم نیست!

با کمترین دقت روشن می‌شود که سخن اشاعره باطل است و افعال حسن و قبح ذاتی یا عقلی دارند و انسان پیش از ارشاد شرع حسن و قبح قسمتی از افعال را درک می‌کند. عدلیه برای هر چه بیشتر روشن شدن این مطلب می‌گویند:

همان‌طور که ما صدایی را می‌شنویم و می‌گوییم خوب است و صدای دیگر را می‌شنویم و می‌گوییم بد است و در این حکم کردن به خوبی و بدی استقلال داریم، یعنی خودمان بدون اینکه شرع در این زمینه چیزی گفته باشد حکم می‌کنیم و همچنین در چیزهایی که می‌بینیم و یا لمس می‌کنیم و یا می‌چشیم، و بو می‌کنیم، در تمام این موارد انسان با حواس خود درک می‌کند و در این درک کردن استقلال دارد، همچنین با عقل خود درک می‌کنیم که ظلم بد است و عدالت خوب است و در این ادراک عقلی مانند آن ادراکهای حسی استقلال داریم؛ یعنی پیش از آنکه شارع راجع به عدل و ظلم چیزی فرموده باشد و یا سخن او به ما رسیده باشد، این ادراک عقلی را داریم و این مطلب وجدانی است و دلیل و استدلال لازم ندارد. یعنی همان‌طور که وقتی می‌گوییم این غذا تلخ است اگر پرسند به چه دلیل؟ می‌گوییم دلیل نمی‌خواهد خودتان بچشید تا تصدیق کنید، در مسئله حسن عدالت و قبح ظلم هم اگر کسی گفت به چه دلیل ظلم قبیح و عدل حسن است، باید بگوییم به عقل خود مراجعه کنید تا تصدیق کنید.

پرسشها

در مسئله عدل الهی چند سؤال مطرح می‌شود که باید پاسخ داده شود:

اولین پرسش در این زمینه این است که: چرا در جهان تبعیض و تفاوت وجود دارد؟ چرا یکی سفید است و دیگری سیاه؟ یکی زشت است و دیگری زیبا؟ بلکه چرا یکی انسان است و دیگری گوسفند؟ یکی جماد است و دیگری نبات؟ چرا همه مانند هم نیستند؟ چرا همه سفید و یا همه سیاه نیستند؟ چرا همه زیبا و یا همه زشت نیستند؟ و اگر بناست تفاوتی در کار باشد، چرا آنکه سفید است، سیاه نشد و آنکه سیاه است، سفید نشد؟ چرا آنکه زشت است زیبا نشد و آنکه زیباست، زشت نشد؟

سؤال دوم در مورد فناها و نیستیها است: چرا اشیاء موجود می‌شوند و سپس معدوم می‌گردند؟ چرا مرگ مقرر شده است؟ چرا انسان به دنیا می‌آید و پس از آنکه لذت حیات را چشید و آرزوی جاوید ماندن در او پیدا شد، به دیار نیستی فرستاده می‌شود؟ این با عدالت خدا سازگار نیست؛ زیرا هر چیزی و هر کسی تا موجود نشده است حقی ندارد؛ اما همین که موجود شد حق بقا پیدا می‌کند، اگر اشیاء اصلاً به وجود نمی‌آمدند، در آسایش و سعادت بیشتری بودند از اینکه به وجود بیایند و سپس با ناکامی بروند.

پرسش سوم این است: گذشته از تبعیضها و تفاوتها و گذشته از اینکه هر چیزی جبراً محکوم به فنا و مرگ است، وجود آفات و بلاها و مصیبتها که در نیمه راه یک موجود را به دیار نیستی می‌برد و یا در مدت زنده بودن زندگی را مقرون به رنج و ناراحتی می‌کند، برای چیست؟

پرسش چهارم این است که: وجود نقصها از قبیل جهل، عجز، ضعف و بیماری و فقر برای چیست؟ آیا منع فیض علم و قدرت و ثروت به موجودی که نیازمند به آنهاست ظلم نیست؟ در این سؤال این طور فرض شده است که آنکه وجود پیدا نکرده حقی ندارد، اما همین که وجود پیدا کرد، حقی از نظر لوازم حیات پیدا می‌کند، پس جهل و عجز و ضعف و بیماری و فقر و گرسنگی و غیر اینها نوعی ممنوعیت از حق است و با عدالت نمی‌سازد.

پرسش پنجم: وجود موجودات موزی، میکروبها، سیلها، طوفانها، زلزله‌ها، جنگها، تضادها، شیطان، نفس اماره و غیره برای چیست؟

پیش از آنکه به پاسخ این سؤالا بپردازیم، لازم می‌دانیم اشاره مختصری به مسلکهای مختلف در حل این گونه اشکالات بکنیم:

راهها و مسلکها

راهها و مسلکها در حل مشکلات و پاسخ پرسشهای مربوط به عدل الهی متفاوت است؛ معمولاً «اهل ایمان» که در پرتو دین و مذهب به خداوند ایمان دارند، با یک پاسخ اجمالی وجدان خود را قانع می‌کنند و با خود چنین می‌اندیشند که ادله قاطع، وجود خدای قادر علیم و حکیم را اثبات کرده است و دلیلی ندارد که خدای قادر علیم حکیم ظلم کند. مگر خداوند با کسی دشمنی دارد که به انگیزه دشمنی حق او را از بین ببرد و یا نیازمند است که حق کسی را برآید و به خود اختصاص دهد، یا جاهل است که از روی جهل ظلم کند؟ خلاصه: انگیزه ظلم، یا عقده‌های روحی است و یا نیازها و ناتوانیها و نادانیها؛ و چون این انگیزه‌ها در خدای دانا و توانا و بی‌نیاز و حکیم وجود ندارد، پس ظلم به دیگران در مورد او معنی ندارد. او قادر مطلق و علیم مطلق و حکیم مطلق است. هم عالم به نظام احسن و اصلح است و هم قادر به ایجاد آن. بنابراین دلیلی ندارد که خداوند، جهان را طوری بیافریند که برخلاف وضع احسن و اصلح باشد، مسلماً آنچه شرور نامیده می‌شود، اگر بر ضد نظام احسن و اصلح بود، آفریده نمی‌شد؛ هر چند علم محدود ما به ما اجازه درک فلسفه‌های تفصیلی این امور را نمی‌دهد.

این گروه اگر احیاناً جریانی را مشاهده کنند که از نظر خودشان قابل توجیه نباشد، آن را به نوعی حکمت و مصلحت که بر ما مجهول است و فقط خداوند از راز آن آگاه است توجیه می‌کنند و محدودیت علم انسان را گواه آن می‌شمرند.

شک نیست که این طرز تفکر و نتیجه‌گیری، خود نوعی استدلال است و استدلال صحیحی هم هست. این دسته می‌توانند بگویند اگر فرضاً مشکل بعضی از شرور قابل توجیه نباشد، به واسطه محدود بودن علم ما و قصور فهم بشر از رازها و اسرار جهان است. بشر وقتی که خود را در جهانی می‌بیند پر از راز و پر از حکمت، طبعاً اگر در بعضی موارد به راز حکمت و سر مصلحت آن پی نبرد، نباید در اصل مطلب تردید کند. انسان اگر کتابی را مطالعه کند و در سراسر کتاب دقت و درایت و قوت اندیشه مؤلف را مشاهده کند و در چند مورد هم بعضی عبارات مجهول و لاینحل بماند، طبعاً حکم می‌کند که من مقصود مؤلف را در این چند مورد نمی‌فهمم. هرگز حکم نمی‌کند که به دلیل لاینحل ماندن این چند مورد، مؤلف فاقد درایت و دقت و فهم و ادراک بوده است و سایر مطالب برحسب تصادف با معنی درآمده است. نهایت خودخواهی و جهالت است که مجهول ماندن یک، یا چند قسمت کتابی را که شخصیت علمی نویسنده‌اش در سراسر کتاب به ثبوت رسیده است دلیل بر جهالت او و اتفاقی و تصادفی بودن همه مطالب حکیمانه کتاب بدانیم.

این بود راه بسیاری از اهل ایمان که در برخورد با این مسائل، به طریق فوق که یک پاسخ اجمالی صحیح است مشکل را برای خود حل می‌کنند و خود را به یک سلسله بحثهای مفصل نیازمند نمی‌بینند.

طبقه «اهل حدیث و اخباریها» چون به طور کلی در معارف الهی طرفدار تعبد و سکوتند، طبعاً در این مسئله هم از اظهار نظر خودداری می‌کنند و درحقیقت راهشان همان راه عموم اهل ایمان است نه راه دیگری.

اشاعره چون به عقیده خودشان هر کاری را که از خدا صادر شود، عین عدالت می‌دانند و معتقد به حسن و قبح عقلی نیستند اصلاً مسئله‌ای برای آنها باقی نمی‌ماند که نیاز به حل داشته باشد.

اما سایر متکلمین و همچنین طرفداران روش حسی و تجربی در الهیات، راه حل مشکلات عدل الهی را، جستجو و تحقیق در اسرار کاینات و فواید و مصالح آنها می‌دانند.

و حکمای الهی هم از طریق «لم» وارد می‌شوند - و به بیانی که در بالا نقل کردیم (راه عموم اهل ایمان) صورت برهانی می‌دهند و می‌گویند جهان که اثر خداوند است به منزله ظل و سایه اوست، خداوند جمیل علی‌الاطلاق است و ظل جمیل هم جمیل است - و هم به تجزیه و تحلیل ماهیت شرور می‌پردازند و می‌گویند: شرور عدمی‌اند و معمول بالعرضند نه بالذات. هم ضرورت شرور و لاینفک بودن آنها را از خیرات و به عبارت دیگر تجزیه‌ناپذیر بودن آفرینش را اثبات می‌کنند و هم به بحث در آثار و فواید شرور می‌پردازند.

ما در اینجا درباره برهان لَمّی به شکلی که حکما و فلاسفه می‌آورند، بحثی نمی‌کنیم؛ زیرا از سطح این درسها بالاتر است، ولی راههای دیگر را تشریح می‌کنیم. همان‌طور که در آغاز این بحث گفتیم ایرادها و اشکالات در مورد مسئله عدل الهی در پنج سؤال خلاصه می‌شود: تبعیضها، فناها، نقصها و آفتها و شرور. اول از تبعیضها شروع می‌کنیم:

ایراد اول: تبعیضها

ایراد تبعیضها این است که با اینکه موجودات با ذات حق نسبت متساوی دارند، چرا مختلف و متفاوت آفریده شده‌اند؟ چرا یکی سیاه است و دیگری سفید؟ یکی زشت است و دیگری زیبا؟ یکی کامل و دیگری ناقص است؟ چرا یکی فرشته است و دیگری انسان و سومی حیوان و چهارمی نبات و پنجمی جماد؟ چرا به عکس نشده؟ چرا حیوان فرشته و

فرشته حیوان نشده؟ چرا در میان مخلوقات فقط انسان، انسان آفریده شد که مستعد تکلیف و ثواب و عقاب باشد، اما سایر موجودات چنین نیستند؟ اگر خوب است چرا همه این چنین نیستند؟ و اگر بد است چرا انسان این چنین آفریده شده است؟

پاسخ این پرسشها به دو صورت است، اجمالی و تفصیلی:

پاسخ اجمالی همان است که قبلاً به آن اشاره کردیم و گفتیم معمولاً اهل ایمان با یک بیان اجمالی ذهن خود را قانع می‌سازند، آنها می‌گویند: این سؤالها طرح یک سلسله مجهولات است نه ایراد یک سلسله نقصها، حداکثر این است که بگوییم «نمی‌دانیم». ما خدا را به صفات علیم، حکیم، غنی، کامل، عادل و جواد شناخته‌ایم و چون او را با این صفات شناخته‌ایم، می‌دانیم آنچه واقع می‌شود، مبنی بر حکمت و مصلحت و عدالت است؛ هرچند ما نمی‌توانیم آن حکمتها و مصلحتها را درک کنیم. ما به اصطلاح از «سِرِّ قَدَر» آگاه نیستیم. بسیار خودخواهی و پر مدعایی است برای بشر، که با مساعی جمعی چند هزار ساله خود هنوز از اسرار بدن محسوس خود نتوانسته آگاهی کامل به دست آورد اما می‌خواهد از تمام اسرار هستی سر در آورد. بشر پس از آنکه در نظام هستی این همه حکمت و تدبیر که عقل او را حیران می‌کند، می‌بیند، باید اعتراف کند که آنجا که حکمت یک امر بر او مجهول است، از قصور و نقصان معلومات اوست نه از خلقت.

پاسخ تفصیلی. فرق «تفاوت» و «تبعیض»: اولاً آنچه در جهان خلقت وجود دارد، «تفاوت» است نه «تبعیض». تبعیضی که از مصادیق ظلم می‌باشد آن است که با اینکه چند نفر استحقاقهای همسان دارند، بین آنها فرق گذاشته شود؛ به طوری که حق برخی از آنها داده نشود؛ و این طور تبعیض در جهان خلقت نداریم. بله تفاوت در موجودات جهان خلقت هست؛ یعنی خدای متعال مخلوقات را متفاوت خلق کرده است بدون اینکه آنها هیچ‌گونه حقی بر خدا داشته باشند، و این تفاوت به هیچ نحو ظلم محسوب نمی‌شود؛ چون حق کسی از بین نرفته بلکه به همه احسان شده است و بعداً خواهیم دانست که اصولاً نظام جهان آفرینش بدون تفاوت امکان‌پذیر نیست و تفاوتها - نه تبعیضها - رمز بقا و حیات است.^۱

راز تفاوتها

تفاوت موجودات لازمه نظام احسن جهان خلقت است؛ زیرا این جهان همچون باغ و گلستانی است که همه نوع درخت و گل و میوه در آن موجود است و لازمه باغ این است که درخت داشته باشد؛ درختهای متفاوت داشته باشد؛ میوه‌های گوناگون داشته باشد؛

۱. برگرفته از: *عدل الهی*، ص ۱۰۱-۱۰۴.

لازمه درخت این است که اجزاء متفاوت داشته باشد؛ لازمه گل این است که اجزاء متفاوت داشته باشد؛ لازمه میوه این است که اجزاء متفاوت داشته باشد. آیا این سؤالاها جا دارد: چرا همه برگهای گل یک اندازه نیست؟ چرا همه برگهای گل در لطافت مانند هم نیست؟ چرا همه گلهای این گلستان سرخ نیست؟ چرا همه میوههای این باغ گلابی نیست؟ چرا گلابیها پوست دارد و ظاهر آن با داخل آن تفاوت دارد؟ چرا درخت ریشه و تنه و شاخ و برگ دارد و در اجزاء آن این همه تفاوت به چشم می خورد؟ چرا همه باغها، باغ انگور نیست و چرا گلهای همه گلستانها یک نوع نیست و با هم متفاوت اند.

شما انسان را ملاحظه کنید. انسان اگر بخواهد انسان باشد، باید جسم داشته باشد، روح داشته باشد، چشم داشته باشد، دهان داشته باشد و ... آیا صحیح است سؤال شود چرا اجزاء وجود انسان با هم متفاوت است؟ چرا همه انسان روح نشد؟ چرا همه انسان چشم نشد؟ چرا همه انسان دست نشد؟ واضح است که لازمه انسان بودن این است که این اجزاء متفاوت را داشته باشد، چشم با آن همه ظرافت، پاشنه پا بدون ظرافت چشم، جسم مادی، روح مجرد، اعضاء و جوارح و حواس ظاهری و باطنی و همه اینها برای انسان بودن لازم است و این متفاوت بودن اجزاء این مجموعه لازمه آن است و در غیر این صورت انسان، انسان کامل نخواهد بود.

با توجه به این مثالها و اینکه هیچ کس و هیچ چیز حقی بر خدا نداشته تا با تفاوت گذاشتن بین آنها حق او از بین برود، واضح است که موضوع تفاوتها به هیچ نحو با حکمت و عدالت خدای متعال منافات ندارد و لازمه نظام احسن جهان خلقت است.

ایراد دوم: فناها و نیستیها

ایراد دوم این است که چرا انسان به دنیا می آید و پس از آنکه لذت حیات را چشید و آرزو و میل به جاوید ماندن در او پیدا شد، به دیار نیستی فرستاده می شود؟ آیا این با عدالت خدا سازش دارد؟

پاسخ: از سخنان ایرادکنندگان برمی آید که اینان برای انسان یک حیات و زندگی بیشتر قائل نیستند و مرگ را پایان آن می دانند و ایراد آنان مبتنی بر همین عقیده بی اساس است؛ اما بر اساس فلسفه الهی که مرگ پایان زندگی انسان نیست، بلکه دروازه زندگی ابدی و جاودانه است، این ایراد به طور کلی منتفی است.

توضیح اینکه: هدف از زندگی دنیا جز این نیست که انسان را برای یک زندگی کامل تر و ابدی آماده کند، و مرگ سرآغاز آن زندگی نوین است و بشر با مرگ از منزلی

موقت به منزل دیگر که ابدی است منتقل می‌شود، و کیفیت زندگی جاودانی او در آن منزل صددرصد مربوط به نحوهٔ کردار و رفتار او در این منزل است.

خلاصه اشکال مرگ از اینجا پیدا شده که آن را نیستی پنداشته‌اند، و حال آنکه مرگ برای انسان نیستی نیست، تحول و تطور است، خروج از یک نشئه و ظهور در نشئه دیگر است. به تعبیر دیگر، مرگ نیستی است، ولی نه نیستی مطلق بلکه نیستی نسبی؛ یعنی نیستی در یک نشئه و هستی در نشئه کامل‌تر و وسیع‌تر. انسان مرگ مطلق ندارد، مرگ از دست دادن یک حالت و به دست آوردن حالت دیگر است و مانند هر تحول دیگر، فنای نسبی است. وقتی خاک تبدیل به گیاه می‌شود، مرگ او رخ می‌دهد، ولی مرگ مطلق نیست، شکل سابق و خواص پیشین خود را از دست داده و دیگر آن تجلی و ظهوری را که در صورت جمادی داشت ندارد، ولی اگر از یک حالت و وضع مرده است، در وضع و حالت کامل‌تری زندگی یافته است.

انتقال از این جهان به جهان دیگر به تولد طفل از رحم مادر بی‌شبهت نیست. این تشبیه از جهتی نارسا و از جهتی دیگر رساست، از این جهت نارساست که تفاوت دنیا و آخرت عمیق‌تر و جوهری‌تر از تفاوت عالم رحم و بیرون رحم است، رحم و بیرون رحم، هر دو قسمتهایی از جهان طبیعت و زندگی دنیا هستند، اما جهان دنیا و جهان آخرت دو نشئه و دو زندگیند با تفاوت‌های اساسی؛ ولی این تشبیه از جهتی دیگر رساست که اختلاف شرایط و نحوهٔ زندگی را بیان می‌کند. دنیا نسبت به جهان دیگر مانند رحمی است که در آن اندامها، و نیز جهازهای روانی انسان ساخته می‌شود و او را برای زندگی دیگر آماده می‌سازد.

آری مرگ، پایان بخشی از زندگی انسان و آغاز مرحله‌ای نوین از زندگی اوست. مرگ، نسبت به دنیا مرگ است و نسبت به جهان پس از دنیا، تولد است؛ همچنان که تولد یک نوزاد نیز نسبت به دنیا تولد، و نسبت به زندگی پیشین او مرگ است.

دنیا برای بشر نسبت به آخرت مرحلهٔ تکمیل و آمادگی است، دنیا نسبت به آخرت نظیر دورهٔ مدرسه و دانشگاه است برای یک جوان؛ دنیا حقیقتاً، مدرسه و دارالتربیه است. با تفسیری که از ماهیت مرگ کردیم، بی‌پایه بودن اعتراضها روشن می‌شود. درحقیقت این اعتراضها از شناختن انسان و جهان و به عبارت دیگر از یک جهان‌بینی ابتر و ناقص پیدا می‌شود.

الحق اگر مرگ پایان زندگی باشد دیگر میل و آرزوی جاویدان ماندن فوق‌العاده رنج‌آور است و چهره مرگ در آینهٔ اندیشهٔ روشن و دورنگر انسان بی‌نهایت وحشت‌زاست!

ایراد سوم: مصیبتها و بلاها

سومین اشکال این است که بلاها و مصیبتها که در نیمه راه انسان را به دیار نیستی می‌برد، یا در مدت زنده بودن، زندگی را مقرون به رنج و ناراحتی می‌کند برای چیست؟
پاسخ: مصیبتها و بلاهایی که برای افراد یا خانواده‌ها یا جوامع بشری پیش می‌آید، چند قسمند:

۱. بلاهایی که معلول عملکرد خود انسانهاست؛ مانند اینکه یک جوان خود را به مواد مخدر معتاد می‌کند و از این راه برای همیشه گرفتار و بدبخت می‌شود. این بلا و مصیبت را نباید به حساب خدای متعال گذاشت.

۲. بلاهایی که معلول عملکرد پدر و مادر انسان است؛ مانند اینکه پدری در اثر مصرف مسکرات فرزندان خود را برای همیشه به برخی بیماریها و مصایب گرفتار می‌کند. این بلا و مصیبت را هم نباید به حساب خداوند گذاشت، البته در این قسم بلاها که فرزندان بدون تقصیر گرفتار می‌شوند خداوند متعال به مقتضای لطف و کرمش در جهان دیگر ناراحتیهای آنان را جبران می‌کند و به مقتضای عدالتش حق مظلوم را از ظالم خواهد گرفت.

۳. بلاهایی که در اثر گناه و خلاف کاری پیش می‌آید و آثار وضعی اعمال انسان است؛ این نوع بلاها هم معلول کارهای خود انسان و انسانهاست و به هیچ نحو با عدالت ذات حق منافات ندارد. به طور مثال اگر دروغگویی و خیانت در جامعه شایع شد، اعتماد عمومی متزلزل می‌شود و مردم در عذاب و رنج شدیدی به سر می‌برند.

۴. بلاهایی که خدای متعال برای از بین بردن آثار گناه پیش می‌آورد و درحقیقت کفاره گناهان است که خداوند متعال به لطف و رحمتش قسمتی از گناهان برخی گناهکاران را در دنیا می‌شوید تا پس از مرگ، گرفتار عذابهای دردناک نشوند. این نوع حوادث نیز عین لطف خداست.

۵. بلاهایی که برای بیدار شدن مردم و غفلت‌زدایی پیش می‌آید و بدین وسیله مردم متوجه خدا شده و یا توجه آنها زیادتر می‌شود. واضح است که این قسم بلا نیز عین لطف و کرم پروردگار بزرگ است.

۶. بلاهایی که خدای متعال برای آزمایش و امتحان بزرگان پیش می‌آورد، و امتحان کردن از سنتهای الهی است که به هیچ وجه تعطیل بردار نیست. این آزمایش گاهی برای پرورش و تربیت و سیر تکاملی انسان انجام می‌گیرد.

اگر دقت شود مصایب و بلاهایی که برای اشخاص و خانواده‌ها و جوامع پیش می‌آید، خارج از این اقسام نیست و هیچ کدام اینها با عدالت پروردگار ناسازگاری ندارد،

بلکه عین عدالت و لطف و مصلحت است. در این زمینه بحثهای مشروح دیگری در بحث برهان نظم در پاسخ اشکالات هیوم داشتیم که جوانب مختلف این مسئله را روشن تر می سازد. برای توضیح به آیات و روایات زیر توجه کنید:

فَعَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا (۱۹/۴).

وَمَا أَصَابَكُمْ مِّنْ مُّصِيبَةٍ فِيمَا كَسَبْتُمْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْقُوا عَنْ كَثِيرٍ (۳۰/۴۲).

... وَتَلَوُكُمْ بِالْشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً (۳۵/۲۱).

وَلَتَلَوُتَكُمْ بَشْيَاءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ

الصَّابِرِينَ (۱۵۵/۲).

وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا إِلَىٰ أُمَمٍ مِّن قَبْلِكَ فَأَخَذْنَاهُم بِالْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ لَعَلَّهُمْ يَتَضَرَّعُونَ (۴۲/۶).

پیامبر (ص) می فرماید: ان الله يغذى عبده المؤمن بالبلاء كما تغذى الوالدة ولدها

باللبن (بحار الانوار، ۱۹/۸۱).

علی (ع) می فرماید: البلاء للظالم ادبٌ و للمؤمن امتحانٌ و للانبياء درجَةٌ و للاولياء

كرامة (بحار الانوار، ۲۳۵/۶۷).

امام حسن عسکری (ع) می فرماید: ما من بليّةٍ الا و لله فيها نعمة تحيط بها

(بحار الانوار، ۳۷۴/۷۸) و نیز در حدیثی از پیامبر (ص) می خوانیم: ساعات الوجع يذهب

ساعات الخطايا (بحار الانوار، ۲۴۴/۶۷).

ایراد چهارم و پنجم: مسئله شرور

به اشکال چهارم و پنجم و اشکالهایی که احیاناً با تعبیرات دیگر مطرح می شود، تحت عنوان مسئله شرور پاسخ می گوئیم.

پاسخی که حکمای اسلامی به مسئله شرور داده اند، شامل سه قسمت است:

۱. ماهیت شرور چیست؟ آیا شرور امور وجودی و واقعی هستند یا اموری عدمی و

نسبی؟

۲. خواه شرور وجودی باشند و خواه عدمی، آیا خیرات و شرور تفکیک پذیرند یا

تفکیک ناپذیر؟

۳. خواه شرور وجودی باشند و خواه عدمی، و نیز خواه از خیرات تفکیک پذیر

باشند و خواه تفکیک ناپذیر، آیا آنچه «شر» است واقعاً «شر» است و جنبه خیریت در آن

نیست؟ یا اینکه در درون هر شری که ما در جهان می بینیم، خیری بلکه خیراتی مستتر

است، یا هر شری از این شرور مولد یا مقدمه خیری است یا نیست؟

شر عدمی است

تحلیلی ساده نشان می‌دهد که ماهیت شرور عدم است؛ یعنی شرور همه از نوع نیستی و عدم‌اند. مقصود از این کلام این نیست که آنچه به نام شر شناخته می‌شود، وجود ندارد تا گفته شود این خلاف ضرورت است؛ زیرا با حس خود می‌بینیم کوری و کری و جهل و ناتوانی و زلزله و بیماری و غیره وجود دارد و نه می‌توان منکر وجود اینها شد و نه منکر شربودنشان و نیز مقصود این نیست که چون شر عدمی است پس شری وجود ندارد، پس انسان وظیفه‌ای ندارد که با بدها و بدیها مبارزه کند، و باید به وضع موجود همیشه رضا دهد و آن را خوب بداند. مقصود و منظور این است که شرور همه از نوع عدمیات و فقدانات هستند و وجود اینها از نوع وجود کمبودها و خلأهاست و از این جهت شر هستند که خود نابودی و نیستی یا کمبود و خلأ یا منشأ نابودی و نیستی و کمبود و خلأند و نقش انسان در نظام تکاملی جهان جبران کمبودها و پر کردن خلأها و کندن ریشه‌های این کمبودهاست. این تحلیل گام نخست و مرحله اول است، اثرش این است که این فکر را از مغز ما خارج می‌کند که شرور را چه کسی آفریده است؟ چرا آفریده است؟ چرا بعضی وجودات خیرند و بعضی شر؟ زیرا این تحلیل روشن می‌کند که آنچه شر است از نوع هستی نیست که آفریده خدا باشد تا سؤال کنیم چرا آفریده است؟ بلکه شرور از نوع خلأ و نیستی هستند.

شرور نسبی هستند

صفاتی که اشیاء به آنها موصوف می‌شوند، بر دو قسم است: حقیقی و نسبی. وقتی یک صفت برای چیزی در هر حال و با قطع نظر از هر چیز دیگر ثابت باشد، آن را «صفت حقیقی» می‌نامیم. صفت حقیقی آن است که برای امکان اتصاف یک ذات به آن صفت فرض خود آن صفت کافی است، اما یک صفت نسبی آن است که فرض موصوف و فرض صفت بدون فرض یک امر سوم که طرف نسبت و مقایسه قرار گیرد، برای امکان اتصاف موصوف به آن صفت کافی نیست. بنابراین هرگاه صدق یک صفت بر چیزی منوط به در نظر گرفتن امر ثالث و مقایسه این با آن باشد، در این صورت صفت را نسبی می‌نامیم. مثلاً حیات یک امر حقیقی است. یک موجود خودش قطع نظر از اینکه با شیئی دیگر مقایسه و سنجیده شود، یا زنده و جاندار است یا بی‌جان و مرده و همچنین بسیاری صفتهای دیگر. ولی کوچکی یا بزرگی صفتی نسبی است. وقتی یک جسم را می‌گوییم کوچک است، باید ببینیم در مقایسه با چه چیز یا نسبت به چه چیز آن را کوچک

می‌خوانیم. هر چیزی ممکن است هم کوچک باشد و هم بزرگ. بستگی دارد به اینکه چه چیز را معیار و مقیاس قرار داده باشیم. مثلاً یک هندوانه خاص را که می‌گوییم کوچک است این به مقیاس سایر هندوانه‌هاست، همین هندوانه‌ای که ما آن را خیلی کوچک می‌بینیم از یک سیب بزرگ‌تر است، اما چون آن را با هندوانه‌ها می‌سنجیم، نه با سیبها، می‌گوییم کوچک است.

در اینجا لازم است یادآوری کنیم که مقصود از جمله «شر نسبی است» نسبی بودن در مقابل حقیقی بودن است؛ نسبی است یعنی مقایسه‌ای است. نسبی بودن گاهی در مقابل مطلق بودن به کار می‌رود. در این صورت نسبی بودن به معنی این است که واقعیت آن شیء وابسته به یک سلسله شرایط است؛ و معنی مطلق بودن، رها بودن از یک سلسله شرایط است. اگر نسبت را به این معنی بگیریم، همه امور مادی و طبیعی چه شر و چه خیر همه وابسته به یک سلسله شرایط هستند؛ تنها مجردات وجود مطلق دارند، بلکه مطلق حقیقی که واقعیتی است رها از هر شرط و علت و از هر قیدی ذات مقدس حق است.

پس از این توضیح باید ببینیم «بدی» یک صفت حقیقی است یا یک صفت نسبی؟
قبلاً باید بدانیم بدها دو نوعند:

۱. بدهایی که خود امور عدمی هستند.

۲. بدهایی که امور وجودی هستند، اما از آن جهت بدند که منشأ یک سلسله امور عدمی می‌شوند. شروری که خود عدمی‌اند، مانند جهل و عجز و فقر که صفاتی حقیقی (غیر نسبی) ولی عدمی هستند. شروری که وجودی هستند و از آن جهت شرند که منشأ امور عدمی هستند، مانند سیل و زلزله و گزنده و درنده و میکروب بیماری. بدون شک بدی اینها نسبی است، از این گونه امور آنچه بد است، نسبت به شیء یا اشیاء معینی بد است. زهر مار برای مار بد نیست، وسیله دفاعی اوست؛ برای انسان و سایر موجوداتی که از آن آسیب می‌بینند بد است. گرگ برای گوسفند بد است، ولی برای خودش و برای گیاه بد نیست. همچنان که گوسفند هم نسبت به گیاهی که آن را می‌خورد و نابود می‌کند، بد است، ولی نسبت به خودش یا انسان بد نیست.

از طرف دیگر به گفته حکما و فلاسفه اسلامی شرور بالذات مورد تعلق آفرینش قرار نمی‌گیرند، مخلوق بودن و معلول بودن آنها بالعرض است. درست مثل این است که می‌گوییم خورشید سبب ایجاد سایه است، البته اگر خورشید نباشد سایه هم نیست ولی سبب شدن خورشید از برای سایه با سبب شدن آن برای نور متفاوت است. خورشید نور را واقعاً و حقیقتاً ایجاد می‌کند، ولی سایه را حقیقتاً ایجاد نمی‌کند. سایه چیزی نیست که

ایجاد شود، سایه از محدودیت نور پیدا شده است، بلکه عین محدودیت نور است. در مورد شرور هم مطلب از همین قرار است، شرور امور اعتباری و عدمی هستند، کوری در انسان کور واقعیت مستقلی نیست، کوری نیستی است، و هر شری نیستی است و نیستی مبدئی و آفریننده‌ای ندارد.

خیرات و شرور تفکیک‌ناپذیر

خوبیها و بدیها در جهان دو دسته متمایز و جدا از یکدیگر نیستند؛ آن طوری که مثلاً جمادات از نباتات و نباتات از حیوانات جدا هستند و وصفهای خاصی را به وجود می‌آورند. این اشتباه است که گمان کنیم بدیها یک رده معینی از اشیاء هستند که ماهیت آنها را بدی تشکیل داده و هیچ‌گونه خوبی در آنها نیست و خوبیها نیز به نوبه خود دسته‌ای دیگرند جدا و متمایز از بدیها. خوبی و بدی آمیخته به هم هستند و تفکیک‌ناپذیر و جدانشدنی. در طبیعت آنجا که بدی هست خوبی هم هست، و آنجا که خوبی هست همانجا بدی نیز وجود دارد. در طبیعت خوب و بد چنان با هم سرشته و آمیخته‌اند که گویی با یکدیگر ترکیب شده‌اند، اما نه ترکیب شیمیایی بلکه ترکیبی عمیق‌تر و لطیف‌تر؛ ترکیبی از نوع ترکیب وجود و عدم، وجود و عدم در خارج دو گروه جداگانه را تشکیل نمی‌دهند. عدم هیچ و بوج است و نمی‌تواند در مقابل هستی جای خاصی برای خود داشته باشد، ولی در جهان طبیعت که جهان قوه و فعل و حرکت و تکامل و تضاد و تراحم است، همان‌جا که وجودها هستند، عدمها نیز صدق می‌کنند. وقتی از ناینایی سخن می‌گوییم، نباید چنین انگاریم که ناینایی شیء خاص و واقعیت ملموسی است که در چشم نابینا وجود دارد، نه، ناینایی همان فقدان و نداشتن ناینایی است و خود واقعیت مخصوصی ندارد.

خوبی و بدی نیز همچون هستی و نیستی است، بلکه اساساً خوبی عین هستی و بدی عین نیستی است. هر جا که سخن از بدی می‌رود، حتماً پای یک نیستی و فقدان در کار است. بدی یا خودش از نوع نیستی است یا هستی است که مستلزم نوعی نیستی است؛ یعنی موجودی است که خودش از آن جهت که خودش است خوب است، و از آن جهت بد است که مستلزم یک نیستی است، تنها از آن جهت که مستلزم نیستی است بد است نه از جهت دیگر. ما نادانی و فقر و مرگ را بد می‌دانیم، اینها ذاتاً نیستی و عدم‌اند. گزندگان، درندگان، میکروبها و آفتها را بد می‌دانیم، اینها ذاتاً نیستی نیستند، بلکه هستیهایی هستند که مستلزم نیستی و عدم‌اند.

این نکته نیز قابل توجه است که شرور غیر قابل تفکیک از خیرات‌اند؛ زیرا شروری که از نوع فقدانات و اعدام‌اند (به عبارت دیگر خلأهایی از قبیل جهل، عجز و فقر که در نظام آفرینش وجود دارد) تا آنجا که به نظام تکوین ارتباط دارد، از قبیل عدم قابلیت ظرفیتها و نقصان امکانات است؛ یعنی در نظام تکوین برای هر موجودی هر درجه از نقص که هست به علت نقصان قابلیت قابل است، نه به علت امساک فیض تا ظلم یا تبعیض تلقی شود. آنچه از این امور به عدم قابلیت ظرفها و نقصان امکانات مربوط نیست، همانهاست که در حوزه اختیار و مسئولیت و اراده بشر است و بشر به حکم اینکه موجودی مختار و آزاد و مسئول ساختن خویش و جامعه خویش است باید آنها را بسازد و خلأها را پر کند.

بسیاری از شرور مقدمه و مولد خیرات‌اند

قسمتی از زشتیها مقدمه وجود زیباییها و آفریننده و پدیدآورنده آنهاست. در شکم گرفتاریها و مصیبتها، نیک‌بختیها و سعادتها نهفته است؛ همچنان که گاهی در درون سعادتها بدبختیها تکوین می‌یابند. ضرب‌المثل معروفی که می‌گوید «پایان شب سیه سپید است» تلازم قطعی بین تحمل رنج و نیل به سعادت را بیان می‌کند؛ گویی سپیدیها از سیاهیها زاییده می‌شوند؛ همچنان که سفیدیها در شرایط انحرافی سیاهی تولید می‌کنند. قرآن کریم برای بیان ارتباط سختیها و آسایشها می‌فرماید:

فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا (پس حتماً با سختی آسانی است) (آری) حتماً با سختی آسانی است) (۶-۵/۹۴).

قرآن نمی‌فرماید که بعد از سختی آسانی است؛ تعبیر قرآن این است که با سختی آسانی است؛ یعنی آسانی در شکم سختی و همراه آن است.

این خصوصیت به موجودات زنده بالخصوص انسان مربوط است که سختیها و گرفتاریها، مقدمه کمالها و پیشرفتهاست؛ بسیاری از ضربه‌ها موجودات زنده را تحریک می‌کند و نیرومند می‌سازد، مصیبتها و شداید برای تکامل بشر ضرورت دارند، اگر محتتها و رنجها نباشد، بشر تباه می‌شود.

امیر مؤمنان علی (ع) در نامه خود که به عثمان بن حنیف، فرماندار خویش در بصره، نوشت، این قانون را گوشزد می‌کند که در ناز و نعمت زیستن و از سختیها دوری گزیدن موجب ضعف و ناتوانی می‌شود؛ و برعکس زندگی کردن در شرایط دشوار و ناهموار، آدمی را نیرومند و چابک می‌سازد و جوهر هستی او را آبدیده و توانا می‌کند؛ و برای توضیح می‌فرماید: «درختان بیابانی که از مراقبت و رسیدگی مرتب باغبان محروم‌اند،

چوب محکم تر و دوام بیشتری دارند، برعکس درختان باغستانها که دائماً مراقبت شده‌اند پوستهایی نازک تر دارند و بی دوام ترند.

خداوند برای تربیت و پرورش جان انسانها دو برنامه تشریحی و تکوینی دارد و در هر برنامه شداید و سختیها را گنجانیده است. در برنامه تشریحی، عبادات را فرض کرده و در برنامه تکوینی، مصایب را در سر راه بشر قرار داده است؛ گرسنگی، ترس، تلفات مالی و جانی شدایدی است که در تکوین پدید آورده شده است تا موجب تکمیل نفوس و پرورش استعدادهای عالی انسان شود. سختی و گرفتاری هم تربیت کننده فرد و هم بیدار کننده ملتهاست. سختیها همچون کیمیا خاصیت قلب ماهیت کردن دارند. جان و روان آدمی را عوض می کنند. ملتهایی که در دامان سختیها و شداید به سر می برند، نیرومند و با اراده می شوند؛ مردم راحت طلب و نازپرورده محکوم و بدبخت اند.

به این ترتیب به اشکال شرور این طور پاسخ داده می شود:

۱. شرور عدمی اند و اعدام آفریننده ندارند تا پرسیده شود چرا آفریده شده اند؟
۲. شرور امور نسبی اند و چون نسبی و اعتباری اند واقعی نیستند و هستی واقعی ندارند تا از این لحاظ پرسیده شود چرا این وجود نسبی به آنها داده شده است؟
۳. شرور و خیرات قابل تفکیک نیستند و جهان یک واحد تجزیه ناپذیر است یعنی رابطه اجزاء جهان به این شکل نیست که بتوان فرض کرد قسمتهایی از آن قابل حذف و قسمتهایی قابل ابقا باشد؛ حذف بعضی مستلزم حذف همه است، همچنان که ابقاء بعضی ابقاء همه است و به قول حافظ «چراغ مصطفوی» و «شرار بولهبی» با یکدیگر توأم اند.
- در این چمن، گل بی خار کس نجید آری چراغ مصطفوی با شرار بولهبی است!
۴. قسمتی از شرور پدید آورنده یا مقدمه خیرات اند و در شکم گرفتاریها و مصیبتها، نیک بختیها و سعادتها نهفته اند.^۱

اشکال دیگر

در مورد عدل الهی اشکال دیگری که مطرح می شود، این است: مجازاتهای اخروی به شکلی که در قرآن و کتابهای آسمانی نقل می شود، مخالف عدل الهی است؛ زیرا در مجازاتهای اخروی تناسب بین جرم و جریمه وجود ندارد و مجازاتها به نحو غیر عادلانه ای اجرا می شود؛ زیرا در وضع قوانین جزایی باید بین «جرم» و «جریمه» تناسب رعایت شود؛

۱. خلاصه صفحات ۱۴۰ تا ۱۷۸ عدل الهی.

ولی قرآن مثلاً کیفر قتل بی گناهان را جاویدان ماندن در جهنم معین فرموده است. ایراد این است که این بی تناسبی چگونه با عدل الهی سازگار است؟

پاسخ: نوع مجازات در آخرت با نوع مجازات در دنیا متفاوت است و پاسخ اشکال مذکور به فهم این تفاوت بستگی دارد.
مجازات سه گونه است:

۱. مجازات قراردادی (تنبيه و عبرت).
 ۲. مجازاتی که با گناه رابطه تکوینی و طبیعی دارد (مکافات دنیوی).
 ۳. مجازاتی که تجسم خود جرم است و چیزی جدا از آن نیست (عذاب اخروی).
- نوع اول مجازات همان کیفرها و مقررات جزایی است که در جوامع بشری به وسیله مقننین وضع شده است. فایده این گونه مجازاتها دو چیز است: یکی جلوگیری از تکرار جرم به وسیله خود مجرم یا دیگران از طریق رعبی که کیفر دادن ایجاد می کند، و به همین لحاظ می توان این نوع از مجازات را تنبيه نامید و فایده دیگر تشفی و تسلی خاطر ستمدیده است، و این در مواردی است که از نوع جنایت و تجاوز به دیگران باشد. البته لازم است وضع کنندگان مقررات جزایی تناسب جرم و مجازات را رعایت کنند. این گونه مجازاتها در جهان آخرت معقول نیست؛ زیرا در آنجا نه جلوگیری از تکرار جرم مطرح است نه تشفی. نه آخرت جای عمل است تا عقوبت کردن انسان به این منظور باشد که دوباره مرتکب کردار زشت نشود و نه خدا العیاذبالله حس انتقامجویی دارد که بخواهد برای خالی کردن عقده دل خود انتقام بگیرد، و همه عذابها مربوط به حقوق مردم نیست تا گفته شود عذاب برای تشفی خاطر ستمدیده هاست.

دومین نوع مجازات کیفرهایی است که رابطه علی و معلولی با جرم دارند؛ یعنی معلول جرم و نتیجه طبیعی آن است. این کیفرها را مکافات عمل یا اثر وضعی گناه می نامند. بسیاری از گناهان اثر وضعی ناگواری در همین جهان برای ارتکاب کننده به وجود می آورد؛ مثلاً شرابخواری علاوه بر اینکه زیانهای اجتماعی به بار می آورد، صدمه هایی بر روان و جسم شرابخوار وارد می سازد. شرابخواری موجب اختلال اعصاب و تصلب شرایین و ناراحتیهای کبدی می شود، و فحشا ممکن است بیماریهای مقاربتی تولید کند و ناسامانیها و فسادهای اجتماعی.

اینها اثر ذاتی گناه است و کیفر قانونی نیست تا گفته شود که باید تناسب جرم و مجازات در آن رعایت شود. اگر کسی سَمی کشنده را بنوشد و به اندرز نصیحت گواعتنا نکند خواهد مرد، مردن نتیجه طبیعی و اثر وضعی نوشیدن سم است، چنین آدم خیره سری

قطعاً می‌میرد و غلط است کسی بگوید این بیچاره فقط پنج دقیقه مرتکب جرم شده چرا به کیفر مرگ مبتلا شد و هستی خود را از دست داد؟!

اما سومین نوع مجازات و کیفر، مجازاتهای جهان دیگر است که رابطه تکوینی قوی‌تری با گناهان دارند. رابطه عمل و جزا در آخرت نه مانند نوع اول قراردادی است و نه مانند نوع دوم از نوع رابطه علی و معلولی، بلکه از آن هم یک درجه بالاتر است؛ در اینجا رابطه عینیت و اتحاد حکمفرماست یعنی آنچه در آخرت به‌عنوان پاداش یا کیفر به نیکوکاران و بدکاران داده می‌شود تجسم عمل خود آنهاست. قرآن کریم می‌فرماید:

يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا
وَبَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا (۳۰/۳).

وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا وَلَا يَظُنُّ رَبُّكَ أَحَدًا (۴۹/۱۸).

فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ (۸۷/۹۹).

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَلْتَنْظُرْ نَفْسٌ مَّا قَدَّمَتْ لِغَدٍ (۱۸/۵۹).

و در حدیث است: «الدنيا مزرعة الآخرة» (دنیا کشتزار آخرت است).

و نیز در حدیث است: «إِثْمًا هِيَ أَعْمَالُكُمْ رُدَّتْ إِلَيْكُمْ» (این عذابها همان اعمال و

کردارهای شماست که به شما برگردانیده شده است).

بنابراین پاسخ اشکال تناسب کیفر و گناه به این صورت خلاصه می‌شود:

رعایت تناسب بحثی است که در مورد کیفرهای اجتماعی و قراردادی قابل طرح است و در این گونه کیفرها حتماً قانون‌گذار باید متناسب بودن کیفر را با جرم در نظر بگیرد، اما در کیفرهایی که رابطه تکوینی با عمل دارد یعنی معلول واقعی و اثر حقیقی کردار است یا کیفری که با گناه رابطه عینیت و وحدت دارد یعنی درحقیقت خود عمل است که مجسم شده و به انسان می‌رسد دیگر مجالی برای بحث تناسب داشتن و نداشتن نیست. شاگردان مکتب قرآن این حقیقت را نیک آموخته‌اند که جزای آخرت عین کردار دنیاست و چیزی جدای از عمل نیست:

ای دریده پوستین یوسفان	گرگ برخیزی از این خواب گران
ز آنچه می‌بافی همه روزه پوش	ز آنچه می‌کاری همه روزه بنوش
گر زخاری خسته‌ای خود کشته‌ای	ور حریر و قز دری خود رشته‌ای
این سخنهای چو مار و کژدمت	مار و کژدم گردد و گیرد دمت!

جبر و اختیار

مسئله جبر و اختیار از مهم‌ترین مسائلی است که مورد بحث فلاسفه، متکلمین، اصولیین، روان‌شناسان، علمای اخلاق و علمای حقوق قرار گرفته است؛ و به همین سبب هر دسته‌ای بر حسب دیدگاه خاص خود تعریف و تفسیر ویژه‌ای از جبر و اختیار کرده‌اند؛ ولی ماده مشترک همه گفتگوها یکی است، و آن این است که خواسته‌اند حدود آزادی انسان را در عمل بیان کنند؛ و به عبارت دیگر خواسته‌اند تعیین کنند که آیا انسان در اعمال خویش آزاد است یا نه؟ و اگر آزاد است، این آزادی چگونه است؟ و قلمرو آن کدام است؟ ما از نظر اعتقادی و رابطه‌ای که این مسئله با مبحث عدل دارد، نخست آن را مورد تجزیه و تحلیل عقلی قرار می‌دهیم و سپس از دیدگاه قرآن و احادیث اهل بیت به بررسی آن خواهیم پرداخت.

انگیزه‌های اعتقاد به جبر

اعتقاد بعضی از فلاسفه و متکلمین به جبر گرچه به علت پیچیدگی این مسئله بوده است و در اثر برخورد با استدلالهای پریچ و خم گرفتار بن‌بست شده و علی‌رغم وجدان فطری خود اظهار نظر کرده‌اند، ولی بعدها همین اعتقاد به جبر از جنبه‌های روانی و اجتماعی و حتی سیاسی مورد سوء استفاده قرار گرفته است؛ و احیاناً برای فرار از مسئولیتها و توجیه سستی و تنبلی و نارسایی فعالیتها، و میل به آزادی بی‌قید و شرط و عدم احساس گناه و تخدیر روانی، و چه بسا برای هموار ساختن راه ظلم و ستم بر مستضعفان به رواج این مذهب دامن زده شده است.

وجود اختیار بدیهی و محسوس است

وجود اختیار بدیهی است و هر انسانی آن را در خود ادراک و احساس می‌کند. همه ما

احساس می‌کنیم که در همان هنگام که تشنه‌ایم و انگیزه‌ای برای نوشیدن آب داریم، باز می‌توانیم آب ننوشیم. در همان حال که یک جاده صاف و باصفا را بر یک جاده خشک و پرسنگلاخ ترجیح می‌دهیم، حس می‌کنیم که الزام و اجباری برای پیمودن آن نداریم.

همه ما توقع داریم مردم دارای هر فرهنگ و تربیت و انگیزه‌ای که باشند به قوانین اجتماعی که حافظ حقوق همه است، احترام بگذارند و اگر کسی حرمت قوانین را بشکند، ناراحت می‌شویم، او را سرزنش می‌کنیم و گاه او را به دادگاه می‌کشانیم و تسلیم مجازات می‌کنیم. اگر عقیده به جبر صحیح باشد، تمام این کارهای ما ظالمانه و بی‌دلیل است؛ چرا که فرقی میان قطعه سنگی که بر اثر نیروی جاذبه از بالا افتاده و بدن ما را معروح کرده و انسانی قانون‌شکن که تحت انگیزه‌های جبری، اعمالی را مرتکب می‌شود، نیست.

خلاصه همه ما آزادی اراده را احساس می‌کنیم و میان دست لرزان و دستی که به اختیار حرکت می‌کند فرق می‌گذاریم.

اختیاری هست ما را بی‌گمان	حس را منکر نتانی شد عیان
اختیار خود بسین، جبری مشو	راه گم کردی، به ره آ، کج مرو
اختیاری هست در ما ناپدید	چون دو مطلب دید، آید در مزید
ز آنکه محسوس است ما را اختیار	خوب می‌آید بر او تکلیف کار
درک وجدانی به جای حس بود	هر دو در یک جدول ای عم می‌رود

(مثنوی، دفتر پنجم)

جالب این است که حتی فلاسفه‌ای که از نظر تفکر و عقیده طرفدار مکتب جبرند، در عمل، اصل آزادی اراده بشر را پذیرفته‌اند؛ چرا که اگر کسی به حقوق آنها تجاوز کند یا آنها را بیازارد شکایتش را به دادگاه می‌کنند، می‌جوشند و می‌خروشند، و فریاد می‌زنند،^۱ احقاق

۱. مولوی در مثنوی در این مورد گوید:

آن یکی بر رفت بالای درخت	می‌فشاند او میوه را دزدانه سخت
صاحب باغ آمد و گفت ای دنی	از خدا شرمت بگو چه می‌کنی
گفت از باغ خدا بنده خدا	می‌خورد خرما که حق کردش عطا
پس بیستش سخت آن دم بر درخت	می‌زدش بر پشت و پهلو چوب سخت
گفت آخر از خدا شرمی بدار	می‌گشی این بی‌گنه را زار زار!
گفت کز چوب خدا این بنده‌اش	می‌زند بر پشت دیگر بنده خوش
چسب حق و پشت و پهلو آن او	من غلام و آلت فرمان او
گفت توبه کردم از جبر ای عیار	اختیار است اختیار است اختیار!

(دفتر پنجم) ←

حق می‌خواهند، و متخلف را مستحق مجازات می‌دانند. در حالی که با نفی آزادی اراده، نه جای جوش و خروش است، و نه داد و فریاد، و نه خرده‌گیری و انتقاد و شکایت و طلب مجازات.

→ همچنین مولانا در جای‌جای مثنوی دلایلی برای اثبات اختیار بشر آورده است که از آن جمله است:

۱. تردید در انتخاب و تصمیم‌گیری.
این که فردا این کنم یا آن کنم در تردد مانده‌ایم اندر دو کار این کنم یا آن کنم خود کی شود؟
این دلیل اختیار است ای صنم! این تردد کی بود بی‌اختیار؟ چون دو دست و پای او بسته بود (دفتر پنجم)
۲. وعده و وعید و ثواب و عقاب.
جمله قرآن امر و نهی است و وعید خالقی کو اختر و گردون کند سنگ را هرگز نگوید کس بی‌کس نگوید سنگ را دیر آمدی امر و نهی و خشم و تشریف و عیب
امر کردن سنگ مرمر را که دید؟ امر و نهی جاهلانه چون کند؟ وز کلسوخی کس کجا جوید وفا؟ یا که چوینا! تو چرا بر من زدی؟ نیست جز مختار را این پاک جیب! (دفتر پنجم)
۳. وجود تعلیم و تربیت (و امر و نهی).
جمله عالم، مقرر در اختیار اوستادان کودکان را می‌زنند هیچ‌گویی سنگ را فردا بی‌
امر و نهی این بیار و آن بیار آن ادب سنگ سیه را کی کنند؟ ورنیایی من دهم بد را سزا! (دفتر چهارم)
۴. احساس لذت در افعال ما خود دلیل اختیار است نه جبر، چون در اکراه لذت نیست.
چون بود اکراه با چندین خوشی؟ آنچه‌ان خوش کس رود در مگرهی که تو در عصیان همی دامن کشی؟ کس چنان رقصان رود در گمرهی؟ (دفتر چهارم)
۵. شرم و پشیمانی از کار زشت دلیل وجود اختیار است.
زاری ما شد دلیل اختیار گر نبود اختیار، این شرم چیست جبر بودی، کی پشیمانی بدی
خجلت ما شد دلیل اختیار این دریغ و خجلت و آزرم چیست؟ ظلم بودی کی نگرهانی بدی؟ (دفتر اول)
- زان پشیمانی که خوردی از بدی دست کو لرزان بود در ارتعاش هر دو جنبش، آفریده حق‌شناس
زاختر خویش گشتی مهتدی و آنکه دستی را تو لرزانی زجاش لیک نتوان کرد این با آن قیاس (دفتر پنجم)

پهنه آزادی عمل انسانها

عمل جمادات محدود و یکنواخت است. هر جسم جامدی از کوچکترین ذره گرفته تا بزرگترین منظومه‌ها هر خاصیتی که دارد، به طور یکنواخت انجام می‌دهد. جسم جامد به خودی خود قدرت انحراف از مسیری را که پیش گرفته است، ندارد؛ مگر آنکه عوامل خارجی دخالت کنند و مسیر آن را تغییر دهند.

میدان عمل نباتات تا حدی وسیع‌تر از جمادات است. نباتات تا حدودی دارای خاصیت انطباق با محیط هستند که مستلزم تغییر مسیر و مجرای عمل است. ریشه گیاه که در زیر زمین می‌دود، اگر به نزدیک سنگی برسد، به خودی خود یعنی تحت تأثیر عوامل داخلی مسیر خود را تغییر می‌دهد. بوته کدویی که به تدریج بزرگ می‌شود و بر روی زمین حرکت می‌کند همین‌که به نزدیک دیواری برسد، جهت مسیر خود را عوض می‌کند و متوجه بالا می‌شود و همین‌طور ... پس معلوم می‌شود آن یکنواختی و محدودیت عمل که در جماد هست، در نبات نیست و فی‌الجمله میدان عملی برای نبات هست که برای جماد نیست.

میدان عمل حیوانات گسترش بیشتری دارد؛ زیرا حیوانات حرکت ارادی دارند. حیوان در حرکات ارادی خویش از قبیل آب آشامیدن، غذا خوردن، راه رفتن و غیره هیچ‌گونه محدودیتی ندارد؛ زیرا از طرفی این حرکات و فعالیتها وابسته است به اراده حیوان نه چیز دیگر، و از طرف دیگر یکنواخت و یکسان نیست. حیوان قادر است در همان حال که رو به نقطه‌ای حرکت می‌کند، آنرا اراده کند و درست به جهت مخالف حرکت اولی خود حرکت کند؛ قادر است حرکت دورانی کند؛ یعنی لحظه‌به‌لحظه تغییر مسیر و جهت بدهد. محدودیت و یکنواختی فعالیت جمادات به هیچ‌نحو در حیوان مشاهده نمی‌شود. اگر یک جسم جامد بخواهد حرکات مختلفی بکند (مانند یک دستگاه ماشین) حتماً لازم است نیروهای خارجی او را اداره کنند؛ ولی حیوان صرفاً با استفاده از نیروی داخلی یعنی نیروی احساس و اراده هزار جور حرکت و اثر مختلف می‌تواند از خود نشان بدهد. نسبت حیوان با حرکت به این سو و حرکت به آن سو متساوی است، و هر دو طرف برایش امکان دارد، و این اختیار حیوان یعنی میل و اراده حیوان است که از آزادی مسیر استفاده و یک سو را انتخاب می‌کند.

میدان عمل انسان بسیار بیشتر از حیوانات گسترش دارد، و آزادی تا حد اعلایی که ممکن است فرض شود در او وجود دارد. حیوان هر چند در حرکات مخصوص حیوانی خویش آزاد است و طبیعت مسیر معین و خط سیر معین برای حیوان تعیین نکرده، میدان عمل وسیعی به او داده است، و با انواع مختلف حرکات، نسبت متساوی دارد، و فقط اراده

و اختیار خود حیوان است که مسیر را تعیین و مشخص می‌کند، ولی در عین حال اراده و اختیار حیوان محدود است به اطاعت از تمایلات و غرایز حیوان؛ و هرچه مورد تصویب و موافقت غرایز و تمایلات حیوان واقع شود، اراده حیوان بی‌درنگ عملی می‌کند.

اراده بیشتر شبیه است به قوه مجریه و این قوه مجریه در وجود حیوان تابع فرمان بلاشرط و مستبدانه غرایز و تمایلات است، و درحقیقت کشور وجود حیوان در عین استقلال و آزادی و خودمختاری، زمام اختیارش در دست یک سلسله تمایلات و غرایز است، و تحت هدایت و رهبری آن تمایلات و نیروی اجرایی قوه مجریه و به فرمان آنهاست که مناسبات و روابط این کشور با خارج رعایت می‌شود و مبادلاتی صورت می‌گیرد و دستگاه وجود حیوان اداره می‌شود. در دستگاه وجود حیوان به صرف اینکه تصور مطلوبی، که موافق با یکی از تمایلات است، پدید آمد و موافقت وی با یکی از غرایز و تمایلات روشن شد، بی‌درنگ به حکم آن تمایل نیروی اراده درصدد اجرا برمی‌آید و اجرا می‌کند؛ مگر آنکه یک مانع خارجی پیدا شود و مانع اجرا شود. پس حیوان در عین اینکه در حرکات خویش آزاد و مختار است و طبیعت به وی میدان داده و مسیر معینی را برای وی تعیین نکرده است و تعیین مسیر را به اراده خود حیوان واگذار کرده است، این تعیین ارادی و اختیاری و انتخابی حیوان همواره با اشاره غریزه صورت می‌گیرد و بیش از این حیوان آزادی ندارد. ولی در انسان این محدودیت نیز از بین رفته است. انسان علاوه بر آنکه از لحاظ تنوع و تکامل غرایز و تمایلات از حیوان غنی‌تر است، یعنی تمایلات درونی انسان منحصر به تمایل جلب غذا و آب و تمایل جنسی و چند تمایل محدود دیگر نیست، بلکه چندین تمایل عالی بالاختصاص در انسان وجود دارد که در حیوان نیست (از قبیل تمایل به زیبایی، تمایل اخلاقی، تمایل جاه‌طلبی و تمایل به حقیقت‌جویی). حکمت مستبدانه و بلاشرط غرایز نیز در انسان وجود ندارد؛ زیرا یک اختلاف فاحش بین طرز فعالیت انسان و فعالیت حیوان موجود است که موجب شده حکومت مستبدانه و بلاشرط تمایلات و غرایز از بین برود و حکومت مشروط و مقرون به آزادی روی کار بیاید. این اختلاف فاحش به این جهت است که نوع فعالیت حیوان «التذادی» است و نوع فعالیت انسان «تدبیری». البته هرچند هنوز کثرت فعالیت‌های غریزی حیوان کشف نشده است ولی به اقرب احتمال حتی عجیب‌ترین اعمال دقیق غریزی حیوانات از قبیل اعمال مورچگان و زنبورعسل از نوع فعالیت التذادی است نه فعالیت تدبیری.

فعالیت تدبیری انسان به این نحو است که صرف موافق بودن یک عمل با بعضی تمایلات او کافی نیست که قوه اراده درصدد اجرای آن برآید و انسان را وادار به عمل

کند؛ بلکه بعد از اینکه تصور مطلوبی (که موافقت با یکی از تمایلات دارد) پیش آمد، انسان روی استعداد مخصوص خود به سنجش و مقایسه و مآل‌اندیشی می‌پردازد و سوابق ذهنی خود را دخالت می‌دهد و قوه پیش‌بینی خود را به کار می‌اندازد، و در نتیجه جمیع لوازم و نتایج منطقی را که ممکن است این عمل دربر داشته باشد تا حد امکان در نظر می‌گیرد و انواع و اقسام فواید و مضار متصوره از آن شیء را می‌سنجد. اگر فواید آن عمل، بر مضارش چربید آن را انتخاب و اختیار می‌کند، و اگر مضار آن کار را بیشتر یافت، مثل آنکه در عین لذت و خوشی حاضر، الم و ناخوشی بیشتری را بالمآل همراه داشت، یا آنکه در عین موافقت با غرایز دانی، برخی از غرایز عالی را ناراحت و متأثر سازد، در این صورت اراده در مقابل تمایل تحریک شده مقاومت می‌کند و آن را به عقب می‌راند. البته این نکته مورد تصدیق است که مقیاس مفید بودن و مضر بودن همانا موافقت و مخالفت با غرایز و تمایلات مختلف انسان است، ولی هدایت‌گریزه در انسان عاجز است که خط مشی انسان را در حیات معین کند؛ زیرا تحریک‌گریزه و هدایت‌گریزه همیشه آنی است؛ یعنی گریزه، همواره انسان یا حیوان را به سوی لذت حاضر و رفع الم حاضر رهبری می‌کند. خط مشی انسان در حیات باید به وسیله هدایت عقل و علم و قانون و تکلیف معین شود. با هدایت و راهنمایی عقل، انسان برخلاف میل گریزه دوا می‌نوشد، از لذت و خوشیهای آنی صرف نظر می‌کند، به خاطر نسیه زیاد و بادوام، از نقد کم و بی‌دوام صرف نظر می‌کند، از منافع زیاد با کمال میل و رغبتی که دارد، به خاطر فضیلت اخلاقی صرف نظر می‌کند؛ رنج خود و راحت یاران می‌طلبد؛ احیاناً خود را از قید اطاعت غرایز دانی به کلی خلاص می‌کند و در زیر این چرخ کبود از هر چه رنگ تعلق پذیرد، خود را آزاد می‌کند.

در حکومت گریزه، محرکات غریزی حیوان را به طرف عمل برمی‌انگیزد و بدون آنکه فرصتی به حیوان بدهد، اراده او را برمی‌انگیزد و به عمل صورت وقوع می‌بخشد؛ یعنی حکومت گریزه حکومت مستبدانه و بلاشرط برای جلب لذات و دفع آلام است.

اما در حکومت عقل، هر چند محرکات غریزی انسان را به طرف عمل برمی‌انگیزد، ولی این فرصت و آزادی برای انسان باقی است که به تأمل و تفکر و سنجش و محاسبه پردازد و حاصل جمع مصالح و مفاسدی را که این عمل از هر لحاظ دربر دارد، در نظر بگیرد و سپس به ترجیح جانب فعل، یا ترک آن پردازد. یعنی در حکومت عقل استبداد محرکات غریزی از بین رفته و جای آن را حکومت اکثریت مصالح که مقرون به سنجش و موازنه و محاسبه است، گرفته است. انسان این آزادی کامل را در پرتو موهبت نیروی تعقل یافته است، و همین موهبت است که وی را مستعد پذیرفتن و بهره‌مند شدن از تشریح

و تکلیف و قانون و اخلاق کرده و به او توانایی داده است که بار امانتی را که آسمانها توانستند بکشند، به دوش بگیرد.

حکومت استبدادی غرایز در حیوان همیشه یک راه معین برای حیوان تعیین می‌کند، و اراده حیوان، حیوان را در آن راه به عمل و می‌دارد، ولی حکومت عقل در انسان او را بر سر دوراهیها نگاه می‌دارد و ابتدا در وی ایجاد تردید می‌کند و تا ترجیح یک راه به تصویب نرسد اجازه حرکت نمی‌دهد. شک و تردید داشتن در انجام کاری از مختصات انسان است و انسان این اختصاص را از ناحیه طرز حکومت عقل باز یافته است.

انسان می‌تواند دارای «شخصیت اخلاقی» بشود. انسان شخصیت اخلاقی خود را مدیون این جهت است که توانایی دارد در برابر محرکات غریزی حیوانی مقاومت نشان بدهد و آنها را به عقب براند. این توانایی از آنجا پیدا می‌شود که از یک طرف در پرتو غرایز عالی می‌تواند هدفهای عالی معنوی از قبیل خیر اخلاقی و کمال علمی و قرب به ذات حق را در نظر بگیرد، و از طرف دیگر در پرتو قوه تعقل می‌تواند اهمیت یک هدف و موجبات و موانع رسیدن به آن را به طور منطقی تحت محاسبه درآورد.

در این مورد نکته روان‌شناسی هست که به نوبه خود حاوی سرّ فلسفی بزرگی است. آن نکته این است که انسان هنگامی که به منظوری اخلاقی در مقابل تحریکات شهوانی مقاومت می‌کند، در خود احساس پیروزی و موفقیت می‌کند و درست مثل این است که بر حریفی فایق آمده است و او را شکست داده؛ و برعکس هرگاه که به منظور هدف شهوانی از هدف اخلاقی صرف نظر می‌کند، در خود احساس ضعف و شکست خوردگی می‌کند و درست همان حالتی به وی دست می‌دهد که از حریفی شکست می‌خورد؛ و حال آنکه در هر دو حال، فاعل، یک شخص است و اراده یک شخص است که مبادرت به عمل کرده است. این نکته‌ای است که روان‌شناسان یادآوری کرده‌اند و به علاوه هر کسی می‌تواند با مطالعه ضمیر خود آن را بیابد. این نکته می‌رساند که حیات معنوی و اخلاقی انسان نسبت به حیات مادی وی اصالت بیشتری دارد و شخصیت واقعی انسان وابسته به هدفهای معنوی و اخلاقی است و جنبه‌های حیوانی و شهوانی طفیلیهای شخصیت واقعی انسان است و آنجا که احساس ظفر می‌کند برای آن است که شخصیت واقعی‌اش یعنی «خودش» بر طفیلیهای وجودش فایق آمده و آنجا که احساس شکست خوردگی می‌کند، از این است که شخصیت واقعی‌اش از طفیلیهای وجودش شکست خورده است؛ یعنی این احساس ظفر و احساس شکست خوردگی از غریزه علاقه به شخصیت سرچشمه می‌گیرد.

و از اینجا اجمالاً باید فهمید که برخلاف نظر مادیین حیات معنوی و اخلاقی انسان تابع حیات مادی وی نیست و از خود استقلال دارد.^۱

تجزیه و تحلیل مسئله

قائلین به جبر، به دو قانون «علیت و معلولیت» یعنی: وجود این اصل که هیچ حادثی بی علت امکان ندارد و قانون «ضرورت علت و معلول» یعنی: پس از تحقیق علت تامه وجود معلول ضروری است؛ اتکا کرده‌اند و بعضی از قائلین به اختیار، درصدد برآمده‌اند که این دو قانون را انکار یا در مورد افعال انسان کلیت آن را نفی کنند؛ در صورتی که هر دو قانون مبرهن و غیر قابل استثنا هستند. ولی حقیقت مطلب این است که اختیار به هیچ وجه منافاتی با دو قانون مذکور ندارد؛ زیرا معنای اختیاری بودن افعال انسان، این نیست که افعال انسان بی علت تحقق یافته و وجود پیدا می‌کند، بلکه معنای آن این است که اراده انسان «جزء العلّه» است و بدون تحقق اراده، علت تامه محقق نمی‌شود و طبق همان دو قانون، معلول نیز تحقق نخواهد یافت، و بالعکس انکار دو قانون مذکور که مرادف با اعتقاد به تصادف است، مستلزم آن است که گاه افعال انسان بدون هیچ علتی حتی اراده او و به طور تصادف محقق شود، و گاه با وجود علت تامه هم تحقق نیابد؛ و معنای آن این است که تحقق افعال انسان از اختیار او خارج و دستخوش تصادف است.

شبهه دیگر

عقیده به جبر، از راه علم ذات باری نیز از طرف عده‌ای تقویت شده است؛ به این بیان که علم ذات باری، عام و شامل همه چیز است، و اگر مثلاً عاصی گناه می‌کند در علم حق معلوم است که گناه می‌کند؛ بنابراین امکان گناه نکردن از وی سلب می‌شود؛ زیرا اگر گناه نکند مستلزم این است که علم خداوند جهل شود. این شبهه نیز مغالطه‌ای بیش نیست، در پاسخ این شبهه کودکانه در اینجا همین قدر کافی است که بر طریق اهل جدل نقض کرده و بگوییم: در علم حق ثابت است که انسان مختار و آزاد است و اگر انسان مسلوب‌الاختیار باشد، موجب می‌شود که علم خداوند جهل شود.

بنابراین، بیان فوق به جای اینکه دلیل بر جبر باشد، دلیل بر اختیار و آزادی اراده است. به هر صورت روشن است که مجرد علم خدا، از معصیت کاران سلب مسئولیت

۱. باورقیهای شهید مطهری بر جلد سوم کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم.

نمی‌کند.^۱ این درست به آن می‌ماند که استادی بداند فلان شاگرد جدی آخر سال قبول و فلان شاگرد تنبل رفوزه خواهد شد. اگر فردا آن شاگرد رفوزه شد، آیا می‌تواند مسئولیت آن را از خود سلب و به گردن استاد بیندازد؟

باز فرض کنید یک دستگاه فیلمبرداری نوظهوری اختراع شود که بتواند حوادث یک ساعت بعد را فیلمبرداری کند، آیا این فیلمبرداری آزادی و اختیار کسانی را که بعداً مرتکب اعمالی می‌شوند، سلب می‌کند و اجباری در آنها می‌آفریند؟ البته نه؛ پس به هیچ وجه علم خدا مسئولیت اعمال گنهکاران و میخوارگی آنان را به قول آن شاعر سلب نمی‌کند.

شبهه سوم

اعتقاد به اختیار و آزادی اراده، با توحید منافات دارد و نوعی شرک است؛ زیرا اعتقاد به اختیار سبب می‌شود که انسان را به مقام استقلال مشیت ارتقا دهیم و او را در محدوده افعال خود «فعال مایشاء» بدانیم که مستلزم محدود ساختن مشیت الهی است.

پاسخ

این شبهه از آنجا ناشی شده که تصور کرده‌اند اختیار داشتن انسان، مستلزم استقلال اوست، ولی این تصور به هیچ وجه صحیح نیست؛ زیرا وجود انسان و آنچه دارد و از جمله آنها اختیار او، از ناحیه خداست؛ و حدوثاً و بقائاً منوط به اراده خداست؛ و به عبارت روشن‌تر، ما در عین داشتن اختیار و آزادی اراده، در قبضه قدرت او قرار داریم که هر زمان اراده کند، همه اینها را از ما می‌گیرد. شرک آن است که ما دو مبدأ مستقل در عالم قائل شویم، اما اگر یکی مستقل بود و دیگری متکی به او و به وجود آمده از ناحیه او، این شرک نیست بلکه عین توحید است.

جبر و تفویض در میان متکلمین اسلامی

میان متکلمین اهل سنت در این مسئله شکاف عمیقی بوده است. اشاعره معتقدند که اراده ذات حق شامل جمیع حوادث است و هر حادثه‌ای که فرض شود، مستقیماً صادر از ذات باری است، و هیچ چیز دیگر در وجود این حادثه دخیل نیست. اگر می‌بینید که آتش می‌سوزاند، واقعاً آتش نمی‌سوزاند، بلکه اراده حق است که پس از اینکه بعضی از اجسام به

۱. علم اَزْکی عَلَتْ عَصیانِ کَرْدنِ نَزْدِ عَقْلَازِ غایبِ جَهْلِ بُوْد

آتش نزدیک می‌شوند سوزاندن را خلق می‌کند؛ و اگر می‌بینید که فلان زهر، خورنده‌اش را می‌کشد و فلان تریاق دفع سم می‌کند، نه زهر تأثیری در کشتن و نه تریاق تأثیری در بهبود یافتن دارد، بلکه اراده‌ خداوند است که بعد از خوردن زهر، خورنده را می‌کشد و بعد از استعمال تریاق، بهبودی و شفا می‌دهد. اساساً اسباب و مسببات به معنای واقعی معنا ندارد و این عادت حق است که جاری شده بر اینکه آنچه را ما مسببات می‌پنداریم پشت سر آن چیزهایی که اسمشان را اسباب گذاشته‌ایم، ایجاد کند. علی‌هذا اساساً هیچ‌گونه رابطه‌ی علی و معلولی و شرط و مشروطی و سببیت و مسببیت بین حوادث جهان موجود نیست، و تمام حوادث مستقیماً و بلاواسطه مربوط است به اراده‌ی ذات باری تعالی. افعال انسانها نیز که جزء حوادث این جهان است، همین حکم را دارد؛ یعنی خود انسان هیچ دخالتی ندارد و آن فعل مستقیماً ناشی از اراده‌ی حق است. اشاعره را روی این نظر، جبری می‌گویند.^۱ اشاعره به بعضی از آیات قرآن که معنی آنها را باید به کمک آیات دیگر فهمید تمسک کرده‌اند، مانند برخی از آیات قرآن که نسبت هدایت و اضلال را به خدا داده؛ یا آیاتی که قوه و قدرت را از غیر خدا سلب کرده است؛ در صورتی که منظور از این آیات این است که قدرت از آن خداست و هیچ‌کس در قبال خدا کوچک‌ترین قوه و قدرتی ندارد. اوست که به هر کس دیگر قدرت می‌دهد، یا از او باز می‌ستاند. هدایت و اضلال نیز چنین است؛ اوست که قوه‌ی ادراک و فهم به کسی اعطا کرده که می‌فهمد و ادراک می‌کند و هدایت می‌یابد. و اوست که می‌تواند ادراک و فهم را از وی بازستاند، ولی اراده و خواسته‌ی خود شخص در هدایت و ضلالت مداخله دارد؛ چنانچه می‌فرماید:

فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ (هر کس بخواهد ایمان آورد و هر کس بخواهد کافر شود) (۲۹/۱۸).

وَقِيَّتْ كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ (به هر کس آنچه کسب کرده (از خوب و بد) تمام داده می‌شود و به آنان ظلم نمی‌شود) (۲۵/۳).

اضلال خدا به کفر یا ظلم یا فسق است که خود انسان به اراده و خواسته خود مرتکب آن شده است و به تعبیر دیگر نتیجه و اثر عملی است که انجام داده و چون این تأثیر از ناحیه‌ی اوست به خدا نسبت داده می‌شود، چنان که می‌فرماید:

يُضِلُّ بِهٖ كَثِيْرًا وَيَهْدِي بِهٖ كَثِيْرًا وَمَا يُضِلُّ بِهٖ اِلَّا الْفٰسِقِيْنَ (بسیاری را (خدا) با آن گمراه و بسیاری را هدایت می‌کند و با آن جز فاسقان را گمراه نمی‌کند) (۲۶/۲).

۱. باورقیهای استاد شهید مطهری به جلد سوم کتاب اصول فلسفه.

وَيُضِلُّ اللَّهُ الظَّالِمِينَ (خدا ظالمان را گمراه می کند) (۲۷/۱۴).
 كَذَلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ الْكَافِرِينَ (این گونه خدا کافران را گمراه می کند) (۷۴/۴۰).
 كَذَلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ مُرْتَابٌ (این گونه خدا کسی را که اسراف کرده و
 تردید می کند، گمراه می کند) (۳۴/۴۰).

همچنین هدایت خدا به پاداش کوشش در راه او اکیداً تضمین شده است.
 وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا (آنان را که در راه ما بکوشند به راههای خود
 حتماً هدایت خواهیم کرد) (۶۹/۲۹).

اشاعره از آن دسته خاص از آیات استنباط جبر کرده و از انبوه آیاتی که دلالت بر
 بطلان عقیده جبر می کند، در سرتاسر قرآن غفلت کرده اند؛ با اینکه آیات قرآن یکدیگر را
 تفسیر می کند.

ما به علت اختصار تنها فهرست گروههای آیاتی را که دلالت بر بطلان عقیده جبر
 می کند اینجا ذکر می کنیم:

۱. آیاتی که اعمال انسانها را از نیک و بد، ایمان و کفر، و طاعت و عصیان؛ همه را
 به خود آنها نسبت می دهد.

۲. آیات معاد که یکی از دو قطب اصلی معارف قرآن «مبدأ و معاد» را تشکیل
 می دهد، و همه آیاتی که در سرتاسر قرآن سخن از حساب و بهشت و جهنم و پاداش
 اعمال نیک و کیفر اعمال بد می گوید، همه دلیل آزادی اراده انسان است.

۳. آیاتی که از خدا نفی ظلم می کند (۴۰ آیه)؛ در صورتی که اگر بشر فاعل و
 مصدر اعمال خود نباشد، مجازات او ظلم فاحش است.

۴. آیات مشتمل بر تکلیف و امر و نهی؛ زیرا تکلیف در صورتی صحیح است که
 انسان در انجام اعمال مختار باشد.

۵. آیاتی که مؤمنان و نیکوکاران را مدح و کافران و بدکاران را ذم می کند.

۶. آیات بعثت و ارسال پیامبران؛ چرا که این امور بنا به عقیده جبر لغو و بی فایده است.

۷. آیاتی که دلالت می کند خدا بندگان را در انتخاب ایمان و طاعت یا کفر و
 عصیان، امتحان می کند (۶۷ آیه).

۸. آیاتی که مردم را به سبقت و شتاب در کارهای خیر دعوت می کند.

۹. آیاتی که به استعانت و طلب یاری از خدا در کارها دعوت می کند.

۱۰. آیاتی که دلالت بر استغفار انبیا می کند؛ زیرا اگر خود مسئول اعمالشان نبودند،
 استغفار معنی نداشت.

۱۱. آیاتی که در مورد اعتراف کفار و گنهکاران به تقصیر خویش است.
۱۲. آیات دالّ بر اینکه کفار و گنهکاران در قیامت بر کرده خویش اظهار ندامت می‌کنند و بر ترک اعمال خیر حسرت می‌برند.
۱۳. مواردی از سوره‌های قرآن (سوره‌های: آل عمران، یونس، توبه، نحل، عنکبوت و روم) که اعلام می‌کند: خود انسانها بر خود ستم می‌کنند و خدا کوچک‌ترین ستمی به آنها نمی‌کند.
۱۴. آیاتی که برای انسانها ایمان و هدایت و ترس از خدا و تضرع به سوی او و تقوی و سایر افعال نیک را می‌خواهد (که البته نه مانند امیدواری ما که توأم با جهل و تردید است) (۹۵ آیه).

تفویض

معتزله که گروه دیگری از متکلمین اهل سنت هستند، قائل به «تفویض» شده‌اند. تفویض آن است که خدا هیچ‌گونه دخالتی در پدید آمدن اعمال ما ندارد. عیناً مانند کارخانه‌ای که به وسیله یک مهندس ساخته می‌شود، و دخالت آن مهندس فقط در به کار انداختن ابتدایی آن کارخانه است؛ ولی پس از آنکه کارخانه ایجاد شد، اراده مهندس در جریان و ادامه کار این کارخانه دخالتی ندارد.

این عقیده افراطی در اثر اشکالات فراوانی که به عقیده جبر وارد است، به وجود آمده و معتقدان به آن را دچار مخاطره دیگری کرده که اصلاً با مبنای توحید منافات دارد؛ زیرا به این معنی است که رابطه افعال انسان را با خداوند منقطع بدانیم. این عقیده فاسد مستلزم آن است که جهان پس از حدوث بی‌نیاز از خداست و این برخلاف قانون کلی نیاز ممکن‌الوجود در وجود خود حدوثاً و بقائاً به علت است. آنچه در مثال کارخانه یاد شده، که در بقای خود نیاز به مهندس به‌وجود آورنده آن ندارد، یا ساختمان در بقای خود نیاز به بنا ندارد، مخالف این قانون نیست؛ زیرا بقای کارخانه و ساختمان بعد از ساخته شدن آن معلول قوه جاذبه و خواص فیزیکی و شیمیایی اجزاء کارخانه و ساختمان است که به همان حالت ساخته شده باقی می‌ماند.

مکتب «وَسَط» یا «لاجبر و لاتفویض بل امر بین الامرین»

امامیه به تعلیم ائمه معصومین (سلام‌الله‌علیهم‌اجمعین) در این مسئله قائل به امر بین‌الامرین هستند. نه جبر را قبول دارند و نه تفویض را؛ بلکه راهی را پیموده‌اند که میان دو راه و همان راه مستقیم است که از هیچ طرف انحراف ندارد.

برای توضیح حقیقت «امر بین الامرین» کوتاه‌ترین سخن این است که بگویی: طبق قانون علیت و معلولیت عمومی، همه افعالی که از پدیده‌های جهان صادر شده افعال و اعمال آنها شمرده می‌شود، ولی چون وجود خود آن پدیده‌ها را لحظه به لحظه خدا افزا می‌کند، وجود افعال آنها نیز که از وجود خود آنها ترشح می‌شود، از خداست. پس افعال آنها هم از آن خود آنهاست و هم از آن خداست، ولی طولاً نه عرضاً. مثلاً وجود تنفس انسان و سوزانیدن آتش بالبداهه فعل آنهاست، ولی صرف الوجود تنفس و سوزانیدن قطع نظر از خصوصیت تنفس و سوزانیدن از ناحیه خداست؛ زیرا علی الاطلاق وجود از ناحیه خداست.

نتیجه آن است که حدود فعل به فاعلش نسبت داده می‌شود نه به خدا؛ مثلاً خوردن و آشامیدن و تنفس کردن به انسان نسبت داده می‌شود نه به خدا؛ در نتیجه مسئولیت آنها متوجه خود انسان است، اگرچه صرف وجود این اعمال قطع نظر از حدود و قیود از ناحیه خداست که از مسیر وجود فاعل به آنها اعطا می‌شود.

بیان جامع کلی برای تقریر «امر بین الامرین» این است:

علت تامه مرکب از سه جزء است: ۱) وجود مقتضی، ۲) وجود شرایط، ۳) عدم موانع. با اینکه وجود افعال بالبداهه از فاعل آنها صادر می‌شود، لکن اراده الهی از هر سه جهت دخیل است:

۱. از جهت وجود شرایط؛ تمام شرایط وجود فعل از زمان و مکان و متعلق فعل و غیره از خداست.

۲. از جهت عدم مانع؛ خدا می‌تواند جلو هر فعلی را که از فاعل صادر می‌شود، بگیرد و مانع تحقق آن شود.

۳. از ناحیه وجود مقتضی؛ زیرا وجود مقتضی و قوه فاعلیه او از ناحیه خداست و او آنها را ایجاد کرده است.

سخنی با مادیین

غالب مادیین طرفدار عقیده جبرند و هرگونه اختیار و آزادی را از انسان در مقابل عوامل مادی محیط و جبر تاریخ منتفی می‌دانند. مادیین کوشش می‌کنند که انسان را صددرصد محکوم طبیعت و مقهور عوامل طبیعت جلوه دهند و او را در تمام افعال و آثار و افکار و انتخاب خط مشی و راه و روش و مسلک و عمل تابع وضع مخصوص محیط مادی بدانند. مادیین طبق همین عقیده مادی خود تاریخ بشر را به طور مادی توجیه و تفسیر می‌کنند؛

یعنی هر عمل و هر وضع و هر نمود اجتماعی و هر حرکت و تطور و انقلاب اجتماعی را صرفاً مولود وضع مادی محیط می‌دانند و شرایط مختلف محیط مادی را به وجود آورنده آن وضع و آن حالت می‌پندارند.

به عقیده مادیین حتی پیدایش مذاهب و نظامهای فلسفی و هنرها و دانشها در هر عصری انعکاس وضع مخصوص حوایج مادی زندگانی بشر در آن عصر است و خلاصه نه تنها «مایه عیش آدمی شکم است» بلکه مایه فکر و عقل و علم و فلسفه و هنر و اخلاق و هر تجلی روحی و معنوی انسان همان نیازهای مادی او است.

مادیین برای اثبات عقیده جبری خود به سفسطه‌های عجیبی متوسل می‌شوند. دکتر ارانی در جزوه «جبر و اختیار» پس از آنکه مقدمتاً قانون علیت را بیان می‌کند و می‌گوید: پیدایش حوادث طبق قوانین و نوامیس معین علت و معلولی صورت می‌گیرد، می‌گوید:

«در صورتی که در طبیعت هیچ امری بدون علت و دلیل واقع نمی‌شود و عموم حوادث مبتنی بر قوانین معین و نظام مسلمی هستند و تشریح کردیم مقصود از قانون یا ناموس چیست، باید دید این نوامیس جبری هستند یا اختیاری؟ یعنی آیا قوانین عالم باید حتماً این طور باشند یا ممکن بود به شکل دیگر درآیند؟ به عبارت دیگر دنیای فعلی واجب است یا ممکن؟ جواب این سؤال واضح است؛ زیرا در صورتی که قبول کردیم هر امری را علتی و هر علتی را معلولی است، یعنی همواره متعاقب هر موقعیت و علل معینی نتایج معین می‌آید نمی‌توانیم تصور کنیم که دنیا ممکن باشد؛ زیرا در این صورت لازم می‌شود سلسله علت و معلولی خود را در جایی متوقف پنداریم و این مخالف اصلی است که فوقاً قبول کرده‌ایم، زیرا باید آن محل توقف را معلول بی‌علت بدانیم و این منطقی محال است. پس از اینجا این طور نتیجه می‌گیریم که در طبیعت اعجاز نیست...».

و بعد از چند سطر می‌گوید: «این موضوع در اصطلاح فلسفی به مسئله جبر و اختیار (تفویض) موسوم است، و حل آن پایه و اساس عموم فلسفه‌ها و عقاید است.»^۱

ولی روشن است که این بیان به هیچ وجه پایه فلسفی ندارد؛ اگرچه بعضی از اصطلاحات فلسفی در آن به کار برده شده، چنان که برای هر کسی که مختصر اطلاعی از مبانی فلسفه داشته باشد بی‌پایگی آن واضح است، و به طور خلاصه چند ایراد اساسی به آن متوجه است:

۱. همان طور که در «تجزیه و تحلیل مسئله» بیان کردیم، قانون علیت و معلولیت

۱. پاورقیهای شهید مطهری بر کتاب روش رئالیسم.

به هیچ وجه منافاتی با اختیار انسانها در اعمال خود ندارد؛ زیرا اراده انسان نیز جزء سلسله علل است.

۲. وجود انسان با این ویژگی که دارای اختیار است، خود یکی از نوامیس جهان است. و برای همه کس وجود این خاصیت و ویژگی در انسانها مشهود و محسوس است.

۳. وجوب بالعرض که از ناحیه علت است با امکان ذاتی منافات ندارد، و آنچه امکان ذاتی با آن منافات دارد، وجوب ذاتی است.

۴. لازمه ممکن الوجود بودن دنیا این نیست که سلسله علل در جایی که معلول بی علت باشد متوقف شود، بلکه لازمه آن این است که سلسله علل به علّة العلل که واجب الوجود است منتهی شود.

۵. معجزه آن نیست که چیزی بی علت به وجود آید، بلکه معجزه آن است که علت آن خارج از علل معمولی و عادی باشد و نشان دهد از مافوق عالم طبیعت مدد می گیرد و لذا به آن خارق عادت نیز می گویند.

انگیزه خداجویی

در قسمتهای گذشته کتاب، تعدادی از دلایل قطعی که به روشنی، وجود پروردگار عالم را ثابت می‌کرد، بیان شد و نیز در بحث فطرت ثابت شد که خداشناسی، فطری انسان است، و انسان بالفطره خداجو و خداشناس است. انسانهای نخستین نیز همانند انسانهای کنونی از این فطرت برخوردار بوده، و بالفطره خداشناس بوده‌اند، اگرچه دلایل علمی و فلسفی به صورتی که در کتب علمی و فلسفی مطرح است، در دسترس انسانهای نخستین نبود، ولی جای تردید نیست که توأم با همین فطرت به پاره‌ای از دلایل قطعی اثبات صانع (لااقل از اثر پی به مؤثر بردن - برهانِ اِن) به صورت ساده آگاهی داشته‌اند.

این است که به‌خوبی درمی‌یابیم انگیزه و سبب اصلی اعتقاد انسانها به خدا «فطرت» و «عقل روشن» است که در نهاد بشر موجود است. تاریخ زندگی بشر از تاریخ اعتقاد او به خدا جدا نیست؛ هرچه به دوردست تاریخ نظر افکنیم و هر اندازه به گذشته بازگردیم، اعتقاد به خدا را همچنان در جوامع بشری مطرح می‌بینیم. اندیشه خدا همواره ذهن بشر را به خود مشغول داشته است. عشق به خدا آن‌چنان شورانگیز و حرکت‌آفرین بوده که عظیم‌ترین تحولات را در جوامع بشری به وجود آورده، و باشکوه‌ترین حماسه‌ها را آفریده است. گویی قلّه‌ای فراروی و فراراه همه معتقدان به خدا قرار دارد که از بس رفیع و بلند است، هیچ دستی و هیچ نگاهی بدو نمی‌رسد. اما همگان رو به سوی او دارند و پای در راه رسیدن به او نهاده‌اند و خود را بدو نزدیک می‌سازند، و اگر گاهی تخته‌سنگی را در این راه هدف قرار می‌دهند و آن را بُت می‌گیرند، باز برای آن است که از این طریق خود را به آن قلّه رفیع نزدیک کنند؛ و به بیان قرآن آن بُتان را واسطه‌ای برای رسیدن به او و کسب رضای او می‌دانند.

توجیہات بی‌اساس

منکران خدا که گسترش اعتقاد به خدا را در طول تاریخ در پهنه جهان می‌بینند سخت به تکاپو افتاده‌اند. آنها بدون آنکه هیچ‌گونه دلیلی بر نبودن خدا ارائه دهند نبودن خدا را مسلم گرفته، آن‌گاه برخلاف فطرت خود و بدون آنکه به ادله قاطع اثبات وجود خدا توجه کنند، به توجیہات بی‌اساس برای اعتقاد بشر به خدا متوسل شده‌اند، راستی عجیب است که انسان مطلبی را بدون دلیل به‌عنوان اصل و پایه بپذیرد و بعد برای تفسیر آن به این سو و آن سو برود و در میان انبوهی از پندارها غرق شود. به هر حال آنها انگیزه‌های مختلفی برای خداجویی و خداپرستی ذکر کرده‌اند از این قرار:

۱. ترس

خلاصه این توجیه آن است که بشر چون خود را در مقابل حوادث طبیعی ناتوان می‌دیده برای آرامش بخشیدن به خود معتقد به خدا شده است تا او را در برابر حوادث یاری کند. پاسخ: صحیح است که خداشناسی به روح انسان آرامش و نیرو می‌دهد و او را از اضطراب‌رهایی می‌بخشد، و ترس را از دل می‌زداید، ولی این نتیجه است نه انگیزه. بنابراین باید گفت توجیه اعتقاد به خدا به رفع اضطراب و ترس، و آن را علت خداشناسی شمردن و قلمداد کردن ثمره به جای سبب و ریشه یک مغالطه است.

آرامش خاطر ثمره اعتقاد و ایمان به خداست، تحقق اعتقاد و ایمان به خدا نیاز به سبب دارد، و بدون سبب و ریشه تحقق آن امکان ندارد، سبب اعتقاد و ایمان به خدا، یا علم و ادراک فطری است که انسان بالفطره وجود خدا را ادراک می‌کند نه ترس و آرامش خاطر و به آن علم دارد، و یا دلایلی قطعی، چنین علم و یقینی را در او ایجاد می‌کنند.

نمی‌دانیم چه دلیلی دارد که برخی براهین روشن خداپرستی را مانند برهان نظم و بی‌بردن از اثر به مؤثر که برای همه، در سطوح مختلف قابل درک است رها کرده و دنبال این‌گونه توجیہات بروند که هیچ پایه منطقی ندارد؟

۲. جهل

انسان که در زمانهای قدیم جاهل بود و راه تحقیق علمی را نمی‌دانست، به خدایی معتقد شد که بتواند همه پدیده‌ها را به او نسبت دهد و همه مسائل را با وجود او تفسیر و تعلیل کند.

باسخ: اگر علت اعتقاد انسانهای نخستین به خدا جهل و نادانی بود، و ریشه آن در سرشت و جان آنها نبود، با پیدایش علم و شروع انسانها به تحقیق در مسائل، ولو به صورت خیلی ساده، و روشن ساختن علت برخی از حوادث، که دیری نپایید تا نسل بشر به آن قدم گذاشت، این اعتقاد از بین می‌رفت، و با گسترش نسل انسان در جهان در طول زمانهای متمادی گسترش نمی‌یافت و پابرجاتر و محکم‌تر نمی‌شد. امروز نیز که بشر بسیاری از مسائل علمی را توانسته است با سرانگشت فکر خود حل کند، اگر به اطراف خویش نظر افکنیم، خواهیم دید هیچ اندیشه و اعتقادی به اندازه اعتقاد به خدا در جهان عمومیت و گسترش ندارد؛ و حتی در جاهایی که دولتها و حکومتها با این اعتقاد سرسختانه به مبارزه برخاسته، قصد محو کردن آن را داشته‌اند، خودنمایی کرده و حرکت و شور و شعور می‌آفریند. این جهل نیست که بشر را به اعتقاد به خدا واداشته، بلکه حس کنجکاوی و علم و آگاهی اوست که علاوه بر فطرت، او را به دنبال اعتقاد به خداشناسی می‌کشاند.

بشر به سابقه حس کنجکاوی که عالی‌ترین خصیصه اوست همواره به دنبال آن است که علت هر چیز را دریابد؛ او با اینکه از نخست در راه تحقیق علت مقطعی و سبب خاص هر پدیده و حادثه بوده است و به تدریج هر چه بیشتر به آنها آگاهی یافته است، ولی حس کنجکاوی او به این مقدار ارضا نشده همواره به دنبال دریافتن و فهمیدن علت‌العلل حوادث و پدیده‌های جهان بوده است. او علت‌العلل حوادث و پدیده‌ها و به‌وجودآورنده همه آنها را خدا نامیده است. او بر طبق عقل روشن فطری خود دریافته است که هیچ معلولی بی‌علت نمی‌شود. آن علت هم اگر خود معلول باشد، باید به علت‌العلل برسد که خود حادث و معلول نیست.

در آمیختن انگیزه و انگیزه^۱

به طور کلی بحث در اعتبار و ارزش یک مطلب (انگیزه)، از بحث اعتبار و ارزش انگیزه نخستین آن جداست و این دو را نباید با هم اشتباه کرد. بیماریها و ترس از مرگ سبب پیدایش علم ارزنده طب شده است. آیا طب را باید بی‌اعتبار دانست؛ چون بیماری و ترس انگیزه رسیدن به آن شده است؟

انگیزه بسیاری از اختراعات و اکتشافات علمی اموری پست و ناپسند بوده است، آیا باید گفت آن اختراع هم بی‌اعتبار است؟

۱. اندیشه‌های بنیادی اسلامی.

جنگ باعث بسیاری از کشفیات علمی و اختراعات صنعتی است، و بسیاری از کسان با انگیزه یافتن فرمولی برای ساختن سلاحهای مخرب به تحقیق در علم شیمی پرداخته‌اند، اما آنچه به دست آورده‌اند به‌عنوان یک حقیقت علمی معتبر و اصیل پذیرفته شده است.

بنابراین اگر به فرض، ترس و جهل را در پیدایش اعتقاد به خدا سهمی و نقشی باشد، این امر به هیچ‌وجه نمی‌تواند موجب بی‌اعتباری راه‌حلی باشد که بشر برای درمان ترس و جهل خود پیدا کرده است.

۳. روابط اقتصادی و اجتماعی

حاصل این توجیه آن است: کسانی که می‌خواسته‌اند بر مردم حکومت کنند، و یا آنها را استثمار کنند و حاصل رنج آنها را به خود اختصاص دهند، چنین عقیده‌ای را در میان مردم به وجود آورده‌اند.

پاسخ:

اولاً، کاوشهای باستان‌شناسی ثابت کرده است: آن‌گاه که زندگی انسانها در میان دره‌ها و شکاف کوهها سپری می‌شد، و جامعه‌های انسانی تشکیل نیافته بود و جوامع به طبقات تقسیم نشده بود، اعتقاد به خدا همراه بشر بوده است.

ثانیاً، اعتقاد به خدا همواره مکتب مبارزه با ظلم و استثمار بوده و هست. دین اسلام و هیچ‌کدام از ادیان آسمانی از ظلم و چپاول و استثمار و استثمار حمایت نکرده‌اند، بلکه مردم را با ارزش بخشیدن به شهادت و نوید به حیات ابدی به مبارزه با ظلم و فساد تشجیع کرده‌اند.

ثالثاً، انبیا و اولیا که دعوت کنندگان به خدا هستند، همواره ظلم و ستم را تقبیح کرده و مردم را به مبارزه با آن فرا خوانده‌اند؛ و متقابلاً بیشترین مانع را در برابر حرکت‌های اصیل خداپرستان، طبقات حاکم و استثمارگران به وجود آورده‌اند، سد راه موسی (ع) فرعون، و سد راه ابراهیم (ع) نمرود، و سد راه محمد (ص) طاغوتیان قریش بودند.

رابعاً، چگونه ممکن است اعتقاد به خدا که به یک معنی از همه موجودات به ذهن ما دورتر است، هیچ‌گونه مبنا و منشی در وجود انسان نداشته باشد و انسان بر اساس فطرت و طبیعت خویش هیچ‌گونه کششی نسبت به خدا در خود احساس نکند، آن‌گاه استثمارگران و قدرت‌طلبان توانسته باشند به قصد سوءاستفاده، این عقیده دور از ذهن را اختراع کنند و این چنین گسترش دهند و به آن قدرت بخشند.

سوءاستفاده از یک واقعیت وقتی ممکن است که آن واقعیت نخست از زمینه مثبتی نزد مردم برخوردار باشد. تقلب در یک کالا وقتی ممکن است که مردم علاقه اصلی به نوع سالم آن کالا داشته باشند. مردم «بر خیال راست کج را می‌خرند» اما چگونه می‌توان کالایی تقلبی را که حتی اصل درست و سالم آن نیز مشتری ندارد، در بازار به فروش رساند؟

تا نباشد راست کی باشد دروغ آن دروغ از راست می‌گیرد فروغ

اگر کسی فرضاً بخواهد اسکناس تقلبی چاپ کند، باید همان اسکناسه‌های اصیل را که از قبل در دست مردم رواج داشته، جعل کند؛ و اگر کسی یک اسکناس تقلبی هفت تومانی چاپ کند معلوم است که چه بر سر او خواهد آمد. اگر در میان خیاطان و کفشگران کسانی هستند که با تقلب در لباس و کفش سودجویی می‌کنند آیا می‌توان گفت اساساً نیاز مردم به لباس و کفش را نیز همین سودجویان ایجاد کرده‌اند؟ هرچه نیاز مردم به یک چیز بیشتر باشد، احتمال سوءاستفاده و تقلب در آن نیز از ناحیه شیادان و سودجویان بیشتر می‌شود. تقلبهای مهم همیشه در امور مهم صورت می‌گیرد، استفاده از دین برای استثمار محرومان و حکومت بر آنان تقلب بزرگی است و این به دلیل اهمیت دین و شدت علاقه و نیاز مردم به آن است.

۴. عامل روانی

فریود اعتقاد به خدا را با عدم بلوغ روانی توجیه کرده و می‌گوید:

انسانهای نخستین بلوغ عقلانی نداشته‌اند. انسانهای امروزه هم چون در کودکی به پدر تکیه کرده‌اند، در دوران بلوغ پدری بزرگ‌تر و نیرومندتر را که همان خداست، برمی‌گزینند.

پاسخ:

اولاً، در میان انسانهای خداشناس، بسیاری هستند که دارای روحیه قوی و نیرومند هستند و بالعکس در میان انسانهای خداشناس، ضعیف‌النفس فراوان است؛ حتی غالباً خودکشیها در میان آنها صورت می‌گیرد. در طول تاریخ نیز چنین بوده است. هرگز آن اندازه افراد باشهامت و فداکار و دارای اقتدار روحی که در میان خداپرستان مؤمن بوده‌اند در میان خداشناسان بی‌ایمان نمی‌توان یافت.

ثانیاً، تحقیقات روان‌شناسی در مورد انگیزه‌های اعتقادی وقتی ارزش دارد که برهان و دلیلی که بتواند به طور قاطع آن را ثابت کند، همراه نداشته باشد؛ مثلاً در منشأ اعتقاد به $۲ \times ۲ = ۴$ تحقیقات روان‌شناسی مورد ندارد؛ زیرا عقل و ادراک انسان خود منشأ آن است.

ثالثاً، اگر قرار باشد عقل و منطق و استدلال و برهان را به دور اندازیم و هر عقیده‌ای را به یک عقده روانی برگردانیم و بر پایه آن عقده، این عقیده را ارزیابی کنیم، در آن صورت این روش دامنگیر خود ما نیز خواهد شد و خود نیز در این دام اسیر خواهیم شد و در این چاه خواهیم افتاد؛ زیرا به ما خواهند گفت اگر هر نظریه‌ای برخاسته از یک عقده روانی است و به این دلیل صحت و اعتبار ندارد، خود این نظریه که «هر نظریه‌ای برخاسته از یک عقده روانی است» از کجا برخاسته است؟ قاعدتاً باید این نظریه نیز برخاسته از حالات و سوابق روانی کسی باشد که آن را عنوان کرده است، و لابد به همین دلیل نباید آن را پذیرفت. می‌بینیم که تحلیل روانی تفنگی است که هم‌زمان از دو سو شلیک می‌کند؛ هم خصم را هدف قرار می‌دهد و هم تیرانداز را از پا درمی‌آورد.

وقتی می‌گویند «خداگرایی» معلول کودک صفتی است، کس دیگری هم می‌تواند خصومت با خدا و بی‌دینی را معلول عقده دیگری بداند و بگوید «خداستیزی» معلول عقده ضدیت با پدر است. چنین است که این بحث هیچ‌گاه به هیچ نتیجه‌ای نمی‌رسد. این است که می‌گوییم باید خود عقاید را تحلیل عقلی کرد، و با مقیاس برهان و منطق به سراغ سنجش صحت و سقم یک اعتقاد رفت؛ و الاً به دنبال انگیزه رفتن به هیچ‌وجه صحت و سقم آن را ثابت نمی‌کند.

۵. سنتی بودن

این نظریه می‌گوید: منشأ اعتقاد به خدا، سنتی دیرینه است که از پیشینیان به نسلهای آینده به ارث رسیده است.

پاسخ: اعتقاد پیشینیان به مطلبی دلیل سستی و بطلان آن نمی‌تواند باشد؛ مثلاً ما به دلیل اینکه پیشینیان نیز معتقد بودند که مجموع درجات سه زاویه مثلث مساوی است با درجات دو زاویه قائمه، نمی‌توانیم آن را مردود بشناسیم. خود باید آن مسئله را مورد سنجش قرار بدهیم و در صورتی که برهان اقتضا کند، آن را بپذیریم.

آری صرف اعتقاد پیشینیان نیز نباید بدون برهان و دلیل معیار اعتقاد ما قرار گیرد. قرآن کریم به هیچ‌چیز به اندازه تفکر و تدبر و تعقل و علم و معرفت تأکید نکرده است؛ و آنان را که بی‌دلیل و برهان از عقاید پیشینیان متابعت می‌کنند، مورد توبیخ قرار داده می‌گوید:

... قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْ لَوْ كُنَّا آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَلَا يَهْتَدُونَ

(... گفتند نه، بلکه از اعتقاد پدران خود متابعت می‌کنیم، آیا از اعتقاد پدرانشان متابعت می‌کنند، حتی اگر پدرانشان چیزی را به عقل نفهمیده و به حقیقت راه نیافته‌اند؟) (۱۷۰/۲).

معارف اسلامی

فلسفه نبوت

هر انسان عاقلی پس از قبول اصل توحید تصدیق می‌کند که حتماً از آفرینش این جهان پهناور هدفی منظور بوده است و واضح است که هدف آفرینش چیزی نیست که به ذات مقدس خداوند بازگشت کند؛ زیرا او وجودی است بی‌نهایت، و چیزی کم ندارد و کمالی را فاقد نیست که بخواهد با آفرینش جهان، کمبود خود را جبران کند. او سرچشمه و منبع هر کمالی است و کمالی در خارج از وجود او نیست که بخواهد آن کمال را تحصیل کند. از این بیان چنین نتیجه می‌گیریم که هدف آفرینش چیزی است که به ما آفریدگان برمی‌گردد و به عبارت ساده‌تر هدف از آفرینش، همان تکامل ما انسانهاست و روشن است که تکامل همه‌جانبه انسانها متوقف است بر اینکه خداوند یک سلسله آگاهیها و تعلیمات صحیح را در اختیار آنان بگذارد و برای تربیت آنان مریبان کامل و نمونه بفرستد، و نیز بستگی دارد به اینکه برای اداره صحیح زندگی اجتماعی، قوانینی که سعادت آنها را تضمین می‌کند، داشته باشند و این هر سه با آمدن پیامبران تأمین می‌شود و رسالت پیامبران در جوامع انسانی تأمین همین سه موضوع است.

بنابراین لازم است خداوند پیامبرانی برای انسانها بفرستد؛ زیرا در غیر این صورت هدف او از آفرینش انجام نمی‌شود و غرضش نقض می‌گردد، و نقض غرض از هیچ عاقلی روا نیست، چه برسد به خدای حکیم علی‌الاطلاق. این است دلیل اجمالی نیاز انسانها به پیامبران و لزوم بعثت آنان.
و اما توضیح آن:

۱. نقض غرض محال است

گفتیم نقض غرض از هر ذی‌شعوری، به‌ویژه از خداوند حکیم ناپسند است و با یک مثال

ساده زشتی نقض غرض روشن خواهد شد: چنانچه دوست عزیزی را به میهمانی دعوت کنید و جداً منظور شما این باشد که آن میهمان به منزل شما بیاید و از غذایی که تهیه کرده‌اید، استفاده کند و بدانید یا احتمال دهید که تنها به وسیله پیام نخواهد آمد، لازم است که با نامه و کارت دعوت که مشتمل بر احترام و تعظیم وی باشد، او را به ضیافت بخوانید و چنانچه بدانید یا احتمال دهید که اگر نامه دعوت را یک فرد ناشناس به او برساند اجابت نخواهد کرد، لازم است آن را به وسیله یکی از نزدیکان و عزیزان خود به وی تقدیم کنید و اگر بدانید یا احتمال دهید که در این صورت هم اجابت نخواهد کرد مگر اینکه اتومبیل خود را با فرزندتان به دنبال او بفرستید، برای اینکه نقض غرض نکرده باشید، باید فرزندتان را با ماشین همراه نامه نزد وی بفرستید تا به هدف خود نایل شوید و اگر اقدامات دیگری هم لازم باشد باید از انجام آن خودداری نکنید و اگر خودداری کنید نزد وجدان و عقلمندان محکوم و نکوهیده خواهید بود؛ زیرا که با نبود هیچ مانعی مقصود و هدف خود را شکسته و از دست داده‌اید و به اختیار خود از دست زدن به وسایلی که شما را به هدف نزدیک می‌کند، خودداری کرده‌اید. در این صورت عقلاً هم شما را نکوهش خواهند کرد.

اکنون با توجه به این مقدمه می‌گوییم: خداوند حکیم که از آفرینش هدف و منظوری دارد و آن هدف نیل انسانها به کمال و سعادت همه‌جانبه است، لازم است وسایلی که بشر را به این هدف نزدیک می‌کند و وی را از انحراف از این هدف دور می‌کند، در اختیار او قرار دهد؛ زیرا اگر این کار را نکند نقض غرض کرده است، و ساحت مقدس خداوند حکیم از انجام نقض غرض پاک و منزّه است.

۲. لزوم بعثت پیامبران از جهت تعلیم

هیچ کس نمی‌تواند ادعا کند که راه رسیدن به هدف آفرینش (یعنی تکامل و پرورش انسان در تمام جنبه‌های علمی و عملی) آن قدر روشن است که احتیاج به هیچ گونه علم و دانشی ندارد، بلکه برعکس برای نیل به این هدف محتاج به تعلیمات زیادی هستیم که در پرتو آن تعلیمات، امکان یابیم که در بیراهه‌ها و سنگلاخها سرگردان نشویم و از انحرافات و خرافات مصون بمانیم. آنچه ما را در این راه طولانی و پریچ و خم تقویت، و آنچه ما را تضعیف می‌کند، به خوبی بشناسیم؛ خلاصه از عوامل سعادت و نیک‌بختی به تمام معنی آگاه باشیم.

آیا کسی با اتکاء به دانش و علم محدود بشری (که با همه تلاش و کوششی که تاکنون کرده است فقط توانسته بخش کوچکی از اسرار این جهان را کشف کند)، می‌تواند از تمام اسرار و رموز و عوامل سعادت بشر باخبر باشد و راه صحیح وصول به آن را با تمام مشخصات به او نشان دهد؟ چگونه بشر می‌تواند در پیمودن راه تکامل، به علم و دانش خودش تکیه کند؟ با اینکه بعد از همه ترقیات شگرف علمی هنوز بسیاری از مسائل ابتدایی برای وی مجهول مانده است.

از طرفی ما در معلومات خود و آنچه به اصطلاح می‌دانیم به طور مسلم دچار اشتباهات و خطاهایی می‌شویم و واضح‌ترین دلیل این موضوع این است که متفکران بشر همواره در مسائل زیادی با هم اختلاف دارند. پس معلومات ما آمیخته با اشتباهات است. معلوماتی که امکان آمیخته شدن با اشتباهات در آنها وجود دارد، تا چه حد می‌تواند قابل اطمینان باشد و در راه رسیدن به آن هدف عالی، چه اندازه می‌تواند به ما کمک کند؟

آیا ما نیازمند به کسی نیستیم که اشتباهات ما را در تشخیص این راه پرنشیب و فراز اصلاح کند و خود دچار اشتباه نشود؟ آیا ما نیازمند به تعلیمات الهی نیستیم که نادانیها و جهالت‌های ما را در این مسیر برطرف کند؟ آیا لازم نیست کسی که دارای تشخیصی صحیح و خالی از هرگونه اشتباه است، بر معلومات صحیح ما صحه بگذارد تا ما با اطمینان خاطر در راه آن هدف مقدس از آن معلومات استفاده کنیم؟ اینجاست که باید صریحاً بگویم برای رسیدن به هدف آفرینش یعنی پرورش و تکامل انسان در همه ابعاد، قبل از هرچیز، به یک سلسله تعلیمات جامع و خالی از هرگونه اشتباه و متکی به واقعیات زندگی نیازمندیم، و این جز از طریق وحی و تعلیمات پیامبران الهی که مستقیماً با مبدأ جهان آفرینش ارتباط دارند، ممکن نیست. آری تنها در سایه تعلیمات پیامبران است که می‌توانیم نقصان معلومات خود را در زمینه رسیدن به آن هدف عالی جبران کنیم و نیز اشتباهات خود را اصلاح کنیم و به صحت معلومات خود نیز با تأیید آنها اطمینان خاطر پیدا کنیم.

۳. لزوم بعثت انبیا از جهت تربیت

بشر برای پیشرفت و تکامل هم برنامه و تعلیمات لازم دارد هم مربی. یعنی تنها برنامه و تعلیمات نمی‌تواند بشر را به سوی سعادت همه‌جانبه‌اش سوق دهد، بلکه علاوه بر علم و دانش متکی بر «وحی» باید شخص - یا اشخاصی - به‌عنوان مربی و الگو و سرمشق در میان آنان باشد که از اعمال او سرمشق گرفته عمل به وظیفه را از او یاد بگیرند و خلاصه انسان با

دو بال تعلیم و تربیت، و داشتن معلم و مربی می‌تواند به اوج سعادت و خوشبختی و تکامل دنیوی و اخروی خود پرواز کند.

اکنون بینیم مربی کامل کیست؟ تربیت بیش از آنکه دارای جنبه علمی باشد، دارای جنبه عملی است. مربی باید با یک سلسله کارهایی که بیشتر جنبه روحی دارد در روح افرادی که تحت تربیت او هستند، نفوذ کند و در اعماق دل و جان آنها دست بیندازد و به تعدیل و پرورش غرایز آنها پردازد. روشن‌تر بگوییم مربی کامل کسی است که علاوه بر آشنایی کامل به خوبیها و بدیها و اطلاع دقیق از اسرار و رموز وجود انسان از نظر اخلاق و عمل باید یک فرد کامل باشد. انتظار تربیت از ذات «تربیت نیافته» مسلماً انتظار بسیار بی‌جایی است؛ زیرا آن‌قدر که صفات و اخلاق مربی در تکمیل و تربیت افراد زیردست او مؤثر است، هیچ چیز حتی علم و دانش او مؤثر نیست. از سوی دیگر مربی باید مورد اطمینان و علاقه مردم باشد تا افرادی که می‌خواهند در سایه او تربیت شوند، به راحتی تحت تأثیر او قرار گیرند و این ممکن نیست مگر اینکه از ناحیه یک مبدأ مطمئن و غیر قابل تردید کامل بودن آن مربی از تمام جهات تضمین شده باشد.

آیا چنین کسی جز پیامبر معصوم که از طرف آفریدگار جهان به‌عنوان مربی و راهنما تعیین شده است و علاوه بر علم سرشار، از هرگونه گناه و انحراف و خطا مصونیت دارد، کسی دیگر می‌تواند باشد؟ بنابراین رسیدن به هدف آفرینش و تکامل انسان به‌خصوص در جنبه‌های اخلاقی بدون بعثت انبیا ممکن نیست و خدایی که ما را برای این هدف مقدس آفریده مسلماً چنین مربیانی را نیز برای هدایت ما فرستاده است.

آری خداوند بر جامعه بشر منت نهاده و مربیان و راهنمایانی را برای آموزش و پرورش او مبعوث کرده است که لوح جان و تن انسان را از ناپاکیها و آلودگیهای ظاهری و باطنی پاکیزه کنند و کتاب و شریعت را به او بیاموزند. دستی به چشم او کشند، تا چشم وی را از آلودگی پاک کنند و نیز راه را به او نشان دهند. با یک مثال، عظمت این احسان و امتنان روشن‌تر می‌شود:

مردم جهان به کاروانی می‌مانند که در شب تاریکی در بیابان راه را گم کرده‌اند و حیران و سرگردان باشند و بدانند که با تکیه بر معلومات خود و معلومات تمام اعضای کاروان راه را نتوانند یافت. در این میان مشاهده کنند کسی برخاسته با کمال اطمینان و وقار راه می‌رود و می‌گوید ای گم‌کردگان راه! خداوند جهان راه را به من آموخته و مرا مأمور کرده است که شما را به راه اصلی هدایت کنم و به سرمنزل مقصود برسانم و بر این ادعای خود نشان و گواه صادق هم دارم، و دلیل خود را که همان معجزه است، ارائه دهد، آیا

عقل حکم نمی‌کند که این احسان بزرگی است از جانب خداوند منان و باید دنبال این شخص رفت! آیا باز هم توقف و درنگ جایز است؟

۴. لزوم بعثت پیامبران برای زندگی اجتماعی

بسیاری از دانشمندان در بحث «لزوم بعثت پیامبران» روی جنبه اجتماعی آن بیشتر تکیه کرده‌اند و مسئله لزوم بعثت را از نظر ساختن یک اجتماع صحیح و منظم انسانی بر اساس «حق و عدالت» مورد مطالعه قرار داده‌اند.

البته این هدف عالی یعنی بنیان‌گذاری یک اجتماع صحیح انسانی از هدفهای مهم انبیا بوده است؛ ولی همان‌طور که از بحثهای گذشته روشن شد، نیاز انسانها به پیامبران فقط به این جهت منحصر نیست؛ بلکه مسئله «فرد» یعنی تربیت انسان کامل که در جنبه‌های علمی و عملی و اخلاقی نمونه عالی فضیلت باشد، از هدفهای اصلی و اساسی انبیاست، گویانکه این هر دو، ریشه‌های مشترک فراوان و ارتباط نزدیک با هم دارند. در هر حال برای روشن شدن این بحث (یعنی احتیاج به رهبری و هدایت پیامبران برای پی‌ریزی یک اجتماع صحیح انسانی) چند مطلب را باید یادآوری کنیم:

الف) تمایل انسان به زندگی اجتماعی

تمایل انسان به زندگی اجتماعی مولود میل به تکامل بوده است، توضیح اینکه: انسان طبعاً مایل به کمال و در طلب آن است و از این رو می‌خواهد از مواهب حیات هرچه بیشتر استفاده کند و از نیروهایی که در جهان طبیعت ذخیره شده است، حداکثر بهره‌برداری را به سود خود بکند. از طرفی می‌بیند اگر بخواهد تنها زندگی کند و تنها به جنگ مشکلات زندگی برود، احتمال موفقیت او بسیار کم است و به فرض موفقیت هم بهره او کمتر خواهد بود، بلکه به صورت دسته‌جمعی بهتر می‌توان نیروهای سرکش طبیعت را مهار کرد و بهتر می‌توان بر مشکلات پیروز شد و با موانع جنگید. از این گذشته قوای جسمی و فکری یک «فرد» آماده هر کاری نیست و هرکس به تنهایی استعداد انجام کارهای معین و محدودی را دارد؛ در صورتی که در «اجتماع» همه نوع آمادگی برای همه نوع کار هست و همه‌گونه استعداد برای انجام آن وجود دارد. نه تنها در زندگی مادی این چنین است، که در قسمت سرمایه‌های معنوی انسانی نیز عین این حساب وجود دارد. یک فرد هر قدر هم نیرومند باشد، از حقایق علمی به طور محدودی می‌تواند پرده بردارد؛ اما تراکم عقلا و افکار دانشمندان، حقایق بسیاری را می‌تواند کشف کند. چنان‌که تحقیقات و تجسسات

علمی یکدیگر را تکمیل می‌کنند. نتیجه اینکه از ضمیمه کردن این دو مقدمه به یکدیگر علت تمایل انسان به زندگی اجتماعی روشن می‌شود: (۱) «هر انسانی طبعاً مایل به تکامل است». (۲) «تکامل و ترقی او با زندگی دسته‌جمعی بهتر انجام می‌گیرد».

ب) لزوم قانون برای زندگی دسته‌جمعی

یکی از آثار و لوازم حتمی زندگی اجتماعی، تراحم در منافع و تعدی و تجاوز به حقوق دیگران است؛ زیرا هر یک از افراد اجتماع به مقتضای غریزه سودجویی خود کوشش می‌کند تا سرحدّ توانایی از چیزهایی که به نفع خود می‌داند، برخوردار شود و برای نیل به این مقصود تا می‌تواند در استخدام ممنوعانش جدیت می‌کند تا حاصل کار و کوشش آنان را بلاعوض یا به کمتر از ارزش واقعی آن تملک کند. در صورتی که سایر افراد نیز همین غریزه را دارند و در همین راه کوشش می‌کنند. از این رو اختلاف و تراحم پیدا می‌شود و با وجود اختلاف، اجتماع مختل و زندگی به جهنمی مبدل خواهد شد. از این رهگذر است که عقل انسان گواهی می‌دهد که برای بقا و سعادت اجتماع قوانینی ضرورت دارد تا در سایه اجرای آنها حقوق افراد محفوظ بماند و از تعدی و ستمگری زورمندان جلوگیری و اختلاف و اختلال برطرف شود و غریزه خودخواهی و سودطلبی افراد تعدیل و «کنترل» گردد.

ج) چه قانونی سعادت بشر را تضمین می‌کند؟

در این مطلب تردید نیست که اصل وجود قانون برای اجتماع ضرورت دارد؛ لیکن باید دید چه قانونی می‌تواند بشر را به سعادت و کمال حقیقی برساند و از اجتماع انسانها اجتماعی صحیح و انسانی بسازد و جامعه را به خوبی اداره کند؛ از تعدی و استثمار مانع شود و حقوق افراد را تضمین کند. بدیهی است هر قانونی حائز این شرایط نیست، بلکه باید دارای شرایط ذیل باشد:

الف) بر طبق احتیاجات واقعی و طبیعی بشر تدوین شده و برای تمام شئون اجتماعی و سیاسی و حقوقی و اخلاقی انسان کافی باشد.

ب) در تنظیم و تدوین آن، جنبه‌های روحانی و زندگی معنوی مورد غفلت واقع نشده باشد؛ به طوری که نه تنها به زندگی روحانی لطمه‌ای وارد نسازد و انسان را از صراط مستقیم تکامل معنوی منحرف نکند، بلکه محیط را برای پرورش و تکامل نفس آماده و مناسب گرداند و از عوامل انحراف و گمراهی جلوگیری کند.

ج) به طوری جامع و کامل باشد که بتوان به وسیله اجرای آن، استعمار و استثمار و بردگی فردی و اجتماعی و ظلم و ستم را ریشه کن ساخت.

د) منافع و سعادت همه انسانها در آن منظور شده باشد، نه اینکه منافع و مصالح گروه معین یا طبقه مخصوصی منظور شده، از مصالح دیگران غفلت شده باشد، و خلاصه قانونی کامل و دقیق در همه ابعاد باشد.

اکنون که روشن شد به چه قوانینی احتیاج داریم، این بحث پیش می آید که وضع قوانینی این چنین از عهده چه کسی ساخته است؟ با کمی تأمل معلوم می شود تنظیم چنین قوانین جامع و دقیق از قدرت بشر خارج است. تنها کسی که می تواند آن را در اختیار بشر قرار دهد، خدای جهان آفرین، خالق انسانهاست که از ساختمان وجودی و اسرار و رموز و ریزه کاریهایی که در جسم و جان آنها به کار برده، کاملاً آگاه است، به غرایز و عواطف مختلف و احساسات و خواسته های درونی آنها توجه دارد. خداست که سعادت و کمال حقیقی جسم و جان انسانها را می داند و از ارتباط عمیقی که بین زندگی دنیوی و اخروی برقرار است، به خوبی آگاه است. خداوند حکیم است که انسانها در نظرش یکسان و همه مخلوق او هستند، همه را دوست دارد و به سعادت و کمالشان علاقه مند است و از هرگونه اعمال غرض و تعصب و کوتاه نظری خالی و پاک است، اوست که از برخورد و نزاحم قوانین و تأثیر و تأثر و عکس العملها باخبر است. آری تنها ذات پروردگار جهان واجد این امتیاز بوده و می تواند برای سعادت و کمال جهان انسانیت قوانین کاملی در اختیارش بگذارد.

خدایی که تمام انواع موجودات را به کمال می رساند و اسباب و وسایل تکامل آنها را برایشان فراهم می کند، ممکن نیست نوع انسان را از این فیض بزرگ محروم ساخته اسباب و وسایل رسیدن به کمال را در اختیارش قرار ندهد. خدایی که انسان با این عظمت را آفریده، در خلقت جسم و جانش هزاران اسرار و رموز نهفته است و جهان ماده و مادیات را برای بهره برداری او به کار انداخته است که هدف از این خلقت تکامل انسان بوده است؛ ممکن نیست از غایت و هدف وجودی و سعادت و کمال واقعی وی غفلت کرده باشد.

بنابراین باید گفت: الطاف بی پایان خداوندی اقتضا دارد که افراد برگزیده و لایقی را از میان بشر انتخاب کند و به وسیله وحی برنامه و قوانین جامع و کاملی را در اختیارشان قرار دهد و به عنوان پیامبر و رسول به سوی آنان بفرستد تا نوع انسان را به سوی سعادت و کمال رهبری کنند و راه سعادت و شقاوت را به آنان نشان دهند و طریق وصول به آن

غایت و هدف را برایشان هموار کنند. آن افراد برگزیده باید از خطا و اشتباه و فراموشی و عصیان در امان و معصوم باشند تا احکام و قوانین الهی را بدون کم و زیاد در دسترس بشر قرار دهند.

بیانی از ابن سینا

مطالعه و بررسی در اطراف اسرار شگفت‌انگیز جهان آفرینش، همان‌طور که در بحث خداشناسی بهترین راهنما و تکیه‌گاه استدلالات عقلی است، در بحث لزوم بعثت پیامبران نیز می‌تواند راهنمای خوبی باشد؛ توضیح اینکه، هنگام مطالعه اسرار جهان هستی (مخصوصاً با وسعت و دامنه‌ای که علوم طبیعی امروز پیدا کرده) به موضوعی برخورد می‌کنیم که این نکته را با وضوح و صراحت به ما می‌آموزد:

سازنده این جهان برای رساندن هر موجودی به کمال ممکن خود همه‌گونه وسایل لازم را در اختیار آنان گذارده و در این راه کوچک‌ترین مضایقه‌ای نکرده است. نه تنها به هر موجودی وسایل «ضروری» برای ادامه حیات را داده است، بلکه از دادن وسایل «غیر ضروری» که در این راه کمکهای جزئی به او می‌کند، خودداری نکرده است تا به راحتی بتواند به سیر تکاملی خود ادامه دهد، مثلاً: اگر چشم را مأمور عکسبرداری از مناظر مختلف کرده است، برای تکمیل کار او همه‌گونه ابزار و وسایل به او بخشیده است.

۱. برای اینکه این دستگاه کوچک در آن واحد بتواند از مناظر مختلف دور و نزدیک عکسبرداری کند، عدسی چشم را طوری ساخته که می‌تواند کار هزاران عدسی را برای عکسبرداری از فواصل مختلف انجام دهد، و این کار عجیب و خارق‌العاده را عضلات کوچکی به طور خودکار انجام می‌دهد که با فشار آوردن روی عدسی چشم «تحدب» و برجستگی آن را به سرعت کم و زیاد کرده، با فاصله‌های اجسام تطبیق می‌دهد.

۲. برای اینکه چشم در برابر نورهای شدید و ضعیف بتواند به خوبی انجام وظیفه کند، مردمک آن چنان حساس ساخته شده است که بدون توجه ما، در مقابل نورهای قوی خودبه‌خود تنگ، و در برابر نورهای ضعیف، وسیع می‌شود تا اشعه نورانی متناسبی وارد این دستگاه شود و به «شبهه» حساس چشم که از هر فیلم عکاسی حساس تر است، آسیبی نرساند.

۳. برای اینکه در مقابل گرد و غبار و طوفان انسان مجبور نباشد چشم خود را به کلی ببندد و فعالیت آن را به کلی متوقف کند، مژگانها چنان قرار داده شده است که در چنین مواقعی شبکه‌ای مانند کرکره پنجره‌ها تشکیل می‌دهد و در عین اینکه از دخول ذرات غبار به چشم جلوگیری می‌کند، شعاع نور را به آسانی به درون آن می‌فرستد.

۴. روی لبه پلکهای چشم یک سلسله غده‌های چربی قرار داده شده است تا لبه پلکها که دائماً با هم اصطکاک پیدا می‌کنند، نرم باشد و برخورد آنها با یکدیگر تولید ناراحتی نکند.

۵. پلکهای چشم آن‌چنان حساس قرار داده شده است که حتی در برابر حوادث و آسیبهای احتمالی روی هم می‌افتد و چون در این‌گونه مواقع فرصتی برای فکر و مطالعه نیست، این عمل به طور خودکار و غیر ارادی و فوری و سریع انجام می‌گیرد، و روشن است که هر یک از این امور از میان برود، قسمتی از فعالیت چشم متوقف می‌شود. بنابراین معلوم می‌شود که سازنده چشم تمام وسایلی را که برای تکمیل کار آن لازم بوده است، بی‌مضایقه در اختیار انسان گذارده است.

در کف دست و سر انگشتان خطوط برجسته‌ای دیده می‌شود که هنگام گرفتن اشیاء گوناگون به ما کمک و از سقوط اجسام صیقلی جلوگیری می‌کند، و ضمناً چون نقشه این خطوط در افراد با یکدیگر تفاوت کلی دارد، می‌تواند معرف دقیق آنها شود و همین نقشه‌هاست که در انگشت‌نگاری از آن استفاده می‌شود و هنگام وقوع جنایتها، دستهای آلوده به گناه را معرفی می‌کند.

تفاوت انگشتان با یکدیگر هم از نظر طول و هم از نظر ضخامت از جمله اموری است که انجام کارهای گوناگون را برای او آسان می‌کند، و اگر درست دقت کنیم، همین موضوع ساده است که به پیشرفت صنایع ظریفه کمک شایان کرده، در صورتی که اگر هر پنج انگشت از نظر طول و ضخامت و سایر جهات مساوی بودند، بسیار کم‌مصرف‌تر از حالا بودند. اینها نمونه‌های ساده‌ای هستند و از این قبیل، هزاران نمونه پیچیده‌تر در سر تا پای وجود ما و در سایر جانداران و در عالم گیاهان بلکه در تمام موجودات این جهان دیده می‌شود.

اکنون باید حساب کرد آیا آفریدگاری که تا این اندازه وسایل تکامل را در اختیار هر عضوی از اعضاء بدن و سایر جانداران و گیاهان قرار داده است، ممکن است موضوع بعثت پیامبران را که نقش بسیار مؤثری در تکامل نوع بشر (هم از جنبه‌های مادی و هم از جنبه‌های معنوی) دارد، نادیده بگیرد و جامعه انسانیت را از این نعمت بزرگ محروم کند؟ آیا هیچ عاقلی پیدا می‌شود که بگوید بعثت پیامبران حتی به اندازه غده‌های چربی پلک چشمها یا خطوط سرانگشتان در زندگی بشر مؤثر نیست؟

شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا در کتاب *شفا* در بحث نبوت ضمن عبارت کوتاه و جالبی به این برهان اشاره کرده است و می‌گوید: «والحاجة الى هذا (بعث‌الرسول) في ان يبقی

نوع الناس و يتحصل وجوده أشد من الحاجة الى إنبات الشَّعْرِ عَلَى الْأَشْفَارِ و على الحاجبين و تعبير الأَحْمَصِ من القدمين و اشيء اخر من المنافع التي لا ضرورة فيها ... فلا يجوز ان يكون العناية الازلية تقتضى تلك المنافع ولا تقتضى هذه^۱ (احتياج به بعثت پیامبران در بقاء نوع انسان و تحصیل کمالات وجودی او از رویدن موهای مژگان و ابرو و فرورفتگی کف پاها و امثال این منافع که برای ادامه حیات انسان ضروری نیست، مسلماً بیشتر است ... بنابراین ممکن نیست عنایت ازلی آن منافع را ایجاب کرده باشد و این را ایجاب نکند).

نقش پیامبران در جوامع انسانی از نظر خواجه طوسی

در مسئله لزوم بعثت پیامبران، خواجه طوسی بیانی دارد که شامل بسیاری از ادله این باب است. برای اطلاع حقیقت پژوهان سخن او را نقل می کنیم و توضیح می دهیم:

خواجه در رساله تجرید الکلام می گوید: «البعثة حَسَنَةٌ لِأَشْتَمَالِهَا عَلَى فَوَائِد: كمعاضدة العقل فيما يدل عليه، و استفادة الحكم فيما لا يدل، و ازالة الخوف، و استفادة الحسن و القبح، و المنافع و المضار، و حفظ النوع الانسانی، و تکمیل اشخاصه بحسب استعداداتهم المختلفة، و تعليمهم الصنایع الخفية، و الاخلاق و السياسات، و الاخبار بالعقاب و الثواب فيحصل اللطف للمكلف»،^۲ دلیل حسن بعثت پیامبران این است که بعثت دارای فوایدی است (و هیچ مفسده و زیانی هم در آن نیست) و قسمتی از فواید آن اینهاست:

۱. خرد آدمی چه در مستقلات عقلی و چه در غیر مستقلات از بیان پیامبر استفاده می کند: در مواردی که عقل استقلال در قضاوت دارد، مانند وجود خداوند جهان آفرین و علم و قدرت او، فایده بعثت تقویت و تأکید حکم عقل است.

۲. در مواردی که عقل استقلال در قضاوت ندارد، مانند بسیاری از مسائل اصول دین و احکام فرعی، احکام و عقاید را از بیان پیامبر استفاده می کند.

۳. چون بشر به دلیل عقل دریافته است که وجودش با آنچه در تصرف اوست، مخلوق و مملوک خداوند است و تصرفات وی در قلمرو ملک غیر، بدون اذن و اجازه مالک ناپسند است و خودداری از تصرف هم ممکن است مبعوض آفریننده وی باشد، به عبارت دیگر اگر بخواهد عملی را انجام دهد بیمناک است از اینکه مجاز نباشد و اگر

۱. ابن سینا، شفا، الهیات، چاپ تهران، ص ۶۴۷.

۲. کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، چاپ قم، مکتبه المصطفوی، بی. تا، ص ۲۷۱.

بخواید همان عمل را ترک کند بیمناک است از اینکه مبدا و وظیفه‌اش انجام آن باشد، لذا در هر دو حال از خشم مالک و آفریننده جهان بیمناک است و به وسیله بعثت و بیان پیامبر و اجازه وی این ترس و بیم از مکلف زایل خواهد شد. و به این معنی حکیم قدوسی به جمله «و ازالة الخوف» اشاره فرموده است.

۴. برخی از افعال، زشت و برخی زیباست و عقل در شناخت زیبایی و زشتی پاره‌ای از آنها استقلال دارد و در بعضی نیازمند به راهنما و معلم است و به وسیله بعثت و بیان پیامبر نیازمندی وی رفع می‌شود.

۵. بعضی از خوراکیها و داروها به حال انسان نافع و سودمند است و برخی از آنها زیان‌آور است و عقل نمی‌تواند سود و زیان آنها را درک کند، مگر بعد از تجربه و آزمایش، و تجربه و آزمایش نیازمند به گذشت زمان طولانی است، با بعثت انبیا و راهنمایی آنان سود و زیان اشیاء برای انسان روشن می‌شود.

۶. چون انسان طبعاً نیازمند به زندگی اجتماعی و تعاون است، ناگزیر احتیاج به سنت و قانونی دارد که تمام افراد در مقابل آن سر فرود آورند و ناچار این قانون باید از طرف شخصیت ممتازی که افراد بشر برتری و امتیاز وی را پذیرند، وضع شود و این امتیاز باید از طرف پروردگار به وی عطا شود و آن شخص همان پیامبر خواهد بود. پس یکی از فواید بعثت انبیا برقراری نظم و حفظ نوع انسان است.

۷. چون افراد بشر از نظر ادراک کمال و تحصیل معارف و اکتساب فضایل مختلف‌اند فایده بعثت انبیا تربیت و تکمیل اشخاص به حسب استعدادشان است.

۸. نوع انسان در بقاء خود نیازمند به آلات و افزاری است که در اثر صنعت به دست می‌آید و صنعت نیازمند به علم و فن مخصوص است که محتاج به تمرین و تجارب است و تجارب و تمرین، تدریجی و نیازمند به مرور زمان است. بنابراین یکی از فواید بعثت تعلیم برخی از صنایع و فنونی است که بر بشر پوشیده است.

۹. مراتب اخلاق و تفاوت آن واضح و روشن است و بشر برای تکمیل اخلاق نیازمند به معلم اخلاق و نیز نیازمند به تنظیم امور اجتماعی است. یکی از فواید بعثت انبیا این است که بشر را به اخلاق فاضله راهنمایی می‌کند و تنظیم امور اجتماعی را به او می‌آموزد.

۱۰. انبیا به پاداش و کیفر اعمال آگاه‌اند و با بیان خودشان انسانها را از کیفر و پاداش اعمال مطلع می‌کنند و این اطلاع، وسیله نزدیکی بشر به طاعت و دوری از گناهان و نافرمانیها می‌شود.

هر یک از این فایده‌های یادشده مشتمل بر لطف الهی است و چون خداوند حکیم، نقض غرض نمی‌کند رعایت لطف از جانب وی نسبت به بندگان لازم است.

لطف چیست؟

از آنجا که در بحثهای نبوت و امامت گاه‌گاهی از واژه «لطف» استفاده می‌شود و لزوم بحث را بر مسئله «لزوم لطف» پایه‌گذاری می‌کنند؛ لازم است توضیحی مختصر در این باره بدهیم: خداوند دو نوع احسان دارد: یکی احسان در عالم تکوین، و دیگر احسان در عالم تشریح. مقصود متکلمان از لطف احسان در عالم تشریح است یعنی لطف متعلق به شرع و تکلیف است و در تعریف آن گفته‌اند: لطف چیزی است که مکلف را با حفظ اختیار و آزادی‌اش به طاعت خدا نزدیک و از معصیت او دور کند و در تمکین و توانا ساختن وی به انجام اطاعت دخالت نداشته باشد. مثلاً می‌گوییم: آمدن پیامبران از طرف خدا لطف است؛ زیرا مردم را به اطاعت خدا نزدیک و از معصیت او دور می‌کند و در عین حال آنان را مجبور به اطاعت هم نمی‌کند و نیز اگر پیامبران هم نیابند این‌طور نیست که مردم از اطاعت به طور کلی ناتوان باشند. البته پیرامون لطف، بحثهای مفصلی در علم کلام و اصول مطرح شده است که نقل و رد و قبول آنها در اینجا مناسب نیست.

در پایان این بحث برای مزید آگاهی اهداف دیگری غیر از اهداف یاد شده در بالا، که در ضمن آیات قرآن کریم و سخنان معصومین (ع) آمده است همراه با آن آیات و سخنان، ذکر می‌شود:

۱ و ۲ و ۳: تعلیم و تزکیه و تطهیر

كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِّنْكُمْ يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ (۱۵۱/۲).

رَبَّنَا وَإِنَّا بُعِثْنَا فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ (۱۲۹/۲).

لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ (۱۶۴/۳).

هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ (۲/۶۲).

روی عن رسول الله - صلی الله علیه و آله - انه قال: بعثت لاتمم مکارم الاخلاق (سفینة البحار، ۴۱۰/۱).

حُذِّ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلَّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ (۱۰۳/۹).

در این چند آیه و روایت «تعلیم» و «تزکیه» و «تطهیر» به عنوان نقشی که انبیا می‌توانند داشته باشند بیان شده است.

۴ و ۵: بشارت و انذار

وَمَا تُرْسِلُ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ فَمَنْ آمَنَ وَأَصْلَحَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ (۴۸/۶).

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ (۲۸/۳۴).

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا مُبَشِّرًا وَنَذِيرًا (۱۰۵/۱۷ و ۵۶/۲۵).

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيَّ الْكِتَابَ... لِيُنذِرَ بَأْسًا شَدِيدًا مِّن لَّدُنْهُ وَيُبَشِّرَ الْمُؤْمِنِينَ (۲/۱۸).

عن علی علیه السلام فی وصف رسول الله صلی الله علیه و آله: امین وحیه و خاتم رسله و بشیر رحمته و نذیر نعمته (نهج البلاغه، خطبه ۱۶۸).

در این چند آیه و روایت بشارت و انذار به عنوان نقش پیامبران بیان شده است.

۶. آزاد کردن از قید و بندها

الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْنُوزًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ (۱۵۷/۷).

۷. روشن کردن مردم و جوامع

وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ بِآيَاتِنَا أَنْ أَخْرِجْ قَوْمَكَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَذَكِّرْهُمْ بِآيَاتِ اللَّهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ (۵/۱۴).

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا وَدَاعِيًا إِلَى اللَّهِ بِإِذْنِهِ وَسِرَاجًا مُنِيرًا (۴۶/۳۳).

ارسله علی حین فتره من الرسل ... و الدنيا کاسفة النور (نهج البلاغه، خطبه ۸۵).

۸. زنده کردن انسانها

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ (۲۴/۸).

۹. علاج امراض روحی

طیب دوآر بطبه قد احکم مراهمه و احمی مواسمه یضع من ذلك حيث الحاجة اليه ... مُتَّبِعٌ بدوائه مواضع الغفلة و مواطن الحيرة ... (نهج البلاغه، خطبه ۱۰۷).

۱۰. نصیحت و خیرخواهی کردن

لَقَدْ أْبَلَّغْتُمْ رَسُولَ رَبِّي وَصَحْتُ لَكُمْ وَ لَكِنْ لَا تُحِبُّونَ النَّاصِحِينَ (۷۹/۷).

نصح لامتہ منذراً و دعا الی الجنة مبشراً (نهج البلاغه، خطبه ۱۰۵) فبالغ فی النصیحة (خطبه ۹۱).

۱۱. تأیید نمودن عقل

اصطفی سبحانه من ولده انبیاء ... فبعث فیهم رسله و واتر الیهم انبیائه ... لیثیروا لهم دفائن العقول (نهج البلاغه، خطبه ۱).

عن الکاظم (ع) یا هشام ان الله علی الناس حججین حجة ظاهرة و حجة باطنة فاما الظاهرة فالرسل و الانبیاء و الائمة علیهم السلام و اما الباطنة فالعقول (کافی، ج ۱).

عن علی (ع) العقل شرع من داخل کما ان الشرع عقل من خارج (مجمع البحرین).

۱۲. یادآوری فطریات

فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ (۲۱/۸۸).

۱۳. اسوه و سرمشق بودن

لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ (۲۱/۳۳).

فتأس بنبیک الاطیبر الاظهر (ص) فان فیہ اسوة لمن تأسی (نهج البلاغه، خطبه ۱۵۵).

۱۴. بیدار کردن خفتگان

ارسله علی حین فترة من الرسل و طول هَجَعَةٍ من الامم (نهج البلاغه، خطبه ۹۰).

۱۵. برقرار کردن عدالت اجتماعی

لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ (۲۵/۵۷).

در پایان روایتی از امام صادق (ع) در این زمینه نقل می کنیم: عن ابی عبدالله علیه السلام انه قال للزندیق الذی سئله من این اثبت الانبیاء و الرسل؟ قال: انالما اثبتنا ان لنا خالقاً صانعاً متعالیاً عنا و عن جمیع ما خلق و كان ذلك الصانع حکیماً متعالیاً لم یجزان یشاهده خلقه و لایلامسوه فیباشرهم و یباشروه و یحاجهم و یحاجوه ثبت ان له سفراء فی خلقه یعبرون عنه الی خلقه و عباده و یدلونهم علی مصالحهم و منافعهم و ما به بقاؤهم و فی ترکه فناؤهم فثبت الامر و الناهون عن الحکیم العلیم فی خلقه و المعبرون عنه جلّ و عزّ و هم الانبیاء علیهم السلام و

صفوته من خلقه حکماء مؤدبین بالحکمة مبعوثین بها غیر مشارکین للناس علی مشارکتهم لهم فی الخلق و ترکیب فی شیء من احوالهم مؤیدین من عندالحکیم العلیم بالحکمة ثم ثبت ذلك فی کل دهر و زمان مما اتت به الرسل و الانبیاء من الدلائل و البراهین لکیلا تخلو ارض الله من حجة ینکون معه علم و یدل علی صدقه مقاتله و جواز عدالته (کافی، ۱/۱۶۸).^۱

صفات انبیا

عصمت

شرط اساسی در نبوت عصمت است. «عصمت» یعنی مصونیت از گناه و انحراف و خطا. تحقق عصمت به عنایت خداست؛ ولی نه بدان معنی که از معصوم سلب قدرت شده و توانایی ارتکاب گناه ندارد و یا کمبودی در وجود اوست و فاقد نیروی شهوت و غضب است، بلکه تحقق آن به اختیار و با به کار گرفتن عوامل بازدارنده از گناه، به توفیق پروردگار است.

برخی از دلایل عصمت

دلیل نخستین: نیرومندی عامل بازدارنده از گناه در انبیا

عامل بازدارنده از گناه از دو نیرو تشکیل یافته است: (۱) ایمان، (۲) عقل. برگشت عوامل گناه نیز به طور کلی به دو عامل اصلی است: (۱) نیروی شهوت، (۲) نیروی غضب. در موازنه بین دو عامل بازدارنده، هر کدام از دو طرف که پیروز شد، در میدان عمل اثر آن ظاهر می شود.

در انبیا دو عامل بازدارنده از گناه، یعنی ایمان و عقل، چنان نیرومند است که هیچ گاه امکان ندارد مغلوب نیروی شهوت یا غضب شود، و همواره این دو نیرو در آنها مقهور نیروی عقل و ایمان آنهاست.

در اثر قوت ایمان و عقل، باطن آنها تصفیه شده است و مطالعه جمال الهی و ملاحظه جلال حق، دل آنها را چنان احاطه کرده است که هرگز معصیت از آنها صادر نمی شود، و در عین حال قدرت بر معصیت در آنها منتفی نشده است و مسلوب الاختیار نیستند، و ایمان و عقل خود را از عنایت الهی دانسته، همواره از خدا مدد می طلبند.

۱. این آیات و روایات بدون ترجمه و شرح نقل شده است، لازم است اساتید محترم با توجه به تفاسیر و شروح برای دانشجویان خود توضیح و تفسیر نمایند.

نمونه آن یوسف صدیق است، آن گاه که پیشنهاد ناشایست از طرف همسر عزیز مصر به او می‌شود، می‌گوید:

... رَبِّ السَّجْنُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ وَإِلَّا تَصْرِفْ عَنِّي كَيْدَهُنَّ أَصْبُ إِلَيْهِنَّ وَأَكُن مِّنَ الْجَاهِلِينَ (پروردگارا زندان برای من از آنچه مرا به آن دعوت می‌کنند، محبوب‌تر است، و اگر تو نیرنگ آنها را از من باز نگردانی، من به آنها متمایل می‌شوم و از نادانان خواهم بود) (۳۳/۱۲).

این بیان به خوبی می‌رساند که چون در ضمیر روشن حضرت یوسف (ع) برهان حق تجلی داشت، زندان سهمگین برای او محبوب‌تر از گناه با تمام دلپذیری و جاذبه‌اش بود؛ در عین حال مصونیت خود را از گناه به مدد الهی و حفظ و حراست خدا می‌دانست. پس نتیجه می‌گیریم که عصمت انبیا جبری و غیر اختیاری نیست، ولی بدون مدد و لطف و عنایت پروردگار نیز امکان تحقق ندارد.

دلیل دوم: اعتماد مردم به انبیا منوط به عصمت آنهاست

اگر ایمان به خدا و خوف از او در دل پیامبر چنان محکم و شدید و نیرومند نباشد که او را معصوم و از گناه مصون نگه دارد، نمی‌توان یقین کرد که در سرتاسر دین الهی که توسط او ابلاغ می‌شود، و کس دیگری جز به واسطه او از آنها اطلاع ندارد، به مقتضای میل خود کوچک‌ترین تغییری نداده است. با اینکه پیامبران در ابلاغ احکام الهی مورد تهدید شدید کسانی بوده‌اند که با منافع آنها تضاد داشته، مع ذلک احکام الهی را در همه شرایط حتی جایی که به قیمت جان آنها تمام می‌شده است، ابلاغ می‌کردند. تنها با یقین به مصونیت پیامبر از گناه که با تأیید الهی هیچ‌گاه دامنش آلوده به گناه نمی‌شود، به صحت و درستی سخنان او ایمان پیدا می‌شود و جای هیچ عذر برای ترک متابعت او باقی نمی‌ماند.

دلیل سوم: توقف هدف بعثت بر عصمت

بعثت انبیا صرفاً پیام‌رسانی نیست، بلکه مسئولیت بزرگ‌تری به عهده دارند و آن هدایت انسانها به خداپرستی است. هدایت همان هدف والایی است که به شهادت قرآن کریم آفرینش انسانها برای آن انجام گرفته است:

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ (۵۶/۵۱).

نتیجه آن است که تکوین و تشریح هدف مشترک دارند.

هدایت تنها به بیان احکام الهی حاصل نمی‌شود، بلکه ایمان خود انبیا به صدق آنچه می‌گویند و بالطبع تجلی آن در اعمال گوناگون آنان در تحقق هدایت مردم نقش اساسی دارد، و صدور خلافی از آنها نیز قطعاً اثر معکوس خواهد داشت. اگر پیامبران از گناه معصوم نباشند، هدفهای تربیتی که منظور از بعثت آنهاست، هرگز تأمین نخواهد شد؛ زیرا تربیت بیش از آنچه جنبه «علمی» داشته باشد، جنبه «عملی» دارد؛ یعنی آن‌قدر که طرز عمل و رفتار مربی و حالات و صفات او در افرادی که تحت تربیت او قرار دارند، مؤثر است، تذکرات و بیانات او اثر ندارد. مربی باید در دل افراد تحت تربیت خود نفوذ کند. تنها قانع کردن با بیانات اخلاقی و استدلالات علمی کافی نیست. پایه اصلی تربیت، اخلاق و صفات و رفتار مربی است، نه گفته‌ها و سخنرانیهای پر آب و تاب او؛ البته آن هم به نوبه خود مؤثر است، ولی نه به پایه تربیت عملی. پس برای وصول به هدف بعثت، پیامبر باید به آنچه می‌گوید، ایمان کامل داشته باشد و ایمان او به شریعتی که آورده است، در اعمال و رفتار او تجلی کند و عوامل بازدارنده از گناه در او چنان نیرومند باشد که به کلی از گناه به دور بوده، از عصمت و مصونیت نسبت به گناه و معصیت و مخالفت احکام الهی برخوردار باشد و نقطه تاریکی در صفحه حیات او پیدا نشود؛ والا منافای با حکمت تشریح و بعثت انبیا خواهد بود.

دلیل چهارم: عدم صلاحیت غیر معصوم برای تلقی دین الهی از طریق وحی

دین امانت بزرگ الهی است که پیامبر از غیب گرفته و به عالم انسانیت عرضه می‌دارد. او نباید به کوچک‌ترین ناپاکی آلوده باشد و اگر به کوچک‌ترین گناه و ناپاکی آلوده شود، صلاحیت آن را که حامل و عامل عرضه آن به عالم انسانیت باشد، نخواهد داشت. دین که ودیعه گرانبهای خداوند، و کیمیای جانها، و ارزش بخش انسانها و جلوه خاص نور حق به عالم انسانیت است، باید توسط منزّه‌ترین انسانها که از گناه و آلودگی مصونیت دارند، عرضه، و به وسیله آنان به جامعه بشری منعکس شود. آینه کدر، هرگز آن شایستگی را ندارد که نور خورشید را صاف و عاری از لکه‌های ظلمانی منعکس کند.

بیانی را که گفته شد، می‌توان از آیه ۱۲۴ سوره بقره به خوبی استفاده کرد که می‌فرماید:

قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ.

زیرا امامت و نبوت هر دو عهد خدا هستند، آن کس که ظلم کند، سزاوار و شایسته عهد خدا نیست. گناه ظلم است و کسی که گناه می‌کند بر نفس خود ظلم کرده است؛ چنان که آیه ۱۱۷ سوره آل عمران شاهد آن است:

وَمَا ظَلَمَهُمُ اللَّهُ وَلَكِنْ أَنفُسُهُمْ يَظْلِمُونَ.

دلیل پنجم: وجوب متابعت مطلقه رسول مستلزم عصمت است
 قرآن کریم به اطاعت بی قید و شرط سه کس امر کرده است: (۱) خدا، (۲) رسول، (۳) اولی الامر.

أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأَطِيعُوا أَوْلِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ (۵۹/۴).

این آیه بر عصمت رسول خدا دلالت دارد؛ چه اگر رسول خدا معصوم نباشد، ممکن است در موردی به مقتضای تمایلات خویش، یا به مقتضای منافع شخصی، به چیزی امر کند که خدا از آن نهی فرموده است؛ در این صورت امر به اطاعت او با امر به اطاعت خدا متناقض خواهد بود، و جمله اول آیه، با جمله دوم آیه منافات خواهد داشت.

این آیه همان گونه که فخر رازی گفته است، نه تنها بر عصمت رسول الله دلالت دارد، بلکه با همین بیان، عصمت اولی الامر را نیز اثبات می کند؛ چنان که یکی از اصول مذهب شیعه است، و مستلزم آن است که اولی الامر هم باید به مانند رسول خدا از جانب خدا تعیین شود؛ زیرا جز خدا کسی نمی تواند بر همه احوال درون و بیرون انسانی از تولد تا مرگ احاطه داشته باشد، تا بتواند به عصمت او آگاهی یابد.

آیه دیگری که بر متابعت بی قید و شرط رسول صحه می گذارد، این آیه است:
 لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ (برای شما در پیامبر خدا الگویی خوبی موجود است) (۲۱/۳۳).

از این آیه نیز به مانند آیه سابق می توان استنباط عصمت کرد.

عصمت مراحل گوناگون دارد

۱. عصمت در مقام تبلیغ رسالت.
 ۲. عصمت در اعتقاد و مصونیت از انحراف عقیدتی در تمام مدت عمر.
 ۳. عصمت از گناه در عمل، اعم از کبایر و صغایر؛ عمدتاً و سهواً.
- ما معتقد به عصمت انبیا در تمام مراحل هستیم، و عصمت مطلقه بالضروره در مذهب ما ثابت است و احادیث متواتر در کتب حدیث بر آن وارد شده است؛ به حدی که جای هیچ گونه تردید باقی نمی ماند.
- برخی از دلایلی که گفته شد، بعضی از شاخه های عصمت را اثبات می کند و برخی، شاخه های دیگر آن را، و در مجموع همه شاخه های عصمت به وسیله این دلایل ثابت می شود، و نه تنها گناه، بلکه سهو را هم از انبیا نفی می کند.

سؤال و پاسخ

پاره‌ای از آیات قرآن در مورد حالات برخی از انبیا تعبیراتی دارد که ممکن است مخالف عصمت انبیا تلقی شود؛ مانند آیه: وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى (۱۲۱/۲۰).

این آیه روشن‌ترین آیه‌ای است که می‌توان با آن به عصمت انبیا خرده گرفت، ولی باید توجه داشت که «عصیان» در لغت به معنی مخالفت امر است و می‌دانیم که امر بر دو نوع است: «ایجابی» و «ندبی». مخالفت امر ایجابی منافی عصمت است، ولی مخالفت امر ندبی، هیچ‌گونه منافاتی با عصمت ندارد. «غوایه» نیز که به آدم نسبت می‌دهد، به معنی خسران است. بدیهی است که ترک امر ندبی هم مستلزم فوت فضیلت و خود یک نوع خسران است.

میزان سنجش اعمال، و گناه بودن و نبودن آنها در هر شریعتی، احکام ایجابی و تحریمی آن است؛ و احکام ندبی و تنزیهی، که توأم با اذن در مخالفت است، در این امر دخالت ندارد. پیامبر در آزمون با این میزان به کلی از معصیت و گناه مبرا است، ولی نظر به مقام ارجمند و والای پیامبر طبعاً ایشان با یک دستگاه میزان دقیق‌تری مورد آزمایش قرار می‌گیرد، که تخلف از آن به مفهوم عام معصیت و گناه نیست، ولی چون شایسته مقام نبوت نیست، اگر از پیامبر چنین عملی - که میزان ویژه انبیا آن را ناپسند شمارد - سرزند، مستوجب توبیخ و مقتضی توبه و استغفار می‌شود. این اختلاف سنجش تا حد «حَسَنَاتُ الْأَبْرَارِ، سَيِّئَاتُ الْمُفْرَبِينَ» پیش می‌رود، ولی این چنین تخلفات هرگز مخالف عصمت انبیا نیست، و عصمت انبیا که با همان میزان سنجش شرع ارزیابی می‌شود، برای انبیا ثابت است. باز در سنجش اعمال انبیا نیز با اختلاف درجات و مقامات آنها در درگاه خداوند سبحان، میزان سنجش دقیق‌تر و دقیق‌تر می‌شود. آنچه در قرآن کریم مربوط به عصیان و خطای انبیا، و همچنین آنچه در ادعیه انبیا و ائمه معصومین (ع) از اعتراف به گناه به درگاه الهی و استغفار و اصرار در توبه دیده می‌شود، از این قبیل است، و هرگز با مقام عصمت آنان منافات ندارد.

صفات دیگر انبیا

صفات دیگر غیر از عصمت که در انبیا شرط است، به چند گروه تقسیم می‌شود:
گروه اول از صفاتی که در انبیا لازم است، کمال عقل و ذکاوت و فطانت و قوت رأی است. بدیهی است برنامه‌ای که دستور کار انبیا است، یعنی: تشکیل اساس هدایت برای مردم و پیاده کردن دعوت الهی در میان انسانها، چنان مهم و دقیق و ارزشمند است

که اجرای هیچ برنامه‌ای به ظرافت اجرای آن نیست؛ چراکه ایجاد ایمان باید با عمیق‌ترین ریشه در دلها استوار شود و طبعاً علاوه بر عصمت به چنین شرایطی نیز نیاز است.

گروه دوم شرایط جسمی و خانوادگی است. پیامبر باید از مزایای جسمی مناسبی برخوردار باشد، و از هرگونه عیب جسمانی و بیماری تنفرآوری که مردم را از او دور می‌کند، مبرا باشد؛ چراکه هدف بعثت ناتمام خواهد ماند؛ همچنین دارای اصالت خانوادگی و سرشت پاک بوده، پدرش از دناوت و پستی، و مادرش از فجور و بدنامی پاک و مبرا باشد.

گروه سوم شرایط اخلاقی است و صفاتی که موجب دوری و تنفر و پراکنده شدن مردم از پیرامون وی می‌شود، از قبیل تندخویی، سخت‌دلی و امثال آن نباید در او پیدا شود. گروه چهارم شرایط اجتماعی، به طور کلی کارهایی که در اجتماع ناپسند است و دلیل بر سبکسری و خفت عقل و ضعف شخصیت در انسان تلقی می‌شود، نباید از نبی صادر شود.

صفات دیگر

فداکاری و تحمل شداید

یکی از صفات ممتاز انبیا فداکاری و تحمل هرگونه عذاب و شکنجه و درد و رنج و انواع ناگواریها در راه خدا، و استقامت در دعوت به دین الهی است که حتی در رویارویی با دردناک‌ترین مرگها از دعوت خود دست بر ندارند. مثلاً در مورد ابراهیم (ع) قرآن می‌گوید:

قَالُوا حَرِّقُوهُ وَانصُرُوا آلِهَتَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ فَاعِلِينَ (اگر می‌خواهید کاری انجام دهید او را به آتش بسوزانید و خدایان خود را یاری کنید) (۶۸/۲۱).

بعد از این اظهار رأی، به آن، جامه عمل پوشانیدند و ابراهیم را در میان تلی از آتش انداختند، ولی خدا او را نجات بخشید، و آتش سوزان به اراده الهی بر او سرد و سالم شد. قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَيَّ (۶۹/۲۱).

انبیا چون با اعتقادات باطل مردم به مبارزه برخاسته‌اند، و خطّ بطلان بر خدایان و اصول عقیدتی آنها کشیده‌اند، به ریشه‌دارترین ستیزه با آنها دست زده، سخت‌ترین دشمنی و کینه‌توزی آنها را بر ضدّ خود برانگیخته‌اند، طبیعی است که در چنین شرایطی همه‌گونه خطر آنان را تهدید می‌کرده است.

انبیا که بر ضد کفر و ظلم و ستم و استکبار دعوت می کردند، قهراً منافع طاغوت و طاغوتیان و مُترَفین و مستکبران را به خطر می انداختند و حتمی بود که مورد تعرض سخت آنها قرار گیرند و احیاناً جنایات وحشتناکی در انتظار آنها باشد.

وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ... (۱۱۲/۶).

از نظر موقعیت اجتماعی هم مورد اهانت و سخریه و استهزای افراد نادان یا مغرض قرار می گرفتند. قرآن می گوید:

وَمَا يَأْتِيهِمْ مِّنْ نَّبِيٍّ إِلَّا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ (۷/۴۳).

... مَا يَأْتِيهِمْ مِّنْ رَسُولٍ إِلَّا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ (۳۰/۳۶).

انبیا با تحمل این همه شداید و گذشتن از همه چیز در راه خدا به اعلاى کلمه توحيد و برافراشتن پرچم خداشناسی و خداگرایی بر فراز جوامع بشری پرداخته‌اند.

علم لدنی

انبیا دارای علم لدنی بوده، یعنی بدون نیاز به آموزش از منبع وحی الهام می گرفته‌اند و به همین علت علم آنها هیچ گاه مانند علوم دیگران به خطا آمیخته نمی شد و مصون از هرگونه اشتباه بود.

اخلاص

از صفات بارز انبیا، اخلاص اکید در صحنه‌های حیات بود، که هیچ گاه از آن برکنار نبودند، و در تمام ابعاد وجود ایشان ریشه داشت. همه خطوط مسیر زندگی آنها به خدا منتهی می شد و تار و پود وجود آنان را توجه به خدا تشکیل داده بود.

عدالت خواهی و حمایت از مظلومان

از صفات بارز دیگر انبیا، حمایت از مظلومان و طرفداری از محرومان بوده است. خط مشی آنها دگرگون کردن جامعه‌های بشری و برکندن بنیان کفر و الحاد و ظلم و ستم بوده است. و اگر در ضمن پیگیری این هدف به قدرت می رسیدند، مانند حامیان دروغین توده مردم در تاریخ، که زیر پوشش حمایت از زحمتکشانشان، قدرت استکباری دیگری تشکیل می دهند، عمل نمی کردند، بلکه طرفدار حق و حقیقت بودند و قدرت و تسلط اجتماعی کوچکترین تغییری در رفتار آنان به وجود نمی آورد. همان بنده فرمانبردار خدا بودند، و از آنان کمترین ظلم و ستم، حتی ناخودآگاه، سر نمی زد.

اعجاز

بدون تردید پیامبران خدا همراه ادعای نبوت و رسالت خویش دست به اموری می‌زدند که خارج از جریان عادی طبیعت بود و معجزات و خارق‌عادات نام داشت. بسیاری از مردم در طول تاریخ به خاطر همین خارق‌عاداتها و اعجازها به پیامبران ایمان آورده و می‌آوردند. در مقابل، بسیاری هم این کارها را خرافه یا سحر نامیده یا می‌نامند و از ایمان به آنان خودداری کرده و می‌کنند.

اینکه باید بینیم اساساً به چه دلیل اعجاز واقعیت داشته و اگر واقعیت داشته تا چه حد لازم بوده است؟ و نیز ماهیت و حقیقت اعجاز چیست؟ و با سحر و دیگر چیزها چه تفاوتی دارد؟ و آیا اعجاز با قانون و اصل علیت سازش دارد یا نه؟ و اعجاز چگونه صادر و واقع می‌شود؟ و تأثیر آن واقعی است یا خیالی؟ بدین ترتیب مسائل ذیل در این گفتار مطرح می‌شود:

۱. لزوم و ضرورت اعجاز،
۲. ماهیت و حقیقت اعجاز،
۳. پیشنهاد اعجاز و بهانه‌جوییها،
۴. اعجاز و مسئله قانون علیت،
۵. کیفیت صدور اعجاز و تأثیر آن.

لزوم و ضرورت اعجاز

ممکن است برخی از مردم پاک‌سرشت و پاکدل، با طهارت باطنی که دارند، بدون نیاز به اعجاز، صداقت و درستی پیامبران یا امامان معصوم را درک و آنان را تصدیق کنند. چنان‌که عده‌ای از مردم با چند جمله جذب پیامبر اسلام و امامان معصوم می‌شدند و نیازی به آوردن اعجاز نداشتند. البته این تصدیق به معنای آن است که از صداقت و درستی پیامبر علم به ارتباط او با خدا و جهان غیب پیدا می‌کنند و به همین علت، هر چه بگویند می‌پذیرند خواه حکمت و فلسفه آن روشن باشد و خواه نباشد.

بنابراین ایرادی ندارد که افرادی بدون نیاز به اعجاز رسالت و نبوت او را تصدیق کنند. هدف ایمان و یقین به صدق اوست، از هر طریقی که باشد گو باش. برخی از محققین تصور کرده‌اند منظور از تصدیق بدون اعجاز آن است که فرد تمام محتوای گفتار پیامبران یا امامان معصوم را با عقل و فطرت خود بررسی و صحت و درستی آنها را تصدیق کند، آن‌گاه بر این مطلب ایراد کرده‌اند که بشر از درک کلی این موافقت، عاجز و ناتوان

است و اگر این درک برای او ممکن بود، نیازی به آمدن پیامبران نداشت. ولی جواب این اشکال از توضیحی که داده شد، روشن است؛ زیرا منظور تصدیق ارتباط او با خداست نه تصدیق محتوا با معیارهای عقلی خود. البته تصدیق بدون اعجاز برای همه ممکن نیست، زیرا نفوس انسانی یکنواخت نیست. برخی از نفوس به آسانی نمی‌توانند به چیزی ایمان بیاورند، و تا شواهد صدق برای آنان اقامه نشود در تردید و شک هستند، و اینان که عددشان کم نیست تا یقین به صدق و درستی پیامبران نکنند، وظیفه ندارند از مدعیان نبوت پیروی نمایند و حجت و عذر با آنان است و این حق آنان است که از پیامبران اعجاز بخواهند تا بتوانند پیامبری آنان را تصدیق کنند و پیامبران هم برای اثبات مدعای خویش ناچارند معجزه بیاورند، تا بتوانند آنان را به سوی خویش جذب کنند، و هرگونه شک و تردید را درباره ادعای رسالت و نبوت خویش از بین ببرند.

حضرت موسی (ع) به فرعون گفت: اگر چیزی که حقانیت مرا روشن سازد بیاورم، باز هم ایمان نخواهی آورد؟ فرعون گفت: اگر راست می‌گویی بیاور! موسی دو اعجاز روشن یکی معجزه عصا و دیگری ید بیضا آورد و حجت را بر فرعون و فرعونیان تمام کرد.

قَالَ أَوَلَوْ جِئْتُكَ بِشَيْءٍ مُّبِينٍ قَالَ فَأْتِ بِهِ إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ فَأَلْقَى عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُّبِينٌ وَنَزَعَ يَدَهُ فَإِذَا هِيَ بَيْضَاءُ لِلنَّاظِرِينَ (۲۶/۳۰-۳۶).

برخی از محققین نوشته‌اند اگر پیامبران در یک دوره متعدد باشند و یکی از آنان معجزه داشته باشد و صداقت و درستی او بر همه واضح شود و آن پیامبر، پیامبری دیگران را گواهی کند نیازی به اعجاز دیگران نیست.

این مطلب درست است ولی درنهایت باز اثبات پیامبری دیگران نیز به اعجاز مستند خواهد بود. محدوده این برهان فقط اتمام حجت است، و پس از اتمام حجت ضرورت و لزومی برای اعجاز جدید نخواهد بود. البته در تمام طول مدت رسالت می‌باید حجت بر همه تمام باشد، بنابراین اگر مدت رسالت هزاران سال به طول می‌انجامد باید حجت در همه قرن‌ها بر همه تمام شود و زمینه اخبار برای نسل‌های بعد به قدری افزایش یابد که صدور اعجاز از مدعی نبوت و رسالت برای همه نسل‌هایی که موظف به ایمان به او هستند، مسلم و واضح شود.

در مورد حضرت موسی (ع) و حضرت عیسی (ع) به همین شکل انجام گرفت؛ به طوری که کسی نمی‌توانست از ایمان به آنان به عذر نداشتن معجزات، تخلف کند. در

مورد پیامبر اسلام نیز معجزات مکرر صادر شد اضافه بر این، چون پیامبر اسلام آخرین پیامبر است و تا قیامت پیامبر دیگری نخواهد آمد، معجزه جاویدان هم بر آن افزوده شد، تا در تمام اعصار و قرون معجزه زنده وجود داشته باشد و مردم همه قرن‌ها را به سوی پیامبر اسلام دعوت کند و آن قرآن کریم است که در بحث اعجاز قرآن پیرامون آن گفتگو خواهد شد، پس اعجاز برای اثبات رسالت و صدق ادعای پیامبر یا امام است.

مرحوم استاد علامه طباطبایی می‌فرماید: وقتی اثبات شد که پیامبر و امام معصوم‌اند آن وقت معارفی را که عرضه می‌کنند، دو گونه است: یک قسم از آنها مبتنی بر ادله عقلی و فطری است که پیامبر عقلها را روشن و فطرتها را بیدار می‌کند، تا معارف حقه او را دریابند. قسم دوم معارفی است در مورد کیفیت جزا و پاداش و بهشت و جهنم که به دلیل خبر دادن معصوم مورد قبول واقع می‌شود، پس اعجاز برای اثبات معارف نیست، اعجاز برای اثبات رسالت و تصدیق پیامبری پیامبر است.^۱

ماهیت و حقیقت اعجاز

اعجاز در لغت عرب، به معنای به عجز در آوردن است، و در اصطلاح اعجاز به این معناست که مدعی نبوت و رسالت یا امامت برای اثبات ادعای خویش دست به کاری بزند که خرق عادت باشد به طوری که دیگران از انجام آن ناتوان باشند و آنچه را به عنوان اعجاز می‌آورد، همان چیزی باشد که می‌خواسته است به عنوان اعجاز انجام دهد.

مرحوم خواجه نصیرالدین طوسی در کتاب *تجرید الاعتقاد* می‌گوید: «و طریق معرفة صدقه ظهور المعجزة علی یده، و هو ثبوت مالیس بمعتاد او نفی ما هو معتاد مع خرق العادة و مطابقة الدعوی».

بنابراین اعجاز شرایط خاصی دارد که به شرح زیر است:

۱. کارهایی اعجاز است که مدعی نبوت [یا امامت] آن را برای اثبات صدق گفتار خویش اقامه کند، بنابراین حرکت خورشید یا ماه، درست است که از کارهایی است که بشر از انجام آن عاجز و ناتوان است، ولی اعجاز نخواهد بود؛ چون آنها کار خداست و مدعی نبوت یا امامت آنها را برای اثبات ادعای خود اقامه نکرده است.
۲. کاری که توسط مدعی انجام می‌گیرد، می‌باید مطابق خواسته او باشد. کسی که مدعی نبوت است و مثلاً می‌گوید برای اثبات صحت ادعای خودم کور را شفا می‌بخشم

۱. *المیزان*، ج ۱، ص ۸۲-۸۶.

باید کور را شفا بخشند، اما اگر به جای شفا دادن کور وقتی دست بر سر او می کشد فرضاً کور کر هم بشود، اعجاز نکرده است، هر چند کاری که انجام گرفته، از توان دیگران بیرون است. مسیلمه کذاب که به دروغ ادعای پیامبری داشت وقتی شنید پیامبر عزیز اسلام (ص) از آب چاه کم آبی در دهان مبارک کردند و بعد آن را در چاه کم آب ریختند و آب چاه زیاد شد، گفت من هم چنین می کنم. هنگامی که از آب چاه در دهان کرد و آن را در چاه کم آب ریخت، چاه به طور کلی خشک شد. تعبیر «مطابقة الدعوی» در تعریف مرحوم خواجه نصیر طوسی اشاره به همین نکته و شرط است.

۳. کاری که به عنوان اعجاز صورت می گیرد، می باید مردم از انجام آن ناتوان باشند و راهی برای تعلم و تعلیم آن وجود نداشته باشد.

بنابراین سحر و غیر آن از علوم غریبه، اعجاز نیست؛ زیرا راه تعلیم و تعلم آنها باز است. ساحران فرعون وقتی اعجاز حضرت موسی (ع) را دیدند، نوع کار او را غیر از نوع کار خود دیدند و دانستند کار او از طریق تعلم و تعلیم و تقویتهای اکتسابی نفس و ظریف کاریهای معمول امکان ندارد، لذا همه به او ایمان آوردند.

فَأَلْقَى مُوسَى عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ تَلْقَفُ مَا يَأْفِكُونَ فَأَلْقَى السَّحْرَةَ سَاجِدِينَ قَالُوا آمَنَّا بِرَبِّ الْعَالَمِينَ رَبِّ مُوسَى وَهَارُونَ (۴۵/۲۶-۴۸). اضافه بر این دایره سحر محدود است، و آنچه را ساحر فرا گرفته است، انجام می دهد و نمی تواند پاسخگوی هر نوع تقاضا باشد. اما در اعجاز البته جایی که لازم باشد هر نوع اعجازی مردم بخواهند پیامبر آن را انجام می دهد و بسیاری از معجزات به همین کیفیت واقع شده است. البته در مواردی که اعجاز به حد لازم صورت گرفته است، به سؤال بهانه جویان پاسخ داده نخواهد شد.

۴. اعجاز می باید همراه «تحدی» باشد؛ یعنی مدعی نبوت یا امامت، دیگران را به مقابله دعوت کند. البته این دعوت همان طور که با صراحت قابل عمل است، با قرائن هم قابل انجام است. کسی که بر موقف نبوت یا امامت ایستاده و به منظور اثبات ادعای خود دست به خرق عادت می زند طبعاً دیگران را به مقابله می خواند. بنابراین هر کاری که همراه تحدی نباشد، اعجاز نامیده نمی شود، بلکه در اصطلاح کرامات نامیده می شود، مانند کرامات اولیاء و صالحین و کرامات انبیا و امامان معصوم علیهم السلام قبل از نبوت و امامت. با توجه به شرایط مذکور وقتی مدعی نبوت کاری را که دیگران از انجام آن ناتوانند، برای اثبات ادعای خویش انجام داد و همه را به مقابله دعوت کرد و کسی نتوانست با او مقابله کند و راهی برای تعلیم و تعلم آن نبود، دانسته می شود که کار او از

طرف خداست و او در ارتباط با خدا دست به چنین کاری زده است و صدق ادعای او واضح می‌شود. همچنین دانستن اینکه کار او از جانب خداست، قید و شرط اعجاز نیست، بلکه نتیجه اعجاز خواهد بود.

بنابراین موردی برای شرط پنجم که برخی از محققین آن را افزوده‌اند که می‌باید کار اعجازی او از طرف خدا باشد لازم به نظر نمی‌رسد؛ زیرا دانستیم که آن نتیجه کار اعجازی است نه شرط آن.^۱

پیشنهاد اعجاز و بهانه‌جوییها

گروهی از منکران برای اینکه بتوانند صحت ادعای مدعی نبوت و رسالت را درک کنند، طلب اعجاز می‌کردند. این مطالبه به حق بود و پیامبر خدا برای روشن شدن ادعای خویش دست به اعجاز می‌زد و احياناً مطابق خواسته آنان اعجاز می‌کرد. در مقابل گروهی دیگر بودند که به منظور فوق طلب اعجاز نمی‌کردند، بلکه تنها بهانه‌جویی بود که بدین وسیله می‌خواستند پوششی برای انکار و کفر خویش فراهم آورند. به این نوع طلبها پیامبر پاسخ مثبت نمی‌داد؛ زیرا:

اولاً، از آنجا که اعجاز به حد کافی انجام گرفته بود، ضرورتی بر این کار وجود نداشت و امکان بررسی ادعای پیامبر برای همه وجود داشت، و پیامبر هیچ‌گاه بدون اذن خدا دست به اعجاز نمی‌زد و این موارد جای اذن خدا نبود.

ثانیاً، در برخی از موارد معجزه‌هایی از پیامبر می‌خواستند که امکان نداشت. از پیامبر می‌خواستند خدا را بیاورد، بدیهی است آوردن و آمدن مربوط به چیزی است که محدود و متناهی باشد و آن با نامتناهی بودن ذات پاک خدا نمی‌سازد و محال است.

وَقَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ... تَأْتِي بِاللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ قَبِيلًا (۹۲-۹۰/۱۷).

ثالثاً، در برخی از موارد چیزی را می‌خواستند که اگر انجام می‌گرفت کسی باقی نمی‌ماند تا بتواند ایمان بیاورد. می‌گفتند به تو ایمان نمی‌آوریم تا که سنگهای آسمانی را پاره پاره بر سر ما بیفکنی؛ در صورتی که اعجاز برای ایمان آوردن افراد موجود است و معنا ندارد به عنوان اعجاز و شاهد صدق ادعای پیامبر کاری انجام بگیرد که کسی باقی نماند.

۱. برای آگاهی بیشتر رجوع شود به: علامه حلی، کشف المراد فی شرح تفسیر الاعجاز، چاپ قم، بی‌تا، ص ۲۷۵-۲۷۷.

وَقَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى... تُسْقِطَ السَّمَاءَ كَمَا زَعَمْتَ عَلَيْنَا كِسْفًا (۹۲-۹۰/۱۷).

رابعا، گاهی متوجه نبودند که مقام وحی و الهام شایسته هر کسی نیست و می گفتند ما به تو ایمان نمی آوریم تا مثل آنچه بر پیامبران نازل شد، بر ما فرود آید.
وَ إِذَا جَاءَهُمْ آيَةٌ قَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ حَتَّى تُؤْتِيَنَا مِثْلَ مَا أُوتِيَ رَسُولُ اللَّهِ أَغْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ
رسالته (۱۲۴/۶).

این درخواستها اساساً به منظور امکان ایمان آوردن انجام نمی گرفت، لذا فایده‌ای در تکرار اعجاز نمی بود.

وَلَوْ أَنَّا نَزَّلْنَا إِلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةَ وَكَلَّمَهُمُ الْمَوْتَى وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَيْءٍ قُبُلًا مَا كَانُوا
لِيُؤْمِنُوا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ يَجْهَلُونَ (۱۱۱/۶).

اعجاز و قانون علیت

درست است که اصل علیت از اصولی است که قابل استثنا و تخصیص نیست و کلیت و شمول آن همیشگی و جاودانی است، ولی این مطلب سبب نمی شود که علت در علل عادی منحصر شود، بلکه موجب آن نیست که علل عادی را منحصر به علل موجود بدانیم؛ زیرا ممکن است در آینده علل جدیدی کشف شود که تاکنون از آنها خبر نداشتیم چنان که اگر دیروز آتش و خورشید را کانون حرارت می دانستیم به این معنا نبود که ممکن نیست در آینده کانونهای دیگری بر آن افزوده شود.

بنابراین همان طور که علل عادی در علل موجود منحصر نیست، همچنین علت، در علل عادی منحصر نخواهد بود بلکه علل غیر عادی که خارق العاده نام دارد نیز مشمول قانون علیت است و نسبت به آن استثنا نخواهد بود، پس اعجازها مطابق نظامی فوق طبیعی انجام می گیرد و بدون علت نیست، علت دیگری غیر از علل عادی دارد.

اشتباه مادیین که تصور می کردند اعجاز با قانون علیت نمی سازد و محکوم است؛ زیرا قانون علیت استثنا بر دار نیست اگر استثنا بردارد کلیت خود را از دست می دهد و دیگر اعتبار قانونی ندارد، این بود که دایره علیت و معلولیت را منحصر به ماده می دانستند؛ در صورتی که دلیلی بر این انحصار نیست، اگر رگهای خشک شده چشم کور نمی تواند وسیله انتقال صور مرئی به مغز باشد چرا ممکن نباشد از راه دیگری این کار انجام بگیرد، پس انحصار علل در علل عادی بی دلیل است و ممکن است بر اساس نظام دیگری که نسبت به نظام مادی برتر است، اصل علیت مورد پیدا کند.

نشانه تفوق نظام اعجاز بر نظام موجود آن است که هیچ‌گاه در مقابل اعجازها نظام ماده و طبیعی با آن تزاخم نداشته است، هر پیامبری که خواسته اعجاز کند، توانسته و چیزی مانع او نشده است. به همین دلیل می‌گوییم نظام اعجازی که خود مشمول اصل علیت است، بر نظام علل عادی حاکم است. معنای حکومت آن نیست که نظام اعجازی با اصل علیت نمی‌سازد، بلکه نظام اعجازی بر اساس اصل علیت تأثیر می‌گذارد و شرایط و احکام اصل علیت را واجد است، و همان‌طور که اگر مصداقی از علل عادی بر مصداق دیگر غلبه کند، با اصل علیت منافات ندارد. همچنین غلبه نظام اعجازی بر نظام عادی و معمولی با این اصل منافات نخواهد داشت.

کیفیت صدور اعجاز و تأثیر آن

اعجاز برای تصدیق ادعای رسالت و نبوت است و در این جهت تفاوتی ندارد که اعجاز توسط شخص مدعی صورت گیرد، یا به سببی از اسباب دیگر؛ سنت الهی بر آن است که کارها را با اسباب انجام دهد؛ منتها گاهی اسباب اعجاز را خود نفس انبیا قرار داده، به این معنی که قدرت کار غیر عادی را به خود پیامبران می‌دهد، مانند احیای مرده به دست عیسی بن مریم (ع) و اِذْ تُخْرِجُ الْمَوْتَى بِإِذْنِي (خطاب به حضرت عیسی می‌فرماید به یادآور نعمتهایی را که بر تو و مادرت ارزانی داشتیم از جمله) «وقتی که به اذن من مردگان را زنده می‌ساختی» (۱۱۰/۵).

این نوع از اعجاز با توحید منافات ندارد؛ زیرا این کارها به قدرت خداست که انجام می‌گیرد و از حیطة قدرت او بیرون نیست، هنگامی شرک خواهد بود که موجودی بدون بستگی و نیاز به خدا به کاری دست بزند و به اصطلاح اگر پیامبر یا سبب دیگر در طول وجود و قدرت خدا قرار گرفته باشد، شرک نیست و اگر در عرض وجود خدا و قدرت او باشد، شرک است و آنچه در اینجا مطرح است، قدرت با اذن خداست که همان قدرت طولی است و همان‌طوری که تأثیر اسباب عادی با توحید منافات ندارد، همچنین تأثیر اسباب غیر عادی شرک نخواهد بود و اگر بنا باشد که تأثیر سبب غیر عادی شرک باشد، تأثیر اسباب عادی نیز شرک خواهد بود.

گاهی سبب اعجاز غیر نفس پیامبر است، پیامبر از خدا می‌خواهد و خدا اعجاز را با اسباب مربوط محقق می‌کند، بسیاری از اعجازها به همین شکل انجام گرفته است و هر کدام از این دو نوع باشد اعجاز است.

تأثیر نفس پیامبران یا عوامل دیگر که خدا در اعجاز، مقرر فرموده است، مانند چشم‌بندی نیست که به نظرها چنین آید و در قوه متخیله حاضران تصرف شود؛ چون اگر چنین بود، اختصاص به پیامبران نداشت؛ چشم‌بندان هم می‌توانستند ادعای نبوت کنند، و راه برای تعلیم و تعلم آن باز بود و اعجاز به حساب نمی‌آمد؛ و از طرفی لحظاتی به چشم چنین می‌آمد و بعد خلاف آن کشف می‌شد. کورانی که به دہست عیسی بن مریم شفا یافتند، برای همیشه شفا یافتند و چشم‌بندی نبود که پس از مدتی معلوم شود که هنوز کورند. بنابراین تأثیر اعجاز یک تأثیر واقعی است و با تصرف در قوای ادراکی انسان سازش ندارد و تفاوت ماهوی و حقیقی با این گونه کارها دارد.

اعجاز قرآن

پیامبر اسلام - که رسالت او به همه انسانها و در همه زمانهاست و به زمان معینی محدود و محصور نیست - شایسته بلکه لازم بود دارای معجزه‌ای باشد که همواره در طول زمانها باقی بماند، معجزه‌ای جاویدان و همیشگی.

معجزه جاویدان پیامبر اسلام (علاوه بر معجزات مشابه معجزات انبیا دیگر که مکرر از او به عرصه ظهور رسیده است)، قرآن کریم است، که همیشه در میان مردم موجود و از حوادث روزگاران مصون است و در آیه ۹، سوره حجر، حفاظت و مصونیت آن از جانب خداوند عالم تضمین شده است.

إِنَّا نَحْنُ نُزِّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ.

معجزه‌ای که پیغمبر اکرم (ص) با آن تحدی کرده، قرآن کریم است. قرآن مکرراً در آیات زیر اعلام اعجاز کرده و به تمام افراد بشر در همه زمانها تحدی و اتمام حجت کرده و مخالفان را به معارضه طلبیده است، گاه به آوردن یک سوره همانند قرآن و گاه ده سوره و گاه به آوردن کتابی همانند قرآن:

وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَيَّ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّمَّنْ مِثْلِهِ ... (۲۳/۲).

أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا مَنِ اسْتَدْعَيْتُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ

(۳۸/۱۰).

أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ وَادْعُوا مَنِ اسْتَدْعَيْتُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ فَإِنْ لَّمْ يَسْتَجِيبُوا لَكُمْ فَاعْلَمُوا أَنَّمَا أُنزِلَ بِعِلْمِ اللَّهِ وَأَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَهَلْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ (۱۳/۱۱ و ۱۴).

قُلْ لِّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ

بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا (۸۸/۱۷).

ما در این نوشتار^۱ اعجاز قرآن را به طور اختصار از چند جهت مورد بررسی قرار می‌دهیم.

دریچه‌های اعجاز قرآن

۱. اعجاز قرآن از نظر فصاحت و بلاغت

قرآن به زبان عربی نازل شده است و مانند سایر گفتارهای عربی یا غیر عربی دیگر، از کلمات، و کلمات آن نیز از حروف معین و مشخصی ساخته شده است که در اختیار بشر قرار دارد؛ ولی چگونه است که بشر نمی‌تواند مانند قرآن را بیاورد؟ همانند یک گیاه که مواد ترکیبی و فرمول ترکیب آن مشخص شده است، ولی بشر نمی‌تواند از ترکیب همان مواد با همان فرمول معین گیاه زنده را بسازد.

هندسه کلمات قرآن بی‌نظیر است نه کسی توانسته کلمات قرآن را بدون آنکه به زیباییهای آن لطمه وارد کند پس و پیش کند، و نه کسی توانسته است مانند آن را بیاورد. اسلوب قرآن نه سابقه دارد و نه لاحق؛ یعنی، نه قبلاً کسی با این سبک سخن گفته است، و نه بعداً کسی - با همه دعوتها و مبارزه‌طلبیهای قرآن - توانسته است با آن رقابت کند و یا از آن تقلید کند. قرآن از انسجام و آهنگ ویژه‌ای برخوردار است که در هیچ نثری تاکنون دیده نشده است و هیچ نثری مانند قرآن، پذیرش آهنگهای متناسب با عوالم معنوی را ندارد.^۲

عبدالقاهر جرجانی مبتکر علوم بلاغت، علم معانی و بیان را برای درک اعجاز قرآن بنا نهاد و به همین منظور دو کتاب *اسرار البلاغه* و *دلایل الاعجاز* را به نگارش درآورد. رافعی در کتاب *اعجاز القرآن*، بلاغت قرآن را مورد سنجش قرار داده است. از سخنان او چنین است:

«فصاحت قرآن مافوق فصاحت‌های فنی است که علوم بلاغتی از آن گفتگو می‌کند.»

۱. در این بخش (اعجاز قرآن) در مواردی از کتاب وحی و نبوت و همچنین در برخی از موارد از کتب دیگر مانند *تفسیر المیزان*، و *تفسیر طنطاوی*، و *مقدمه تفسیر البیان*، و *المعجزة الخالدة والهيئة والاسلام*، و *اعجاز القرآن*، یا ترجمه آنها، و گفتارهای ضمیمه زندگانی محمد (ص) و اعجاز قرآن از نظر علوم روز و غیره مطالبی آورده شده است.

۲. پس از اختراع رادیو، هیچ سخن روحانی نتوانست با قرآن از نظر زیبایی و تحمل آهنگهای روحانی برابری کند. علاوه بر کشورهای اسلامی، کشورهای غیر اسلامی نیز از نظر زیبایی و آهنگ قرآن را در برنامه‌های رادیویی خویش گنجاندند.

«حقیقت اعجاز قرآن یکی از اصول لاینحل و مطالب مرموز تاریخ است که تاکنون هیچ کس کاملاً به کشف آن موفق نگشته...».

«در طول روزگار عقول بشری بر قرآن برتری نیافته است، و پیوسته آراء و افکار انسانی نسبت به آن پست و ناچیز به شمار می‌آید، و این خود بهترین وجه برای اعجاز آن است.»

«یگانه مبین اهمیت اصول بیانی قرآن، همانا دقت نظر درحقیقت معنی و ارتباط آن با نفس انسانی و طبقه‌بندی معانی، و تطبیق درجات افکار، و ارتباط آن با سیاق الفاظ دیگر از اشباه و نظایر آن است... و نظر در وجوهی که به مناسبت آنها الفاضلی انتخاب شده است، و همچنین نظر در روابط الفاظ و معانی و حروف و صیغ، و تناسب آنها با ویژگیهای صوتی، و موقعیت آن در دلالت وضعی و توجه به سیاق کلام و وجه حذف و ایجاز و تکرار، و جز اینها که همه آنها به بهترین وجه در قرآن رعایت شده است، و بدون هیچ گونه تصنع و تکلف چنان است که همه آن در یک قالب ریخته شده است و این نکات به آن درجه‌ای که در قرآن است در بلاغت انسانی پیدا نمی‌شود...».

«هر کدام از کلمات قرآن دارای روحی متناسب با حالت ترکیب، و با نظم و روش کلام است که در ترکیبات دیگران وجود ندارد، و از آن روح جز به اعجاز نمی‌توان تعبیر کرد.»

«هرگاه عبارات قرآن تبدیل به عبارات دیگر شود، در حکم ترجمه محسوب می‌شود، هر قدر در کلمات فصحا تفحص کنیم، ترکیبی که قابل مقایسه با قرآن باشد، یافت نمی‌شود، و به‌خوبی واضح است که از صنع انسانی است و دارای طراوت کلام الهی نیست و در مقایسه با قرآن انحطاط آن معلوم می‌شود.»

«از امور شگفت دیگر آن است که تأمل در سیاق قرآن موجب حیرت می‌گردد، بدان جهت که از یک نظر تصور می‌شود که الفاظ آن در سیاق و ترتیب، تابع معانی هستند؛ پس از دقت دیگر چنین می‌نماید که معانی آن پیرو الفاظ است؛ دوباره این گمان دگرگون شده، همواره این کشمکش فکری و تبدل رأی مادام که نظر و دقت انسان در قرآن باقی است موجود است، و از صورت اول به صورت دوم و از صورت دوم به صورت اول منتقل می‌شود و فکر و نظر بر یک جهت استقرار پیدا نمی‌کند، و این معنی شبیه به تجاذب بین دو روحی است که تناسب کامل با یکدیگر دارند و هر کدام متمایل به دیگری هستند و معلوم نیست تمایل کدام یک بیشتر از دیگری است.»

معارضه با قرآن

تاریخ به خوبی نشان می‌دهد که اعراب اصیل و خالص زمان پیغمبر از نظر سخن‌سرایی و نکته‌سنجی و ریزه‌کاریهای ادبی به جایی رسیده بودند که بی‌سابقه بود؛ به طوری که نسلهای بعد هم نتوانستند قدم در جای قدم آنها بگذارند، و می‌توان گفت در فصاحت و بلاغت و محسنات کلام به آخرین درجات کمال رسیده بودند.

قرآن در این یگانه صفت که عرب جاهلی به آن می‌نازید با آنها به معارضه برخاست و غرور آنها را تحریک کرد، تا آن حد که در هم ریختن اساس عقاید دینی آنها را منوط به آن کرد که آنان قدرت آوردن مثل قرآن را ندارند؛ ولی قریش و سایر اعراب در برابر دعوت قرآن به معارضه که می‌فرمود: *وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَيَّ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِّن دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (۲۳/۲)*، پاسخی جز عجز و ناتوانی نداشتند، لذا میدان را خالی کرده پا به فرار گذاردند؛ چنان‌که قرآن نقل می‌کند *أَلَا إِنَّهُمْ يَأْتُونَ صُدُورَهُمْ لَيَسْتَكْفِؤُنَّ مِنْهُ أَلَّا حِينَ يَسْتَكْفِؤُنَّ يَتَّبِعُهُمُ الْغَلَامُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعْلِنُونَ ...* (آنها دل‌های خود را از قرآن برمی‌گردانند تا از آن، خود را پنهان دارند. بدانید آن‌گاه که آنها سر در جامه فرو می‌برند، خدا می‌داند آن را که پنهان می‌دارند و آن را که آشکار می‌سازند ...) (۵/۱۱).

ابن هشام مورخ معروف می‌نویسد: ^۱ جماعتی از قریش در موسم حج پیش ولید بن مغیره گرد آمدند. او به آنان گفت: «مردم قریش، و کاروانهای عرب به زودی فرا می‌رسند و عرب ندای محمد را شنیده، همگی یک رأی شوید و درباره او یک سخن بگویید تا سخن یکی دیگری را تکذیب نکند.» گفتند: «تو ای عبد شمس رأی ده و ما از آن متابعت می‌کنیم.» گفت: «شما بگویید.» گفتند: «ما می‌گوییم او کاهن است»، ولید گفت: «او زمزمه کاهنان را ندارد.» گفتند: «می‌گوییم مجنون است!» گفت: «در او وسوسه دیوانگان نیست.» گفتند: «می‌گوییم شاعر است»، ولید اقسام شعر را برشمرد و گفت: «به همه اقسام شعر دانا هستیم، گفتار او شعر نیست»، گفتند: «می‌گوییم ساحر است» گفت: «او اعمال ساحران را ندارد»، گفتند: «پس تو چه می‌گویی؟» گفت: «وَاللَّهِ إِنْ لَقَوْلِهِ لِحَلَاوَةٍ، وَإِنَّ أَصْلَهُ لَعَدَقٌ وَإِنَّ فَرْعَهُ لِحِنَاةٍ» (سخن او حلاوت مخصوصی دارد و دارای ریشه و شاخه‌های نیکوست)، سپس افزود: بهترین رأی آن است که بگوییم: «گفتار او سحر است که به وسیله آن مرد را از پدر و برادر و همسر و خویشان جدا می‌سازد!»

۱. سیره ابن هشام، ص ۲۸۸.

در تاریخ اسلام ملحدان زیادی پیدا شده‌اند^۱ که برخی از آنها از بزرگان سخن در زبان عربی شمرده می‌شوند، و احیاناً به منازعه با قرآن برخاسته‌اند، ولی تنها کاری که کرده‌اند این بوده است که کوچکی خود، و عظمت قرآن را روشن تر کرده‌اند!

در تاریخ از ابن‌راوندی، ابوالعلاء معری، یا ابوالطیب متنبی، شاعر نامدار عرب، داستانها در این زمینه آمده است.

عجیب این است که کلام خود پیغمبر که قرآن بر زبان او جاری شده است، با قرآن متفاوت است، از رسول اکرم (ص) سخنان زیادی به صورت خطبه، دعا، کلمات قصار، حدیث باقی مانده است و در اوج فصاحت است، اما به هیچ وجه، رنگ و بوی قرآن را ندارد. این خود می‌رساند که قرآن و سخنان شخص پیغمبر از دو منبع جداگانه است. علی‌السلام که سرآمد فصحا و بلغاست، آن گاه که در ضمن خطبه‌های غرا و فصیح و بلیغش، آیه‌ای از قرآن می‌آورد، آن آیه کاملاً متمایز است.

تحدی قرآن و دعوت بُرهانی آن هنوز همچنان مانند کوه پابرجاست، و برای همیشه باقی خواهد بود، همواره مسلمانان با ایمان مردم جهان را دعوت می‌کنند که در این مسابقه شرکت کنند و اگر مثل و مانندی برای قرآن پیدا شد، آنها از دعوی و ایمان خود صرف نظر می‌کنند، ولی اطمینان دارند که چنین چیزی میسر نیست.

۱. طی قرون بعد از نزول قرآن، صدها قهرمان ادب و دانش در شعر و سخن مانند جریر، فرزدق، ابن مقفع، ابوتمام، ابن‌فارض، ابن‌عمید و ... طلوع کردند، و نه تنها نیروی معارضه با قرآن را نداشتند، بلکه همه به اعجاز قرآن اعتراف کردند و جز اینکه آن را وحی الهی بدانند، گزیری نداشتند. از جمله نوشته‌اند:

چهار نفر از مشاهیر مادیین عرب، عبدالکریم بن ابی‌العوجاء و ابوشاکر، عبدالله بن المقفع و عبدالملک البصری در مسجد الحرام گرد آمده، در مورد حج و اسلام و پیامبر سخن می‌گفتند و ناراحتی خود را از نیرومندی مسلمانان بازگو می‌کردند. سپس به اتفاق آراء تصمیم گرفتند با قرآن که اساس و محور اسلام است، معارضه کنند. هر یک از آنها تعهد کرد که تا یک‌سال ریع قرآن را مورد نقض قرار دهد. سال دیگر که در موسم حج به همدیگر رسیدند و از عملکرد همدیگر جویا شدند، هر کدام آیه‌ای را ذکر کردند که آنها را به حیرت انداخته و به زانو درآورده و او از معارضه چشم پوشیده:

ابن ابی‌العوجا گفت: آیه لَوْ كَانَ فِيهَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا (۲۲/۲۱) مرا به حیرت انداخته، دیگری آیه يَا أَيُّهَا النَّاسُ ضَرِبْ مَثَلٌ فَأَسْتَمِعُوا لَهُ إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا ... (۷۳/۲۲) را خواند و گفت: این آیه مرا متحیر ساخته و به خود مشغول کرده است. سومی گفت: آیه يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ وَيَا سَمَاءُ أَقْلِعِي (۴۴/۱۱) چنان مرا متحیر کرده که دیگر به آیه دیگر نرسیده‌ام! چهارمی اظهار داشت: من در آیه فَلَمَّا أَسْتَأْذَنُوا مِنْهُ خَلَصُوا نَجِيًّا (۸۰/۱۲) متحیر مانده‌ام، بلاغت توأم با ایجاز این آیه چنان مرا در تفکر فرو برده که به دیگر آیات نپرداختم. در این هنگام امام صادق علیه‌السلام که از کنار جمع آنها عبور می‌کرد به آنان اشاره کرد و این آیه را تلاوت فرمود: «قُلْ لَيْسَ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَيَّ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا» (۸۸/۱۷).

استعمارگران غرب برای تضعیف مقام قرآن تلاش کرده و می‌کنند. مدعیان دروغین پیروی مسیح برای پلین آوردن عظمت اسلام در هر سال و هر ماه اموال گزافی خرج می‌کنند. سیاست‌بازان و گردانندگان سیاست جهان قرن‌هاست که برای زیر سلطه در آوردن کشورهای اسلامی و چپاول ثروت آنها به طور آشکار و نهان با قرآن مبارزه می‌کنند^۱ ولی هیچ‌گاه نتوانسته‌اند هیبتی از سخنوران جهان را تشکیل دهند که بتواند به فریاد تخیلی قرآن پاسخ گوید و لااقل یک سوره مانند قرآن را پرداخته به جهانیان عرضه دارد.

۲. اعجاز قرآن از نظر علو معنی و محتوا

قرآن کریم تنها از راه فصاحت و بلاغت تخیلی نمی‌کند، بلکه از لحاظ معنی نیز به نیروی فکری همه انس و جن پیشنهاد معارضه می‌دهد؛ زیرا کتابی است که بر برنامه کامل زندگی انسانی با ابعاد گسترده آن مشتمل است.

انسان در مکتب قرآن از انسانی که بشر از راه حس می‌شناسد، گسترده‌تر است. انسانی که بشر از راه حس می‌شناسد در میان دو پرنتر (تولد تا مرگ) قرار دارد و قبل و بعد این پرنترها را تاریکی گرفته و از نظر حس مجهول است. ولی انسان قرآن این پرنترها را ندارد، و از دو طرف به مبدأ و معاد می‌پیوندد. برنامه‌های وسیع و پهناور قرآن برای سازندگی انسانها که هر گوشه‌ای از اعتقادات و اخلاق و اعمال بیرون از شمار انسانیت را فرا گرفته است، و به تمام دقایق و جزئیات آن رسیدگی می‌کند، بر پایه و اساس «توحید» یعنی ایمان به خدای یگانه قرار داده شده است، و همه اصول معارف آن از توحید، استنتاج و پسندیده‌ترین اخلاق انسانی از همان اصول متخذ و جزء برنامه شده است. سپس کلیات و جزئیات بیرون از شمار اعمال انسانی و اوضاع و احوال فردی و اجتماعی بشر بررسی، و وظایف مربوط به آنها که از یگانه پرستی سرچشمه می‌گیرد، تنظیم شده است.

در آیین اسلام ارتباط و اتصال میان اصول و فروع به نحوی است که هر حکم فرعی از هر باب که باشد اگر تجزیه و تحلیل شود، به «توحید» بازمی‌گردد و توحید نیز اگر به اصطلاح ترکیب و تفریع شود، همان احکام و مقررات فرعی را تشکیل می‌دهد، و به عبارت کوتاه توحید و احکام اسلام با تجزیه و ترکیب به یکدیگر برمی‌گردند.

۱. معروف است گلاستون، نخست‌وزیر انگلیس، قرآن را به مجلس عوام آن کشور برد و گفت تا این کتاب باشد سیادت انگلیس در ممالک اسلامی محال است.

قرآن به یک معنی کتاب «انسان‌شناسی» است، اما آنسان که خدای انسان او را آفریده است، و چون کتاب انسان‌شناسی است، پس کتاب خداشناسی نیز هست، زیرا سرشت روح انسان از خدا و به سوی خداست، و اگر انسان خود را بشناسد، خدا را شناخته است، و تا خود را نشناسد، خدای خود را به درستی نمی‌تواند بشناسد و از طرف دیگر تنها از طریق شناختن خداست که انسان به واقعیت حقیقی خود پی می‌برد.

قرآن پیوند و ارتباط با خدا را در همه شئون زندگی انسانها جریان می‌دهد. قرآن خدا را مانند گروهی از فلاسفه (البته نه فلاسفه‌ای که در دامان قرآن پرورش یافته‌اند)، یک موجود بیگانه با بشر معرفی نمی‌کند، که او را صرفاً محرک اول یا واجب‌الوجودی که فقط او را آفریده است بشناسند.

در منطق قرآن خدا در همه صحنه‌های زندگانی بشر حاضر است، و به او نزدیک‌تر از رگ گردن اوست. آنان را که به او ایمان دارند، دوست دارد، آنان نیز او را دوست دارند *يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ* (۵۴/۵).

خداوند قرآن یک «مطلوب و محبوب» است. مایه دل بستگی بشر است، روح بشر را مشتعل و آماده فداکاری در راه حق می‌کند، احياناً خواب شب و آسایش روز را از او می‌گیرد، زیرا به صورت عالی‌ترین «ایده» در زندگی او تجلی می‌کند. او دل‌های بشر را به خود جذب می‌کند و به آنها آرامش می‌بخشد: *أَلَا يَذْكُرُ اللَّهُ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ* (۲۸/۱۳).

در منطق قرآن تمام موجودات از عمق و ژرفای وجود خود با او سر و کار دارند، او را ثنا و تسبیح می‌گویند، *وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ* (۴۴/۱۷).

قرآن عبادت خدای متعال را به دور از زندگی و فعالیت‌های آن و بهره‌گیری از مواهب این جهان نکرده، بلکه روح معنویت به آنها دمیده، زندگی را با معنی دمساز می‌کند، و صحنه‌های گوناگون زندگی را چه در حالات شخصی، چه در زندگی خانوادگی و چه در زندگی اجتماعی به عبادت تبدیل کرده و به «وجه‌الله» پیوند می‌دهد.

قرآن نه تنها انسان را از صحنه‌های زندگی دور نمی‌کند، بلکه به آنها لذت و صفای روحانی می‌بخشد، و دل انسان را که به تمتعات مادی قانع نمی‌شود سیراب می‌سازد، و با پیراستن صحنه‌های زندگی از قبايح و مفساد، از بدبختی‌هایی که زندگی باصفای انسانها را آلوده می‌کند، جلوگیری کرده به انسان سعادت کامل می‌دهد.

۳. اعجاز قرآن از نظر نبودن اختلاف در آن

قرآن یک کتاب ریاضی یا حقوقی، فقهی، علمی یا اخلاقی، اجتماعی، تاریخی و غیره

تیست که یک مؤلف یا عده‌ای از مؤلفین آن را تألیف کرده و به مردم عرضه کرده باشند، بلکه قرآن گردآوری شده آیه‌ای است که به تدریج در عرض ۲۳ سال در حالات گوناگون و شرایط مختلفی بیان شده و گاهی در مکه، و زمانی در مدینه، در شب و روز، در حضر و سفر، در میدان جنگ و به هنگام صلح، در فشار و سختی، در فتح و پیروزی، در حال غنا و فقر، و امنیت و ناامنی، در عافیت و بیماری، غم و شادی، در محضر دوست و دشمن، و غالباً فی المجلس، در موضوعات گوناگونی از معارف الهی و فضایل اخلاقی و تشریح قوانین دینی نازل شده است. قرآن، کتابی نیست که قبلاً دارای پیش‌نویس بوده یا بعداً مورد حکم و اصلاح قرار گرفته باشد. با وجود این، کوچک‌ترین اختلاف و تناقض و منافاتی در میان مطالب آن وجود ندارد. برخی، توضیح برخی دیگر و آیه‌ای مفسر آیه‌ای دیگر و «مجموع» آن شاهد و گواه بر «مجموع» است. در قرآن به مناسبت‌های مختلف چه بسا سرگذشتی دوبار یا بیشتر ذکر شده و در عین اینکه تنوع دارد و در هر بار نکته یا نکته‌هایی را بیان کرده، کوچک‌ترین اختلافی در میان آنها نیست. جای تردید نیست که آیات پراکنده قرآن با ویژگی‌هایی که گفته شد، اگر از منبع وحی نبود باید به هنگام گردآوری و تدوین، در آن اختلاف و ناهماهنگی زیادی دیده شود چنان که خود قرآن می‌فرماید: أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا (آیا در قرآن تدبیر و تأمل نمی‌کنند اگر از پیش خدا نیامده بود حتماً در آن اختلاف زیادی پیدا می‌کردند) (۸۲/۴).

زیرا اولاً، آثار فکری انسان دائماً دستخوش تحوّل و تکامل است و این حقیقت را در زندگی خویش دریافته که هر روز خود را کامل‌تر از روز سابق می‌بیند، و تدریجاً به اشتباهاتی که در گذشته از وی صادر شده پی می‌برد. این حقیقتی است که هر انسان عاقلی به آن اعتراف دارد.

ثانیاً، گفته‌های یک انسان در طول زندگی به سبب مقتضیات موجود در هر حالی، و تحت تأثیر اوضاع و احوال خارجی، و همچنین حالات گوناگون خود انسان در طول زندگی از جوانی و پیری و غنا و فقر و ترس و امنیت و غم و شادی و صحت و مرض و غیره، در برخورد با دوست همراز یا دشمن خرده‌گیر، متفاوت و مختلف است، دائماً در معرض دگرگونی، تغییر و اشتباه و تصحیح است و طبیعاً هماهنگ و یک‌گونه نمی‌تواند باشد.

ثالثاً، افراد عاقل و خردمند و باتجربه می‌دانند کسانی که کار آنها بر دروغ و افترا استوار باشد، بدون شک و خواه‌ناخواه در گفتار و رفتار خود دچار اختلاف و تناقض می‌شوند، به‌خصوص اگر سالیان درازی در میان مردم زندگی کنند. چنین افرادی هر چه بخواهند خود را از تناقض و اختلاف مصون بدانند، ناخودآگاه به سوی تناقض کشیده

می‌شوند، و این نتیجه مستقیم انحراف از حقیقت و راستی است؛ تا آنجا که در مثل آمده است «دروغگو حافظه ندارد!»

۴. اعجاز قرآن از نظر جاذبه

هر شنونده‌ای که دارای وجدان بیدار است هنگامی که قرآن را مطالعه کند، درک می‌کند این سخنان جاذبه فوق‌العاده‌ای دارد، سخنانی است که از ناحیه ذات مقدس خداوند خطاب به انسانها صادر شده است. همین خود علتی است که بشر از ساختن و پرداختن مانند آن عاجز مانده است؛ زیرا اگر بشر کلامی را از خود ساخته به خدا نسبت دهد، دروغ خواهد بود و هرگز سخن دروغ نمی‌تواند چنان جاذبه و قدرت تأثیری داشته باشد.

مطالبی که خدای متعال در قرآن با بشر در میان گذاشته و بیانی که با آن سخن گفته به صدق و راستی آن گواهی می‌دهد. شاید این همان جاذبه است که معارضان پیغمبر اکرم، و آنهایی که اصرار داشتند به هر قیمت که باشد پیامبر و آیین او را نابود سازند به آن اعتراف داشتند و به همین دلیل از روی ناچاری آن را سحر نامیدند. خود قرآن در این باره چنین می‌گوید:

وَقَالُوا مَهْمَا تَأْتِنَا بِهِ مِنْ آيَةٍ لِنَسْحَرَنَّ بِهَا فَمَا نَحْنُ لَكَ بِمُؤْمِنِينَ (گفتند: هر آیه‌ای که برای ما بیاوری تا ما را با آن سحر کنی، ما به تو ایمان آور نیستیم) (۱۳۲/۷).

فَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ (کافران گفتند (قرآن) جز سحری آشکار نیست) (۱۱۰/۵).

وَإِنْ يَرَوْا آيَةً يُعْرَضُوا وَيَقُولُوا سِحْرٌ مُسْتَمِرٌّ (و هر گاه آیتی را می‌بینند روگردان شده می‌گویند سحر دائمی است) (۲/۵۴).

فَلَمَّا جَاءَهُمُ الْحَقُّ مِنْ عِنْدِنَا قَالُوا إِنَّ هَذَا لَسِحْرٌ مُّبِينٌ (هنگامی که حق از ناحیه ما به ایشان رسید گفتند: آن جز سحر آشکار نیست) (۷۶/۱۰).

انسان وقتی گوش دل به قرآن فرا می‌دهد، با جان خود درک می‌کند که خدا از طریق آیات آن با ما سخن می‌گوید و حلاوت سخن خدا را در روح خود احساس می‌کند. انسان از طریق قرآن خود را درمی‌یابد، هستی را معنی‌دار و خود را به ابدیت پیوسته می‌بیند. بر عقده‌های درونی پیروز و از اسارت نفس آزاد می‌شود. وحشت مرگ که انسان به علت هراس از آن تن به ذلت و خواری و تسلیم می‌دهد، از او فرو می‌ریزد، و به جای آن، دلش آکنده از ترس عواقب اعمال سوء می‌شود که در زندگانی ابدی دامگیر او خواهد شد.

اللَّهُ نَزَلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ
(۲۳/۳۹).

درک دقایقی که در ارتباط با علوم مختلف، در قرآن وجود دارد، برای کسانی میسر است که در علوم بهره کافی دارند. صحت و متانت قوانین قرآن برای دانشمندان حقوق قابل درک است، ولی قرآن کتابی است که مجموع انسانها را مخاطب قرار داده است و این جاذبه و تأثیر قرآن است که انسانها را از هر طبقه به سوی قرآن می کشاند. خداوند قرآن را «آیات بَیِّنَات»، «نشانه های روشن خدا»، «نور»، «هدایت»، «شفا» و «رحمت» می نامد. به همین دلیل است که در دهها آیه امر می کند که در قرآن تفکر و تدبر کنید:

أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبِ أَقْفَالُهَا (۲۴/۴۷).

علی (ع) پرورش یافته ممتاز قرآن، در خطبه ای که متقین را وصف می کند می فرماید: «بسیثیرون به دواء دائهم» (آنها درمان دردهای جانکاه خود را در قرآن می جویند).

هرگز نمی توان گفت سخنی که این چنین جاذبه و قدرت تأثیر دارد، راست نیست، و پیامبر برای تأمین موقعیت اجتماعی خود به خدا تهمت بسته است. گذشته از این اگر قرآن ساخته و پرداخته خود پیامبر بود که برای بالا بردن شخصیت خود در میان مردم آن را به خدا می بسته است، بایستی آیات زیادی به عنوان کلام الهی در بزرگداشت مقام شخص خود در آن می آورد؛ در صورتی که بالعکس مدحی در آن نسبت به شخص پیغمبر جز در موارد نادری که ضرورت اقتضا کرده، دیده نمی شود، و هرچه مدح و تمجید فوق العاده در آن است به قرآن و اسلام و هدایت با آن مربوط می شود. آن گاه می گوید: إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ (۵۶/۲۸). قرآن جز در چند مورد از پیغمبر اکرم اسم نبرده، و مواردی که از او بدون ذکر اسم مدح شده است، از این قبیل است:

رسول کریم (پیامبری گرامی).

بِالْمُؤْمِنِينَ رَؤُوفٌ رَحِيمٌ (نسبت به مؤمنان مهربان و دلسوز است) (۱۲۸/۹).

لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ (برای شما در رسول خدا الگوی خوبی است)
(۲۱/۳۳).

الَّذِي يَرِيكَ حِينَ تَقُومُ وَتَقَلُّبِكَ فِي السَّاجِدِينَ (خدا تو را هنگامی که می ایستی و میان سجده کنندگان به سجده درمی آیی می بیند) (۲۱۹/۲۶). شاید بالاترین مدحی که در قرآن

از شخص پیغمبر اکرم شده این آیه باشد: **وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ** (تو دارای اخلاق بزرگی هستی) (۴/۶۸). ولی در برابر آن گاهی او را مورد عتاب قرار می‌دهد، و در «سوره محمد (ص)، آیه ۱۹» و «سوره نصر، آیه ۳» و «سوره غافر، آیه ۵۵» و «سوره نساء، آیه ۱۰۶» او را امر به استغفار و طلب آمرزش از درگاه الهی می‌کند.

گاهی می‌بینیم به او می‌فرماید:

فَأَسْتَقِيمُ كَمَا أَمِرْتُ وَمَنْ تَابَ مَعَكَ (آن گونه که به تو امر شده استقامت کن!)

(۱۱۲/۱۱).

در حدیث است که پیامبر فرمود: «سوره هود مرا پیر کرد»^۱ به علت آنکه در آن همین آیه است. و در جای دیگر به او چنین تشدید می‌کند:

يَا أَيُّهَا الْمَرْمِلُ قُمْ اللَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا نَصْفَهُ أَوْ اقْصُ مِنْهُ قَلِيلًا (ای لباس به خود پیچیده،

شب را تا صبح جز اندکی به پا ایست، نصف آن را، یا کمی از آن بکاه!) (۳-۱/۷۳).

بالاخره قرآن به او امر می‌کند خود را به مردم چنین معرفی کند:

قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ اللَّهُ وَاحِدٌ فَمَن كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ

فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا (بگو من انسانی مانند شما هستم جز آنکه به من وحی می‌شود که پروردگار شما یکی است، هر کس به لقای پروردگارش امیدوار است، عمل صالح کند و هیچ کس را در عبادت پروردگارش شریک نسازد) (۱۱۰/۱۸).

۵. اعجاز قرآن از نظر اخبار از غیب

منظور از غیب در اینجا امور مخفی و پنهانی است که با وسایل و اسبابی که بشر در اختیار دارد، اطلاع از آنها امکان‌پذیر نیست، و به نیروی اندیشه و فکر و برهان و محاسبات نمی‌توان آن را کشف کرد. در چنین شرایطی اخبار از غیب اعجاز است.

در موارد مختلف قرآن، به این چنین اخباری برخورد می‌کنیم. در حین نزول این آیات که متضمن اخبار از غیب است، درست و نادرستی آنها را نمی‌شد معلوم کرد، ولی گذشت زمان صحت و صدق آنها را به ثبوت رسانید، و در زمره ادله اعجاز قرآن قرار گرفت، مانند این آیه: **الْم. غُلِبَتِ الرُّومُ فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلِبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ (روم در نزدیک‌ترین زمین خود (یعنی دمشق و انطاکیه که به پایتخت روم شرقی نزدیک بوده است)، مغلوب شد رومیان بعد از این مغلوبیت در اندی سال (۳ تا ۹ سال) غالب خواهند شد)**

۱. شیبیتی سوره هود و آخوانه.

(۲/۳۰). هنگامی که «ایران» امپراتوری روم را در جنگهای خسرو پرویز با هرقل، امپراتور روم، شکست داد، این آیه نازل شد، و با قاطعیت اعلام کرد که در کمتر از ده سال دیگر روم ایران را شکست خواهد داد. این پیشگویی به قدری برای مسلمانان مسلم بود که در میان بعضی از مسلمین و برخی از کفار بر سر آن شرط‌بندی شد. بعد همان‌طور که قرآن خبر داده بود محقق شد،^۱ رومیان پیروز گشتند و این پیشگویی بزرگ به وقوع پیوست. آیا خبر دادن از چنین حادثه بزرگی آن هم با تعیین تقریبی وقت با این قاطعیت و صراحت جز از کسی که با جهان غیب و عالم علم خداوند ارتباط دارد امکان‌پذیر است؟ آیا این خود یک اعجاز روشن نیست؟ موارد دیگری هم که قرآن مجید پیشگویی کرده بود، بعدها به تحقق پیوست.

از جمله اخبار غیبی قرآن که در طی آیات فراوانی ذکر شده است، سرگذشت انبیا گذشته و امتهای آنهاست. قرآن می‌گوید:

تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنتَ وَلَا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هَذَا ... (انبیا

از خبرهای غیبی است که به تو وحی می‌کنیم، پیش از آن، نه تو و نه قوم تو از آنها اطلاعی نداشتید) (۴۹/۱۱) و همچنین در آیات دیگر نیز این مطلب گوشزد شده است، مانند آیه ۴۴ سوره آل عمران و ۳۴ مریم و ۱۰۴ یوسف.

حفریات و کاوشهای باستان‌شناسی، داستان یوسف، طوفان نوح، ملکه سبا و ... را محقق تلقی می‌کند، و بدین‌گونه دلایل تازه‌تری بر حقایق قرآن پا به عرصه وجود گذاشت، و سبقت آن را در کشف خصوصیات حتی بر تاریخ مبرهن و آشکار ساخت.^۲

۱. در سال ۶۱۷ میلادی که هفتمین سال بعثت پیغمبر اکرم است، و تعداد مسلمانان بسیار معدود بود، جنگ میان ایران و روم (دو ابرقدرت آن زمان) به حد اعلی رسید، ارمنستان روم و شهرها و قلعه‌های رومی در بین‌النهرین و تمام ممالک آسیای صغیر و سوریه و فلسطین و مصر جزء ایران شده بود و خود قسطنطنیه نیز تهدید می‌شد؛ حتی هرقل می‌خواست از پایتخت فرار کند. در سال ۶۲۶ قشون ایران به سرکردگی «شاهین» شکست خورد، و در سال بعد «هرقل» قصد «دستگرد» کرد که در بیست فرسخی «تیسفون» پایتخت ایران و اقامتگاه خسرو پرویز بود. شکست خسرو در «دستگرد» و مخصوصاً فرار او موجب خلع او از سلطنت و قتل او شد (اقتباس از کتاب تاریخ ایران قدیم).

۲. در قرآن از قوم «سبا» و سرزمین آنها و ویرانی سد «مأرب» سخن رفته است، احدی کوچک‌ترین اطلاعی از آنها نداشت (و آن را احتمالاً جزء اساطیر می‌پنداشتند) تا در سال ۱۷۹۱ یک دانشمند آلمانی، با هیتی درصدد کشف آثار آنها برآمدند، و پس از او هیتهایی دنبال کار را گرفتند تا در نیمه دوم قرن نوزدهم پس از کاوشها و حفریات فراوان، تاریخ سبا روشن شد و معلوم شد آنچه قرآن گفته تماماً صحیح و روشن بوده است (تفسیر طنطاوی) همچنین مطالبی راجع به ذوالقرنین و بسیاری از وقایعی مانند ویرانی قرای قوم لوط و سرگذشت عاد و ثمود که غالباً به وسیله حفریات و تحقیقات و کاوشهای محققان روشن شده است.

کشف اسرار طبیعت

از جمله اخبار غیبیه قرآن اخباری است که برخی از اسرار جهان طبیعت را بازگو می‌کند که در زمان نزول قرآن اطلاع از آنها برای بشر امکان نداشت و با ابزارهای دقیق علمی در قرون اخیر ثابت شده است. با اینکه هدف قرآن رهبری و ارشاد به سوی خداوند متعال، و محور کلیه مباحث آن تربیت بشر و انسان‌سازی بوده است، و علوم طبیعی از دایره مباحث آن بیرون است، مع ذلک گاهی در طی مطالب، مشتمل بر سخنانی است که جز با کشفیات بعدی که در علوم طبیعی به عمل آمده است، محقق نمی‌شود؛ به طور نمونه دو مورد زیر ذکر می‌شود:

افلاک مدارات ستارگان است. آسمان‌شناسان پیشین معتقد بودند که فلک، جسم مدور بزرگ و شفافی است که ستارگان در آن می‌خکوب شده‌اند؛ ولی قرآن عقیده آنان را تکذیب می‌کند و مطابق آنچه امروزه روشن شده است، می‌گوید: فلک یعنی: مدار، و افلاک یعنی: مدارات ستارگان، و هر ستاره‌ای برای خود دارای مدار مستقل است. این مطلب از سوره یس آیه ۴۰ و سوره انبیا آیه ۳۳ و همچنین از سوره النازعات آیه ۳ استفاده می‌شود.

مبدأ آفرینش کرات آسمانی. دقیق‌ترین نظر علمی که دانشمندان تاکنون به آن دست یافته‌اند، این است که تمام کرات و اجرام سماوی ابتدا به صورت گاز بوده است. قرآن در سوره فصلت، آیه ۱۱، می‌گوید: «سپس به آسمان پرداخت در حالی که به صورت دخان بود»^۱.

ع اعجاز قرآن از نظر وسعت معارف آن

قرآن در هر رشته از مقررات و احکام، عالی‌ترین مکتب را تأسیس کرده است. فقه وسیع اسلامی که مشتمل بر احکام فراوان در شئون مختلف زندگی انسانهاست، از قرآن نشئت

۱. از جمله مواردی که قرآن از آن خبر داده و بعداً کشف شده است، سیر طولی خورشید است. قرآن می‌گوید: وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ (۳۸/۳۶). یعنی خورشید به سوی قرارگاهی جریان دارد. علم هیئت قدیم معتقد بود که آفتاب به دور زمین می‌گردد؛ ولی آن‌گاه که کشف شد بالعکس زمین به دور خورشید می‌گردد، معنی آیه مبهم شد تا در خلال ۱۰۰ سال اخیر کشف شد که خورشید با همه منظومه خود در فضا با سرعت زیادی در حرکت است، و پرده از روی ابهام آیه برداشته شد؛ زیرا آنچه پیش از کشف حرکت زمین همه به آن اعتقاد داشتند چرخیدن خورشید به دور زمین بود که عرب به آن «دوران» می‌گوید، ولی قرآن می‌فرماید: خورشید «جریان» دارد، جریان به معنی حرکت طولی است مانند جریان آب.

گرفته است. قوانین حقوقی قرآن که در تمام شئون اجتماعی گسترش دارد، در نهایت متانت است و با سیر پیشرفت علوم در قرن‌ها، واقعیت و حقایق آنها بیشتر جلوه گر می‌شود. قرآن چنان از معارف الهی سرشار است که بشر هرچه بیشتر در عرفان و فلسفه پیشرفت کند، به همه اسرار آن احاطه پیدا نخواهد کرد.

مطالعه و ارزیابی دقیق در قسمتهای نامبرده و سایر تعلیمات قرآن که به طور اجمال به موضوعات برخی از آنها ذیلاً اشاره می‌شود، و همه آنها دارای روح واحد یعنی «توحید» است، چنان که در بحث سابق اشاره شد، به طور قاطع ثابت می‌کند که از منشأ وحی الهی به وجود آمده است؛ به‌ویژه که بر یک فرد درس نخوانده و استاد ندیده‌ای نازل شده و توسط او ابلاغ شده است.

وَمَا كُنْتُمْ تَتْلُوا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكُمْ إِذَا لَارْتَابَ الْمُبْطِلُونَ (۴۸/۲۹).

همه می‌دانیم پیامبر اسلام مدت‌ها در میان مردم زندگی می‌کرد و برتری فوق‌العاده‌ای از نظر اطلاعات نسبت به دیگران در او مشاهده نمی‌شد و حقایق علمی و یا حتی شعر و نثر مهمی از وی شنیده نشد. این موضوع تا چهل سال یعنی دو ثلث عمر او ادامه داشت و همچون سایرین به نظر می‌رسید. اما ناگهان کلمات و حقایقی آورد که بزرگان در برابر او زانو زدند و ادبا و سخن‌سنجان عرب در مقابلش عاجز ماندند و چیزی نگذشت که قرآن او در جهان منتشر شد و هیچ دانشمند فرزانه و عالم ماهری یارای معارضه با آن را نداشت.

قُلْ لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا تَلَوْتُمْهُ عَلَيَّكُمْ وَلَا أَذْرِيكُمْ بِهِ قَقْدُ لَيْسَتْ فِيكُمْ عُمْرًا مِنْ قَبْلِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ! (بگو اگر خدا می‌خواست قرآن را بر شما نمی‌خواندم و خداوند شما را از آن باخبر نمی‌ساخت، من مدت‌ها قبل از آن در میان شما بودم (و چنین حقایق و کلماتی از من شنیده نمی‌شد) آیا هیچ فکر نمی‌کنید) (۱۶/۱۰).

نکته جالب این است که در آن مدت کوتاه یعنی تقریباً ثلث آخر عمر پیامبر اسلام هم که قرآن بر او نازل شد، گرفتاریهای مختلف فردی و اجتماعی و جنگهای خونین و کارشکنیهای داخلی و خارجی او را احاطه کرده و چندان مجالی برایش باقی نمانده بود.

نموداری از موضوعات قرآن

موضوعاتی که در قرآن طرح شده زیاد است و نمی‌توان همه را به‌سادگی برشمرد، ولی در یک نگاه اجمالی این مسائل مهم به چشم می‌خورد:

۱. توحید و معارف الهیه. قرآن در توحید و مراحل خداشناسی عالی‌ترین مدارج را پیموده، به برتر از سطح افکار بشر اوج گرفته است. از ساده‌ترین و روشن‌ترین آیات بیانات

- گرفته تا توصیف خدا به صفات غلیا و اسماء حُسنی و نفی صفاتی که شایسته او نیست، چنان به دقت سخن گفته که ژرف‌ترین علمای الهی را به حیرت انداخته است.
۲. معاد و رستاخیز، بهشت و دوزخ، و پاداش اعمال نیک و کیفر اعمال نکوهیده.
۳. دعوت به ایمان ما به نبوت انبیا الهی، و موضع‌گیری در برابر تحریف کتب آسمانی و افترا به خدا و پیامبران الهی.
۴. دعوت به یگانه‌پرستی و اخلاص در عبادت و نهی و منع شدید از شرک و پرستش غیر خدا.
۵. توجه دادن به آیات الهیه در طبیعت و آفرینش انسان و آسمانها و زمین و دریاها و کوهها و حیوانات و غیره.
۶. یادآوری نعمتهای خدا برای ایجاد رضای نفس و حب‌الله در دل انسانها.
۷. احتجاجات و استدلال‌ات متین و محکم در مورد مبدأ و معاد، و سایر معارف الهیه.
۸. تحکیم اساس نبوت سلسله انبیا با ارائه معجزات آنها.
۹. پیوستگی ادیان الهیه و تصدیق انبیا سلف در قرآن، و بیان تصدیق پیامبر اسلام در تورات و انجیل.
۱۰. تأیید کتب آسمانی پیشین، خصوصاً تورات و انجیل با تنبیه به وقوع تحریفهای شرک‌آمیز در آنها.
۱۱. تاریخ و شرح حوادث در ارتباط با پیامبران الهی، به‌عنوان آزمایشگاهی انسانی که صدق دعوت پیامبران را روشن کند، و عواقب نیک مردمی که بر سنن رهبران آسمانی رفته‌اند و عاقبت بد تکذیب‌کنندگان آنها و ظالمان و مستکبران و همچنین تحلیل برخی از حوادث عصر پیامبر اسلام با معیارهای الهی.
۱۲. ارائه شاخه‌های ایمان، از قبیل توکل به خدا، ترس از خدا، ترسیدن از غیر خدا، حب خدا و رسول و اولیای خدا، حب نعمتهای بهشتی، و ترس از عذاب الهی و بغض دشمنان خدا و ظالمان و ستمگران.
۱۳. ارائه معیارها و ارزشهای فردی انسان، مانند تعقل و تفکر و علم و آگاهی و تسلط بر نفس و تقوی و صبر و شکر و استقامت و صدق و امانت و غیر آنها و همچنین ارائه ضد ارزشهای فردی انسان.
۱۴. ارائه معیارها و ارزشهای اجتماعی انسان، مانند اتحاد و جهاد، و توصیه یکدیگر به حق و صبر، و تعاون بر برّ و تقوی، و ترک بغضای مؤمنان، و امر به معروف و نهی از

منکر، و ایثار و انفاق از تمام امکاناتی که انسان در اختیار دارد، و غیر آنها، و همچنین ارائه ضد ارزشهای اجتماعی انسان.

۱۵. خطابات مخصوص به خود پیغمبر اکرم برای ترفیع مقام عبودیت او.

۱۶. اشاره به اسرار معنوی جهان مانند نیایش و تسبیح همه موجودات برای خدا و غیر آن.

۱۷. ارزیابی زندگی دنیای مادی و تبیین عدم صلاحیت آن جهت آرمانی و کمال مطلوب بودن برای انسان.

۱۸. احکام فقهی در شئون مختلف انسانها، از جمله احکام مربوط به رابطه با خدا (عبادات)، احکام اجتماعی، احکام اقتصادی، احکام سیاسی، احکام قضایی، احکام نظارت همگانی (امر به معروف و نهی از منکر)، احکام خانواده، احکام مربوط به حقوق محرومان، احکام کیفری، احکام جنایی، احکام جهاد و دفاع، احکام مربوط به روابط با غیر مسلمانان در حال جنگ و صلح و احکام فراوان دیگر.

پیداست تنظیم چنین آیین پهناور با محتوای آن همه معارف گسترده متنوع، حتی تنظیم فهرست آن از عهده یک انسان مخصوصاً یک فرد درس نخوانده آن هم در محیطی عاری از فرهنگ و تمدن، در زمان کوتاهی، در میان هزاران گرفتاری فردی و اجتماعی و جنگهای خونین و کارشکنیهای داخلی و خارجی بیرون است و امکان ندارد بدون الهام از غیب و بدون وحی الهی انجام گیرد.^۱

۱. اینک نمونه‌ای از نظریات دیگران درباره اعجاز قرآن:

دکتر واگلیری، استاد دانشگاه ناپل، در کتاب پیشرفت سریع اسلام، ترجمه سعیدی، ص ۴۹، می‌گوید: «کتاب آسمانی اسلام نمونه‌ای از اعجاز است ... قرآن کتابی است که نمی‌توان از آن تقلید کرد ... چطور ممکن است این کتاب اعجاز‌آمیز کار محمد باشد، در صورتی که او یک نفر عرب درس ناخوانده بوده است، ... ما در این کتاب مخزنها و ذخایری از دانش می‌بینیم که مافوق استعداد و ظرفیت باهوش‌ترین اشخاص و بزرگ‌ترین فیلسوفان و قوی‌ترین رجال سیاست است.»

کارلایل درباره قرآن می‌گوید: اگر یک‌بار به این کتاب مقدس نظر افکنیم، حقایق برجسته و خصایص اسرار وجود طوری در مضامین جوهری آن پرورش یافته که عظمت و حقیقت قرآن به خوبی از آنها نمایان می‌شود، و این خود مزیت بزرگی است که فقط به قرآن اختصاص یافته و در هیچ کتاب علمی و سیاسی و اقتصادی دیگر دیده نمی‌شود. بلی خواندن بعضی از کتابها تأثیر عمیقی در ذهن انسان می‌گذارد، ولی هرگز با تأثیر قرآن قابل مقایسه نیست (مقدمه سازمانهای تمدن امپراطوری اسلام).

جان دیون پورت، در کتاب عذر تفصیر به پیشگاه محمد و قرآن، ترجمه به فارسی، ص ۱۱۱، می‌نویسد: قرآن به اندازه‌ای از نقایص میرا و منزّه است که نیازمند کوچک‌ترین تصحیح و اصلاحی نیست، و ممکن است از اول تا به آخر آن خوانده شود بدون آنکه انسان کم‌ترین ناراحتی از آن احساس کند. ←

راه دیگر جمع قراین

برای شناخت پیامبران موضوع اعجاز، هرچند یکی از راههای مهم است، تنها راه نیست. طرق دیگری نیز هست که از آن جمله گردآوری قراین، و مخصوصاً بررسی محتویات

→ باز می‌نویسد: سالیان درازی کشیشان از خدا بی‌خبر، ما را از پی بردن به حقایق قرآن مقدس و عظمت آورنده آن محمد (ص) دور نگه داشته‌اند، اما هر قدر که ما قدم در جاده علم و دانش گذارده‌ایم، پرده‌های جهل و تعصب نابجا از بین می‌رود و به زودی این کتاب توصیف‌ناپذیر (قرآن) عالم را به خود جلب کرده و تأثیر عمیقی در علم و دانش جهان کرده و عاقبت، محور افکار مردم جهان می‌شود. گوته، شاعر بزرگ آلمانی، گوید: ما ابتدا از قرآن روگردان بودیم، اما طولی نکشید که این کتاب توجه ما را به خود جلب کرد، و ما را دچار حیرت ساخت تا آنجا که در برابر اصول قوانین علمی و بزرگ آن سر تسلیم فرود آوردیم (مقدمه ترجمه قرآن بر فراز اعصار).

ژول لایبوم فرانسوی در کتاب *تفصیل‌الایات*، گوید: دانش و علم جهانیان از سوی مسلمانان به دست آمد و مسلمین علوم را از «قرآنی» که دریای دانش است گرفتند، و نهرها از آن برای بشریت در جهان جاری ساختند (*المعجزة الخالدة*).

دینورت می‌نویسد: واجب است اعتراف کنیم که علوم طبیعی و فلکی و فلسفه و ریاضیات که در اروپا رواج گرفت، عموماً از برکت تعلیمات قرآن است، و ما مدیون مسلمانانیم، بلکه اروپا از این جهت شهری از اسلام است (*المعجزة الخالدة*).

نولدکه، خاورشناس مشهور، می‌گوید: قرآن همواره بر دل‌های کسانی که از دور با آن مخالفت می‌ورزند، تسلط یافته و آنها را به خود پیوند می‌دهد.

هربرت جرج ونو نویسنده انگلیسی وقتی یکی از مجله‌های اروپا عقیده و رأی او را درباره بزرگ‌ترین کتابی که از آغاز تاریخ بشر تاکنون بیشتر از سایر کتب در دنیا تأثیر کرده است، و مهم‌تر از همه به شمار آمده پرسید، او در جواب نام چند کتاب را برد و در پایان آن چنین نگاشت: اما کتاب چهارم که مهم‌ترین کتاب دنیاست قرآن است؛ زیرا تأثیری که این کتاب آسمانی در دنیا کرده نظیر آن را هیچ کتابی نداشته است.

هم او گوید: قرآن کتاب علمی و دینی و اجتماعی و تہذیبی و اخلاقی و تاریخی است. مقررات و قوانین و احکام آن با اصول قوانین و مقررات دنیای امروزی هماهنگ و برای همیشه و دایم کتاب پیروی و عمل است. هر کس بخواهد دینی اختیار کند که سیر آن با تمدن بشر پیشرفت داشته باشد، باید که اسلام را اختیار کند؛ و اگر بخواهد که معین این دین را بیابد به قرآن مراجعه کند (*الاسلام فی نظر اعلام الغرب*).

ولیز، از بزرگ‌ترین نویسندگان انگلیسی می‌گوید: «هر دینی که با مدنیت و تمدن در هر دوره و زمان سیر نکند، آن را بی‌پروا به دیوار بزنید؛ برای آنکه دینی که پهلوه‌پهلوه با تمدن سیر نکند برای پیروان خود، لهو و شر و اباطیل است و آنها را به سوی تباهی می‌کشاند و دین حقی که با تمدن همگام است اسلام است. و هر کس بخواهد این معنی را دریابد به قرآن و محتوای آن از لحاظ علم و قانون و نظام اجتماعی مراجعه کند پس (قرآن) کتاب دینی و علمی و اجتماعی و اخلاقی و تاریخی است ... و اگر کسی به من بگوید که اسلام را تعریف کن، می‌گویم: اسلام یعنی تمدن واقعی بشر!» (مقدمه ترجمه *الهیة والاسلام*).

←

دعوت پیامبر است. این راه همان طریقی است که معمولاً برای شناخت افراد، استعدادها و روحیات، به کار گرفته می‌شود و در مسائل قضایی نیز از مؤثرترین راههای کشف واقعیتهاست، بلکه در بسیاری از موارد دلیل منحصر به فرد است.

توضیح اینکه می‌دانیم ما به درون روح افراد دسترسی نداریم، ولی این را نیز می‌دانیم که اعمال و گفتار انسان بازتابی است از آنچه در ضمیر او می‌گذرد، و همین امر کلیدی برای راه یافتن به درون انسانهاست. البته ممکن است افرادی باشند که برای مدت کوتاه یا طولانی بر مخفی داشتن چهره درون خود اصرار داشته باشند، ولی در برخوردهای مکرر اجتماعی آن قدر مرز و شیوه‌های دقیق وجود دارد که از به کار بردن مجموع آنها می‌توان این پرده‌ها را کنار زد. ما بی‌آنکه بسیاری از فلاسفه و شعرا و سرداران بزرگ جهان را دیده باشیم، از اعمال آنها می‌توانیم قضاوت نسبتاً جامعی درباره

→ یکی از دانشمندان بزرگ هند می‌گوید: ما می‌خواهیم بدانیم این نیروی عجیب را چه کسی به این مرد عرب داد؟ و آن قوه بیان و نفوذ کلمه را از کجا آورد؟ و با چه وسیله‌ای توانست بردگان را از قید غلامی آزاد کند؟ ... کشور هندوستان هنوز دچار شرابخواری و استعمال مسکرات است و این پندهای حکیمانه که از بزرگان دین هندو به ما داده شد کوچک‌ترین اثری در جلوگیری از استعمال الکحل ندارد ... اما محمد همین که شراب را حرام کرد، پیروان و یارانش هر کجا خُم شراب را دیدند، شکستند ... ای محمد! ای پیغمبر برحق! که نیروی بی‌مانند تو از مصدر جلال خداوندی و عالم غیب و ابدیت سرچشمه گرفته، من با کمال فروتنی در برابر عظمت تو سر فرود می‌آوردم (ترجمه محمد از نظر دیگران).

دکتر ماردیس به دستور وزارت خارجه و وزارت فرهنگ فرانسه ۶۳ سوره از قرآن را در مدت نه سال با رنج و زحمت متوالی به فرانسه ترجمه کرده که در سال ۱۹۲۶ منتشر شده است. وی در مقدمه‌اش می‌نویسد: «اما سبک قرآن بی‌گمان سبک کلام خداوند است؛ زیرا این سبک که مشتمل بر کنه وجودی است که از آن صادر شده، محال است که جز سبک و روش خداوندی باشد ... از کارهای بیهوده و کوششهای بی‌نتیجه است که انسان درصدد تأثیر فوق‌العاده این نثر بی‌مانند را به زبان دیگر ادا کند، مخصوصاً به فرانسه که دامنه‌اش بسیار محدود است!» (ترجمه وحی محمدی، ص ۱۴).

در تاریخ عمومی آلبرت ماله آمده است: «قرآن کتابی است در منتهای شکوه و برتری، جانشین عموم کتب و شامل تمام علوم است. مخصوصاً حاوی قانون اجتماعی است چنان‌که حاوی قانون دینی است.» عبدالباقی سرور در *دولة القرآن*، ص ۱۸۷ می‌نویسد: «جوامع اروپا سخت متحیر شدند هنگامی که شعبه حقوق مجمع حقوق تطبیقی دولتی، در سال ۱۹۵۱ انجمنی برای بحث در حقوق اسلامی در دانشکده حقوق دانشگاه پاریس به نام «هفته فقه اسلامی» منعقد ساخت و جمعی از مستشرقین و اساتید حقوق و قانون از دولتهای اروپایی و اسلامی را دعوت کرد، و در پایان هفته، دانشمندان بزرگی مانند رئیس وکلای دادگستری پاریس سخنرانیهای پر جوش و حرارتی به نفع قوانین اسلام ایراد کردند، و بالاتفاق قطعنامه‌ای صادر کردند که حقوق و قوانین اسلامی صالح برای جمیع ازمینه و امکان بوده، جوابگوی همه حوایج زندگی است، و اسلام از این جهت بسیار غنی و دارای سرمایه هنگفت حقوقی و قانونی است.»

استعدادها، شایستگیها و روحیات آنها بکنیم، اینها معمولاً از همان طریقی صورت می‌گیرد که در بالا گفتیم.

در مسائل قضایی بسیار می‌شود که در پرونده نه اقراری وجود دارد، و نه شهادت شهود، اما هنگامی که پرونده به دست یک قاضی مطلع و آگاه بیفتد، برای کشف حقیقت امر و تشخیص مجرم یا مجرمین واقعی دست به گردآوری قراین می‌زند. این قراین ممکن است از لابه‌لای خود پرونده به دست آید، و یا از طریق تحقیقات مجدد خود شخص قاضی در مورد مجرم، و زمان و مکان وقوع جرم؛ و مناسبات شخص متهم با کسی که جرم بر او واقع شده، و سوابق هر یک از اینها، و مثلاً نوع سلاحی که به دست آمده، و اطلاعاتی که دوستان و همسایگان درباره‌ی آنها دارند، و عکس‌العملی که متهم به هنگام دیدن آثار جرم از خود نشان می‌دهد، (هیجان - وحشت - خونسردی) و دهها قرینه دیگر می‌تواند باشد.

بسیار دیده می‌شود که مؤلف کتابی برای ما شناخته نیست، ولی ما از اثر او برای شناخت او دست به کار می‌شویم. محتوای کتاب، تعبیرات مختلف آن، هماهنگی خاص آن با آثار فلان مؤلف، و قراین دیگر گاه آن قدر متراکم می‌شود که مجموعاً یقین آور است؛ یقینی که گاه از شهادت شهود و اقرار هم فراتر می‌رود، و البته این به نوع قراین و کیفیت جمع کردن آنها بستگی دارد، این مسئله درست شبیه به مسئله تواتر است که از اخبار ظنی غیر معتبر گاه چنان قطع حاصل می‌شود که هیچ احتمال خلاف در آن وجود ندارد. با در نظر گرفتن این مقدمه به سراغ شناخت پیامبر اسلام (ص) و راه کشف حقایق او می‌رویم و امور زیر را مورد بررسی قرار می‌دهیم: (ولی توجه به این نکته را نیز دقیقاً لازم می‌دانیم که این قراین گاه گواه بر صدق اوست و گاه قرینه بر خارق عادت بودن او).
 ۱. محیط دعوت: یقین داریم که پیامبر اسلام (ص) از میان جمعیتی برخاست که هیچ‌گونه سابقه تمدن درخشانی نداشتند، بلکه از نظر مورخان معروف جهان، از نظر فکر و فرهنگ و حتی وضع زندگی مادی گروه بسیار عقب مانده‌ای بودند. علی (ع) که خود شاهد و ناظر آن دوران و یا بقایای آن بوده است درباره آن زمان چنین می‌گوید: «إِنَّ اللَّهَ بَعَثَ مُحَمَّدًا (ص) نَذِيرًا لِّلْعَالَمِينَ، وَ أَمِينًا عَلَي التَّنْزِيلِ وَ أَنْتُمْ مَعْشَرُ الْعَرَبِ عَلَي شَرِّ دِينٍ وَ فِي شَرِّ دَارٍ، مُنِيخُونَ بَيْنَ حَجَارَةٍ حُسْنٍ، وَ حَيَاتٍ صُمٍّ، تَشْرَبُونَ الْكَدِيرَ، وَ تَأْكُلُونَ الْجَشِيبَ، وَ تَسْفِكُونَ دِمَائِكُمْ، وَ تَقْطَعُونَ أَرْحَامَكُمْ، الْأَصْنَامَ فَيَكُم مَنصُوبَةٌ، وَالْأَنَامَ بِكُمْ مَعْصُوبَةٌ»^۱.

۱. نهج البلاغه، خطبه ۲۶.

در عبارت فوق، هم وضع اعتقادی، هم اقتصادی و هم اجتماعی و اخلاقی به روشن ترین صورتی ترسیم شده است. بدیهی است علی (ع) قطع نظر از اینکه امام و معصوم است نمی تواند چنین مطلبی را در حضور جمعی که دوران جاهلیت را درک کرده بودند برخلاف واقع و آنچه آنها می دانستند، بیان کند.

در جای دیگر با عبارات رسا و گویای دیگری ترسیم زنده مشابهی از آن وضع کرده می گوید: «بَعَثَهُ وَالنَّاسَ ضَلَالًا فِي حَيْرَةٍ، وَخَائِطُونَ فِي فِتْنَةٍ، قَدَّاسْتَهُوْهُمْ الْاِهْوَاءُ، وَاسْتَرَتْ لَتْهُمُ الْكِبْرِيَاءُ، وَاسْتَخَفَّتْهُمُ الْجَاهِلِيَّةُ الْجَهْلَاءُ، حَيَارَى فِي زَلْزَالٍ مِنَ الْاَمْرِ، وَ بِلَاءٍ مِنَ الْجَهْلِ»^۱.
حتی شخص پیامبر اسلام (ص) بنا به صریح قرآن هرگز درس نخوانده و مکتب نرفته و چیزی نوشته بود.

وَمَا كُنْتُمْ تَتْلُوا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخِطُّهُ بِيَمِينِكُمْ إِذَا لَارْتَابَ الْمُضْطَلُونَ (۴۸/۲۹).

این نکته نیز قابل توجه است که طبق تواریخ، در مکه که پیشرفته ترین شهر حجاز بود، تنها ۱۷ مرد و یک زن خواندن و نوشتن را به طور ساده می دانستند، مسلماً محصول چنین محیطی نمی تواند یک مکتب عالی انسانی باشد و به رحمت و عطوفت در کامل ترین صورت انسانیش دعوت کند و چنین کسی اگر پیامبر و از سوی خدا نباشد، نمی تواند پایه گذار یک برنامه عالی فکری، عقیدتی و مبتکر یک تمدن درخشان شود.

۲. سابقه زندگی و خصوصیات اخلاقی: مطالعه سوابق مدعی نبوت از بهترین قرائن و شواهد محسوب می شود؛ چه اینکه زندگی هیچ انسانی بریده از گذشته و آینده او نیست، در مطالعات روانی نیز همیشه بازگشت به گذشته به عنوان کلیدی برای حل مشکلات و معماهای موجود در افراد، و جامعه، نگاه می شود. در پرونده های قضایی نیز همواره روی سابقه ها تکیه و تأکید می کنند.

تواریخ می گوید: پیامبر اسلام در طول چهل سال که قبل از بعثت در میان مردم می زیسته، همواره به پاکی و امانت و صداقت و تقوا مشهور بوده است؛ تا آنجا که در ماجرای بنای کعبه در جاهلیت بعد از آن که بر اثر حوادثی ویران گشته بود، می خوانیم: چون قبایل عرب برای کسب افتخار نصب حجرالاسود با هم اختلاف کردند تن به داوری نخستین کسی که از در مسجدالحرام وارد می شود، دادند، و در همین حال پیامبر (ص) وارد شد، آنها همگی گفتند: «هذا الامین رَضِينَا» و او دستور داد سنگ را در میان پارچه ای گذارند و نماینده هر قبیله ای گوشه ای از آن را گرفت. هنگامی که محاذی محل اصلی

خود رسید خود حضرت آن را برداشت و بر جای آن نصب کرد.^۱
 «موبد» دانشمند شرق شناس نیز در همین زمینه می گوید: به واسطه شرف اخلاق محمد بود که عموم اهل مکه به اتفاق او را ملقب به «امین» کرده بودند.^۲
 در آیات قرآن مجید اتهاماتی که دشمنان بر پیامبر اسلام وارد کردند، منعکس است. گاهی او را به «سحر» و گاه به «جنون» و گاه به «شعر و شاعری» متهم کرده‌اند و می‌دانیم هر یک از این نسبتها دلیلی داشت:
 از این نظر متهم به سحرش کردند که برای نفوذ خارق‌العاده سخنان و برنامه‌های مکتب او هیچ تفسیری نداشتند، و حاضر به اعتراف به این واقعیت نیز نبودند که او از سوی خداست ناچار «سحر» را مطرح کردند.

مجنونش خواندند؛ چراکه در فرهنگ آنها کسی که حاضر نبود در برابر امتیازات مادی تن به سازش دهد و دست از مکتب خویش بردارد، دیوانه محسوب می‌شد، و نیز کسی که همسو با فرهنگ محیط - هر چند محیط و خرافی - گام بر نمی‌داشت و حتی تا پای جان ناهم‌رنگ با این محیط باقی می‌ماند، و مبارزه می‌کرد، برجسب دیوانگی داشت.
 نسبت «شعر و شاعری» را از این نظر می‌دادند که نثر قرآنی او چنان حماسه‌هایی می‌آفرید که از هیچ شعر موزونی ساخته نبود.

ولی در هیچ مورد دیده نشده است که اتهامات اخلاقی بر او وارد کنند، ظلم و ستمی، یا شرکت در خونی، و یا دروغ و خیانتی، و یا آلودگی دیگری را به او نسبت دهند. حسن خلق پیامبر، حوصله عجیب و فوق‌العاده او و گذشت و جوانمردیش در برابر مخالفان و خلاصه صفاتی را که شایسته یک رهبر آسمانی است از خلال حوادث فتح مکه، جنگ احد، و سایر غزوات، و طرز رفتار او با اسیران جنگی، با بردگان و طبقات محروم جامعه، به خوبی می‌توان دریافت. او در حمایت از مستضعفین تا آنجا پیش رفت که آیین او را آیین بردگان و پابرهنگان شمردند و به همین دلیل اغنیا و ثروتمندان از او فاصله گرفتند. مخصوصاً قرآن به پیامبر تأکید می‌کند که در برابر وسوسه‌های گروه مرفه که اصرار بر کنار زدن محرومان از متن دعوت او دارند، ایستادگی کند و کم‌ترین انعطافی در برابر آنها نشان ندهد.

وَ اصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ وَلَا تَعْدُ عَيْنَاكَ

۱. سیره ابن‌شام، ص ۲۱۱.

۲. محمد در نظر دیگران.

عَنْهُمْ تُرِيدُ زِينَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَلَا تَطْعَمُ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرُطًا - وَ قَلَّ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَاراً أَحَاطَ بِهُمْ سُرَادِقُهَا ... (۲۸/۱۸-۲۹).

او بزرگ‌ترین دشمن خود ابوسفیان، آتش افروز جنگهای ضد اسلامی را بخشید، و خانه او را به هنگام فتح مکه، پناهگاه مشرکانی کرد که محل امنی می‌جستند تا در کار خود تجدید نظر کنند و مکیان را که مرتکب هزاران جنایت بر ضد او شده بودند، مورد عفو عمومی قرار داد و آوای اذهبوا فانتم الطلقاء سرداد تا این کانون جنگ‌افروزی و بت‌پرستی را به کانونی از توحید و اسلام و آرامش مبدل کند و کرد.

۳. محتوای مکتب و دعوت: بررسی محتوای مکتب از مهم‌ترین و اساسی‌ترین عناصر بحث ماست. هیچ چیز جالب‌تر از آن نیست که معارف پر دامنه اسلام که حتی مخالفان را تحت تأثیر قرار داده با تمام فروع و اصولش در یک موضوع خلاصه می‌شود، و آن توحید و یگانگی است.

گرچه او از توحید آفریدگار آغاز کرد، و «الله» را به‌عنوان پروردگار و معبود یگانه در برابر آلهه (خدایان و معبودهای متعدد) تنها نقطه اتکای جهان هستی و تنها کسی که شایسته عبودیت است، معرفی کرد و جمله معروف ابراهیم، قهرمان بت‌شکن: اِنِّی وَجْهْتُ وَجْهَیْ لِلَّذِی فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا اَنَا مِنَ الْمُشْرِکِیْنَ (۷۹/۶) را شعار مکتب خویش قرار داد، ولی مسئله توحید را در همین جا متوقف نساخت و همچون خون پاکی که در تمام عروق و ذرات بدن یک انسان نفوذ می‌کند، به تمام کالبد جامعه اسلامی به فرمان خدا وارد ساخت. او اقوام یهود و نصارا را که پیشوایان خود را همچون بت می‌پرستیدند و برای آنها اختیارات خدایی در زمینه تغییر احکام الهی، و گناه‌بخشی، و مانند آن قائل بودند، سخت نکوهش کرد و چنان که در قرآن آمده است فرمود:

اِتَّخَذُوا اٰخْبَارَهُمْ وَرَهْبَانَهُمْ اَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللّٰهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا اُمِرُوا اِلَّا لِيَعْبُدُوْا اِلٰهًا وَّاحِدًا لَا اِلٰهَ اِلَّا هُوَ سُبْحٰنَهُ عَمَّا يُشْرِكُوْنَ (۳۱/۹).

او از همین راه با اوهام و خرافاتی که چون زنجیر بر دست و پای مردم افتاده بود مبارزه کرد و صریحاً اعلام داشت هیچ چیز در سرنوشت انسان جز خدا مؤثر نیست. اَلَيْسَ اللّٰهُ بِكَافٍ عَبْدَهٗ (۳۶/۳۹) و خداوند نیز سرنوشت هر کس را به دست خود او سپرده و در گرو اعمالش قرار داده: كُلُّ اٰمْرِۙ بِمَا كَسَبَ رَهِيْنٌ (۲۱/۵۲).

به این ترتیب روی کلیه آداب و رسوم خرافی - که همه چیز را در سرنوشت انسان

از پریدن پرندگان گرفته، تا طلوع و غروب ستارگان مؤثر می‌دانست و چیزی که از آن صحبت نبود، سعی و کوشش او بود - قلم بطلان کشید. با اینکه پیروانش آن‌قدر به او علاقه‌مند بودند که فی‌المثل به هنگام وضو گرفتن او در حضور جمع نمی‌گذارند قطره‌ای از آب و وضویش بر زمین بیفتد و فوراً قطرات آب وضوی او را می‌ربودند (آن‌چنان که در فتح مکه در تواریخ ضبط شده است، و شاید یکی از دلایل رضایت او به این کار آن بود که نفوذ خود را در میان مسلمین در معرض تماشای دشمن قرار دهد تا مقاومت روحی آنها را درهم بشکنند)، با این همه او هیچ ادعایی درباره خود نداشت، جز اینکه بگوید من بنده‌ای از بندگان خدا هستم که به سوی شما فرستاده شدم و انسانی هستم همانند شما: قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ (۱۱۰/۱۸). حتی می‌گفت هیچ پیامبری حق ندارد خود را مافوق مردم و معبود آنها بداند:

مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُؤْتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالتَّوْبَةَ ثُمَّ يَقُولُ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَاداً لِي مِنْ دُونِ اللَّهِ (۷۹/۳).

حتی دستور داده است به هنگام نماز تنها توصیفی که بدرقه نام او شود، همان صفت بندگی و عبودیت خدا باشد (و اشهد ان محمداً عبده و رسوله). در حالی که یک مدعی دروغین مایل است هرچه بیشتر مردم درباره او غلو کنند و ستایش او را تا سرحد پرستش ادامه دهند، چون هدف او را تأمین می‌کند.

پیامبر اسلام هرگز اجازه نمی‌داد آداب و رسومی که معمول برخوردار با سلاطین در آن عصر بود، درباره او اجرا شود، بلکه اصرار داشت مجلس و محفلش حاکی از برخورد دو برادر با هم باشد و بی‌ریا و خالص از هرگونه امتیازات؛ در حالی که اگر امتیازی برای خود قائل می‌شد، با جان و دل پذیرا بودند. او خدا و صفاتش را در تعلیمات خود آن‌چنان معرفی کرده است که بزرگ‌ترین فلاسفه الهی جهان در شناخت صفات خدا هرگز به پای او نمی‌رسند.

گاه برای شناخت خدا از طریق درون (توحید فطری) و گاه از طریق برون (سیر آفاق و انفس و توحید نظری) مردم را به سوی خدا می‌برد، و روح توحید را در اعماق جان آنها چنان پرورش می‌داد که هرگونه عبودیت را برای غیر او بدترین گناه می‌شناختند، و به این وسیله شخصیت انسان را احیا کرده، از ذلت اسارتها در برابر انسانهای دیگر رهایی بخشید.

او در یک جامعه فئودالی که نظام طبقاتی با خشونت تمام بر آن حاکم بود، طرح یک جامعه انسانی را بر اساس برادری و اخوت ریخت و در محیطی که تار و پود آن را بردگی می‌بافت، طرح آزادی تدریجی بردگان و حتی تغییر مفهوم بردگی به یک مفهوم انسانی در همین دوره انتقالی را به مرحله اجرا درآورد.

او در محیطی که ناسیونالیسم در محدودترین شکلش، یعنی شکل قبیله‌ای حاکم بود، طرح حکومت جهانی را ریخت، و امکانات عملی آن را نیز با ایجاد یک حکومت نیرومند که بر تمام جهان متمدن آن روز سایه انداخته بود، نشان داد.

او در محیط بغضاء و کینه‌ها، برادری آفرید و در محیط جهل، دانش و در سرزمین پرهرج و مرج، امنیت و نظام و قانون به ارمغان آورد.

بررسی محتویات دعوت او - که آنچه گفتیم نمونه مختصری بیش نبود - نشان می‌دهد که او نمی‌توانست یک فرد عادی، یا مدعی دروغین، و یا حتی یک انسان نابغه باشد. این خطوط، پیوند و ارتباط او را با جهان ماورای طبیعت مسجّل می‌کند.

۴. تأثیر دعوت او در محیط: کیست که اطلاع مختصری از تاریخ اسلام و عرب داشته باشد و بتواند فاصله عظیمی را که در مدت بیست و سه سال دعوت پیامبر اسلام پیموده شد - فاصله‌ای که به طرفة فلسفی بیشتر شباهت دارد تا به یک انقلاب - انکار کند. قومی متروک و فاقد نام و نشان، ملتی که در نظر کنجکاوی یک جامعه‌شناس از هرگونه آمادگی برای تحول چشمگیر، حتی برای چندین قرن آینده، بی‌بهره بود، چسان مسیر تاریخ بشریت را عوض کرد، و تمدنهای کهن روم و ایران و مصر و بابل و یمن (پنج تمدن معروف جهان قدیم) را منقلب ساخت، نقاط ضعف آنها را کنار زد و نقاط مثبت را با صبغه الهی و رنگ معنوی درآمیخت و تمدنی شگرف و بی‌سابقه به وجود آورد که هنوز جامعه‌شناسان و مورخان در تشخیص عوامل این تمدن عظیم بحث می‌کنند و علی‌رغم کتابهای فراوانی که در زمینه «تاریخ تمدن اسلام» نوشته شده است، هنوز نکات حل‌نشده درباره عوامل اصلی این جهش فراوان است: هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ (۲/۶۲). ملتی که آن قدر با هم اختلاف و دشمنی داشتند که تقریباً حلقه اتصال مشترگی که به خاطر آن بتوان نام ملت بر آنها گذارد، جز در عربیت و زبان و مشتی خرافات، در میان آنها وجود نداشت، در مدتی کوتاه آن چنان در کوره اخوت اسلامی ذوب و منسجم و یکپارچه شد که همه به مثابه یک دست در برابر دشمنان درآمدند و طبق فرمان: وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا (همگی به ریسمان محکم الهی چنگ زدند) و به مصداق: وَادْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا... (۱۰۳/۳)، به صورت برادرانی مهربان درآمدند.

نفوذ دعوت او آن چنان سریع و عمیق بود که دشمنان می‌گفتند به محمد نزدیک شوید و به سخنانش گوش فرا دهید که سحرش در دل شما اثر می‌کند و شما را منقلب

خواهد ساخت. و گاه که به سخن مشغول می‌شد، و یا نغمه آیات قرآن را سر می‌داد، دشمنان می‌گفتند چنان غوغایی برپا کنید که صدای او را کسی نشنود: وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَسْمَعُوا لِهَذَا الْقُرْآنِ وَالْغَوْا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَعْلَمُونَ (۲۶/۴۱).

این انقلاب یا جهش - یا هر نامی که بر آن بگذاریم - تنها در کالبد مادی خاص اجتماع نبود، همه‌جانبه بود. دگرگونی عمیقی در فرهنگ، حکومت، اقتصاد، اخلاق، نظامات اجتماعی و آداب و رسوم آنها به وجود آورد که حتی مورخان غیر مسلمان نتوانسته‌اند آن را انکار کنند و مطالعه آثار آنها می‌تواند بخشی از این واقعیت را منعکس کند.

۵. وسایل نیل به هدف: یکی از بهترین راههای شناخت پیامبران راستین از مدعیان دروغین، نوع وسیله و ابزاری است که آنها برای نیل به اهدافشان انتخاب می‌کنند.

مکتبهایی که از اصل «الغایات تُبْرِزُ الوَسَائِلَ» یا «آنچه به پیروزی انقلاب کمک کند همان اخلاق است!» با توجه به وسعت مفهوم «آنچه»، پیروی می‌کنند در دنیای گذشته و معاصر کم نبوده و نیستند. آنها که برای نیل به اهدافشان هیچ‌گونه قید و شرطی برای نوع وسایل مورد استفاده، قائل نیستند و هر کاری را عملاً برای خود مباح می‌شمرند، با کسانی که در هر قدم با دقت و کنجکاوی خاصی توجه به انتخاب وسایل مشروع و مباح دارند، هرگز یکسان نخواهند بود؛ و درست در همین مرحله است که می‌توان حق و باطل را از هم باز شناخت. کسی که به هنگام سقوط مهم‌ترین پایگاه دشمنش (مکه که در آن روز کانون بت پرستان بود)، فریاد می‌زند وَ لَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَا نُ قَوْمٍ أَنْ صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَنْ تَعْتَدُوا (مبادا دشمنی با مردمی که شما را از زیارت مسجدالحرام بازداشتند موجب تعدی و تجاوز شما به آنها گردد) (۲/۵).^۱

کسی که در دادرسی در برابر دوست و دشمن اصل عدالت را دقیقاً توصیه می‌کند و می‌گوید:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَا نُ قَوْمٍ عَلَيَّ إِلَّا تَعْدِلُوا. اَعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ (۸/۵).

کسی که لشکریان را هنگام عزیمت به سوی میدان جنگ مخاطب ساخته چنین می‌گوید:

«... بروید به نام خدا، از او استمداد جوئید و برای او طبق آیین پیامبر جهاد کنید؛

۱. این آیه اشاره است به ماجرای «سال حدیبیه» که دشمن مانع از آن شد که مسلمانان مراسم زیارت خانه خدا را انجام دهند.

ای مردم! هیچ‌گاه گرد مکر و فریب نگردید و در غنایم خیانت مکنید؛
کشتگان دشمن را مورد هتک قرار مدهید و چشم و گوش و دیگر اعضای آنها را -
آن‌سان که در جاهلیت معمول بود - قطع مکنید؛

پیرمردان و پیرزنان و کودکان را به قتل مرسانید، و متعرض رهبانان که در غارها و
دیرها ساکنند م باشید؛ هرگز درختان را از ریشه مزید مگر اینکه مجبور شوید و نخلستان را
مسوزانید و در آب غرق مکنید؛

درختان میوه را قطع مکنید و زراعتها را به آتش مکشید...؛

حیوانات حلال گوشت را جز برای قوت خود از بین مبرید؛

هرگز آبهای دشمن را با زهر آلوده مسازید و از حيله و شیخون زدن بهره‌یزید؛...»

چنین کسی نمی‌تواند یک سیاست‌باز حرفه‌ای، یا یک مدعی دروغین باشد که
برای کسب شهرت یا مقام و ثروت دست به چنین ادعایی بزند.

سن‌هیله، از مورخان مشهور معاصر، می‌گوید: پیغمبر اسلام از حیث عقل و فهم و
خداپرستی و رحم و انصاف بر تمام معاصران خود تفوق و برتری داشت و حکومتی را که
او به وجود آورد، بر اساس فضائل انسانی استوار بود.^۱

شاگرد بزرگ مکتب پیامبر، علی (ع) به هنگامی که در جنگ صفین به سربازانش
دستورهای جنگی می‌دهد، چنین می‌گوید: «لا تقاتلوه‌م حتی یبدؤکم ... فاذا كانت الهزيمة
باذن الله فلا تقاتلوا مدبراً و لا تصیبوا معوراً و لا تجهزوا علی جریح و لا تهیجوا النساء بأذی وان
شتمن اعراضکم و سببن امرائکم».^۲

«مکه» در عصر قیام پیامبر (ص) مهم‌ترین پایگاه دشمنان بی‌رحم و کینه‌توز اسلام
بود و مکیان مشرک قربانیان زیادی از مسلمانان گرفتند، و از هیچ‌گونه اذیت و آزاری
فروگذار نکردند، به هنگام فتح مکه و پیروزی مسلمانان بر این قوم ستمگر، یکی از
فرماندهان سپاه اسلام در حالی که پرچمی به دست داشت وارد این شهر شد و شعاری داد
که نشانه آمادگی برای یک انتقام خونین بود. او گفت: «الیوم یوم الملاحمة، الیوم
تستحل الحرمة، الیوم اذل الله قریشاً». هنگامی که این سخن به گوش پیامبر اسلام (ص) رسید،
فوراً دستور برکناری او را صادر کرد و فرمود به جای آن شعار انتقام‌جویانه چنین شعار
دهید: «الیوم یوم الرحمه ... الیوم اعز الله قریشاً».

۱. تاریخ تمدن اسلام و عرب، ص ۱۲۶.

۲. نهج‌البلاغه، بخش نامه‌ها و فرمانها، فرمان شماره ۱۴.

اجتناب پیامبر (ص) از وسایل نامشروع برای نیل به هدف تا آن پایه بود که حتی اگر مقدمات آن از سوی دیگران فراهم شده بود، آن را بر هم می‌زد و اجازه نمی‌داد از یک وسیله نادرست برای رسیدن به یک هدف مشروع استفاده شود. به طور مثال هنگامی که ابراهیم، فرزند پیامبر، در زمان حیات او بدرود حیات گفت و هم‌زمان با آن آفتاب گرفت، مردم این را معجزه‌ای برای پیامبر تلقی کردند و گفتند: «کسوف به خاطر مرگ فرزند او بوده!» ولی پیامبر فوراً به منبر رفت و فرمود: «ایها الناس ان الشمس والقمر آیتان من آیات الله یجریان بامرہ مطیعان لاینکسفان لموت احدٍ و لا لحیاته فاذا انکسفا او احدهما فصلوا»^۱.

از ذیل این ماجرای تاریخی چنین استفاده می‌شود که پیامبر حتی پیش از اقدام به دفن فرزندش هنگامی که زمزمه ارتباط «کسوف» را با «مرگ فرزند» از مردم شنید، برای اینکه این فکر نادرست را در نطفه خفه کند، به منبر برآمد و این جمله تاریخی را گفت، در حالی که اگر او کسی بود که دعوی نبوت را به منظور مقاصد شخصی مطرح کرده بود، می‌بایست نه تنها با این طرز فکر مبارزه نکند، بلکه از این فرصت مناسب - آن‌چنان که راه و رسم سیاستمداران جهان است - حداکثر بهره‌برداری را بکند.

۶. میزان ایمان او به هدفش: یکی از بهترین قراین برای شناخت مدعیان دروغین از رهبران راستین مسئله ایمان به هدف و میزان فداکاری، و از خودگذشتگی در راه آن است. گاهی کسی سخنی می‌گوید ولی به هنگام برخورد با مشکلات راه خود را تغییر می‌دهد؛ اما گاه می‌بینیم آن‌قدر پافشاری و استقامت روی سخن خویش به خرج می‌دهد که معلوم می‌شود خودش بیش از هر کس به هدفش مؤمن و عقیده‌مند است. قرآن مجید می‌گوید: *أَمَّنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ (۲/۲۸۵)*. و ایمان او به آنچه از سوی پروردگار نازل شده از تمام زندگانی و تمام وجودش لایح و آشکار است.

در هیچ‌یک از تواریخ دیده نشده است که پیامبر (ص) در جایی عقب‌نشینی یا از میدان جهاد فرار کند. حتی در میدان احد که کار به منتها درجه سختی رسید و بسیاری از لشکریان - بجز خاصان یا طبق روایتی همه جز علی (ع) - از میدان خارج شده به گوشه‌ای پناه بردند پیامبر در میدان ایستاد و با اینکه جراحات پیشانی و دندان او را به شدت آزار می‌داد و ظاهراً هیچ امیدی به نجات او نبود، ایستادگی کرد و دیگران را به ادامه مبارزه دعوت کرد. در نهج‌البلاغه مخصوصاً روی این نکته تکیه شده است که به هنگام آرایش

۱. بحارالانوار، جلد ششم، طبع قدیم، باب عدد اولاد النبی (ص).

صفوف در میدانهای جنگ پیامبر از همه به دشمن نزدیک تر بود «کنا اذا احمر البأس اتقینا برسول الله (ص) فلم یکن احد منا اقرب الی العدو منه»^۱.

بسیاری از مورخان اعم از مورخان اسلامی و غیر اسلامی از ایستادگی عجیب محمد (ص) در برابر حوادث مشکل و انبوه مصائبی که برای او در مسیر دعوتش رخ می داد، ستایش کرده اند و اعتراف دارند که این ایثار و فداکاری از یک انسان عادی ساخته نیست. یکی از مورخان غیر مسلمان می نویسد: «او از هیچ خطری فرار نمی کرد در عین اینکه خود را بدون جهت به خطر نمی انداخت»^۲.

خونسردی او در برابر بزرگ ترین خطرهای که در میدان اُحُد هنگامی که خون صورتش را فرا گرفته بود، با تأکید فرمود: «کیف یفلح قوم خَضَبُوا نَبِیَّهُمْ وَ هُوَ یَدْعُوا إِلَى رَبِّهِمْ؟»^۳.

مهاجرت پیامبر از مکه به مدینه هرگز به معنی خالی کردن میدان نبود، بلکه این هجرت که طبق برنامه حساب شده ای صورت می گرفت، برای استفاده از یک «تاکتیک» یا شیوه عالی تر و به منظور کسب نیرو و توان بیشتر برای ادامه راه بود. شاهد این سخن اینکه به هنگامی که دشمن از این امر آگاهی یافت، تلاش کرد که جلوی هجرت را بگیرد و اصولاً تمام حوادث لیلۃ المییت برای پیشگیری از هجرت پیامبر بود؛ زیرا دشمن احساس کرده بود که انتقال کانون فعالیت پیامبر از مکه به مدینه موجب می شود اسلام با چنان سرعتی گسترش یابد که کسی به این سادگی نتواند در برابر آن بایستد.

ایمان او به هدف و رسالتش به قدری بود که گاه از عدم گرایش مردم به این آیین آن قدر تأسف می خورد که گویی عزیزترین عزیزانش از دست رفته اند؛ و قرآن مجید در مقام دلداری می گوید:

فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَّفْسَكَ عَلَيَّ آثَارِهِمْ إِنْ لَمْ يُؤْمِنُوا بِهَذَا الْحَدِيثِ أَسَفًا (۶/۱۸). آن قدر به عبادت و نیایش می پرداخت که پاهایش شدیداً متورم می شد؛ تا آنجا که قرآن در این زمینه می گوید: مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى (۲/۲۰).

۷. سرعت تأثیر و دوام اثر: تأثیر عمیق در افکار صاحبان، و دلهای طالبان حق، و

۱. نهج البلاغه، کلمات قصار، شماره ۹.

۲. تاریخ تمدن اسلام و عرب، ص ۱۱۹.

۳. المحجة البيضاء، جلد ۴، ص ۱۲۱؛ و صحیح بخاری، جلد ۵، ص ۱۲۷.

تداوم این اثر، یکی دیگر از نشانه‌های واقعیت است؛ نمی‌گوییم این یک نشانه صددرصد قطعی است، بلکه می‌گوییم از قراینی است که می‌توان روی آن حساب کرد و با انضمام به سایر قراینی که در این بحث آورده‌ایم، مجموعه‌ای را تشکیل می‌دهد که اطمینان‌بخش و یقین‌آور است. یکی از علل تأثیرگذاری هماهنگ بودن یک دعوت با فطرت و واقعیات زندگی، و منطبق بودن آن با قوانین آفرینش است. یک قانون غیر فطری و ناسازگار با وضع روحی و جسمی انسان، کم‌اثر است، و جز با تکیه بر زور نمی‌توان آن را اجرا کرد و اگر بتوان جو را اغفال کرد و گرایشی در آن پدید آورد مسلماً کم‌دوام و ناپایدار است، به تعبیر دیگر، «قوانین تشریحی» همواره باید مکمل «قوانین تکوینی» باشد، و مرز پایداری و بقای آنها نیز در همین است. به طور مثال پایه زندگی انسان که از فطرت او الهام می‌گیرد، بر اساس زندگی اجتماعی، تشکیل زندگی خانوادگی، و ارتباط دسته‌جمعی است، و هرگونه پیشرفتی که در علوم، صنایع، فلسفه، و هنر به معنی واقعی کلمه، حاصل شده است، در سایه متراکم شدن اندیشه‌ها و تجربه و پژوهشها از طریق زندگی جمعی حاصل شده است. بنابراین اگر آیینی دعوت به زندگی انفرادی، انزواطلبی، رهبانیت و ترک دنیا (آن‌چنان که در میان دیرنشینان مسیحی رایج است) بکند، مطمئناً دوامی نخواهد داشت؛ همان‌طور که امروز می‌بینیم از این مراسم جز قالب بی‌روحی باقی نمانده است. سرّ این موضوع پیچیده نیست، فطرت و سرشت انسان، او را به اموری جذب می‌کند که هماهنگ با آن است.

بار دیگر تأکید می‌کنیم ممکن است در سایه تبلیغات گسترده دروغین قوم و ملتی را برای مدتی فریب داد و به سوی معیارها و ارزشهایی که هماهنگ با فطرت نیست، کشانید، اما مطمئناً این کار نمی‌تواند برای مدت زیادی پایدار بماند.

با توجه به این مقدمه وقتی نگاه کوتاهی به تاریخ اسلام می‌افکنیم، می‌بینیم پیشرفت سریع اسلام چیزی نیست که هیچ مورّخی بتواند آن را انکار کند؛ مهم این است که این آیین الهی از سرزمینی که دارای ابتدایی‌ترین فرهنگها بود، طلوع کرد، و علی‌رغم وسایل بسیار کند ارتباطی آن روز، در مدت کوتاهی آن‌چنان نفوذ عمیق و گسترده‌ای در سراسر جهان متمدن آن زمان از خود به جای گذارد که هم در داخل جزیره عربستان اعجاب مردم را برانگیخت، و هم برای مورخان غیر مسلمان به صورت یک معما باقی ماند. به مقتضای «إِذَا جَاءَ تَصْرُّ اللَّهِ وَالْفَتْحُ وَرَأَيْتَ النَّاسَ يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللَّهِ أَفْوَاجًا فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَعِذْ بِهِ إِنَّهُ كَانَ تَوَّابًا» (۱۱۰) مردم فوج فوج مسلمان شدند و از علاقه‌مندان وفادار این آیین گشتند.

این اعتراف از سوی نویسندگان کتاب تمدن غرب و مبانی آن در شرق، که سه تن از دانشمندان غیر مسلمان‌اند، قابل ملاحظه است: «با تمام کوششهایی که برای شناخت پیشرفت سریع اسلام در جهان شده - تا آنجا که در مدتی کمتر از یک قرن توانست بر یک قسمت عمده جهان متمدن آن روز سایه بيفکند - و علی‌رغم تفسیرها و تحلیلهایی که در این قسمت از تاریخ به عمل آمده، هنوز این مسئله به صورت معمای باقی مانده است»^۱.

اگر این مطلب را بر این سخن بیفزاییم که در آن روز مردم بی‌سواد حجاز با وجود تعصبهای جاهلانه شدید که از خصایص اقوام نادان و عقب‌افتاده است، با اختلافات و کشمکشها و رقابتهای زیاد، هیچ‌گونه آمادگی برای پذیرش یک آیین توحیدی که بر اساس منطق و عقل بنا شده بود نداشتند. کینه‌توزی، تنگ‌نظری، حاکمیت عادات و تقلید، عدم رشد فکری که از خصایص چنین اقوامی است، هر کدام به تنهایی مانع مهمی برای پیشرفت این برنامه بوده است. ولی پیامبر اسلام آمد و دلها را با آب تعلیمات حیات‌بخش خود از کینه‌ها شستشو داد، نظام اجتماعی و سیاسی و فرهنگ جامعه را به کلی دگرگون ساخت، و آنها را به صورت مبلغان و داعیان آیین جدید، برای افروختن این شعله در نقاط دیگر جهان تاریک آن روز به همه‌جا فرستاد.

هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ

(۳۳/۹).

۸. پذیرا شوندگان: این قاعده (تقریباً) در همه‌جا حاکم است که افراد ناصالح معمولاً کسانی را از قماش خود جذب می‌کنند. منحرفان فاسد و سودجو و فرصت‌طلب همیشه در این فکرند که قطبهای قدرت ناصالحی را بیابند و گرد آن جمع شوند، به آنها امتیاز دهند، و از آنها امتیاز بگیرند، و به مقاصد نامشروع خود برسند. برعکس صالحان یک قوم، همواره در جستجوی رهبران صالح‌اند تا اهداف خود را به کمک آنها تحقق بخشند. به این جهت (معمولاً) نزدیکان و خواص و محرمهای اسرار هر کسی، آینه‌ای است برای نشان دادن چهره واقعی او. اگر دیدیم خاصان و رازداران و شاگردان دست اول یک مکتب افرادی پاک و با ایمان و شایسته‌اند، می‌توانیم به پاکی و درستی مبدهی که از آن الهام گرفته‌اند، پی ببریم، و هرگاه مشتی کلاش و فاسد‌الاندراست را دور شخصی جمع دیدیم، مخصوصاً به گونه‌ای که او بر آنها تکیه و از آنان حمایت کند، باید بدانیم آب از سرچشمه گل‌آلود است!

۱. تمدن غرب و مبانی آن در شرق، فصل «پیدایش و گسترش اسلام».

با این معیار، هنگامی که به شاگردان مکتب پیامبر اسلام می‌نگریم، کسانی را همچون علی بن ابی طالب (ع) و در طبقات بعد، «سلمان» ها، «مقداد» ها، «عمار یاسر» ها و مانند آنها را می‌بینیم. قرآن و تاریخ اسلام مخصوصاً روی این مطلب تأکید دارد که بارها اشراف زورگو و غارتگر خدمت پیامبر آمدند و اصرار داشتند مؤمنان راستین تهیدست را از خود دور کند تا آنها حاضر به همکاری باشند، اما همیشه جواب رد شنیدند. در یک مرحله «عَبِيَّةُ بنِ حَصِينٍ»، «اقرع بن حابس» و امثال آنها به محضر او آمدند در حالی که افرادی همچون «سلمان»، «صُهَيْب»، «خَبَّاب»، «ابوذر» و «عمار»، از پاکدلان تهیدست، نزد او حاضر بودند؛ هنگامی که چشمان آنها به این صحنه افتاد، با غرور و نخوت خاصی گفتند: «لَوْ نَحَيْتَ عَنَا رَوَائِحَ صُنَانِهِمْ ... جَلَسْنَا نَحْنُ الْيَكِّ، وَ اخَذْنَا عَنْكَ، فَلَا يَمْنَعُنَا مِنَ الدَّخُولِ الْيَكِّ اِلَّا هَوْلَاءُ» و به این ترتیب اصرار داشتند این گروه از یاران پیامبر را تحقیر و از اطراف او پراکنده کنند، و به گمان خود صحنه را برای سوءاستفاده از دیگران خالی سازند. همین جا بود که آیه:

وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ وَ لَا تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ ... (۲۸/۱۸)، نازل شد و تأکید کرد که مبدا تحت تأثیر وسوسه‌های شیطانی این گروه مغرور قرارگیری، تو باید پاکیزه‌خویان پرهیزگار کهنه‌جامه را برگزینی، نه سپیدجامگان سیه‌دل را. جالب اینکه آیه بعد چنان قاطعانه و با شدیدترین تهدیدات به این‌گونه تقاضاها پاسخ داده تا هرگز کسی جرأت تکرار این‌گونه پیشنهادها را پیدا نکند:

وَ قُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ اِنَّا اَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا اَحَاطَ بِهِنَّ سُرَادِقُهَا (۲۹/۱۸).

این برخوردهای قاطع با گروههای ظالم و استثمارگر و مغرور سبب شد که مؤمنانی صریح‌الایمان، هرچند محروم و تهیدست گرد او را احاطه کنند، و تا پای جان در اجرای فرمان او بایستند. این بود نمونه‌ای از کسانی که به او ایمان آوردند و از طرف وی حمایت می‌شدند، و داعیان مکتبش بودند که استاد مکتب را از این شاگردان باید شناخت.

قرآن می‌گوید:

مُحَمَّدٌ رَسُوْلُ اللّٰهِ وَالَّذِيْنَ مَعَهُ اَشِدَّاءُ عَلٰى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُوْنَ فَضْلًا مِّنَ اللّٰهِ وَرِضْوَانًا ... (۲۹/۴۸).

البته آنچه در بالا آوردیم، بخش کوتاه و فشرده‌ای از قراین گوناگونی است که در سراسر زندگی پیامبر اسلام (ص) و مکتب او می‌درخشد و مجموعه‌ای را تشکیل می‌دهد که بیانگر اصالت این مکتب و دلیل قاطعی بر حقانیت آن است.

امامت

وجعلناهم ائمة يهدون بامرنا (ما آنان (پیامبران)
را رهبران و امامان قرار دادیم تا به راه و شیوه‌ای
که مقرر کرده‌ایم، هدایتگر باشند).

متکلمان و اندیشمندان اسلامی، مسئله امامت را از جمله نخستین مسائل بسیار مهم اسلامی دانسته‌اند که هم‌زمان با رحلت پیامبر اسلام (ص) به خاطر اهمیت آن، مورد توجه شدید و اختلاف عمیق بین مسلمانان قرار گرفت و در طول تاریخ اسلام، در نقش محور اصلی مهم‌ترین تحولات سیاسی و اجتماعی ظاهر گردید.^۱

ما امروز مسئله امامت را از بُعد تاریخی - که با اخلاقی پرماجرا و غم‌انگیز همراه بوده است - نمی‌نگریم، بلکه طرح آن را به این دلیل ضروری می‌دانیم که بدین وسیله می‌توانیم راه بهتر را در رهبری و امامت بازشناسیم و از طریق به کارگیری منطقی و استدلال، به دور از هر نوع تعصب و پیشداوری به تفاهمی سازنده و وحدت نظری سرنوشت‌ساز برسیم.

امامت تنها مسئله دیروز ما نیست، مسئله امروز جهان اسلام و مسئله رهبری امت و عامل بقا و استمرار نبوت و بالآخره، مسئله سرنوشت اسلام است.^۲

* توضیح: آنچه در این بخش با رمز ر.ک.: (رجوع کنید) می‌آید برای ارجاع به مأخذ و منبع دیگری است که مطلب متن با عبارت دیگر و یا تفصیل بیشتر در آن آمده است.

۱. الملل والنحل، محمدبن احمد شهرستانی، ج ۱، ص ۲۴ و الامامة والسياسة، تألیف ابن قتیبه دینوری، ج ۱، ص ۱۰-۳۲.

۲. ر.ک.: امامت و رهبری، تألیف استاد شهید مطهری، ص ۱۳.

به همین دلیل، ما امروز از بازنگری در تاریخ پرماجرای امامت^۱ نیز بی‌نیاز نیستیم، زیرا این بحث عظیم از تاریخ سیاسی اسلام، ارزشمندترین تجربه‌ها را برای بازسازی هرچه بهتر حال و آینده ما دربر دارد.

بررسی و شناخت عامل عمده اختلاف در مسئله امامت، نشان می‌دهد که هیچ‌گاه نمی‌توان بحث در این زمینه را به دلیل تفرقه و حوادث ناگواری که در گذشته به وجود آورده است، مسکوت گذارد.

محور اصلی اختلاف نظر در امامت، این است که آیا امامت در دیدگاه اسلام، یک مسئله صرفاً سیاسی و تنها در رابطه با نظام حکومتی است یا مفهومی وسیع‌تر دارد که شامل تعلیم و هدایت و ارتقای جامعه بشری نیز هست؟^۲

آنچه شیعه را از موافقت با خلافت انتخابی باز داشت، ترس از پیامدهای ناگوار آن؛ یعنی انحراف و فساد تدریجی در روش حکومت اسلامی و نهایتاً انهدام اساس تعلیمات دین بود که جریان بعدی حوادث، این پیش‌بینی را روزبه‌روز روشن‌تر ساخت.^۳

امامت چیست و امام کیست؟

با بررسی تعاریفی که برای امامت ذکر شده، دو نوع تفکر بنیادین در مسئله رهبری از دیدگاه اسلام، به چشم می‌خورد. برای روشن‌تر شدن این دو دیدگاه، لازم است با برخی از این تعاریف آشنا شویم:

۱. «الامامة، رئاسة عامة في امور الدين والدنيا خلافة عن النبي»^۴ (امامت، مسئولیت عمومی سرپرستی و فرمانروایی در امور دین و دنیا است که به جانشینی از پیامبر انجام می‌گیرد).

در این تعریف، امامت به مفهوم سیاسی خلافت پیامبر (ص) و به معنی سرپرستی امور دینی و دنیایی امت، منظور گردیده است.^۵

۱. ر.ک.: تاریخ طبری، ج ۲، ص ۴۴۵ و تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۱۰۲ و شرح نهج البلاغه ابن ابی‌الحدید، ج ۱، ص ۵۸.

۲. ر.ک.: شیعه در اسلام، تألیف استاد فقید علامه طباطبایی، ص ۷.

۳. همان، ص ۱۰.

۴. شرح تجرید قوشچی، ص ۴۷۲.

۵. ر.ک.: رهبری امت، تألیف جعفر سبحانی، ص ۱۴.

در تعریفی دیگر، همین مضمون به این عبارت گفته شده است: «امامت، ولایت تصرف در امور امت است به نحوی که دستی بالاتر از آن نیست.»^۱ به تعبیر واضح‌تر، امامت، عبارت از جانشینی یک شخص از جانب پیامبر (ص) در اقامه احکام شریعت و پاسداری از حوزه دین است به طوری که فرمانبری از او بر همه امت واجب باشد.^۲ برخی از علمای شیعه نیز از باب مماشات و جدل، امامت را به همین معنی تفسیر کرده‌اند: امام، انسانی است که بالاصالة عهده‌دار مسئولیتهای عمومی در امور دین و دنیا، در عالم تکلیف و مسئولیت انسان است.^۳

همچنین، در مقام بیان مفهوم متعارف امامت گفته‌اند: امامت، عهده‌داری مسئولیتهای عمومی امت در زمینه دین و دنیا توسط شخص معین است.^۴ اغلب نویسندگان، ناخواسته این مفهوم امامت را به طور اختصار در نوشته‌های خود آورده‌اند: امامت، به معنی ریاست عمومی امور مسلمین به نیابت از طرف پیامبر می‌باشد.^۵ ۲. شیخ مفید در کتاب *اوائل المقالات*، امام را چنین تعریف می‌کند: امامان، جانشینان پیامبرند در تبلیغ احکام و برپاداشتن حدود الهی و پاسداری از دین خداوند و تربیت کردن بشر.^۶

در این تعریف، عنصر هدایت و رهبری معنوی و تربیت استعدادهای بشری در راه ارتقاء و رشد و تعالی انسانی، در کنار عنصر سیاسی و مدیریت امت اسلامی آمده است و امامت به مفهوم «نبوت منهای دریافت وحی» تلقی شده است.

این تعریف - که جامع‌ترین معنی امامت است - از قرآن و سنت گرفته شده است. قرآن در معرفی انبیا که مقام رهبری و امامت را داشته‌اند، می‌گوید: «وَجَعَلْنَاهُمْ أئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا» (آنها را امامانی قرار دادیم که به راه و شیوه‌ای که مقرر کرده‌ایم، هدایتگر باشند) (۷۳/۲۱).

۱. ر.ک.: شرح الاصول الخمسه، عبدالجبار معتزلی، ص ۷۵۰ و اندیشه‌های کلامی شیخ مفید، ص ۱۴۲.

۲. شرح قدیم تجرید، شمس‌الدین اصفهانی اشعری، ر.ک.: توضیح المراد (تعلیقه علی شرح تجرید الاعتقاد)، سید هاشم حسینی تهرانی، ص ۶۷۲.

۳. ر.ک.: الالغین، علامه حلی، ص ۱۲.

۴. ر.ک.: شرح باب حادی عشر، فاضل مقداد، ص ۱۷۹.

۵. امامت و معاد، محمد اسدی، ص ۹.

۶. *اوائل المقالات*، شیخ مفید، ص ۳۵ و اندیشه‌های کلامی شیخ مفید، مارتین، ترجمه احمد آرام، ص ۱۴۱.

در این آیه، معنی هدایت که بُعد معنوی و وسیع امامت است، محور اصلی امامت معرفی شده است.

در حدیث نبوی، مسئولیت امامت چنین بیان شده است: «الامامُ راعٍ و مسئول عن رعیتة» (امام پیشوا و مسئول امت است).

به یک مفهوم، «مسئول امت بودن» دارای ابعاد گسترده‌ای است که در مدیریت سیاسی جامعه خلاصه نمی‌شود. یکی از مهم‌ترین ابعاد این مسئولیت، عهده‌داری مسئولیت هدایت و رهبری معنوی در جهت رشد و ارتقاء انسانی است.

در نهج البلاغه، در مواردی به این بُعد بسیار مهم امامت اشاره شده^۱ و در بیانات ائمه اهل‌البیت (ع) نیز بر آن تأکید کرده‌اند که یک مورد آن را - که از امام رضا (ع) است - در اینجا نقل می‌کنیم:

«ان الامامة زمام الدین و نظام المسلمین، ان الامامة اس الاسلام التامی و فرعه السامی»^۲
 (امامت سررشته دین و نظام مسلمانان است، امامت اساس و تنه بالنده اسلام و شاخه بلند آن است).

جایگاه امامت در معارف اسلامی

ویژگی‌هایی چون جامعیت و گستردگی تعالیم اسلام و جهانی بودن و جاودانگی این دین و نیز الهی و متکی به وحی بودن آن، اهمیت و جایگاه امامت را در مجموعه معارف اسلامی، مشخص می‌سازد.

از بحث گذشته روشن شد که اهمیت و جایگاه امامت، تنها از دیدگاه اجتماعی و سیاسی، در رابطه با مسئله حکومت نیست تا به صورت صرفاً یک مسئله فرعی (فقهی) مطرح گردد، بلکه ویژگی و نقش امامت در میان انبوه تعالیم اسلام، در این است که امام، جانشین پیامبر است و چون او به دور از لغزش و خطا باید در توضیح و تبیین این رسالت (منهای وحی) نقش خود را ایفا نماید.^۳

۱. بخاری این حدیث را در موارد مختلف در صحیح خود از آن جمله در وصایا، نکاح و احکام نقل کرده است. همچنین در صحیح ترمذی، باب احکام، شماره ۶ و مسند احمد بن حنبل، ج ۳، ص ۱۲۱ آمده است و مجموعه ورام، ص ۶ نیز آن را نقل کرده است.

۲. ر.ک.: نهج البلاغه، خطبه‌های ۳، ۴۰، ۱۰۵.

۳. سفینه البحار، ج ۱، ص ۳۲.

۴. ر.ک.: امامت و رهبری، استاد مطهری، ص ۶۷-۷۲.

در این جایگاه است که امام از مرتبتی والا برخوردار می‌شود و باید معصوم و منصوب باشد و امامت بر این اساس، در ردیف اصول و در قلمرو بحثهای زیربنایی و به اصطلاح، کلامی قرار می‌گیرد. حدیث ثقلین (إِنِّي تَارِكٌ فِيكُمْ الثَّقَلَيْنِ: كِتَابُ اللَّهِ وَعِزَّتِي) که در بحثهای آینده به بررسی آن خواهیم پرداخت، ناظر به همین جایگاه پراهمیت است که شناخت امامت را در ردیف شناخت قرآن و ملازم آن و جزئی از اعتقادات اسلامی قرار داده است.^۲

اصرار شیعیان بر کلامی کردن بحث امامت، برای آن بود که امامت را از مفهوم کاملاً فقهی و فرعی و حکومتی آن فراتر ببرند و به شکل کاملاً اصولی و اعتقادی مطرح نمایند. فقهای شیعه با اینکه در مواردی از مباحث فقهی مسئله امامت را مطرح می‌کردند، مانند شناسایی مباحث سیاسی و حقوقی از قبیل جهاد به‌ویژه در مبحث مبارزه با بَغْي و بُغَاة (شورشیان علیه امام)^۳، جایگاه بحث امامت را مباحث عقلی و اصولی می‌دانستند و آن را یک بحث کلامی تلقی می‌کردند.

طرح امامت به مفهوم جامع و به معنی رهبری همه‌جانبه، موجب می‌شود که امامت در ردیف نبوت و به‌عنوان خط استمرار آن مطرح گردد، زیرا ختم نبوت که در مباحث گذشته با دلیل، اثبات شد، به معنی ختم راهنمایی (وحی) الهی است؛ نه ختم رهبری الهی (امامت)، زیرا امامت و نبوت دو منصب و دو شأن‌اند و احیاناً قابل تفکیک می‌باشند. بسیاری از پیامبران، نبی و رساننده وحی بوده‌اند، ولی امام و رهبر نبوده‌اند؛ همچنان که ائمه معصومین (ع) به اعتقاد شیعه، امام‌اند و نبی نیستند، ولی پیامبرانی چون ابراهیم، نوح، موسی، عیسی و محمد (ص)، هم نبی بوده‌اند و هم امام.^۴

برخورد عملی و منطقی با مسائل اختلافی، وحدت‌آفرین است. مفهوم وحدت اسلامی که از صد سال اخیر در میان علما و فضیلابی روشنفکر و مؤمن جوامع اسلامی مطرح بوده است، این نیست که مذاهب اسلامی به خاطر اتحاد، از اصول اعتقادی و مذهب فقهی خود صرف نظر کنند و به اصطلاح، مشترکات همه مذاهب را پذیرفته، مسائل

۱. صحیح مسلم، ج ۷، ص ۱۲۲.

۲. ر.ک.: امامت و رهبری، ص ۷۴.

۳. علامه حلی در تذکرة الفقهاء می‌گوید: فقها وقتی به بحث بغاة می‌رسیدند، مسئله امامت را مورد بررسی قرار می‌دادند (ر.ک.: تذکرة الفقهاء، ج ۱، مبحث جهاد).

۴. ر.ک.: امامت و رهبری، ص ۲۸.

اختصاصی همه مذاهب را کنار بگذارند، چه، این شیوه نه منطقی است و نه عملی. از سوی دیگر، اخذ مشترکات مذاهب اسلامی و کنار گذاردن مسائل اختصاصی و اختلافی، نوعی خرقِ اجماعِ مرکب است و محصول آن قطعاً با اسلام واقعی تطبیق نخواهد داشت، زیرا کافی است قسمتی از مسائل اختصاصی و اختلافی مذاهب، جزء متن اسلام باشد. در این صورت، آنچه ما از طریق ایجاد وحدت به دست آورده‌ایم، اسلام واقعی نخواهد بود و اصولاً اسلام، مجرد از همه این مشخصات و ممیزات و مسائل اختصاصی، وجود ندارد.^۱

در قرن اخیر، شخصیت‌های مُصلحی از علمای شیعه، مانند علامه سید شریف‌الدین عاملی و علامه کبیر، شیخ محمدحسین کاشف‌الغطا و علامه بزرگوار، امینی، مؤلف کتاب جاوید‌العَدید و همچنین شخصیت‌هایی از علمای اهل سنت، چون شیخ محمد عبده و شیخ مراغی و شیخ شلتوت، این راه را پیموده‌اند و به نتایج مطلوبی رسیده‌اند و ضرورت ادامه این راه در عصر ما بر کسی پوشیده نیست، ولی وحدت اسلامی به مفهوم صحیح آن، نه تنها مانع از برخورد علمی و منطقی با مسائل اختلافی نیست، بلکه خود، وحدت‌آفرین است و می‌توان از این رهگذر، تفاهم را در میان پیروان مذاهب اسلامی تعمیق و گسترش داده، به وحدت اسلامی استحکام بیشتری بخشید.

مبیین راه صحیح وحدت اسلامی، شخص علی (ع) است که قولاً و عملاً این راه را مشخص کرده است. علی (ع) از اظهار و مطالبه حق خود و شکایت از کسانی که حق وی را مراعات نکردند، خودداری نکرد و با کمال صراحت، ضمن اظهار علاقه (در عمل و گفتار) نسبت به وحدت جامعه اسلامی، هرگز آن را مانع اظهار و احقاق حق قرار نداد. خطبه‌هایی چون خطبه ششقیه و خطبه ۱۴۴ نهج‌البلاغه، شاهد این مدعا است که امام، از یک سو تظلم می‌نمود و از سوی دیگر از صفوف مسلمین برای حفظ یکپارچگی اسلام در برابر دشمنان، بیرون نمی‌رفت؛ در جمعه‌ها و جماعتها شرکت می‌نمود؛ سهم خویش را از بیت‌المال دریافت می‌کرد و از ارشاد خلفا دریغ نمی‌ورزید و وقتی طرف شور قرار می‌گرفت، ناصحانه نظر می‌داد.

مسکوت گذاردن مسائل اصولی اختلافی در جایی که این اصول مبیین حق و باطل و راه صحیح اندیشه و عمل و زندگی اجتماعی است، نه تنها کمکی به وحدت اسلامی نمی‌کند، بلکه زمینه تفاهم را - که سنگ زیربنای وحدت است - متزلزل و

۱. ر.ک.: امامت و رهبری، ص ۱۷-۱۸.

نامطمئن می‌سازد و راه را برای سوء تفاهمات بدبینانه و سمپاشیهای دشمنان برای ایجاد تفرقه، هموار می‌کند.^۱

وحدت اسلامی به معنی مصالحه و سازش در مسائل عقلی و استدلالی و داد و ستد امتیازات نیست،^۲ بلکه بدین معنی است که: «همه، در کلمه اسلام با هم مجتمع باشند»^۳ و «یک امت بزرگ، به نام امت اسلامی برقرار گردد، تا کسانی که می‌خواهند سلطه بر دولتهای اسلامی و مراکز اسلامی پیدا کنند، نتوانند»^۴ و «همه مسلمین ید واحد باشند بر مَنْ سِوَاهُمْ؛ هر کس در محیط خود با هر حکومت که هست و با هر مذهبی که دارد، مستقل باشد، لکن با مسلمین دیگر اخوت و دوستی و پیوند داشته باشند؛ ارتشهای همه کشورهای اسلامی، پشتیبان هم باشند...»^۵.

طرح کلی بحث امامت

بحث امامت مانند مسئله نبوت، در دو بخش قابل طرح و بررسی است: نخست، به صورت عام و بررسی مسائل کلی امامت، و دوم در زمینه امامت خاصه و مطالعه دلایلی که امامت را درباره شخص و یا اشخاص معین، ثابت می‌کند.

در بخش اول، از مسائلی چون ضرورت امامت (ادله امامت عامه) و شرایط امامت بحث به میان می‌آوریم، و در بخش دوم، به استناد دلایل قرآنی و همچنین با تمسک به احادیث نبوی، به شناخت خلیفه پیامبر (ص) و شخص امام می‌پردازیم و سپس، به خصایص ائمه اهل بیت و موضع گیریهای سیاسی آنان در برابر قدرتهای حاکم و مسئولیتهای متقابل امام و امت خواهیم پرداخت.

مبحث اول: ضرورت امامت - ادله امامت عامه

طرح مسئله

در مبحث نبوت، اصل نیاز بشر به هدایت الهی از طریق بعثت انبیا برای نیل به کمال و فرجام مطلوب و شایسته انسانی، به اثبات رسید. در دنباله این بحث، ناگزیر باید به دو سؤال زیر پاسخ داد:

۱. ر.ک.: همان، ص ۲۰ و رهبری امت، ص ۹.

۲. ر.ک.: در راه تفاهم، علامه سید عبدالحسین شرف‌الدین، ترجمه زیر نظر محمد یزدی، ص ۱۰.

۳ و ۴ و ۵. از سخنان حضرت امام خمینی، ر.ک.: کتاب وحدت (مجموعه مقالات)، گردآوری اداره پژوهش و نگارش وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ص ۱۷-۲۹.

۱. پس از پیامبر اسلام (ص) ضرورت تبیین دین و راهنمایی و رهبری امت همچنان ادامه دارد یا با رحلت پیامبر (ص)، کار تبیین و تفسیر دین و هدایت و رهبری، پایان می‌یابد؟

۲. در صورت تداوم امامت، چه کسی عهده‌دار این مسئولیت پس از رحلت پیامبر اسلام (ص) بوده است؟

به بحث مربوط به پاسخ سؤال اول، در اصطلاح، «امامت عامه» و سؤال دوم «امامت خاصه»، گفته می‌شود.

نخستین مسئله، امامت عامه، اثبات ضرورت تداوم امامت است که در علم کلام تحت عنوان ادله امامت عامه مطرح شده است. این دلایل را می‌توان تحت دو عنوان مورد بحث قرار داد: ادله عقلی و ادله نقلی.

۱. ادله عقلی بر ضرورت امامت

نخستین دلیل عقلی، بر تداوم نبوت در راستای امامت، همان دلایلی است که در مبحث ضرورت وحی و بعثت انبیا در هدایت انسانها آورده شد، زیرا هدایت از طریق وحی و نبوت، شامل مسئولیتهای متعدد و شئون متفاوتی است که دریافت وحی، ابلاغ شریعت، تبیین و تفسیر دین، اجرا و تنفیذ احکام الهی، رهبری امت و راهنمایی تک تک افراد بشر در یک جمع سازمان یافته، از اهم آن وظایف است.

در دلایل نبوت عامه، ضرورت راهنمایی و رهبری را در شئون نامبرده و نیز در دلایل نبوت خاصه، عهده‌داری پیامبر اسلام را نسبت به همه وظایف مذکور، به اثبات رساندیم. هیچ کدام از این دلایل به زمان و مکان و شرایط خاص اختصاص نداشت و بی‌شک بر زمان پس از رحلت پیامبر اسلام (ص) نیز صادق و حاکم است.^۱

دومین دلیل، ضرورت کارشناسی دین است که ضرورت تداوم امامت در جامعه بشری را با بیان زیر به اثبات می‌رساند:

با قبول خاتمیت رسالت پیامبر و جامعیت دین اسلام، با مشکل بزرگی مواجه می‌شویم که از این واقعیت مسلم تاریخی ناشی می‌گردد که پیامبر در طول بیست و سه سال ابلاغ رسالت، فرصت آن را نیافت که همه جزئیات و تفصیلاتی را که برای راهنمایی و رهبری امت لازم است، تبیین کند و شیوه‌های آن را در گفتار و عمل ارائه دهد. آیا مفهوم این سخن،

۱. ر.ک.: ادله نبوت عامه از همین کتاب، و تمهید الاصول، در علم کلام اسلامی، ص ۴۴۷ و ۴۶۸.

آن است که اسلام، ناقص است و دعوت پیامبر (ص) ناتمام مانده است؟!^۱ بی‌شک پاسخ به این سؤال، منفی است و راه حل مشکل مذکور، جز این نیست که دین در نبود نبوت و نیز امت، پس از رحلت پیامبر احتیاج به کارشناسی دارد و امام، یعنی، کارشناس امر دین، کارشناسی که به گمان و اشتباه دچار نشود و خطایی از او سر نزند.^۲

این مسئله یک ضرورت عقلی و شیوه اجتناب‌ناپذیر در میان عقلای بشر است که با هر رشته علمی و دستگاه فنی، متخصص آن را می‌طلبند و با هر مکتب و طرح پیچیده‌ای، کارشناس آن را جستجو می‌کنند و بدون متخصص و کارشناس رسالت‌های علمی و فنی و مکتبی، ناتمام می‌ماند و سرانجام به تباهی خواهد کشید.

سومین دلیل، دلیل لطف است که با تمام مناقشه‌هایی که در پیرامون آن گفته شده همچنان استحکام و اتقان خود را حفظ کرده است.^۳ در میان متکلمین، شیخ طوسی، در تبیین دلیل لطف، شهرت بیشتری دارد. وی در کتاب *فصول العقائد* می‌گوید:

«وجود امام لطف است و لطف بر خداوند لازم است و این نوع لطف، امامت نامیده می‌شود.»^۴

شیخ طوسی در کتاب بزرگ خود به نام *تمهید الاصول* قاعده لطف را به تفصیل بیان نموده و کاربرد آن را در بحث امامت شرح داده است^۵ و از آن پس، محققان و اندیشمندان اسلامی، پیرامون آن به بحث و مناقشه پرداخته‌اند. مؤلف این کتاب گرانقدر، در تعریف لطف می‌گوید:

۱. گرچه برخی از علمای اسلام با پذیرفتن قیاس در به دست آوردن احکام اسلام، در گفتار و عمل، اسلام را در بیان همه مسائل زندگی ناقص تلقی کرده‌اند، قرآن به صراحت ابلاغ کامل اسلام توسط پیامبر را بیان کرده و در مواردی از جمله در آیه «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي» (مانده، ۳) گمان نقص اسلام را رد کرده است. در *نهج البلاغه* نیز می‌خوانیم: «أَمْ أُنزِلَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ دِينًا نَاقِصًا» (خطبه ۱۸).

۲. ر.ک.: *امامت و رهبری*، ص ۹۳؛ *رهبری امت*، ص ۲۷ و *تمهید الاصول*، در علم کلام اسلامی، ص ۷۷.

۳. در تعریف لطف گفته‌اند: «اللطيف ما يقرب العبد الى الطاعة و يبعده عن المعصية: لطف چیزی است که بنده را به فرمانبرداری نزدیک و از نافرمانی دور می‌کند». در زمینه ضرورت لطف خداوند، مطالعه مناظره هشام بن حکم، یکی از تربیت‌شدگان مکتب امام صادق (ع)، با عمرو بن عبید، یکی از دانشمندان آن زمان، می‌تواند ما را به ساده‌ترین و در عین حال، عمیق‌ترین بیان در اثبات ضرورت وجود امام، رهنمون باشد (ر.ک.: *اصول کافی*، ج ۱، ص ۱۷۰).

۴. *فصول العقائد*، ص ۳۶.

۵. ر.ک.: *تمهید الاصول*، در علم کلام اسلامی، ص ۴۴۶.

لطف رفتاری است که انسان را در انجام دادن عملی که باید آن را انجام دهد، برمی‌انگیزد و به او یاری می‌دهد به طوری که اگر چنین یاری و انگیزه یاری نباشد، وی آن کار را به انجام نمی‌رساند و نیز رفتاری است که از انجام کاری که نباید انجام دهد، او را روگردان می‌کند و باز می‌دارد. لطف دارای سه مرحله است: توفیق (فراهم آوردن وسایل و امکانات لازم)، ارشاد و راهنمایی (ارائه طریق) و رهبری در عمل (ایصال به مطلوب).

انسانی که بار مسئولیت به دوش گرفته و از طریق وحی و نبوت این بار تکلیف را تشخیص داده است، باید از لطف به معنایی که گفته شد، برخوردار گردد. در غیر این صورت، انتظار فرمانبرداری و رفتار مسئولانه از انسان حکیمانانه نخواهد بود و از سوی دیگر، دو صفت «رحمت و رأفت الهی»، لطف را به مفهومی که گفته شد، ایجاب می‌کند.^۱ مسلمانان و جامعه اسلامی و بشریت پس از رحلت پیامبر اسلام (ص) همواره در جهت توفیق لازم و راهنمایی و رهبری در راهی که شریعت اسلام مشخص کرده بود، احتیاج به چنین لطفی داشته‌اند که از آن به امامت تعبیر می‌شود.^۲

تعبیری که فیلسوف بزرگ، ابن‌سینا، در کتاب *شفاء* در زمینه اثبات ضرورت بعثت انبیا دارد -^۳ که در بخش نبوت همین کتاب گذشت - و صدرالمتألهین شیرازی نیز آن را در کتاب *المبدأ و المعاد* با تبیین دیگری شرح داده است^۴ نوعی تفسیر از قاعده عقلی لطف می‌باشد. این دو فیلسوف در بحث امامت نیز همان راه را برگزیده‌اند که در بحث نبوت آن را آغاز نموده بودند.^۵

دلیل چهارمی که بر لزوم امام از نظر عقلی می‌توان مطرح کرد، راه فطرت است، با این توضیح که: نیاز انسان در زندگی اجتماعی به پیشوا و زمامدار و راهنما و رهبر، ریشه در فطرت بشر دارد و به همین دلیل این نیاز، هرگز در جوامع بشری بی‌پاسخ نمانده است و انسانها همواره در جستجوی پیشوایی شایسته و رهبری عادل، دست به تلاشی پیگیر زده‌اند و بخش عمده تلاش سیاسی و اجتماعی بشر در علم و عمل در راه یافتن به این گمشده، مصروف گشته است.

۱. همان، ص ۴۶۰.

۲. همان، ص ۷۷۲.

۳. ر.ک.: *شفاء*، ج الهیات، ص ۴۴۱.

۴. ر.ک.: *المبدأ و المعاد*، ص ۱۷۳.

۵. ر.ک.: *شفاء*، ج الهیات، ص ۴۵۱ و *المبدأ و المعاد*، ص ۵۵۸.

از سوی دیگر، اسلام آیین فطرت است و در مورد نیازهای فطری انسان تشریح شده است. در مباحث گذشته مفهوم و دلیل این مطلب را دانستیم. بنابراین اصل، باید پاسخ همه نیازهای فطری بشر و از آن جمله نیاز به امام و رهبر باشد.

با توجه به نقش مهمی که مسئله رهبری و امامت در تأمین سعادت بشر دارد، ناگزیر باید پذیرفت که اسلام، امامت را مسکوت نگذارده و مردم را در حیرت و گمراهی رها نموده و مسئله جانشینی پیامبر (ص) را مشخص کرده است.^۱

استاد، علامه طباطبایی، علت نیاز به رهبر و ضرورت امام را از راه دیگری بیان نموده است که ما آن را به طور اختصار در پایان این بحث می‌آوریم:

«چنان که در قرآن^۲ و بیانات پیامبر اکرم (ص) اشاره شده، بخشی از دین، شامل حقایق و معارفی است که بالاتر از فهم عادی ماست و خداوند، آنها را در قالب بیاناتی در سطح فکر ما و با زبانی قابل فهم ما نازل نموده است؛ از آن جمله: میان اعمال ما آنچه در جهان ابدیت از زندگی و خصوصیات آن هست، رابطه واقعی برقرار می‌باشد که سعادت و شقاوت زندگی آینده، به خواست خدا، مولود آن است.

هر یک از اعمال نیک و بد ما در درون ما واقعیتی به وجود می‌آورد که سرنوشت ما مرهون آن می‌باشد و این واقعیت، نشان‌دهنده آن است که انسان در باطن این حیات ظاهری، حیات باطنی و معنوی دارد که از اعمال وی سرچشمه می‌گیرد و رشد می‌کند و آینده او را ترسیم می‌نماید. حیاتی که قرآن برای انبیا و صدیقین و شهدا و مؤمنین صابر بالاتر از این حیات ظاهری اثبات کرده و نتایج باطنی اعمال را پیوسته ملازم با انسان شمرده، اشاره به این حقیقت است.^۳

۱. ر.ک.: شیعه در اسلام، علامه طباطبایی، ص ۱۱۰.

۲. به عنوان نمونه، دو مورد زیر را یادآوری می‌کنیم: (۱) «وَالْكِتَابِ الْمُنِينِ إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ وَإِيَّاهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا عَلِيُّ حَكِيمٌ» (سوگند به این کتاب روشن، ما قرآن را عربی قرار دادیم، شاید آن را دریابید و این قرآن در ام‌الکتاب نزد ما عالی و حکیم است) (۴۳/۲-۴۴). (۲) «وَجَاءَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَعَهَا سَائِقٌ وَشَهِيدٌ لَقَدْ كُنْتَ فِي غَفْلَةٍ مِّنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ» (همه جانها با گواه و راهبر در قیامت مبعوث می‌گردند (و به آنها گفته می‌شود) تو از این صحنه غافل بودی؛ پس ما پرده غفلت را از دیدگان برداشتیم و اکنون دیده‌ات تیزبین است) (۲۱/۵۰-۲۲).

۳. «مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنَّىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاتًا طَيِّبَةً» (هرکس عمل شایسته‌ای انجام دهد مرد باشد یا زن در حالی که او مؤمن است، ما او را با زندگی پاکیزه خاصی حیات می‌بخشیم) (۹۷/۱۶). در این زمینه، آیاتی چون آیه ۳۴ سوره انفال و آیه ۳۰ سوره آل عمران و آیه ۱۲ سوره یس روشنگر حیات خاص معنوی است.

در این حیات معنوی و باطنی انسان، شیوه و راه و رسم، بسی باریک و پیچیده است که جز با راهنمایی و رهبری انسانی که خود عامل و رهرو راستین این راه بوده و دارای حیات معنوی باشد، میسر نیست، زیرا تا خدا کسی را هدایت نکند، هدایت دیگران را به او نمی‌سپارد.^۱

از این روست که عرفا امامت و ولایت را باطن شریعت دانسته و آن را یک مسئله شناخته شده برای افراد عمیق و تیزبینی دانسته‌اند که از قشر به مغز و لب رسیده‌اند.^۲ در این زمینه، روایات صریحی نقل شده که حائز اهمیت و بررسی است^۳ به‌ویژه روایاتی که بیانگر عَرْضِ اعمال بر پیامبر (ص) و امام (ع) می‌باشد.^۴

واژه «امر» در قرآن که در آیات متعدد آمده^۵ و بیانگر اهمّ امور و فیض همه‌جانبه الهی و هدف اساسی آفرینش است به‌عنوان هدف و محتوای امامت معرفی شده است: وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا (ما آنان (انبیاء) را امامانی قرار دادیم که به امر ما هدایت می‌کردند) (۷۳/۲۱).

۲. امامت در قرآن

از دیدگاه قرآن، مسئله امامت چون نبوت از اراده و قرارداد الهی سرچشمه می‌گیرد و مفهومی نظیر نبوت دارد و تنها در دین اسلام نیست که امامت، بعد از پیامبر اسلام (ص) مطرح است، بلکه در مورد انبیای گذشته و حتی در زمان پیامبران نیز به‌عنوان یک سنت حتمی الهی، در هدایت بشر وجود داشته است.

قرآن در کنار نبوت، حقیقتی دیگر را به نام امامت مطرح کرده است و حتی آن را مقامی برتر شمرده که پیامبران پس از گذار از مراحل مختلف آزمایشهای سخت، صلاحیت رسیدن به آن مقام را پیدا می‌کنند. قرآن، امامت را عهد خدا می‌شمارد و کسی را امام می‌خواند که طی یک دوره آزمایشی، انسان کامل بودن خود و صلاحیت پیشوایی را به اثبات رسانده باشد.

۱. ر.ک.: شیعه در اسلام، ص ۱۲۱-۱۲۴.

۲. ر.ک.: امامت و رهبری، ص ۱۶۱.

۳. اصول کافی، ج ۱، ص ۱۶۰-۱۶۹.

۴. همان، ص ۱۷۰.

۵. مانند آیات: مائده ۵۲، انعام ۸، اعراف ۵۲، هود ۱۲۳، اسراء ۸۵، انفطار ۱۹.

در این زمینه، آیه ۱۲۴ سوره بقره، با گویاترین بیان، حقیقت امامت را نشان داده است: «وَإِذْ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» (خدا ابراهیم را مورد آزمایشها قرار داد و او به خوبی از عهده این آزمایشها برآمد. آن گاه خدا به او گفت: من تو را امام قرار می‌دهم. ابراهیم گفت آیا از ذریه من هم؟ جواب داده شد که: ستمگانشان نه). بی‌شک جریانی که در این آیه بیان شده، مربوط به اواخر دوران نبوت ابراهیم است،^۱ زیرا آزمایشهایی که در آیه به آنها اشاره شد، از قبیل ارائه ملکوت به او، به آتش انداخته شدن، مهاجرت از شامات به حجاز و قربانی کردن فرزندش، اسماعیل، همه در دوران کهولت ابراهیم رخ داده است.

معنی این سخن، آن است که ابراهیم سالها پس از رسیدن به مقام نبوت با اکمال خود از طریق یک سلسله آزمایشهای سخت، به افتخار امامت از جانب خدا نائل گشت و این ارتقاء و رسیدن به امامت، مسئله خاص ابراهیم نبوده است، زیرا او از خدا خواست که امامت را همچنان در نسل او استمرار بخشد و خداوند احراز امامت را توسط فرزندان و دودمان ابراهیم، موکول به «عهد» نمود و شایستگی نسل ستمکار وی را به امامت نفی نمود: لا ینال عهدی الظالمین (عهد من به ستمکاران نمی‌رسد). در این آیه، سیر امامت در مراحل مختلف که گاه همراه با نبوت و گاه جدا از نبوت بوده است، با کمال وضوح بیان شده است. ابراهیم، موسی، عیسی و پیامبر اسلام (ص) به گونه‌های متفاوت در قسمت اول این خط سیر و دیگر ذریه ابراهیم، در قسمت دیگر آن قرار دارند.^۲

قرآن در آیه دیگر امامت را به صورت یک حقیقت مستمر در نسل ابراهیم معرفی کرده است: «وَجَعَلَهَا كَلِمَةً بَاقِيَةً فِي عَقِبِهِ» (خداوند آن (امامت) را به طور مداوم در نسل ابراهیم باقی گذاشت) (۲۸/۴۳).

با توجه به این اصل که سنتهای الهی همواره تغییرناپذیر و به طور مستمر حاکم بر جهان و انسان و جامعه و تاریخ است،^۳ جای تردید باقی نمی‌ماند که امامت از دیدگاه قرآن، یک ضرورت و سنت اجتناب‌ناپذیر می‌باشد.^۴ آیات دیگری نیز در قرآن در مورد

۱. ر.ک.: تفسیر المیزان، ترجمه، ج ۱۳، ص ۲۶۷؛ ج ۳۳، ص ۲۴۴؛ ج ۳۶، ص ۲۸۵ و ج ۱۴، ص ۱۹-۴۰.

۲. ر.ک.: همان، ج ۲، ص ۱۱۱.

۳. وَ لَنْ نَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا (آیه ۶۲ احزاب و آیه ۴۳ فاطر) (هرگز برای سنت الهی دگرگونی نخواهی یافت).

۴. ر.ک.: امامت و رهبری، ص ۱۶۹.

مسئله امامت آمده که چون بیشتر به مسئله امامت خاصه ارتباط دارد در جای مناسب خود، مطرح خواهد شد.

۳. امامت از نظر احادیث

در احادیث نبوی، امام شناسی جزئی از تفقه ضروری دین شناخته شده و امامت، بخشی از اسلام و امامان، نجوم آسمان هدایت و جدانشدنی از قرآن و نیز خلیفه و وصی و ولی امر و حاکم، معرفی شده است که به چند مورد از آن اشاره می‌شود:

الف) «مَنْ مَاتَ بغيرِ امامٍ (وَلَمْ يَعْرِفْ امامَ زمانِهِ) مَاتَ مِيتَةً جاهلیَّةً» (کسی که بمیرد بدون آنکه امامی داشته باشد، یا امامش را شناسد، به مرگ جاهلیت از دنیا رفته است).

این حدیث که با تعییرات متفاوت در کتابهای معتبر و مورد اعتماد حدیث، توسط محدثین شیعه و سنی نقل شده است،^۱ به طور صریح ضرورت امامت و لزوم شناخت امام را بیان می‌کند.

ب) «انَّ الحُجَّةَ لا تقومُ لله على خَلْفِهِ الاَّ بِامامٍ حتَّى يُعْرَفَ» (حجت بر مردم برپا نمی‌شود، مگر به وسیله امام آن‌گاه که شناخته شود).

احادیثی که با این تعبیر آمده و امام را حجت خدا معرفی کرده، مبین حقیقتی است که ریشه در قرآن دارد که چنین است: «لئلاَّ یكونَ للناسِ علی الله حُجَّةٌ بعدَ الرُّسُلِ» (تا مردم پس از رسولان، بر خدا حجت و عذر و بهانه‌ای نداشته باشند) (۱۶۵/۴).

رسول و امام، حجت خدایند و بدون آنها تکلیف و مؤاخذه و عقاب، غیر حکیمانه است و عقلاً موجب عذر و بهانه بر سرپیچی از اطاعت محسوب می‌شود: «مَا کُنَّا مُعَذِّبِینَ حتَّى نُبْعَثَ رَسُوْلًا» (ما هرگز مؤاخذه و عقاب بر نافرمانی از تکلیف نمی‌کنیم، مگر آنکه قبلاً رسولی فرستاده باشیم) (۱۵/۱۷).

این احادیث گرچه با تعبیرهای مختلف نقل شده است، اما ضرورت امامت را از دیدگاه اسلام به طور وضوح بیان کرده است.^۲

۱. کنز العمال، ج ۶، ص ۶۵؛ مسند احمد بن حنبل، ج ۴ ص ۹۶؛ محاسن برقی، ص ۱۵۶ و غیبت نعمانی، ص ۶۲.

۲. ر.ک.: صحیح مسلم، ج ۳، ص ۱۴۷۸ (حدیث ۵۸ از باب اماره)؛ مسند احمد بن حنبل، ج ۲، ص ۸۳ و ۹۳؛ اصول کافی، ج ۱، ص ۱۳۵؛ قرب الاسناد، ص ۱۵۳ و بحار الانوار، ج ۲۳، ص ۳۰.

ج) «لَا تَحُلُّوا الْأَرْضَ مِنْ حُجَّةٍ ظَاهِرٍ أَوْ خَافٍ مَغْمُورٍ» (زمین از حجّت و امام خالی نمی ماند، چه امامتش آشکار یا مخفی و مقهور باشد).

این حدیث با تعبیرهای متفاوت در نصوص اسلامی آمده و مبین آن است که نبود امام در جامعه، موجب نابودی شریعت الهی و گمراهی مردم و خلط حق و باطل می گردد.^۱

بجز احادیثی که بیانگر ضرورت امامت و لزوم رهبری امت است، روایات بسیار دیگری نیز تحت عناوینی چون: «خلیفه، ولی امر، حاکم، امیر و والی»، نقل شده است که اصل اجتناب ناپذیری امامت را در اسلام به وضوح بیان کرده است.^۲ به عنوان نمونه، این حدیث از امام رضا (ع)، حائز دقت و بررسی است:

«أَنَا لَا نَجِدُ فِرْقَةً مِنَ الْفِرَقِ وَلَا مِلَّةً مِنَ الْمِلَلِ يَتَّقُوا وَعَاشُوا إِلَّا بِقِيَمٍ وَرَيْسٍ لِمَا لَا بُدَّ لَهُمْ مِنْهُ فِي أُمُورِ الدِّينِ وَالدُّنْيَا فَلَمْ يَجْزُ فِي حِكْمَةِ الْحَكِيمِ أَنْ يَتْرَكَ الْخَلْقَ بِلَا رَيْسٍ وَهُوَ يَعْلَمُ أَنَّهُ لَا بُدَّ لَهُمْ مِنْهُ وَلَا قِوَامَ لَهُمْ إِلَّا بِهِ فَيُقَاتِلُونَ بِهِ عَدُوَّهُمْ وَيَقْسِمُونَ بِهِ فِيهِمْ وَيَقِيمُ مَعَهُمْ جَمْعَتَهُمْ وَجَمَاعَتَهُمْ وَيَنْتَعِ ظَالِمَهُمْ مِنْ مَظْلُومِهِمْ»^۳

مبحث دوم: شرایط امامت

طرح مسئله

عمده ترین موضوع بحث در مسئله امامت - که اختلاف اصولی را در میان مسلمین به دنبال داشته است - موضوع شرایط امامت است که اهمیت و نقش آن در بحث امامت به گونه ای است که از امامت، دو مفهوم متفاوت ترسیم کرده است.^۴

آنها که در شرایط امامت، به اموری مانند علم و عدالت و بیعت بسنده کرده اند، از

۱. ر.ک.: اصول کافی، ج ۱، ص ۱۳۶؛ بحار الانوار، ج ۲۳، ص ۲۰ و نهج البلاغه، خطبه ۱ و ۹۱ و حکم شماره ۱۴۷.

۲. ر.ک.: فقه سیاسی، ج ۲، ص ۱۴۴-۱۵۳ و امامت و رهبری، بخش ششم، ص ۱۸۵.

۳. علل الشرایع، ج ۱، ص ۱۸۳.

ما هیچ گروه و ملتی را نیافته ایم که بتواند بدون رئیس و رهبر به حیات خود ادامه دهد، زیرا مردم در امور دین و دنیا به چنین رهبر و زمامداری نیازمندند. ناگزیر خداوند حکیم نیز مردم را بدون رهبر و امام به حال خود رها نکرده است تا بتوانند به رهبری وی با دشمنان خود بجنگند و درآمدهای عمومی را توزیع کنند و او (وحدت و اتحادشان را حفظ نماید) جمعه و جماعتشان را برپا کند و جلو تجاوز و ظلم گرفته شود و امنیت مظلومان تأمین گردد.

۴. ر.ک.: امامت و رهبری، ص ۱۶۲ و رهبری امت، ص ۱۴.

امامت تصویری در حد زمامداری که یک شأن دنیایی و مقام مسئولیت اجتماعی و سیاسی است، ارائه داده‌اند. در مقابل آنان که عصمت و انتصاب الهی از جانب پیامبر (ص) را به شرایط امامت افزوده‌اند، امامت را به مفهوم استمرار شئون و مسئولیتهای نبوت (بجز دریافت وحی) و امتداد امامت ابراهیمی دانسته و تفکیک زعامت دنیایی از پیشوایی دینی و امامت معنوی و تجزیه مسئولیتهای نبوت را مردود شمرده‌اند.

بنابراین، شرایطی که گروه اول (اهل تسنن) برای امامت مطرح کرده‌اند، مورد قبول گروه دوم (شیعه) نیز می‌باشد. اختلاف اساسی در شرایطی است که گروه دوم برای امامت به مفهومی که گفته شد، افزوده‌اند. این شرایط در سه شرط اساسی خلاصه می‌شود: علم برتر (افضل بودن)، عصمت و نصب از جانب خدا و پیامبر (ص). از میان شرایط عمده‌ای که اهل تسنن مطرح کرده‌اند، بیعت، با وجود اینکه مورد قبول شیعه است، در کنار شرایط دیگری چون انتصابی بودن امام از جانب خدا و پیامبر (ص)، مفهوم خاصی به خود گرفته که چهارمین قسمت بحث ما را در شرایط امامت به خود اختصاص داده است.

۱. علم امام

دقت و بازنگری در مفاد دلایل گذشته و همچنین در مفهوم امامت، ما را از اقامه دلایل بر لزوم برخورداری امام از علم به معنی شناخت احکام الهی و قوانین زندگی اجتماعی ایدئال اسلام و معارف و دانشهایی که در هدایت بشر و ارتقاء و تکامل معنوی جامعه انسانی مورد نیاز بوده و مقتضای راهنمایی و رهبری می‌باشد، بی‌نیاز می‌کند.

اصولاً امامت به مفهوم صحیح و مسئولیتهای آن، چه از دیدگاه عقل و چه از نظر اسلام، بدون علم، نه امکان‌پذیر است و نه قابل قبول و شایسته جامعه اسلامی. در جایی که قرآن و احادیث، احراز مسئولیتهای اجتماعی و هر نوع ارتقاء را مشروط به علم می‌داند و بر برخورداری از علم تأکید و جهل و جاهل را نکوهش می‌کند، چگونه می‌توان در لزوم عالم و عالم‌تر بودن امام تردید به خود راه داد و امامت بدون علم را قابل قبول دانست؟

در این زمینه، آیات فراوانی هست که چند مورد زیر را به عنوان نمونه مورد بررسی

قرار می‌دهیم:

الف) علم، موجب فضیلت و برتری و تقدّم است:

«هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ» (آیا آنها که بهره‌مند از علم‌اند با آنها که

فاقد علم‌اند، یکسان‌اند؟) (۹/۳۹).

ب) ارتقاء و رفعت مقام، مشروط به علم است:
 «يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ» (خداوند کسانی را که با ایمان و بهره‌مند از علم باشند، ارتقاء و سرفرازی می‌بخشد) (۱۱/۵۸).

ج) ملاک ارجاع امور به پیامبر (ص) و اولوالامر، عالم بودن آنهاست:
 «وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَىٰ أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ» (اگر آن شایعات توطئه‌آمیز) را به پیامبر (ص) و اولوالامر ارجاع بدهند، از ریشه‌های مسائل آگاه خواهند شد) (۸۳/۴).

د) امام بدون علم، ناگزیر باید به عالم مراجعه کند که در این صورت، بر امام، امامی دیگر خواهد بود:
 «فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (از دانیان آگاه پرسید، اگر نمی‌دانید) (۷/۲۱).

ه) گزینش و اصطفاء الهی بر اساس علم است:
 «إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ» (خداوند او (طالوت) را بر شما برگزید (برای فرماندهی) و او را در علم و توانایی جسمانی، افزونی بخشید) (۲۴۷/۲).
 یک‌بار دیگر در این آیات - که به عنوان نمونه آورديم - تأمل می‌کنیم. بی‌شک بر اساس مفاد این آیات، امامت جاهل بر عالم و عالم بر عالم‌تر، امری مردود و غیر قابل قبول است و این معنی، در آیه ۳۵ سوره یونس به وضوح بیان شده است: «أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَيَّ الْحَقُّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمْ مَنْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يُهْدَىٰ» (آیا آن کس که به حق هدایت می‌کند، شایسته پیروی (امامت) است یا آن کس که خود هدایت نمی‌شود مگر هدایتش کنند).

اصولاً امام، اولوالامر و واجب الطاعة است؛ الزام مردم به پیروی از امام فاقد علم و نیز الزام عالم بر اطاعت از کسی که علم او را فاقد است، اغراء به جهل (فریب دادن دیگران در جهت پیروی از رفتار جاهلانه) محسوب می‌شود. در احادیث نیز تأکید بر شرط علم در قبول مسئولیتهای اجتماعی، فراوان دیده می‌شود که دلیل بر اولویت اشراط علم در امامت است؛ از آن جمله:

الف) با وجود امکان به کارگیری عالم، گماردن کسی که به میزان او علم ندارد، خیانت شمرده شده است. پیامبر اکرم (ص) فرمود:
 «مَنْ اسْتَعْمَلَ عَامِلًا مِنَ الْمُسْلِمِينَ وَهُوَ يَعْلَمُ أَنَّ فِيهِمْ مَنْ هُوَ أَوْلَىٰ بِذَلِكَ، وَأَعْلَمُ بِكِتَابِ اللَّهِ وَ

سَنَّةِ نَبِيِّ فَقَدْ خَانَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَجَمِيعَ الْمُسْلِمِينَ»^۱ (کسی که کارگزاری را بر مسلمانان بگمارد، در حالی که می‌داند در میان آنان کسی هست که از برگزیده وی شایسته‌تر و عالم‌تر به کتاب خدا و سنت پیامبر (ص) است، به خدا و رسولش و همه مسلمانان خیانت ورزیده است).

(ب) علی (ع) فرمود: «إِنَّ أَحَقَّ النَّاسِ بِهَذَا الْأَمْرِ أَقْوَاهُمْ عَلَيْهِ وَأَعْلَاهُمْ بِأَمْرِ اللَّهِ»^۲ (شایسته‌ترین کس برای تصدی این امر (خلافت و امامت)، آن کس است که بر عهده‌داری آن از دیگران قوی‌تر و به امر خدا، داناتر است).

۲. عصمت

به اعتقاد شیعه عصمت عبارت است از: مصونیت از خطا در ابلاغ احکام و قوانین و معارف دین و نیز در مرحله عمل. دور ماندن از لغزشهای عمدی و سهوی همان‌طور که شرط نبوت بوده، در امامت نیز - که تداوم نبوت است - شرط اساسی است. معنی عصمت آن نیست که امام بر تخلف از اطاعت پروردگار قادر نیست و مصونیت از لغزش عمدی و سهوی، حالتی اجباری و تحمیلی بر اوست، زیرا چنین حالتی نه تنها فضیلتی شمرده نمی‌شود، بلکه اختیار و آزادی را که عمده‌ترین فضیلت انسانی است، نفی می‌کند.

منشأ و عامل عصمت در امام، همان است که در مسئله عصمت پیامبر (ص) شرح داده شد، زیرا امام، کلیه آگاهی‌هایی را که پیامبر (ص) از طریق وحی به دست آورده، به وسیله پیامبر (ص) کسب نموده و با مشاهده حقیقت جهان هستی و رؤیت ملکوت و باطن عالم، از چنان مصونیتی برخوردار گردیده است که هرگز مرتکب خطا و عصیان نمی‌شود.^۳

عصمت امام را با توجه به دلایل ذیل می‌توان اثبات نمود:

الف) چگونگی به امامت رسیدن ابراهیم و نپذیرفته شدن درخواست او در مورد تداوم امامت در ظالمان از نسل وی - که در آیه ۱۲۴ سوره بقره آمده است - بیانگر این حقیقت غیر قابل انکار است که امامت به هر کسی، حتی فرزند ابراهیم، نمی‌رسد، مگر آنکه شرایط لازم را احراز کرده باشد. در این آیه، علت پذیرفته نشدن درخواست ابراهیم

۱. کنز العمال، ج ۶، ص ۱۹ و سنن بیهقی، ج ۱۰، ص ۱۱.

۲. نهج البلاغه/ ۱۷۳.

۳. رجوع شود به بحث عصمت انبیا در همین کتاب.

در مورد تعمیم امامت در ذریه او، آلودگی به ظلم ذکر شده است که بنا بر آن، ستمگران از نسل ابراهیم هرگز به عهد الهی امامت، نخواهند رسید.
از دیدگاه قرآن، ظلم در سه مورد اطلاق می‌شود:
نخست، در مورد ظلم انسان نسبت به خدا که شرک، ظلم تلقی شده است «إِنَّ
الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ» (۱۳/۳۱).

دوم، در مورد ظلم به دیگران «إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَظْلِمُونَ النَّاسَ» (۴۲/۴۲).
سوم، در مورد خویشتن «فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ» (۳۲/۳۵).

ظلم در لغت، به معنی «تجاوز از حد و قرار دادن چیزی در جای نامناسب»^۱ به کار می‌رود و از این رو، اطلاق آیه ۱۲۴ سوره بقره، شامل عصیان عمدی و خطای سهوی نیز می‌شود و استحقاق مجازات نداشتن خطای سهوی، در اطلاق آیه، خدشه‌ای وارد نمی‌آورد، زیرا خطا و سهو گرچه فاقد آثاری چون احکام تکلیفی است، آثار منفی قهری (وضعی به اصطلاح فقهی) و از آن جمله، عدم شایستگیها، دامنگیر خطاکار خواهد شد.

ب) موفقیت امام در انجام مسئولیتهای امامت که عمده‌ترین آنها هدایت و تربیت و رشد فرد و جامعه مسلمان می‌باشد، بدون عصمت ممکن نیست.

دانشمند بزرگ شیعه، سید مرتضی علم‌الهدی، این دلیل را چنین تقریر کرده است:
کسی که درباره او احتمال عصیان و خطا هست، اثر گفتار و عملش چنان نیست که در مورد امام انتظار آن می‌رود. در این زمینه، فرقی بین عصیان و خطایی که عمداً رخ می‌دهد و بین احتمال وقوع آن دو، نیست زیرا هر دو، اثر هدایت و تربیت را - آن گونه که از امام شایسته است - از میان می‌برد.

حکمت و لطف خداوند ایجاب می‌کند که هر نوع مانع از سر راه موفقیت امام در انجام مسئولیتهای امامت وی برداشته شود و زمینه‌های رغبت و جذب مردم فراهم گردد.^۲
ج) بی‌شک، عصمت امام موجب اعتماد و اطمینان بیشتر مردم و جامعه است و فقدان آن نیز از تأثیر سخن و رفتار امام می‌کاهد. به همان دلیل که امامت برای هدایت و رهبری جامعه بشری لازم است، تأمین شرایط مفید برای تأثیر هرچه بیشتر تلاش در جهت انجام مسئولیتهای امامت نیز ضروری می‌باشد؛ چنان که در سیره عرفی مردم نیز چنین است که مردم، هر قدر به رهبران و مسئولین امور خود اطمینان و اعتماد بیشتری داشته‌اند،

۱. ر.ک.: لسان العرب، ج ۱۲، ص ۳۷۳.

۲. رهبری امت، ص ۲۳۹.

اثرپذیری و اطاعتشان افزون‌تر و گفتار و رفتار دولتمردان در ایجاد نظم و اعمال قانون و اداره جامعه، برای مردم پذیرفته‌تر بوده است.

۳. انتصابی بودن امام

بی‌شک، هر قدر شرایط امام ساده‌تر و عادی‌تر باشد، امکان شناخت کسی که واجد آن شرایط است، سهل‌تر خواهد بود و به عکس، هر گاه شرایط صلاحیت امام بدان گونه باشد که در گذشته شرح داده شد، ناگزیر راه شناخت عادی آن دشوارتر خواهد بود. جای تردید نیست که عصمت از اموری است که امکان شناخت آن از طرق عادی برای انسان ممکن نیست و همچنین، مسئله برتری در علم و افضل از دیگران بودن که تنها با یکی از طرق ذیل قابل شناخت می‌باشد:

۱. توسط پیامبر که به دلیل ارتباط علم و آگاهی وی با وحی، مصون از خطاست.
 ۲. از طریق امام قبلی که با فرض عصمت او، امکان خطا از میان می‌رود.
 ۳. کارهای خارق‌العاده به نحوی که در مبحث معجزه توضیح داده شد و می‌تواند گواه بر صدق ادعای امامت و عصمت باشد.
- یکی از متکلمان با استفاده از شیوه و قالب منطقی^۱ برای انتصابی بودن امامت چنین استدلال کرده است:

نصب امام از طرف خداوند و توسط پیامبر (ص)، موجب منافع و مصالح بسیار و دفع زیانهای فراوان می‌باشد. قابل تردید نیست که هر کاری که چنین باشد، واجب است و ترک چنین امر لازمی از جانب خداوند متعال، خلاف حکمت و رحمت و لطف می‌باشد.

یادآوری این نکته لازم است که عمده‌ترین دلیل انتصابی بودن امامت، احادیثی است که در زمینه تنصیب بر امامت از پیامبر اکرم (ص) وارد شده و شخص امام را تعیین نموده است و با وجود چنین روایاتی، دیگر جایی برای بحث عقلی برای اثبات انتصابی بودن امام، باقی نخواهد ماند.

۱. علامه بزرگوار فیاض لاهیجی، این استدلال را در کتاب خود به نام گوهر مراد از کتاب اربعین امام فخر رازی و نیز شرح المقاصد نقل کرده است:

«ان فی نصب الامام استجلاب منافع لاتخصی و استدفاع مضار لا یجفی وکل ما کذلک فهو واجب.»
شایان ذکر است که چاپ گوهر مراد، سنگی است و فاقد شماره صفحات می‌باشد (رجوع شود به مبحث امامت، صفحه ۸ آن مبحث).

۴. شور و بیعت

دو واژه شور و بیعت در فرهنگ سیاسی اسلام، مفهوم شناخته شده‌ای دارند: شور، به معنی به دست آوردن رأی و نظر از طریق مراجعه به دیگران است و بیعت، معاهده‌ای است که بر اساس آن، بیعت‌کننده اطاعت بیعت‌شونده را طبق آن معاهده بر عهده می‌گیرد.

در قرآن شور در امور، یک‌بار به عنوان توصیفی برای مؤمنین آمده است: «أَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ» (۳۸/۴۲) و بار دیگر به صورت دستوری بر پیامبر (ص) که در گردش امور با دیگران باید مشورت نماید: «وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ» (۱۵۹/۳). بیعت نیز در قرآن در سه مورد آمده است:

نخست، در جریان عقبه اولی که پیامبر (ص) از جمعی به پیروی از اسلام بیعت گرفت.^۱

دوم، در همان محل که توسط پیامبر از مسلمانان برای جنگ بیعت گرفته شد تا نخستین جامعه اسلامی شکل بگیرد که به نام عقبه ثانیه شهرت یافت.^۲ سوم، بیعت رضوان که در حدیبیه زیر درختی انجام پذیرفت و بر اساس این بیعت، مسلمانانی که همراه پیامبر (ص) برای انجام عمره آمده بودند، بر دفاع و مقاومت تا سرحد مرگ در صورت حمله دشمن با پیامبر (ص) بیعت نمودند.^۳

در حدیبی از پیامبر (ص) آمده است که آن حضرت برای اطاعت و التزام به دستورات تا آنجا که در قدرت و امکانات افراد بود، بیعت می‌گرفت.^۴

پس از رحلت پیامبر اکرم (ص)، شور و بیعت در کار انتخاب خلیفه برای آن حضرت، مورد استفاده قرار گرفت و جمعی از مسلمانان در محلی به نام سقیفه بنی ساعده، که قبلاً در دوران جاهلی برای تصمیم‌گیری در مسائل عمومی و مهم، صاحب‌نظران در آنجا گرد هم می‌آمدند، اجتماع نمودند و پس از یک شور شتابزده و همراه با اختلاف و مشاجره لفظی، بر خلافت ابوبکر بن ابی قحافه بیعت گرفتند.^۵

۱. ر.ک.: فروغ‌ابدیت، ج ۱، ص ۳۳۱ و سیره ابن‌هشام، ج ۱، ص ۱۳۱.

۲. همان، ص ۳۳۲ و سیره ابن‌هشام، ج ۱، ص ۴۳۸.

۳. همان، ص ۵۸۸ و تفسیر المیزان، ج ۱۸، ص ۳۱۸.

۴. معالم المدرستین، سید مرتضی عسکری، ص ۲۰۲.

۵. ر.ک.: سقیفه، شیخ محمد رضا مظفر، ترجمه محمد جواد حجتی؛ الامامة والسياسة، ج ۱، ص ۵؛ سیره ابن‌هشام، ج ۴، ص ۳۳۵؛ تاریخ طبری، ج ۹، حوادث سال یازدهم، ص ۴۴۵؛ شرح نهج البلاغه ابن ابی‌الحدید، ج ۲، ص ۲۲ و رهبری امت، ص ۹۳.

جریان سقیفه بنی ساعده مورد اعتراض عده‌ای از اصحاب^۱ پیامبر (ص) و نیز شخص علی (ع) قرار گرفت^۲ و خلیفه دوم آن را یک «فلته» نامید^۳ ولی همین عمل بدون توجه به معنی و مورد بیعت در تثبیت خلافت عملاً مورد استناد قرار گرفت.

در جریان خلافت دوم، بدون شور^۴ از بیعت استفاده شد و در خلافت سوم، در پایان یک جلسه مشورتی شش نفری، بیعت انجام پذیرفت^۵ و در خلافت چهارم، با شور مهاجرین و انصار^۶ علی (ع) با بیعت اهل حل و عقد (خبرگان) و انبوه کثیر مردم^۷ به خلافت رسید.

جای تردید نیست که قلمرو شور و بیعت شامل مواردی که نص صریحی در کتاب و سنت وجود دارد، نیست و این مطالب به صورت یک اصل در آیه ۳۶ سوره احزاب بیان شده است:

«وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِينًا.»

هرگز مرد مؤمن و زن مؤمنی نباید هنگامی که خدا و رسولش در کاری نظر دادند، برای خود حق انتخاب قائل شوند و هر کس که خدا و رسولش را عصیان نماید، به گمراهی آشکاری دچار شده است.

از سوی دیگر، خود پیامبر (ص) بارها با یارانش مشورت نمود و در سه مورد از آنان بیعت گرفت. با توجه به این دو مطلب انکارناپذیر، می‌توان چنین نتیجه گرفت:

۱. تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۱۰۳؛ شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید، ج ۷۴ و ۱۳۲؛ الامامة والسياسة، ج ۱، ص ۱۴؛ استیعاب، ج ۳، ص ۴۵۱؛ تاریخ طبری، ج ۲، ص ۴۶۰؛ معالم المدرستین، ص ۶۵ و رهبری امت، ص ۱۰۴.

۲. شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید، ج ۲، ص ۲ (علی علیه السلام فرمود: احتجوا بالشجرة و؛ اضاعوا الثمرة) و نهج البلاغه، خطبه ۳ (فیالله وللشوری متی اعتراض الریب فی مع الاول منهم) و حکم شماره ۱۹۰.

۳. ر.ک.: مسند احمد بن حنبل، ج ۱، ص ۵۵؛ صحیح بخاری، الحدود/۳۱ و سیره ابن هشام، ج ۴، ص ۳۰۸ (فلته کار ناگهانی، حساب نشده، لغزش).

۴. ر.ک.: تاریخ طبری، ج ۱، ص ۱۱۶.

۵. ر.ک.: طبقات ابن سعد، ج ۳، ص ۲۴۷؛ انساب الاشراف، بلاذری، ج ۵، ص ۱۶ و تاریخ یعقوبی، ج ۱، ص ۱۶۲.

۶. ر.ک.: نهج البلاغه، نامه شماره ۶ (انه بایعنی القوم ... وائما الشوری للمهاجرین والانصار فإن اجتمعوا علی رجل و ستموه اماماً ...).

۷. همان، خطبه ۳ (یتالون علی من کل جانب حتی لقد وطئ الحسنان و شق عطفای).

با وجود معصوم و منصوب بودن امام - که در بخشهای گذشته به اثبات رسید - بی شک، شور و بیعت نمی تواند در انتخاب امام نقش تعیین کننده داشته باشد؛ به این ترتیب که امام معصوم و منصوب را از تصدی امامت محروم کند و یا فرد فاقد شرایط (عصمت و انتصاب) را به امامت برگزیند، ولی از آنجا که امامت در عمل و عینیت جامعه نیازمند به اطاعت و رضایت مردم است و بدون آن دو، عملاً عهده داری مسئولیتهای امامت، مشکل است و اکراه، اجبار یا ناکامی و شکست را به دنبال دارد، به منظور حل این دو مشکل و تحکیم عینیت امامت در جامعه، شور از یک سو و بیعت از سوی دیگر می تواند راهگشا و کارساز باشد.

فلسفه مشورتها و بیعت گرفتنهای پیامبر، جز این نبود که ضمن تبیین دو اصل شور و بیعت (در غیر موارد منصوص)، مشکل اکراه در بهره گیری از نیروهای تحت فرماندهی خود را از میان بردارد.^۱

علی (ع) با وجود اینکه حق امامت و خلافت خود را مبتنی بر اساس نص رسول خدا (ص) می دانست، شورای مهاجرین و انصار و بیعت مردم را در قبول خلافتش پذیرفت.^۲ به عبارت دیگر از آنجا که خلافت به معنی ریاست و زمامداری و سرپرستی حکومت در جامعه اسلامی، بُعد دنیایی امامت می باشد، ناگزیر برای تأمین مشروعیت از نظر مردم (نه مشروعیت دینی و مکتبی که با عصمت و نص است)، نیازمند به شور و بیعت است. درحقیقت، امامی که از شرایط لازم برخوردار است و به دلیل عصمت و نص، مشروعیت و صلاحیت الهی و مکتبی امامت را داراست، از طریق شورا و بیعت، مشروعیت مردمی را نیز کسب می کند.

به همین لحاظ است که علی (ع) از تحقق عینی امامت با کلمه «انعقاد» تعبیر می کند و رابطه امامت و مردم را چنین بیان می نماید:

«وَلَعَمْرِي لَئِنْ كَانَتْ الْإِمَامَةُ لَا تَنْعَقِدُ حَتَّى يَخْضَرَهَا عَامَّةُ النَّاسِ فَمَا إِلَى ذَلِكَ سَبِيلٌ وَلَكِنْ أَهْلِهَا يَحْكُمُونَ عَلَى مَنْ غَابَ عَنْهَا ثُمَّ لَيْسَ لِلشَّاهِدِ أَنْ يَرْجِعَ وَلَا لِلْغَائِبِ أَنْ يَخْتَارَ»^۳

سوگند به جانم، اگر امامت منعقد (به پا) نمی شود تا اینکه همه مردم حضور یابند و بیعت کنند، پیداست که به چنین کاری دسترسی نیست (عملی نیست) و لکن آنها که اهل

۱. ر.ک.: بنیان حکومت در اسلام، سید کاظم حائری، ص ۸۵ و معالم المدرستین، ص ۱۰۱ و ۱۰۸.

۲. نهج البلاغه، نامه شماره ۶.

۳. نهج البلاغه، خطبه ۱۷۳.

تشخیص هستند، نظر می‌دهند و انتخاب می‌کنند. از آن پس برای آنها که حضور داشتند و آنها که حضور نداشتند، حق بازگشتی نیست و حق انتخاب دیگری ندارند. در این کلام، مشروعیت و صلاحیت امامت به انتخاب مردم موکول نشده بلکه عینیت و انعقاد امامت در جامعه، مشروط به حضور و انتخاب صاحب‌نظران و رضایت مردم معرفی شده است.^۱

مبحث سوم: امامت خاصه - دلایل امامت علی (ع)

طرح مسئله

قرآن، به طور صریح در مورد عکس‌العمل مسلمانان در برابر حادثه رحلت پیامبر اظهار نگرانی کرده و در آیه ۱۴۴ سوره آل عمران هشدار داده است که: مبدا پس از رحلت یا شهادت پیامبر (ص)، به دوران جاهلیت بازگردند و از سوی دیگر در توصیف پیامبر (ص) بر دلسوزی بیش از حد^۲ و حرص فوق‌العاده^۳ و نگرانی توأم با اندوه^۴ وی نسبت به هدایت امت و موفقیت رسالت و گرایش و جذب افراد و قبایل و ملل به آیین اسلام، تأکید ورزیده است و آن را نشانه رأفت و رحمت آن حضرت دانسته است.^۵

با توجه به این دو اصل قرآنی، آیا می‌توان قبول کرد که قرآن در زمینه مسئله امامت سخنی نگفته و با وجود جاودانگی اسلام، کار امامت امت اسلامی را ناگفته گذارده است؟ چگونه می‌توان پذیرفت که پیامبر (ص) با وجود اطلاع و اخبار از درگذشت قریب‌الوقوع خود،^۶ مسئله بسیار مهمی چون امامت را مسکوت گذارده و امت را در چنین کاری که با سرنوشت رسالت وی ارتباط داشت، به حال خود رها کرده باشد؟ هر فرد عادی می‌توانست پیش‌بینی کند که چه حوادثی ممکن است پس از رحلت پیامبر اکرم (ص) اتفاق بیفتد؛ چگونه می‌توان پذیرفت که پیامبر درباره سرنوشت رسالتش بی‌اعتنا مانده

۱. رجوع شود به مقاله «امامت از دیدگاه نهج‌البلاغه»، در یادنامه کنگره هزاره نهج‌البلاغه، ص ۹۳.

۲. طه ما أنزلنا عليك القرآن ليشقى (۱/۲۰).

۳. لقد جئكم رسولاً من أنفسكم عزيزاً عليه ما عنتم حريصاً عليكم بالؤمنين رؤفٌ رحيمٌ (۱۲۸/۹).

۴. فلعلك باخع نفسك على آثارهم إن لم يؤمنوا بهذا الحديث أسفاً (۶/۱۸).

۵. ۱۲۸/۹.

۶. پیامبر (ص) در جریان حجة‌الوداع، از مرگ قریب‌الوقوع خود خبر داد (رجوع شود به: الفدیر، ج ۱،

ص ۱۱).

باشد؟ از سوی دیگر پیامبر (ص) در مواقعی که برای شرکت در غزوات و یا حج از مدینه خارج می‌شد، به جای خود جانشین برمی‌گزید و برای ستونهای نظامی اعزامی، فرمانده تعیین می‌کرد و به شهرها و قبایل، نماینده و قائم‌مقام می‌فرستاد؛ چگونه ممکن است که مسئله ولایت و سرپرستی و رهبری امت را پس از خود، به دست فراموشی سپرده باشد؟ با توجه به واقعیهایی که در تاریخ زندگی پیامبر (ص) در مورد پاسخ به سؤالات فوق هست، تردیدی نمی‌توان به خود راه داد که حتی اگر عصمت و انتصاب الهی شرط امامت نبود، می‌بایست پیامبر رحمة للعالمین که برای موقیت رسالتش، آن‌همه رنج و اندوه تحمل نمود، کار امت را در زمانی که دستش از فیض وجود آن حضرت کوتاه می‌شود، مشخص می‌نمود و امر امامت و خلافت را روشن می‌کرد.

از سوی دیگر پیامبر (ص)، خود گفته بود:

«مَنْ مَاتَ وَلَمْ يُعْرِفْ إِمَامَ زَمَانِهِ مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً» (کسی که امام زمان خویش را نشناسد، به مرگ جاهلی از دنیا رفته است).

پیامبر (ص) با وجود آگاهی از اوضاع تأسف بار آینده امت و گروه‌بندیها و تأکید بر اینکه مردم باید امام خود را بشناسند تا به دوران جاهلیت باز نگردند و نیز با وجود اظهار نگرانی نسبت به روی کار آمدن امامان گمراه‌کننده که هرگاه امت از آنها اطاعت کنند، فریشان می‌دهند و اگر نافرمانی کنند، آنها را به قتل می‌رسانند،^۱ چگونه تصور می‌شود که مسئله امامت را به صراحت بیان نکرده باشد؟

در میان فرق اسلامی هیچ کدام جز شیعه، مدعی عصمت و نص صریح در مورد شخص معین نشده‌اند، ولی شیعه معتقد به عصمت و امامت و خلافت بلافصل علی (ع) بوده و به استناد دلایلی از قرآن و احادیث، آن را اثبات نموده‌اند.

در اینجا نخست آیات مربوط به امامت و ولایت امیرالمؤمنین علی (ع) را مطرح می‌کنیم و سپس به بررسی احادیث مربوط به این بحث می‌پردازیم:

۱. امامت خاصه در قرآن

آیات قرآن بیانگر خطوط کلی معارف اسلام و نیازمندیهای مختلف بشر در زمینه راهیابی به سعادت مطلوب و همه‌جانبه است، اما بی‌شک، فهمیدن تفصیل این خطوط کلی از بطون

۱. لست اخاف علی امتی غوغاء تقتلهم ولا عدواً یجتاحهم ولکتی اخاف علی امتی ائمة مضلین ان اطاعوهم فتنوهم و ان عصوهم قتلوهم (کنز العمال، ج ۲، ص ۲۲، حدیث ۱۴۶۷۱).

معانی آیات قرآن، نیاز به مراجعه به تعلیم و تبیینی دارد که پیامبر اکرم (ص) در طول بیست و سه سال رسالت، بیان نموده است و تعالیم و تبیینات آن حضرت نیز چون قرآن از منبع وحی می‌باشد.^۱

بر این اساس، قرآن در زمینه امامت، از هیچ فردی نام نبرده و شاید این شیوه بدان سبب باشد که قرآن از دستبرد تحریف مصون بماند، ولی کلیاتی که به صورتهای مختلف در آیات متعدد قرآن درباره امامت علی (ع) آمده، توسط پیامبر تبیین و به طور صریح تفسیر شده است.

علامه حلی در کتاب *نهج الحق* برای اثبات امامت علی (ع) به هشتاد و هشت مورد از قرآن استناد نموده است که بنابر احادیثی که در کتب مشهور اهل سنت از پیامبر (ص) نقل شده است، همه آن موارد نمایانگر ابعاد شخصیت علی (ع) و امامت وی می‌باشد.

در کتاب *احقاق الحق* نیز نود و چهار مورد دیگر از قرآن به استناد سی و هفت کتاب معتبر از اهل تسنن، در اثبات حق ولایت و امامت علی (ع) نقل شده است.^۲

با توجه به حدیثی از پیامبر (ص) که فرمود: «مَا أُنزِلَ اللَّهُ آيَةً فِيهَا: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا» الْآ وَ عَلِيٌّ رَاسُهَا وَ قَائِدُهَا» (خداوند آیه‌ای که با: «هان ای مؤمنان» آغاز می‌شود، نازل فرمود مگر اینکه علی در رأس آنها و رهبر و فرمانده آنها بوده است).^۳ تعجب ندارد که حتی علمای اهل تسنن نیز به جمع‌آوری آیات مربوط به فضایل علی (ع) پرداخته و کتابهایی در این زمینه به نگارش درآورده‌اند^۴ که به منظور اختصار، در اینجا تنها به بررسی چهار آیه اکتفا می‌کنیم:

الف) آیه ولایت

طبق احادیث متعددی که توسط محدثین اهل تسنن و شیعه نقل شده^۵ آیه ولایت درباره علی (ع) نازل شده است که در حال نماز، انگشتر خویش به مستمند بخشید:

۱. و ما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحى يوحى (۳/۵۳ و ۴).
۲. *احقاق الحق*، تا جلد ۱۴، ۱۵۵ آیه به استناد احادیثی که از کتابهای معتبر اهل تسنن نقل شده در اثبات فضیلت و امامت علی (ع) تفسیر شده است.
۳. ر.ک.: *احقاق الحق*، ج ۳، ص ۴۷۶؛ ج ۴، ص ۳۱۱؛ ج ۱۴، ص ۶۹۴ و ج ۱۵، ص ۶۹۴.
۴. مانند کتابی که منسوب به امام شافعی است و در آن، آیات نازل شده در حق علی و اهل بیت پیامبر (ص) جمع‌آوری شده است.
۵. ر.ک.: *احقاق الحق*، ج ۲، ص ۳۹۹؛ در این کتاب از هشتاد و پنج کتاب از اهل سنت در حدیث و تفسیر، احادیث مربوط به نزول این آیه درباره علی (ع) نقل شده است.

إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ (همانا ولی شما، خدا و رسول او و کسانی هستند که در حال رکوع زکات می دهند) (۵۵/۵).

بی شک، ولایت خدا و رسول تنها به معنی دوستی و یا نصرت نیست، بلکه معنی آن اختیارداری و اولویت در تصرف و زعامت و وجوب اطاعت در کل شئون مربوط به ولایت تشریعی خداست و این نوع ولایت، نظر به مفاد کلمه «انما» منحصر به خدا و رسول و علی است و ترتیب ذکر نیز نشان دهنده آن است که ولایت امام، شعاع ولایت رسول و ولایت رسول، شعاعی از ولایت الله می باشد.

هر نوع ولایتی که از شعاع این سه مرحله خارج باشد و به آن باز نگردد، مردود و نامشروع است.

ب) آیه تبلیغ

اکمال رسالت به ابلاغ ولایت امام است که در این آیه بنا بر احادیث بسیار از پیامبر (ص)^۱ در مورد علی (ع) بیان شده است:

يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ (هان، ای رسول! آنچه از جانب پروردگارت به تو نازل شده است، ابلاغ کن که اگر نکنی، رسالت را (به درستی و کامل) ابلاغ ننموده ای) (۶۷/۵).

با نزول این آیه، پیامبر اکرم (ص) در بازگشت از حجة الوداع، مسلمانان را در محلی به نام «غدیر خم» جمع نمود و علی رغم گرمای سوزان صحرا، علی (ع) را به عنوان ولی امر، با این بیان معرفی فرمود:

الستُّ بِأُولَىٰ بِكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ؟ قَالُوا: بَلَىٰ! قَالَ: مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَهَذَا عَلِيٌّ مَوْلَاهُ؛ اللَّهُمَّ وَالِ مَنْ وَالَاهُ وَعَادِ مَنْ عَادَاهُ^۲ (آیا من نسبت به شما از خود شما اولی به تصرف و اختیاردار نیستم؟ مسلمانان حاضر، یکصدا گفتند: آری! سپس پیامبر (ص) فرمود: هر کس را که من ولی و صاحب اختیارم، این علی نیز او را چنین است. خداوند! آن

۱. در بیست و سه کتاب معتبر تفسیر و حدیث، روایات مربوط به نزول این آیه در مورد ابلاغ ولایت علی (ع) نقل شده است. ر.ک.: احقاق الحق، ج ۲، ص ۴۱۵.

۲. علامه امینی در تحقیق حدیث غدیر خم، کتابی در یازده جلد به نام الغدیر تألیف کرده است.

کسی را که ولایت علی را بر عهده می‌گیرد، نصرت فرما و آن کس که علی را دشمن می‌دارد، دشمن بدار).

ج) آیه مباهله

در آیه مباهله، خداوند از علی (ع) به نفس (خود) پیامبر تعبیر نموده و او را جان پیامبر (ص) خوانده است:

قُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ آبَاءَنَا وَأَبْنَاكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَتَهُ اللَّهُ عَلَى الْكَاذِبِينَ (بگو (به بزرگان مسیحی که به مدینه آمده بودند): بیاید ما فرزندانمان را دعوت کنیم و شما فرزندانمان را، ما زنانمان را، شما زنانمان را، ما از نفوس خود دعوت کنیم، شما هم از نفوس خود؛ آن‌گاه خدا را بخوانیم و لعنت خدا را بر آن کسانی بطلبیم که دروغگو هستند) (۶۱/۳).

مفسران و محدثان اسلام، اتفاق نظر دارند که این آیه در مورد جریان مباهله پیامبر با بزرگان مسیحی نجران، که برای تحقیق به مدینه آمده بودند، نازل شده است و در این جریان، پیامبر (ص) خاندان خود را - علی، فاطمه، حسن و حسین - برای مباهله دعوت کرد و مراد از کلمه «ابنائنا»، حسن و حسین و «نساننا»، فاطمه و «انفسنا»، علی بوده است. مباهله به این صورت انجام می‌گرفت که هر کدام از دو طرف، دیگری را که سخن و اعتقاد او باطل بود، نفرین می‌کرد و می‌خواست که مورد خشم خداوند قرار گیرد. پیامبر طبق دستور قرآن با علی، فاطمه، حسن و حسین برای مباهله آماده شد، ولی بزرگ مسیحیان (اسقف نجران) که تحت تأثیر این صحنه قرار گرفته بود، رو به یاران خود کرد و گفت: من این چهره‌ها را که می‌بینم، اگر با آنها مباهله کنید، احدی از شما زنده نمانده نجات نخواهد یافت.

در کلام خدا گراف وجود ندارد؛ بنابراین، وقتی علی (ع) جان پیامبر (ص) معرفی می‌شود، به معنی آن است که او چون پیامبر (ص) است، با این تفاوت که

۱. رجوع شود به: صحیح مسلم، ج ۷، ص ۱۲۰؛ مسند احمد بن حنبل، ج ۱، ص ۱۸۵؛ تفسیر طبری، ج ۳، ص ۱۹۲؛ مستدرک حاکم، ج ۳، ص ۱۵۰؛ تفسیر ثعلبی، به نقل العمده، ابن بطریق، ص ۹۵؛ اسباب النزول نیشابوری، ص ۷۴؛ معالم التزیل بغوی، ج ۱، ص ۳۰۲؛ تفسیر کشاف زمخشری، ج ۱، ص ۱۹۳؛ تفسیر فخر رازی، ج ۸، ص ۸۵؛ جامع الاصول ابن‌اثیر، ج ۹، ص ۴۷۰؛ اسدالغابه، ج ۴، ص ۲۵ و نیز تفسیر نسفی و تفسیر نیشابوری و تفسیر خازن و تفسیر ابوالقدا و الاصابه عسقلانی و سیره حلبی.

پیامبر (ص)، رسول و صاحب وحی و شریعت است و علی، تابع رسول و حافظ و مُبَلِّغ و امام شریعت.

(د) آیه تطهیر

آیه تطهیر - که به اجماع مفسرین و نقل اکثر محدثین اسلام^۱ درباره اهل بیت پیامبر اکرم (ص) نازل شده و دلیل عصمت و ولایت این خاندان است - از جمله آیات بیناتی است که در اثبات امامت علی (ع) مورد استدلال قرار گرفته است:

إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا (جز این نیست که خداوند خواسته است ناپاکی را از شما، خاندان نبوت، از میان بردارد و شما را به طور کامل پاک و منزّه گرداند) (۳۳/۳۳).

برخی از علمای اهل سنت بر این استدلال ایراد گرفته‌اند که منظور از اهل بیت پیامبر، زنان و فرزندان پیامبرند که شامل همسران پیامبر و فاطمه و فرزندان وی می‌شوند. بنابراین، آیه، شامل علی (ع) نمی‌شود، ولی دختران فاطمه (ع) را شامل می‌گردد که نه معصوم‌اند و نه امام!

در پاسخ باید گفت: گرچه آیات قبل از این آیه، مربوط به همسران پیامبر (ص) و تأکید بر لزوم همگامی آنان با رسالت آن حضرت است، در این آیه سخن از اراده و مشیت خدا است که زمینه‌ساز واگذاری مسئولیت مهمی بر دوش گروه ویژه‌ای از خاندان پیامبر (ص) می‌باشد و این نوع اراده و چنین مسئولیتی با وظیفه همسران پیامبر (ص) که در آیات قبلی^۲ ملازمت خانه و خانه‌داری تعیین شده است، متناسب نیست. به علاوه، تبیین معنی آیه توسط پیامبر (ص)، بی‌شک هرگونه خدشه و ایراد را در زمینه مفهوم آیه برطرف می‌سازد و با وجود احادیث فراوانی که مفسرین و محدثین از طریق اصحاب و نیز به وسیله ائمه اهل

۱. رجوع شود به: مسند ابی داود، ج ۸، ص ۲۷۴؛ مسند احمد بن حنبل، ج ۱، ص ۳۳۱؛ تفسیر طبری، ج ۲۲، ص ۵؛ احکام القرآن جصاص، ج ۳، ص ۴۴۳؛ مستدرک حاکم، ج ۲، ص ۴۱۶؛ سنن بیهقی، ج ۲، ص ۱۴۹ و تاریخ بغداد، ج ۱۰، استیعاب ابن عبدالبر اندلسی، ج ۲، ص ۴۶۰؛ اسباب النزول نیشابوری، ص ۲۶۷؛ تفسیر زمخشری، ج ۱، ص ۱۹۳ و همان، ج ۲، ص ۷۰۰ و دهها کتاب تفسیر و حدیث دیگر.

۲. وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ (۳۳/۳۳).

بیت (ع) از پیامبر (ص) نقل نموده‌اند^۱ که مورد آیه تطهیر به طور مشخص، علی، فاطمه، حسن و حسین می‌باشند، دیگر جای تردیدی باقی نخواهد ماند. در اینجا دو مورد از آن احادیث را نقل می‌کنیم:

صحیح مسلم از زید بن ارقم نقل کرده است که وی گفت: پیامبر (ص) می‌گفت: شما را درباره اهل بیتم سفارش می‌کنم که برای خدا حق آنان را رعایت کنید. حضار از زید بن ارقم پرسیدند: اهل بیت پیامبر (ص) کیان‌اند؟ همسران آن حضرت‌اند؟ وی گفت: به خدا سوگند، نه! همسر تا مدتی با شوهر خود زندگی می‌کند، اما این پیوند گسستی است؛ روزی هم ممکن است طلاق بین آنها جدایی ایجاد کند و همسر مرد به خانه پدر یا خانواده‌اش بازگردد. اهل بیت پیامبر (ص) در این آیه (تطهیر)، کسانی هستند که نسل پیامبرند (ص) و آن گروه از خاندان وی‌اند که صدقه بر آنها حرام می‌باشد.^۲

ام سلمه (یکی از همسران پیامبر (ص)) می‌گوید: آیه تطهیر در خانه من نازل شد و به دنبال آن پیامبر (ص) پیکی به خانه فاطمه فرستاد تا علی، فاطمه، حسن و حسین را به نزد آن حضرت فراخواند، آن‌گاه فرمود: خدایا! اینها اهل بیت من‌اند. گفتم: یا رسول‌الله! من از اهل بیت شما نیستم؟ فرمود: تو از نیکان اهل من هستی، ولی اینان اهل بیت من هستند.^۳

۲. نص بر امامت علی (ع) در احادیث نبوی

پیامبر اکرم (ص) با توجه به نگرانی عمیق و عنایت خاصی که به سرنوشت رسالت خود و امت داشت، در مناسبت‌های مختلف، گاه به صورت کلی و گاه به نحو تصریح در زمینه امامت علی (ع) سخن گفته است که هم‌اکنون دهها کتاب معتبر تفسیر و حدیث، این احادیث را علی‌رغم کارشکنیها و دشمنی‌هایی که در نقل این احادیث به عمل آمده است،

۱. خصائص نسائی، ص ۴؛ مستدرک حاکم، ج ۲، ص ۴۱۶؛ تاریخ بغداد خطیب، ج ۱؛ استیعاب، ج ۲، ص ۴۶۰؛ مصابیح السنه بغوی، ج ۲، ص ۲۰۴؛ الشفا به تعریف حقوق المصطفی، مغربی، ج ۲، ص ۴۱ و دهها کتاب تفسیر و حدیث دیگر.

۲. جامع الاصول، ج ۱۰، ص ۱۰۳ و صواعق ابن حجر، ص ۱۴۸.

۳. مستدرک حاکم، ج ۲، ص ۴۱۶؛ ج ۳، ص ۱۴۶ و ۱۵۹ و ۱۷۲؛ اسدالغابه، ج ۲، ص ۱۲ و ۲۰؛ ج ۳، ص ۴۱۳؛ مناقب آل الرسول ابن طلحه شافعی، ص ۸؛ تفسیر ابوالفداء، ج ۳، ص ۴۸۳؛ فتح الباری شرح صحیح بخاری، ج ۳، ص ۴۲۲؛ تفسیر الدر المنثور، ج ۵، ص ۱۹۸ و دهها کتاب تفسیر و حدیث دیگر.

نقل نموده‌اند و کتابهای مستقلی در جمع‌آوری این احادیث تألیف شده است.^۱
در اینجا برای رعایت اختصار به بررسی چند حدیث اکتفا می‌کنیم:

الف) حدیث ثقلین

رسول اکرم (ص) بارها، به‌ویژه در اواخر عمر خود، فرمود: «إني تاركٌ فيكم الثقلين: كتاب الله و عترتي اهل بيتي ما ان تمسكنم بهما لن تضلوا ابداً وانهما لن يفترقا حتى يردا على الحوض» (من در میان شما دو میراث بزرگ و گرانبها می‌گذارم: یکی کتاب خداوند و دیگری عترت و اهل بیت من است که شما تا به این دو تمسک جوید، هرگز گمراه نخواهید شد و آن دو هیچ‌گاه از یکدیگر جدا نمی‌شوند تا در قیامت به من برسند).

دانشمند محقق شیعه، میر حامد حسین، در کتاب *عقبات الانوار*، این حدیث را از حدود دویست نفر از علمای اهل تسنن نقل کرده و چندی پیش دارالتقریب بین المذاهب الاسلامیه رساله‌ای پیرامون متن و سند این حدیث منتشر نمود.^۲

بر اساس مفاد این حدیث، قرآن و عترت از خطا و لغزش مصون‌اند و امت اسلامی برای همیشه موظف‌اند از این دو میراث و امانت گرانبهای پیامبر اسلام (ص) پیروی نمایند و این دو یادگار رسالت، هرگز از یکدیگر جداشدنی نیستند.

ب) حدیث منزلت

اکثر محدثین از پیامبر اکرم (ص) نقل کرده‌اند که خطاب به علی (ع) فرمود: «أنت مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي» (تو نسبت به من همانند هارون نسبت به موسی هستی، جز اینکه پس از من پیامبری نیست). در جلد چهارم کتاب *احقاق الحق*، متجاوز از ۳۳۵ مورد، این حدیث از محدثین معروف اهل سنت نقل شده و در جلد ۱۶ از صفحه ۱ تا ۹۸ به‌عنوان مستدرکات اسناد حدیث منزلت، موارد دیگری نیز افزوده شده است.

مفاد این حدیث بسیار روشن است، زیرا موقعیت هارون نسبت به رسالت موسی در

۱. کتابهایی چون *عقبات الانوار* در ۱۲ جزء که در ۶ جلد رحلی در سال ۱۳۸۱ هـ.ق، در ایران به چاپ رسید؛ *الغدیر* که در ۱۱ جلد در سال ۱۳۸۷ در بیروت به طبع رسید و *احقاق الحق* که تاکنون ۱۹ جلد آن منتشر شده است، نمونه‌ای از کتابهایی است که مستقلاً در زمینه جمع‌آوری احادیث نبوی و ذکر اسناد آنها در زمینه امامت علی (ع) تألیف شده است.

۲. نمونه‌ای از این موارد عبارت است از: *صحیح مسلم*، ج ۷، ص ۱۳۲؛ *صحیح ترمذی*، ج ۲، ص ۲۰۸ و *مستدرک حاکم*، ج ۳، ص ۱۰۹.

قرآن مشروحاً بیان شده و او به عنوان وزیر^۱ و بازو^۲ و خلیفه و جانشین^۳ موسی و نیز رسولی از رسولان بنی اسرائیل^۴ معرفی شده است و همه این مناصب، طبق حدیث فوق، جز مورد اخیر برای علی (ع) نسبت به پیامبر اثبات شده است.

ج) حدیث سفینه

کشتی، به عنوان سمبل نجات در غرقابها و در برابر امواج خروشان دریاها، در ادبیات زبان عرب و نیز در فرهنگ و ادب اسلامی به کار رفته است و در قرآن، واژه «فُلُک» بارها تکرار شده و به مفهوم سمبلیک آن مورد استفاده قرار گرفته است.^۵

پیامبر اکرم (ص) با استفاده از این واژه فرمود: «انَّ مَثَلَ اَهْلِ بَيْتِي فِي اُمَّتِي كَمَثَلِ سَفِينَةِ نُوحٍ مَنْ رَكِبَهَا نَجِيَ وَ مَنْ تَخَلَّفَ عَنْهَا غَرِقَ» (اهل بیت من در میان امتم چون کشتی نوح اند که هر کس به آن کشتی در آمد، نجات یافت و آن کسی که به آن پناه نبرد، غرق شد). این حدیث - که شهرت فراوانی در میان محدثین دارد - بنا بر تحقیق مؤلف عقبات الانوار، توسط نود نفر از دانشمندان اسلامی که همگی از مشاهیر علمای اهل سنت هستند، نقل و در کتاب احقاق الحق موارد دیگری نیز بر آنها افزوده شده است. با توجه به مفاد این حدیث، می توان چنین نتیجه گرفت تنها راه نجاتی که مصون از خطا است، راه ائمه اهل بیت (ع) می باشد و اینان چون کشتی نوح برای اسلام و مسلمین هستند و پیروی از هر پیشوا و امام دیگری که در جهت آنان حرکت نکند، سرانجامی جز گمراهی ندارد.

د) حدیث انداز

نخستین مرحله بعثت پیامبر (ص) با دعوت عشیره (خویشاوندان نزدیک) آن حضرت آغاز شد و پیامبر (ص) به فرمان وحی (وانذر عشیرتک الاقربین)^۶ خویشان نزدیک خود را جمع نمود

۱. سوره فرقان، آیه ۳۵ (وَجَعَلْنَا مَعَهُ آخَاهُ هَارُونَ وَزِيْرًا) و آیه ۲۹ طه این است: وَاجْعَلْ لِي وَزِيْرًا مِّنْ اَهْلِي.

۲. سوره طه، آیه ۳۱ (اشدُّدْ بِهٖ اُزْرِي).

۳. سوره اعراف، آیه ۱۴۲ (وَقَالَ مُوسٰى لِاَخِيهِ هَارُوْنَ اَخْلَفْنِيْ فِيْ قَوْمِيْ وَاَصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيْلَ الْمُفْسِدِيْنَ).

۴. سوره طه، آیه ۳۲ (وَأَشْرِكُوْهُ فِيْ اٰمْرِ).

۵. در میان بیست و سه مورد کلمه «فُلُک» در قرآن، آیاتی چون آیه ۲۲ از سوره یونس، آیه ۶۵ از سوره عنکبوت و آیه ۳۱ از سوره لقمان و آیه ۱۲ از سوره جاثیه در این زمینه قابل توجه و بررسی است.

۶. ۲۱۴/۲۶.

و رسالت خویش را بر آنها شرح داد و فرمود:

«فَأَيُّكُمْ يُوَازِرُنِي عَلَى هَذَا الْأَمْرِ عَلَى أَنْ يَكُونَ أَخِي وَ وَصِيَّي وَ خَلِيفَتِي فِيكُمْ»^۱ (کیست از شما که مرا در انجام این رسالت یاری دهد تا برادر من و وصی و خلیفه من در میان شما باشد؟).

در آن میان، علی (ع) برخاست و گفت: من، یا رسول الله. پیامبر (ص) سخن خویش را تکرار فرمود. دوباره علی (ع) گفت: من، یا رسول الله، آن گاه پیامبر (ص) فرمود: «هذا اخي و وصي و خليفتي فيكم» (این [علی] برادر و وصی و خلیفه من در میان شماست). سند و دلالت این حدیث از هر نوع شرح و بیان بی نیاز است و کلمه «وصی و خلیفه»، روشن ترین بیان را در امامت و خلافت بلافصل علی (ع) دربر دارد.

احادیث دیگر

در کتابهای معتبر و مشهور تفسیر و حدیث علمای اهل سنت و شیعه احادیث فراوانی نقل شده که در آنها این عناوین در مورد علی (ع) آمده است:

علیُّ سَيِّدِ الْمُؤْمِنِينَ، علیُّ سَيِّدِ الْعَرَبِ، علیُّ سَيِّدِ الْأَوْلِيَاءِ، علیُّ سَيِّدِ فِي الدُّنْيَا وَ سَيِّدِ فِي الْآخِرَةِ، علیُّ سَيِّدِ الْوَصِيِّينَ، علیُّ سَيِّدِ الْأَوْصِيَاءِ، علیُّ سَيِّدُ وُلْدِ آدَمَ، علیُّ وَلِيُّ اللَّهِ، علیُّ وَلِيُّ كُلِّ مُؤْمِنٍ، علیُّ وَلِيُّ رَسُولِ اللَّهِ، علیُّ أَوْلَى النَّاسِ بِهِمْ، علیُّ مَوْلَى الْأُمَّةِ، علیُّ إِمَامِ الْاِتِّقِيَاءِ، علیُّ خَاتَمِ الْوَصِيِّينَ، علیُّ حُجَّةِ اللَّهِ، علیُّ رَايَةَ الْهُدَى، علیُّ مَنْارِ الْإِيمَانِ، علیُّ قَسِيمِ الْجَنَّةِ وَالنَّارِ، علیُّ أَمِينِي، علیُّ وَارِثِي، علیُّ وَارِثِ عِلْمِي، علیُّ خَيْرٌ مِنْ أَخْلَفَ بَعْدِي، علیُّ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ، علیُّ قَائِدِ الْغُرِّ، علیُّ أَقْوَمِ النَّاسِ بِأَمْرِ اللَّهِ، علیُّ أَعْدَلِ النَّاسِ فِي الرِّعِيَةِ، علیُّ أَعْلَمِ الْأُمَّةِ، علیُّ أَوَّلِ الْمُسْلِمِينَ، علیُّ صَاحِبِ سِرِّي، انا و علی ابوا هذه الأمة، علیُّ صَاحِبِ لَوَائِي، علیُّ بَابُ عِلْمِي، علیُّ أَبُو الْأُمَّةِ وَ دَهْهَا عُنْوَانٌ دِيْغَرٌ كِهْ هَمَّةٌ أَنَّهُا نِشَانِ دِهَنْدِه بِيانِ رُوشَن وَ مَكْرَرِي اسْتِ كِهْ از پیامبر (ص) در زمینه امامت و خلافت بلافصل علی (ع) آمده است.^۲

۱. رجوع شود به: مسند احمد بن حنبل، ج ۱، ص ۱۱۱؛ تفسیر طبری، ج ۱۹، ص ۶۸؛ تذکرة ابن جوزی، ص ۴۴؛ کنز العمال، ج ۶، ص ۳۹۶؛ نصاب المودة قندوزی، ص ۱۰۵؛ کفایة الخصام بحرینی، ص ۳۴۳؛ اسباب النزول واحدی، ص ۲۷۶؛ تفسیر بیضاوی، ج ۴، ص ۹۶؛ تفسیر قرطبی، ج ۱۵، ص ۲۴۷؛ احقاق الحق، ج ۵، ص ۵۶۰ و ج ۱۴، ص ۴۲۳.

۲. مراجعه شود به کتابهایی چون: عقبات الانوار، المراجعات، الغدیر، احقاق الحق که مجموعه ای از این احادیث را از کتابهای تفسیر و حدیث اهل سنت گردآوری کرده اند.

امامت ائمه دیگر

در احادیث پیامبر (ص) در مورد امامت ائمه دیگر اهل بیت (ع) نیز سه نوع بیان به چشم می‌خورد که به طور مکرر نقل شده است:

الف) احادیثی که تحت عنوان اهل بیت و عترت و ذریه و ذی‌القربی و ائمه و اینکه امامان از قریش هستند و صفات کلی امامان شایسته و نقبا و خلفا و اوصیا آمده و تداوم امامت در نسل فاطمه (س) را به صورت کلی بیان کرده است. تعداد این روایات بسیار است و در کتب صحاح و مجامع اهل سنت نقل شده و در کتابهایی چون *عبقات*، *الغدیر*، *المراجعات* و *احقاق الحق* گردآوری شده است.

ب) احادیثی که در آنها انتقال امامت به امام حسن و امام حسین آمده و بخشی از اینها در جلد ۱۹/ *احقاق الحق* جمع‌آوری شده است.

ج) احادیثی که به طور کلی و بدون ذکر نام، امامان را منحصر در دوازده امام دانسته و در این زمینه متجاوز از ۱۳۰ حدیث نقل شده است و نیز احادیثی که خلفا و امامان را به تعداد نقبای موسی ذکر نموده است و این احادیث، بالغ بر ۴۰ حدیث است.^۱

د) احادیثی که ضمن بیان تعداد امامان، نام اولین و آخرین آنان ذکر شده است و این احادیث، بالغ بر ۹۱ حدیث است و یا فقط نام آخرین آنها برده شده است که بالغ بر ۹۴ حدیث می‌باشد.^۲

ه) احادیثی که تعداد ائمه را دوازده نفر ذکر نموده و در آنها تصریح شده است که نه تن از آنان از فرزندان حسین (ع) می‌باشند. در این مورد، ۱۳۹ حدیث گردآوری شده است و برخی نیز نام آخرین امام را ذکر کرده است؛ در این مورد ۱۰۷ حدیث آمده است.^۳ و) احادیثی که نام هر کدام از دوازده امام را ذکر نموده است؛ در این زمینه ۵۰ حدیث نقل شده است.^۴

به جهت اختصار از آن جمله، به نقل یک حدیث اکتفا می‌کنیم:

جابر بن عبدالله انصاری می‌گوید: هنگامی که آیه «أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (۵۹/۴) نازل شد، به رسول خدا (ص) گفتم: ما خدا و رسولش را

۱. رجوع شود به: *منتخب الاثر*، لطف‌الله صافی، ص ۵۸-۱۰.

۲. همان، ص ۶۴-۵۸.

۳. همان، ص ۹۶-۶۵.

۴. همان، ص ۱۴۰-۹۷.

شناخته‌ایم؛ اولی الامر کیان‌اند که اطاعت آنها بر ما واجب شده است؟ فرمود: آنان، جانشینان من‌اند و امامان بعد از من که نخستین آنها علی است و سپس به ترتیب: حسن بن علی، حسین بن علی، علی بن الحسین، محمد بن علی که در تورات به باقر معروف است و تو زمان او را درک خواهی کرد. هر وقت او را دیدی سلام مرا به او برسان.

جابر، پس از محمد بن علی، نام بقیه آنان را بدین ترتیب نقل کرده است: جعفر بن محمد، موسی بن جعفر، علی بن موسی، محمد بن علی، علی بن محمد، حسن به علی و پس از او فرزندش که نام و کنیه او با نام و کنیه من یکی است (نام: محمد و کنیه: ابوالقاسم) که خداوند او را بر همه جهان حاکم می‌سازد و اوست که از نظر مردم پنهان می‌شود و غیبت او طولانی است، تا آنجا که فقط افرادی که ایمان آنان استوار و آزموده و عمیق است، بر عقیده خود در مورد امامت او باقی می‌مانند.^۱

امام غایب (قائم آل محمد (ص))

در مورد امام دوازدهم، حضرت بقیه الله، حجة بن الحسن العسكري، احادیث بسیاری از علمای سنت و شیعه نقل شده است، از جمله، در زمینه ظهور و خروج و بشارت به قیام آن حضرت ۶۵۷ حدیث؛ اینکه حضرت مهدی از عترت پیامبر (ص) و اهل بیت و ذریه آن حضرت است، ۳۸۹ حدیث؛ درباره اسم و کنیه حضرت مهدی ۴۸ حدیث، و در مورد شمایل آن حضرت ۲۱ حدیث؛ نیز در این باره که وی از فرزندان علی (ع) است، ۲۱۴ حدیث؛ از فرزندان فاطمه (س) است، ۱۹۲ حدیث؛ از فرزندان امام حسن (ع) و امام حسین (ع) است، ۱۰۷ حدیث؛ از فرزندان امام حسین (ع) است، ۱۸۵ حدیث؛ او از جمله نه امامی است که از فرزندان امام حسین (ع) هستند، ۳۰۸ حدیث؛ از فرزندان امام سجاد (ع) است، ۱۸۵ حدیث؛ از فرزندان امام باقر است، ۱۰۳ حدیث؛ و از فرزندان امام صادق (ع) است، ۲۰۲ حدیث؛ از فرزندان امام موسی بن جعفر (ع) است، ۱۹۹ حدیث؛ از فرزندان علی بن موسی الرضا (ع) است، ۹۵ حدیث؛ از فرزندان امام محمد بن علی (ع) است، ۹۰ حدیث؛ از فرزندان امام علی بن محمد (ع) است، ۹۰ حدیث؛ او فرزند امام حسن عسکری (ع) است، ۱۴۶ حدیث.^۲

در یکی از این احادیث، جابر بن عبدالله انصاری، از پیامبر (ص) نقل کرده است:

۱. ر.ک.: منتخب‌الانثر، ص ۱۰۱ و مناقب مرتضوی، کشفی ترمذی حنفی، ص ۵۶۰.
 ۲. ر.ک.: منتخب‌الانثر، ص ۱۴۱-۲۳۰؛ مهدی موعود، ترجمه جلد سیزدهم بحارالانوار، علی دوانی و المهدی، سید صدرالدین صدر.

از رسول خدا (ص) پرسیدم: آیا شیعیان در دوران غیبت از قائم (ع) بهره می‌یابند؟ فرمود: سوگند به خدایی که مرا به رسالت مبعوث کرد در حال غیبت از قائم (ع) بهره و از نور ولایت او روشنی می‌گیرند، همان‌گونه که مردم از آفتاب بهره می‌برند؛ هرچند ابر، سیمای آفتاب را بپوشاند.^۱

مبحث چهارم: اهل بیت سرچشمه علوم و معارف‌اند

یکی از ابعاد برجسته شخصیت امام، مقام علمی اوست که وسیله‌ای برای هدایت و نیز موجب جذب دل‌های تشنه و فکرها و اندیشه‌های پژوهشگر است که خود، راه کشف حقیقت برای بشر محسوب می‌شود. در عین حال، علم بُرنده‌ترین حربه در برابر دشمنان و کسانی است که تنها به قدرتهای مادی تکیه نموده در برابر حقیقت، جاهلانه مقاومت می‌کنند؛ حربه‌ای که دشمن هرگز توان باز گرفتن آن را ندارد. توده مردم گوش به سخن دانایان فرا می‌دهند و دانایان نیز تنها با علم، راه حقیقت می‌جویند و سرانجام، شناخت و پیروزی هر حقیقت و صاحب حقی در سایه علم امکان‌پذیر خواهد بود.

علی (ع) در معرفی اهل بیت می‌فرماید:

«ماییم درخت پرثمر نبوت و معدنهای علم و سرچشمه‌های حکمت».^۲
 «کجایند آنان که گمان برده‌اند که آنها در علم راسخ‌اند، نه ما؟ به دروغ و ستمی که بر ما می‌رانند».^۳

«اهل بیت، بهار علم و مرگ جهل هستند».^۴

«خاندان پیامبر (ص)، جایگاه سرّ خدا و پناهگاه امر خدا و مخزن علم خدای‌اند».^۵
 «خاندان پیامبر (ص) آنها‌یند که حکمشان شما را از دانش آنان خبر می‌دهد و خاموشی‌شان از گفتار و نهان آنان از ظاهرشان پدیدار است».^۶
 آثار شکوه‌مندی که از سرچشمه علوم و معارف اهل بیت نشئت گرفته و علوم

۱. بحارالانوار، ج ۵۲، ص ۹۳.

۲. نهج‌البلاغه، خطبه ۱۰۹ (نحن شجرة النبوة و مَحَطُّ الرِّسَالَةِ و مختلف الملائكة و معادن العلم).

۳. همان، خطبه ۱۴۴ (این‌الذین زعموا انهم الراسخون فی العلم دوننا کذباً و بقیا علینا).

۴. همان، خطبه ۱۴۷ (فانهم عیش العلم و موت الجهل).

۵. همان، خطبه ۲ (هم موضع سرّ و لجا امره و عیبه علمه و موئل حکمه و کھوف کتبه).

۶. همان، خطبه ۱۴۷ و ۲۳۹ (هم‌الذین یخبرکم حکمهم عن علمهم و صمتهم عن منطقتهم و ظاهرهم عن باطنهم).

اسلامی را احیا کرده و رشد و توسعه و عمق بخشیده و به دانشهای بشری گسترش داده است، از جالبترین ابعاد زندگی ائمه معصومین (ع) محسوب می‌شود که بررسی آنها شناخت ما را نسبت به مقام امامت عمیق‌تر و ایمانمان را به حقایق آنان استوارتر می‌کند. به منظور مراعات اختصار، آثار علوم امامان اهل بیت (ص) را تحت چند عنوان بررسی می‌کنیم:

۱. اخلاق و عرفان

مکتب اخلاقی و عرفانی انسان‌ساز اهل بیت (ع)، در زندگی بی‌آلایش و زاهدانه ائمه (ع) و سخنان عمیق و پرمحتوا و اصحاب تربیت شده و عارفان دست‌پورده آنان خلاصه نمی‌شود. شعاع جذبه عرفانی ائمه (ع) را در دل‌های جذب شده‌ای جستجو باید کرد که معرفتی به مقامشان نداشتند و گاه کشش آن‌قدر نیرومند بود که دل‌های سخت و قساوت گرفته خلفا و جباران را به نرمش و انعطاف وا می‌داشت و لحظاتی آنان را از مستی غفلت بیرون می‌آورد.

تجلی آثار هدایت معنوی در زندگی ائمه (ع) که نشان‌دهنده مهم‌ترین بعد شخصیت آنان می‌باشد، در اشکال مختلف قابل بررسی است. در نهج‌البلاغه، در صحیفه سجادیه، در احادیث تربیتی، در دستورهای سلوکی، در سیمای زندگی تربیت‌شدگان، در مضامین ادعیه و بالاخره در چهره تابناک زندگیشان می‌توان مطالعه کرد.

مبانی اخلاق و عرفان در مکتب اهل بیت، همواره حافظ اعتدال منطقی بین زهد و مسئولیت‌های زندگی بوده و توازن بین دنیا و آخرت و معادله پیچیده بعد مادی و معنوی زندگی بشری را الهام می‌بخشیده است. رهروان راه عرفان اهل بیت، در سیر و سلوک معنوی، خصایصی داشته‌اند که همواره آنان را از گروههایی چون صوفیان بی‌عرفان و عارفان غیر سالک متمایز می‌ساخته است.

تقدم رتبی تزکیه و تهذیب بر هر کاری حتی آموختن علم، ریشه در مکتب عرفانی اهل بیت دارد. در این مکتب، علم بدون تزکیه، ظلمت‌آفرین است. بر این اساس، حتی علم توحید و کشف رموز و اسرار عرفانی، اگر توأم با تزکیه نباشد، خود به حجاب تبدیل می‌شود و سلوک معنوی و عرفانی خود، یک وسیله است، نه هدف.

سلوک اخلاقی و عرفانی در مکتب اهل بیت بر مبنای تعبد و التزام به احکام دین و عمل به وظایف شرعی است. در این مکتب، در عین اینکه مصالح تشریح احکام از نوع منازل و مقامات سلوک معنوی محسوب می‌شود، هرگز گذشتن از منزلی به

معنی سقوط احکام تعبدی آن نیست و به این ترتیب، جدایی شریعت و طریقت، هیچ‌گاه قابل قبول نمی‌باشد.^۱

در مکتب عرفانی اهل بیت، سالک هر قدر در علم توحید و سلوک معنوی پیش رفته باشد، آن را برای خود امتیاز و مایه خودبزرگ‌بینی نمی‌داند و خشوع در برابر انوار تجلیات حق تعالی، آنها را به تواضع در برابر خلق و می‌دارد. سالکان راه اهل بیت، همواره خود را در محضر حق می‌بینند و دل به یاد خدا دارند و در حالت ذکرند و به هیچ‌قیمتی این حالت را از دست نمی‌دهند. برای آنها راههای نامشروع در سلوک توحیدی و به سوی قرب الهی بسته است.

در سلوک عرفانی اهل بیت، بدعت در دین نامشروع است و غیر از الگوهای عصمت، هیچ‌کس مطلق تلقی نمی‌شود و بین خدا و انسان، واسطه محسوب نمی‌گردد و از هر کس به میزان معرفت و تقوا و قدرت ارشادش می‌توان در رسیدن به قرب حق استفاده نمود.^۲

۲. معارف و فقه و حدیث

علی (ع) حتی در زمانی که به دور از مرکز خلافت بود، مرجع و ملجأ اصحاب و خلفا محسوب می‌شد.^۳ هرگاه در معارف و فقه و حدیث اختلاف نظر به وجود می‌آمد، نظری را جویا می‌شدند و دیگر، تردیدی به خود راه نمی‌دادند و به دیگری مراجعه نمی‌کردند.^۴

نهج البلاغه گوشه‌ای از دریای علم و معارف علی (ع) است که یکی از منابع فقه سیاسی و حدیث می‌باشد. نخستین تدوین‌کننده فقه در تاریخ علوم اسلامی، علی ابن ابی رافع، متوفای ۳۵ هجری است که از شاگردان آن حضرت بود و در زمان امام، دست به جمع‌آوری احکام فقهی زد و کتابی در فقه تدوین نمود که تابعین آن را بسیار گرامی می‌داشتند.^۵

۱. ر.ک.: اربعین حضرت امام خمینی (ره)، ص ۷۲.

۲. ر.ک.: پژوهشی در پیدایش و تحول تصوف و عرفان، ص ۴۵۶.

۳. کنز العمال، ج ۶، ص ۵۳۱ و موسوعه فقه علی بن ابی طالب، محمد رواس قلعه‌چی، ص ۶ (جمله لولا علی لهلک عمر به طور متواتر نقل شده است).

۴. قدامه مقدسی در کتاب المغنی از ابن عباس نقل می‌کند: «إذا ثبت لنا عن علی قول لم نعه الی غیره» به نقل موسوعه فقه علی بن ابیطالب، ص ۶. مؤلف این کتاب اضافه می‌کند که آراء علی (ع) زیربنای دولت اسلامی در زمان خلفا بوده است.

۵. رجوع شود به: تأسیس الشیعه، علامه سید حسن صدر، ص ۲۹۸.

سیوطی، دانشمند نامدار اهل سنت، در کتاب *تدریب الراوی می نویسد*: درباره نگاشتن علوم، بین صحابه و تابعین اختلاف نظر وجود داشت؛ عده زیادی، این کار را ناروا می دانستند و برخی به انجام آن مبادرت می ورزیدند. از جمله کسانی که دانش نگاری را ارج می نهادند، علی بن ابیطالب و فرزند او، حسن - علیهما السلام - می باشد.^۱

سعید بن مسیب، متوفای سال ۹۴ هجری، یکی از شش فقیه نیمه دوم قرن اول هجری و قاسم بن محمد بن ابی بکر، متوفای ۱۰۶ هجری، یکی از سه فقیه بزرگ مدینه، از شاگردان امام سجاد (ع) محسوب می شوند.^۲

در زمان امام باقر (ع) و امام صادق، معارف اسلام و فقه و حدیث، به طور بی سابقه ای گسترش یافت و شاگردان و تربیت یافتگان مکتب این دو امام، علوم اهل بیت را در سراسر جهان اسلام نشر دادند.

ابوحنیفه، بنیانگذار یکی از مذاهب اربعه اهل سنت و از شاگردان جابر بن یزید جعفی است که وی از تربیت شدگان امام باقر (ع) است.^۳

ابویوسف، متوفای ۱۱۳ هجری که آراء و احادیث ابوحنیفه را جمع آوری نمود، در کتاب *الاثار خود*، امام صادق (ع) را یکی از مشایخ حدیث ابوحنیفه شمرده است.^۴

اوزاعی، بنیانگذار مذهب فقهی اوزاعی، از امام باقر فقه و حدیث فرا گرفته است^۵ و جمعی از کسانی که احادیث صحاح سته از آنها روایت شده است، از شاگردان امام باقر (ع) بودند.^۶

ابن تغلب، فقیه کوفی و متوفای ۱۴۱ هجری، به امر امام باقر (ع) در مسجد مدینه می نشست و در احکام فقهی فتوا می داد. محمد بن مسلم، حمران بن اعین، زرارة و دیگر اصحاب امام باقر (ع) و امام صادق (ع) دهها هزار حدیث در زمینه معارف و فقه از این دو امام فرا گرفتند و در میان مسلمانان نشر دادند.

در درس امام صادق، چهار هزار فقیه و محدث حضور می یافتند. هنگامی که آن

۱. امام حسن و امام حسین، سید محسن امین عاملی، ص ۹۷.

۲. تأسیس الشیعه، ص ۲۹۸.

۳. ر.ک.: الامام الصادق و المذاهب الاربعه، اسد حیدر، ج ۱، ص ۳۲۲.

۴. همان، ص ۳۱۷.

۵. تذکره الحفاظ، ج ۱، ص ۱۱۷ و تهذیب التهذیب، ج ۹، ص ۲۱۰.

۶. طبقات الحفاظ، ج ۱، ص ۱۳۱ و تهذیب الاسماء و اللغات بغوی، ج ۱، ص ۸۲.

حضرت در ایام حج به مکه وارد می‌شدند، از همه طرف به سوی ایشان هجوم می‌آوردند تا مشکلات خود را در حلال و حرام دین و دیگر معارف اسلامی از وی پیرسند و در مدت اقامت در مکه همواره علمای امت، گرد آن حضرت حلقه می‌زدند.^۱

اصحاب امام صادق بیش از دویست کتاب در حدیث تألیف نمودند.^۲ حسن بن علی بن زیاد، از اصحاب امام رضا (ع) می‌گوید: من در مسجد کوفه نهصد استاد را درک کردم که همه می‌گفتند: جعفر بن محمد (ع) ما را چنین گفت.^۳

تا زمان امام حسن عسکری (ع)، کتابهایی که احادیث ائمه (ع) را دربر می‌گرفت، به چهارصد کتاب رسید که به اصول اربعمأة شهرت یافتند.^۴ بنا بر نقل شیخ حرّ عاملی، تعداد این کتب تا اوایل غیبت کبری، به شش هزار کتاب رسید.^۵

هم‌اکنون مجموعه‌های گرانمایی چون بحارالانوار، در صد و ده جلد و وسائل الشیعه، در بیست جلد و مستدرک الوسایل، در سه جلد بزرگ رحلی، و دهها کتاب دیگر که معارف و احکام و احادیث منقول از ائمه (ع) را دربر گرفته، در دسترس فقها و محققان علوم اسلامی قرار گرفته است و مجموعه‌های فقهی نفیسی مانند مبسوط شیخ طوسی، تذکرة الفقهای علامه حلّی و مسالک شهید دوم و حدائق شیخ یوسف بحرانی و جواهرالکلام شیخ محمدحسن نجفی در ۴۲ جلد، جلوه‌ای از آثار فقهی اهل بیت می‌باشد.

۳. تفسیر و علوم قرآنی

فقدان مرجعیت علمی که پیامبر در حدیث معروف ثقلین بر آن تأکید کرده بود، از یک سو و ممنوع شدن جمع‌آوری احادیث نبوی برای مدتی^۶ و طرح شعار «حَسْبُنَا كِتَابُ اللَّهِ»^۷ از سوی دیگر موجب گردید که از اواخر نیمه اول قرن اول هجری، احادیث بازمانده و حفظ

۱. الامام الصادق والمذاهب الأربعة، ج ۱، ص ۴۵۳.

۲. الذریعة الی تصانیف الشیعة، ج ۶، ص ۳۰۱.

۳. همان، ج ۱، ص ۱۷ و رجال نجاشی، ص ۳۱.

۴. تأسیس الشیعة، ص ۲۸۷.

۵. علم الحدیث و درایة الحدیث، استاد کاظم مدیر شانه‌چی، ص ۷۴.

۶. ر.ک.: کنز العمال، ج ۵، ص ۲۳۹؛ النص و الاجتهاد، ص ۷۵ و الغدیر، ج ۶، ص ۲۹۷.

۷. ر.ک.: صحیح بخاری، کتاب العلم، باب کتابة العلم و شرح البخاری، کرمانی، ج ۱، ص ۱۲۷.

شده از پیامبر (ص)، تنها مرجع شناخت معارف اسلام و احکام دین و استنباط تکالیف مربوط به حوادث جدیدی باشد که با گسترش اسلام به طور روزافزونی در حال توسعه بود.

چه بسا اتفاق می‌افتاد که مردم برای درک یک نفر صحابی یا اخذ یک حدیث، راههای دور را طی نموده هفته‌ها و ماهها رنج سفر را بر خود هموار می‌کردند.^۱ در این وضع آشفته، شرایط سیاسی و گروه‌بندیها و قدرتهای حاکم و نیز فرصت‌طلبی سودجویان، موجب آن شد که همان‌طور که پیامبر (ص) پیش‌بینی کرده بود،^۲ یک سلسله احادیث مجعول یا ضعیف در شمار احادیث مقبول نقل شود و خرافات بسیاری از این رهگذر، چهره حقایق و معارف اسلام را بپوشانند.^۳ این‌گونه احادیث، در بخشهای مختلف به‌ویژه در تفسیر و تاریخ انبیا و غزوات و سیره پیامبر (ص) یافت می‌شود که هم‌اکنون در اصول و صحاح و جوامع حدیث به چشم می‌خورد.^۴

در چنین شرایطی علم تفسیر، عبارت از یک سلسله مسائل تاریخی آمیخته با اسرائیلیات و مطالب ساده ادبی بود که از اصحاب و تابعین، مانند ابی بن کعب، عبدالله بن عمر، انس، قتاده، مجاهد، سدی و امثال اینان نقل می‌شد و عمده‌ترین مرجع تفسیر، ابن عباس بود که بنا بر نقل مقدمه تفسیر مجمع‌البیان، نصف احادیث مربوط به تفسیر قرآن به وی نسبت داده می‌شود و می‌دانیم که ابن عباس، خود، از اهل بیت و بخشی از علوم خود را از علی (ع) فرا گرفته بود.^۵

مهم‌ترین تحول در تفسیر قرآن، به دنبال کشمکشهای کلامی بود که پای جدال مذهبی را به تفسیر کشانید و در این میان، روایات اهل بیت، از علی (ع) تا امام حسن عسکری است که تفسیر و علوم قرآن را احیا نمود و به آن محتوا بخشید و ضمن بیان عمیق‌ترین نکات در فهم تفسیر و تأویل قرآن، بهترین شیوه تفسیر را که تفسیر قرآن به

۱. ر.ک.: شیعه، استاد علامه طباطبایی، ص ۱۴۲ نشریه سالانه مکتب تشیع، شماره ۲.

۲. ر.ک.: کنز العمال، ج ۵، ص ۲۲۳؛ بحار الانوار، ج ۱، ص ۱۴۵ و وسائل الشیعه، ج ۳، ص ۳۷۸.

۳. ر.ک.: مستدرک حاکم، ج ۱، ص ۱۹ و ۱۱۱-۱۱۳؛ صحیح مسلم، ج ۱، ص ۷ و کنز العمال، ج ۵، ص ۲۳۶ و ۲۴۰.

۴. ر.ک.: شرح نهج البلاغه ابن ابی‌الحدید، ج ۳، ص ۱۵ و ۲۵۴. در این زمینه، علامه امینی در الغدیر و علامه محمود ابوریه (دانشمند و محقق اهل سنت) در کتاب ابومریرة و علامه شیخ محمد تقی تستری، در الاخبار الدخیله و سید مرتضی عسکری، در مائة و خمسون صحابی مخلق تحقیقات ارزنده به عمل آورده‌اند.

۵. ر.ک.: تأسیس الشیعه، ص ۳۲۲.

قرآن است، تعلیم نمود^۱ و بنا به فرموده علی (ع): «فیهم کرائم القرآن و هم کنوز الرحمن؛ ان نطقوا صدقوا و ان صمتوا لم یسبقوا»^۲ (بالاترین آیات ستایشی قرآن درباره آنان است؛ گنجهای خدای رحمان اند. اگر لب به سخن بگشایند، عین حقیقت را می گویند و اگر سکوت کنند، کسی بر آنان پیشی نتواند گرفت).

۴. علوم عقلی

اندیشه‌های فلسفی در زمان خلفای عباسی از متون یونانی به حوزه‌های علمی اسلامی راه یافت،^۳ ولی مسلمانان، قبل از این جریان، با مباحث عقلی و فلسفی که از اهل بیت سرچشمه می گرفت، آشنا بودند. انگیزه خلفای عباسی در ترجمه متون یونانی که با تشویق فراوان همراه بود،^۴ آن بود که از این طریق، توجه دانشمندان و عامه مردم را از خاندان پیامبر (ص) به سوی این گونه معارف بشری معطوف دارند و محصول این فلسفه، همان است که در آثار «الکندی» ظاهر شده است.^۵

رشد و گسترش فلسفه در میان شیعه، نموداری از ریشه علوم عقلی در جهان اسلام است که ریشه در علوم اهل بیت دارد.^۶ در فرهنگ علوم شیعه، احادیث بسیاری در زمینه انواع معارف عقلی از پیامبر (ص) و اهل بیت (ع) به سبک و روش فلسفی نقل شده که راهگشای عمده آن علی (ع) بوده است، در حالی که از مجموع دوازده هزار صحابی که تاکنون نامشان ضبط شده، یک حدیث روشن، با این شیوه نقل نشده است.^۷

فلاسفه بزرگی چون خواجه نصیرالدین طوسی، میرداماد، صدرالمآلهین، فیض کاشانی، ملاهادی سبزواری و استاد علامه طباطبایی با حفظ استقلال و استدلال عقلی مسائل فلسفی، از علوم اهل بیت در تحکیم مبانی فلسفه بهره گرفته‌اند.^۸

۱. رجوع شود به: مقدمه تفسیر المیزان.

۲. نهج البلاغه، خطبه ۱۵۴.

۳. رجوع شود به: مقدمه ابن خلدون، ص ۴۸۰؛ تاریخ التمدن الاسلامی، ج ۳، ص ۱۳۶ و تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی، دکتر صفا، ص ۲.

۴. ر.ک.: الفهرست ابن ندیم، ص ۳۳۹.

۵. ر.ک.: تاریخ فلسفه در اسلام، م. م. شریف، ص ۵۹۶.

۶. ر.ک.: تاریخ فلسفه اسلامی، هانری کربن، ترجمه دکتر مبشری، ص ۳۸ و ۵۰ و تأسیس الشیعه، ص ۳۵۰.

۷. شیعه، استاد علامه طباطبایی، ص ۵۸.

۸. همان، ص ۶۳ و دانش مسلمین، محمدرضا حکیمی، ص ۲۵۶.

۵. علوم دیگر

جابر بن حیان - که در نیمه قرن دوم می‌زیسته است - مجموعه بزرگی در علوم مختلف عقلی و تجربی به یادگار گذاشته است؛ این مجموعه، شامل سه هزار رساله می‌باشد که همه آنها از یک منبع الهام گرفته است. جابر بن حیان، تعلیم یافته مکتب امام جعفر صادق (ع) و از ملتزمین امام رضا (ع) بوده است. او رسائل خود را در زمینه فیزیک، شیمی، نجوم، اسطرلاب، فلسفه، ادبیات و غیره به رشته تحریر درآورد و بخشی از علوم اهل بیت را از این طریق اشاعه داد.^۱ وی صاحب نخستین مکتب شیمی در اسلام است که این مکتب انقلابی علمی در کشف اصول علمی شیمی به وجود آورد و اروپا بعد از انقلاب علمی خود، با تکیه بر اصول و فرمولهای کشف شده به وسیله جابر درباره شیمی به کار پرداخت و از این رو بیشتر کتابهای جابر را ترجمه کردند.^۲

با توجه به اعترافات افرادی چون ولتر که گفت: «در دوران توخس و نادانی، پس از سقوط امپراتوری روم، مسیحیان همه چیز را مانند هیئت، شیمی، طب، ریاضیات و غیره، از مسلمانان آموختند»^۳ و برتراند راسل که گفت: «اهمیت این تمدن (اسلامی) که نباید آن را ناچیز گرفت، در این است که وسیله انتقال بود و در برانگیختن مغرب زمین پس از درآمدن از بربریت مؤثر افتاد»^۴، می‌توان به میزان تأثیر فرهنگ و علوم اهل بیت در تمدن و فرهنگ جهان پی برد.^۵

مبحث پنجم: موضع گیریهای سیاسی در برابر قدرتهای حاکم

یکی از بارزترین ابعاد امامت، رهبری سیاسی جامعه اسلامی است که بجز در مدت کوتاهی در زندگی امیرالمؤمنین (ع) و امام حسن مجتبی (ع) تحقق و عینیت نیافت، ولی ائمه معصومین (ع) با وجود کنار بودن از مرکز قدرت و دولت، همچنان نقش خود را در جامعه اسلامی به عنوان «قطب سیاسی» و «مرکز آگاهی بخش» و «مبدأ نهضتها و

۱. برای توضیح بیشتر در زمینه مؤلفات جابر بن حیان، رجوع شود به: *الفهرست ابن ندیم*، ج ۱، ص ۳۵۳ و *تاریخ الحکماء*، قفطی، ص ۱۶۰.

۲. *دانش مسلمین*، ص ۱۱۷، ۱۷۰.

۳. ر.ک.: *اسلام از نظر ولتر*، دکتر جواد حدیدی، ص ۸۷ و ۱۹۳ و ۲۴۴.

۴. ر.ک.: *تاریخ فلسفه غرب*، برتراند راسل، ترجمه نجف دریابندری، ص ۲۱۳-۲۲۴.

۵. ر.ک.: *دانش مسلمین*، فصل ششم، ص ۱۴۴ و *زندگی نامه علمی دانشمندان اسلامی*، ص ۳۵.

حرکتهای انقلابی» و «عامل فشار برای جلوگیری خلفا در روند سیاسی موجود، از انحراف بیشتر» ایفا نمودند.

از جالب‌ترین ابعاد شخصیت سیاسی ائمه (ع)، نقش موضع‌گیریهای سیاسی آن پیشوایان در برابر قدرتهای حاکم زمان خود می‌باشد که جای دقت و تعمق و بررسی است و از آنجا که سیمای زندگی ائمه (ع) با پوششی از تقیه و عبادت و زهد و عرفان همراه بوده است، کشف موضع‌گیریهای سیاسی ائمه در بسیاری از موارد، خالی از اشکال نبوده و در برخی موارد نیز باید با توجه به قراین و شرایط، رازهای نهفته را در زندگی به‌ظاهر عادی ائمه (ع)، به دست آورد.

خطوط کلی موضع‌گیریهای اهل بیت را باید در سخنان علی (ع) به‌ویژه در نهج‌البلاغه جستجو نمود. این مجموعه - که گنجینه فلسفه سیاسی شیعه است - اهداف و مبانی و اصول و شیوه‌های سیاست و حکومت را از دیدگاه اسلام به نحو کلی بیان می‌کند.^۱ در دوران پنجساله خلافت امیرالمؤمنین، تصویر کلی مقاومت و نحوه موضع‌گیری در برابر «عناصر نفاق» و «عوامل فشار سیاسی» و «قدرتهای نامشروع» ترسیم شد.^۲

امام حسن مجتبی (ع) در دوره کوتاه زمامداریش، شیوه افشاگری چهره دشمن فریبکار و مقاومت توأم با انعطاف منهای سازش را عملاً روشن نمود.^۳

امام حسین (ع) استراتژی یک قیام و انقلاب سرنوشت‌ساز را طی خروج شکوهمندی از مدینه تا کربلا ارائه کرد.^۴

در زندگی امام سجاد، مقاومت و چگونگی به ثمر رساندن یک قیام خونبار که شخصیت‌های برجسته قیام برای پیشبرد اهداف و اصول، قربانی شده بودند، در برابر اوج پیروزی ظاهری قدرت حاکم و اختناق کامل و ددمنشی دشمن، به تصویر کشیده شده است و در این تصویر، بازگو کردن دردهای اجتماعی در قالب دعا و مناجات و تعمیق آگاهیهای سیاسی تا بطن معنویت و وجدان رقیق بشری، جایگاه خاصی یافته است.^۵

۱. ر.ک.: درسهای سیاسی از نهج‌البلاغه، محمدعلی رهبر و نظرات سیاسی در نهج‌البلاغه، دکتر محمدحسین مشایخ فریدنی.

۲. ر.ک.: جاذبه و دافعه علی (ع)، شهید مطهری و امام علی بن ابیطالب، عبدالفتاح عبدالمقصود، ترجمه جعفری و ترجمه‌الامام علی، صوت‌العدالة الاجتماعية، تألیف جرج جرداق.

۳. ر.ک.: صلح امام حسن، باقر شریف قرشی، و امام حسن و امام حسین، سید محسن امین.

۴. ر.ک.: حماسه حسینی، شهید مطهری.

۵. ر.ک.: ترجمه الارشاد، شیخ مفید.

امام باقر و امام صادق - علیهما السلام - در سنگر علم، نوعی دیگر از مبارزه را در جامعه‌ای بسته که قدرتهای حاکم بر وجدان و عقول مردم آن استیلا یافته بودند، آغاز نمودند و به طور غیر مستقیم در قالب اشاعه علم، رشد سیاسی جامعه را بالا برده، توجه و آگاهی مردم را نسبت به موضع حق خود افزودند.^۱

مبارزه سیاسی توأم با قدرت و فشار و اختناق همه‌جانبه توسط دولتی مقتدر که با استفاده از امکانات مختلف سعی در منزوی کردن قطب مخالف دارد، نوع دیگر از شرایطی است که در دوران زندگی امام کاظم (ع) به چشم می‌خورد و موضع‌گیری امام در این شرایط بسیار حساس و دشوار و توأم با زندانهای طولی‌المدتی است که در زندگی پرماجرایی امام دیده می‌شود.^۲

سیاست فریب و نرمش و سازش از طرف قدرت حاکمی که مشکل سیاسی دارد و از ترس پایگاه مردمی امام به موضع انفعالی کشیده شده، موضع‌گیری دیگری را اقتضا می‌کند که در زندگی سیاسی علی بن موسی الرضا (ع) قابل مطالعه است.^۳

ارتباط استتار شده با کانونهای آگاهی در شرایطی که قدرت حاکم توانسته باشد با دور نگاه داشتن جامعه از حوزه امامت و منزوی نمودن امام، وجدان مردم را به اقتناع کاذب بکشاند، خط مشی سیاسی خاصی است که ما آن را در زندگی امام جواد (ع) مطالعه می‌کنیم.^۴

در دوران زندگی امام هادی (ع) که قدرت طاغوت به اوج خود رسیده و در سیاست اغفال و اقتناع مردم و منزوی کردن امام، توفیق کامل حاصل نموده بود، موضع‌گیری امام در قالب تقیه کامل و با پوششهای مختلف در کمال استتار انجام می‌پذیرد و امام هادی (ع) بدون آنکه دستاویزی به دشمن بدهد، زندگی را با تمام شکوه و قدرت بر طاغوت زمان آن چنان تنگ نمود که متوکل بارها، خطاب به اطرافیان می‌گفت: «ویحکم قداعیانی امر ابن الرضا»^۵ (دریغ بر شما! کار ابن الرضا (امام هادی) مرا از پا انداخته است).

۱. ر.ک.: الامام الصادق و المذاهب الاربعه، اسد حیدر.

۲. ر.ک.: حیاة الامام موسی بن جعفر (ع)، باقر شریف قرشی.

۳. ر.ک.: حیاة الامام الرضا، سید جعفر مرتضی؛ بحار الانوار، ج ۴۹؛ پرتوی از زندگانی هشتمین امام، عطایی خراسانی؛ حضرت رضا، فضل‌الله کمپانی؛ ولایت عهدی حضرت رضا (ع)، علی موحدی و زندگی سیاسی هشتمین امام، ترجمه دکتر خلیلیان.

۴. ر.ک.: تحلیلی از زندگانی امام محمد تقی، فضل‌الله صلواتی.

۵. الارشاد، شیخ مفید، ص ۳۱۲.

امام حسن عسکری (ع) با دشوارترین شرایط و پیچیده‌ترین وضعیت سیاسی، در موضعی قرار گرفته بود که می‌فرمود: مامنی آبائی بمثل مامنیت^۱ (هیچ کدام از پدران من گرفتاری مرا نداشته‌اند).

تفاوت ظاهری در سیره سیاسی ائمه (ع)

با مطالعه سیره سیاسی ائمه (ع) در نگاه اول این نکته به ذهن می‌رسد که هر کدام از آن رهبران در برخورد با شرایط زمان و طاغوت‌های معاصر خود، موضع‌گیری خاصی داشته و در کل، این موضع‌گیریها متفاوت بوده است.

فلسفه این اختلاف را باید در نکات زیر جستجو نمود:

۱. هر کدام از قدرتهایی که در زمان ائمه (ع)، حکومت و خلافت را در دست داشتند، در تحکیم سلطه جابرانه، شیوه خاصی را به کار می‌گرفتند و با وجود خط مشی کلی واحدی که در برابر موضع برحق اهل بیت (ع) داشتند، به تناسب سیاستی که در شیوه زمامداری و اغفال و اقناع و یا سرکوب مردم در پیش می‌گرفتند، هر کدام در برابر ائمه (ع)، روش سرکوبگرانه خاصی را دنبال می‌نمودند.

شیوه معاویه با روش یزید، کاملاً متفاوت بود و اصولاً سیاست بنی‌امیه با خط مشی بنی‌العباس کاملاً فرق داشت و هارون‌الرشید، سیاستی متفاوت با سیاست منصور به کار می‌بست و سیاست مأمون هم با برخورد متوکل متفاوت بود.

مفهوم این سخن، آن نیست که موضع‌گیریهای ائمه (ع) به صورت برخورد انفعالی بود، بلکه به این معنی است که بخشی از موضع‌گیری آنان به نحوه خنثی‌سازی سیاست سرکوب و توطئه طاغوت‌های زمان اختصاص داشت و از سوی دیگر، موضع‌گیری در برابر قدرتهای حاکم می‌بایست متناسب با سیاستی باشد که آنان در زمامداری و سیاست سرکوبگرانه خود اتخاذ می‌نمودند.

۲. شرایط اجتماعی و سیاسی و فرهنگی جامعه در موضع‌گیری صحیح و منطقی، نقشی تعیین‌کننده دارد و واقع‌بینی ایجاب می‌کند که هر نوع موضع‌گیری سیاسی، متناسب با شرایط موجود در جامعه باشد.

این سخن، بدان معنی نیست که شرایط جامعه باید در اهداف و مبانی و اصول سیاسی اثر بگذارد، بلکه به این معنی است که باید با حفظ همه اصول سیاسی، شیوه برخورد را با

۱. همان، ص ۳۱۵.

شرایط زمان تطبیق داد، تا همان اهداف و مبانی و اصول در عمل کارساز و مؤثر باشد. تحولات اجتماعی و سیاسی و فرهنگی در جامعه اسلامی در هر زمان، شرایط جدیدی را به وجود می‌آورد که در اتخاذ موضع سیاسی ائمه (ع) اثر می‌گذاشت. برای مثال، جوّ وحشت و اختناق که در زمان یزید بن معاویه پس از قیام خونین کربلا و سرکوب مکه و مدینه بر مردم حاکم بود، نوعی موضع‌گیری ایجاب می‌کرد و شرایط دوقطبی شدن جامعه در دوران کشمکش‌های بنی‌امیه و بنی‌عبّاس و جنگ قدرت این دو جناح، موضع‌گیری دیگری را طلب می‌نمود.

۳. موضع‌گیری سیاسی امام، مانند هر نوع رفتار و عملکرد معصوم، دارای دو بعد مشخص است:

نخست بعد مسئولیت شخصی امام در موضع انجام وظایف خویش در برابر خدا و شرع که در این موضع، مانند هر فرد مکلف و مسئول حتی در نقش رهبری و امامت، مسئولیتهایی بر عهده دارد که باید انجام دهد.

دوم، بعد تعلیمی و ارشادی عمل امام که در این موضع، امام برای امت، یک آسوه و عمل او در هر مورد، بیانگر قانون و روشنگر راه شرع است.

با این توضیح، می‌توان به دلیل دیگری در مورد اختلاف سیره سیاسی ائمه (ع) دست یافت، زیرا هر کدام از آن بزرگ پشویان، ضمن انجام رسالت در مورد جامعه خود، شیوه خاصی را متناسب با شرایط مشابه تبیین نموده و بدین ترتیب ائمه (ع)، روشها و موضع‌گیریهای متفاوتی را در شرایط مختلف به طور عملی و عینی ارائه کرده‌اند که در زمان غیبت امام معصوم (ع)، در هر نوع شرایط، شیوه رهبری مناسبی را می‌توان از موضع‌گیریهای ائمه (ع) استنباط نمود.

ارائه نمونه‌های متفاوتی از رهبری و موضع‌گیری سیاسی، در زمان حضور امام (ع)، در حقیقت نوعی تبیین برای پر کردن خلأ ناشی از عدم حضور امام (ع) در دوران غیبت است.

۴. در برخی از روایات نکته دیگری به چشم می‌خورد که بیانگر رسالت و سرنوشت خاصی برای هر کدام از ائمه معصومین (ع) می‌باشد؛ گویی هر کدام، دارای نقش و ابتلا و سرنوشت از پیش تعیین شده‌ای هستند که در علم مکنون الهی و مشیت خداوندی و ام‌الکتاب محفوظ بوده و از طریق وحی به پیامبر (ص) ابلاغ شده و توسط آن حضرت به امیرالمؤمنین، علی (ع) انتقال یافته و به ترتیب، از هر امامی به امام دیگر رسیده است.^۱

۱. ر.ک.: بصائر الدرجات، ص ۱۳۳ و بحار الانوار، ج ۲۵، ص ۷۱ و ج ۲۶، ص ۵۰ و ۵۲.

خطوط کلی موضع گیریهای سیاسی ائمه (ع)

با وجود تفاوت‌هایی که در شیوه برخورد ائمه (ع) با حاکمان زمان خویش وجود دارد و موضع گیری هر کدام از ائمه (ع) از ویژگیهای مخصوص به شرایط اجتماعی زمان برخوردار است، در تمامی این موضع گیریها یک سلسله اصول و خطوط کلی دیده می‌شود که در همه این شرایط حاکم و در مورد همه شیوه‌های برخورد ائمه (ع) صادق است. در اینجا، به طور اختصار به اهم آن خطوط کلی اشاره می‌کنیم:

۱. برخورد و درگیری با طاغوت و ملأ آن در سیره ائمه (ع)، امری اجتناب‌ناپذیر بوده و مبارزه همه‌جانبه، جزئی از این درگیری محسوب می‌شده است. شیوه انقلابی مبارزه در اشکال مختلف آن، استراتژی کلی در موضع گیری ائمه (ع) در برابر قدرتهای حاکم بوده است.^۱
۲. تقیه و پوشش دادن به شکل مبارزه و استتار اهداف و عملکرد و شیوه برخورد و کتمان اسرار نهضت و مبارزه، یکی از عمده‌ترین خطوط موضع گیریهای ائمه (ع) می‌باشد تا آنجا که رازداری (تقیه) رأس دین و علامت دینداری و افشاگری اسرار اهل بیت (ع) را موجب لعن و نفرین خدا و رسول و ائمه (ع) شمرده‌اند.^۲
۳. استقامت و صلابت در برابر اعمال فشار و توسل به قدرت و خشونت و شکنجه و هر نوع رفتار جنایتبار دشمن حاکم و ادامه مبارزه در تمامی شرایط موجود و نبریدن در برابر شیوه‌های سرکوبگرانه طاغوت و دارودسته آن.^۳
۴. واقع‌بینی و انعطاف‌پذیری در برابر موانع غیر قابل رفع بدون سازش و سستی در مبارزه، موجب قاطعیت در موضع گیری است که از ایمان و اخلاص نشئت می‌گیرد.^۴
۵. بهره‌گیری از همه امکانات موجود و همه‌جانبه کردن مبارزه و برتر از زندگی شمردن و مسئله اول زندگی قرار دادن آن و از خودگذشتگی و ایثار، به معنی کامل آن.^۵

۱. ر.ک.: عنصر مبارزه در زندگی ائمه (ع)، نوشته مقام معظم رهبری، حضرت آیه‌الله خامنه‌ای، کنگره حضرت رضا (ع).

۲. ر.ک.: اصول کافی، ج ۲، ص ۱۷۲ و رساله تقیه، حضرت امام خمینی (ره).

۳. فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ وَمَنْ تَابَ مَعَكَ (همان‌گونه که مأموریت یافته‌ای، پایمردی کن با کسانی که با تو به سوی خدا بازگشته‌اند) (۱۱۲/۱۱).

۴. ر.ک.: وحی و نبوت، شهید مطهری، ص ۱۵.

۵. إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِكَ هُمْ الصَّادِقُونَ (۱۵/۴۹).

۶. اهداف و اصول و ارزشهای مکتب در پیشبرد مبارزه و تمامی مراحل آن باید از چنان حالت و حاکمیتی برخوردار باشد که هیچ عمل و رفتاری که از نظر مکتب نامشروع است، به سبب مبارزه و اهداف آن مشروع شمرده نشود. در موضع گیریهای سیاسی ائمه (ع)، سیاست توجیه عمل با هدف، مردود شمرده می شود.^۱

۷. حفظ اولویتها و مراعات «الْأَهْمُ فَاْلْأَهْمُ» از خطوط کلی مبارزه در موضع گیریهای سیاسی ائمه (ع) است و سلسله مراتب اولویتها از خود شرع به دست می آید و این قاعده، جزئی از نظام قانونگذاری اسلام می باشد و از این رو نباید آن را با سیاست ماکیاولی مبنی بر اینکه هدف، وسیله را توجیه می کند، خلط نمود.^۲

۸. رهبری و ولایت امام، مقدم بر همه اختیارات فردی و حقوق اجتماعی و حتی احکام و مسئولیتهای شرعی است، به این معنی که این خود، یکی از دستورهای شرع می باشد و جزئی از کل نظام حقوقی اسلام محسوب می شود و از این رو، امام در شرایط خاصی امکان دارد اختیاراتی را محدود و اجرای برخی از دستورهایی درجه دوم شرع را متوقف نماید. این اصل، موجب قطعیّت و مرکزیت امام در کل مبارزه می شود که تشکیلاتی بودن مبارزه را تضمین می کند.^۳

۹. مشورت و احترام گذاردن به افکار همه کسانی که به گونه ای در مبارزه نقش دارند ولی نه به آن معنی که امام از دیدگاه دیگران پیروی نماید بلکه به معنای تعمیم امامت و ایفای نقش هر فرد در کل رهبری است.^۴

۱۰. حفظ پیوند مردمی و توسعه و تعمیق پایگاههای مبارزه در میان مردم و جلب رضایت و اقناع وجدان جامعه از طریق آگاهی دادن و دلسوزی و مردمی کردن مبارزه، از خطوط کلی مبارزات در موضع گیریهای سیاسی ائمه (ع) به شمار می رود. بدون رضا و اطاعت مردم، مبارزه از مردم جدا و منزوی خواهد شد و ادامه آن با اجبار و اکراه مردم، شیوه ای است که در سیره سیاسی ائمه (ع) هیچ گاه سابقه نداشته است.^۵

۱. انامرونی ان اطلب التصر بالجور فیمن ولیت علیه (نهج البلاغه، خطبه ۱۲۶).

۲. فقها اصل تقدم اهم بر مهم را یک قاعده عقلی شمرده اند که در شرع امضا شده است.

۳. و اولوا العزم من الرسل و علیهم دارت الرحا (مجمع البحرین، ماده دار).

۴. ر.ک.: بنیان حکومت در اسلام، ص ۱۴۶-۱۵ و فقه سیاسی، ج ۱، ص ۲۳۲ و ۴۵۱.

۵. کان علی علیه السلام اذا بعث والیا قال له: اقرأ کتابی علیهم فاذا رضوا بك کن والیا علیهم، انی لاحب ان اجبر احدا بما یکره (نهج السعاده، ج ۵، ص ۱۵۹ و نهج البلاغه، نامه شماره ۱۷۹) و رجوع شود به نهج البلاغه، نامه شماره ۱۹ و خطبه ۱۱۱ و نامه شماره ۳۱ و خطبه ۲۷.

مبحث ششم: مسئولیت‌های متقابل امام و امت^۱

الف) امامت: یک مسئولیت بزرگ

معمولاً در نظام‌های حکومتی، برای مقامات با حفظ سلسله‌مراتب، امتیازات و تبعیض‌هایی قائل می‌شوند که از یک نوع اصالت دادن به «مقام» سرچشمه می‌گیرد. بزرگ‌ترین خطر این نظامها، اصل و هدف شدن مقام برای رسیدن به آن امتیازها و تبعیضهاست که ظلم و استبداد و پایمال کردن اصول و ارزشها و حقوق ملتها از آثار غیر قابل تفکیک آن می‌باشد. امامت در تمام ابعادش، به‌ویژه با توجه به خصلت اصطفا‌ی خدایی، هرگز به صورت یک مقام و امتیاز مطرح نبوده و تنها به‌عنوان مسئولیت بزرگ در برابر خدا نسبت به خلق معرفی شده است. این حقیقت را ما در نهج‌البلاغه به وضوح می‌بینیم و با بررسی نمونه‌هایی از آن، می‌توانیم به حقیقت آن پی ببریم.

۱. «اما والأذى فلق الحبة و براء النسمة لولا حضور الحاضر و قیام الحجّة بوجود الناصر و ما اخذالله علی العلماء الا یقاروا علی كظّة ظالم و لا سغب مظلوم لالقیبت حبلها علی غاریها و لسقیت آخرها بكأس اولها و لألفیتم دنیاكم هذه ازهد عندی من عطفة عنز»^۲.

هان! سوگند به خدایی که بذر را شکافت و جانها را آفرید. اگر نبود حضور مردمی که برای بیعت آمده بودند و اگر نبود حجّت که با آمادگی کسانی که به یاری شتافتند، بر من تمام شد و اگر نبود میثاقی که خدا از علما گرفت که هرگز بر پرخوری ظالم و گرسنگی مظلوم صحّه نگذارند، البته زمامداری بر شما را می‌کردم آن‌چنان که مرکبی را با انداختن ریسمانش به دوشش رها می‌کنند و با بی‌اعتنایی پایان خلافت را با همان جام آغازش سیراب می‌کردم و در آن هنگام، می‌دیدید که دنیای شما پیش من از اخلاط دماغ بز هم بی‌ارزش‌تر است.

امام در این بیان، زمامداری را به‌عنوان یک مسئولیت که از سه انگیزه غیر قابل اجتناب سرچشمه می‌گیرد تلقی می‌کند و زمامداری را به‌عنوان یک مقام (هرچند بلند) از ناچیزترین اشیاء نیز بی‌ارزش‌تر می‌شمارد.

۱. از آنجا که نهج‌البلاغه، برگزیده سخنان امام در دوران تجربه بزرگ خلافت و امامت و زمامداری امام است و بیانگر اسلام تحرک‌بخش و ترجمان وحی خدا و برگردان شیوایی از قرآن است و پس از قرآن و سنت پیامبر (ص) اصیل‌ترین منبع دستیابی به کلام عترت و دستیابی به فقه سیاسی اسلام، به‌ویژه در زمینه حقوق سیاسی و نظام حکومت در اسلام، می‌باشد، این بحث را به بررسی سخنان امام اختصاص دادیم.

۲. نهج‌البلاغه، خطبه ۳، معروف به خطبه شفشقیّه.

۲. امام آنجا که خصایص امام را بیان می‌کند، قبول زمامداری را به‌عنوان یک مسئولیت معرفی می‌فرماید:

هدفهایی که امام برای قبول مسئولیت خلافت و جریانات اجتناب‌ناپذیر آن بیان می‌کند کلاً وظایف سنگینی است که در برابر خدا نسبت به خلق، متوجه امام می‌گردد و امام از انجام آنها ناگزیر است.

۳. پاسخ امام به بهانه‌گیریه‌های مخالفین چنین است:

«والله ما كانت لي في الخلافة رغبة ولا في الولاية اربة ولكنكم دعوتوني اليها و حملتموني عليها. فلما افضت الي نظرت الى كتاب الله و ما وضع لنا و امرنا بالحكم به فاتبعته و ما استسن النبي صلى الله عليه و آله و سلم فافتديته»^۱ (سوگند به خدا، من تمایل و رغبتی در خلافت و زمامداری نداشتم جز آنکه شما مرا بدان دعوت کردید و مرا بر قبول مسئولیت آن و داشتن آن گاه که این مسئولیت به دوش من افتاد، به کتاب خدا نگریستم و آنچه را که خدا بر ما مقرر داشته و ما را به حکومت بر طبق آن دستور داده است، دیدم و از آن پیروی نمودم و سنت پیامبر را هم به دقت در نظر گرفتم و بدان اقتدا جستم).

از این بیان پیداست که امام به امامت و خلافت و زمامداری منتهای وظیفه و بُعد مسئولیت آن رغبت و تمایل نشان نمی‌دهد و وظایف آن را به صورت مسئولیتی که به دوشش افتاده است، می‌پذیرد.

۴. امام به هنگام پینه زدن به کفش کهنه خویش خطاب به عبدالله بن عباس فرمود:

«ماقيمة هذا النعل؟ فقلت لاقيمة لها فقال (ع) والله لى احب الي من امرتكم، الا ان اقيم حقاً او ادفع باطلاً»^۲ (بهای این کفش چقدر است؟ ابن عباس پاسخ داد: هیچ ارزشی ندارد. امام فرمود: سوگند به خدا این کفش پیش من از حکومت بر شما محبوب‌تر است، مگر آنکه حقی را بیا دارم یا باطلی را از میان بردارم).

مطلب را صریح‌تر و رساتر از این بیان نمی‌توان گفت. اقامه عدل و دفع ظلم، همان بار مسئولیت و بُعد حکومت امامت است که هرگاه از حکومت جدا شود و زمامداری به‌عنوان یک مقام و پوسته مادی آن (هرچند که فریبنده و جالب است) تلقی شود، از نظر امام حتی از لنگه کفش پاره نیز بی‌ارزش‌تر است و نکته جالب در تعبیر به کلمه «احب الی»

۱. نهج البلاغه، خطبه ۲۰۵.

۲. همان، خطبه ۳۳.

این است که امام، حکومت و زمامداری را با چیزی مقایسه می‌کند که بالاخره مورد نیاز است و آن لنگه کفش پاره‌ای است که به علت همان مقدار نیاز مادی، محبوب امام می‌باشد و این نشان‌دهنده آن است که هیچ‌گونه احساس نیازی به مقام زمامداری در خود نمی‌بیند، حتی به اندازه نیازی که به لنگه کفش پاره دارد.

۵. هنگامی که مردم به بیعت با دیگران تمایل نشان می‌دادند، فرمود:

«لَقَدْ عَلِمْتُمْ اِنِّي اَحَقُّ النَّاسِ بِهَا مِنْ غَيْرِي وَ اَللّٰهُ لَأَسَلِّمَنَّ مَا سَلَمْتُمْ اُمُورَ الْمُسْلِمِينَ وَ لَمْ يَكُنْ فِيهَا جُورٌ اِلَّا عَلَيَّ خَاصَّةً التَّمَاثُ لَاجِرٌ ذَلِكُمْ وَ فَضْلُهُ وَ زَهْدًا فِيمَا تَنَافَسْتُمُوهُ مِنْ زُخْرَفِهِ وَ زَبْرَجِهِ»^۱ (شما خود، از قبل دانسته‌اید که من از دیگران به زمامداری شایسته‌ترم و سوگند به خدا، مادام که امور مسلمین به سلامت بگذرد، من نیز حاضریم خلافت را رها کنم و در این صورت ستمی جز بر من نخواهد بود؛ این عمل برای من پاداش و ارزش خواهد آورد و کناره‌گیری از چیزی که شما به خاطر آن درگیر شده‌اید و برای ارزشهای مادی و آرایش و فریبندگی با همدیگر به رقابت پرداخته‌اید، برای من مطلوب خواهد بود).

جمله «لاسلمن ما سلمت امورالمسلمين» به‌خوبی روشن‌گر این حقیقت است که اگر مسئولیتها و هدفهای خلافت فرضاً توسط غیر شخص امام تحقق پذیرد، امام هیچ‌گونه تمایلی در تصدی حکومت ندارد و آن را رها خواهد کرد، گرچه در این صورت نیز - که یک فرض بیش نیست - حداقل بر امام ظلم خواهد شد، زیرا که جامعه، فرد صالح‌تر و برتر را کنار گذاشته و دست به یک آزمایش خطرناک زده است و در این کناره‌گیری، امام چیزی را از دست نداده است، بلکه پاداش و فضیلت و وارستگی از درگیریهای نافرجام دنیوی، بهره‌وی خواهد شد.

۶. وقتی امام را به دلیل برقرار نمودن سیره مساوات، مورد نکوهش قرار می‌دهند،

می‌فرماید:

«أَتَأْمُرُونِي أَنْ أَطْلُبَ التَّصَرُّ بِالْجُورِ فِيمَنْ وُلِّيتُ عَلَيْهِ؟ وَاللَّهِ لَا أَطُورُ بِهِ مَا سَمَرَ سَمِيرٌ وَ مَا أَمَّ نَجْمٌ فِي السَّمَاءِ نَجْمًا - لَوْ كَانَ الْمَالُ لِي لَسَوَّيْتُ بَيْنَهُمْ فَكَيْفَ وَ إِنَّمَا الْمَالُ مَالُ اللَّهِ»^۲ (شما مرا وادار می‌کنید که با ستم کردن نسبت به آنها که زمام امورشان به دست من افتاده است پیروزی به دست آورم؟ سوگند به خدا، هرگز به این کار نزدیک نخواهم شد. اگر این مال از آن خودم بود، بین همه آنها به مساوات عمل می‌کردم، چه رسد به این که مال، از آن خداست).

۱. همان، خطبه ۷۴.

۲. همان، خطبه ۱۲۶.

«طلب التصر بالجور»، همان اصالت دادن به مقام و قدرت و کوشش کردن در حفظ آنهاست به این معنی که تا آنجا که برای رسیدن به مقام و قدرت و پیروزی بر موانع و مشکلات، راهی جز ظلم نمانده باشد و بر اساس اینکه هدف وسیله را توجیه کند، با ظلم به پیروزی برسد و عبارت: «بالجور فیمن ولیت علیه»، این حقیقت را بازگو می‌کند که زمامداری مردم نیز مانند امانتی است که به من واگذار شده است تا مسئولیت امانتداری را انجام دهم و این، هرگز با ظلم سازگار نیست، گرچه تنها راه باشد و ترک آن مشکلاتی را در ادامه حکومت و قدرت برایم ایجاد کند.

«و ما سمر سمر و ما امّ نجیم فی السماء نجما» حاکی از دوام مطلب است که ما در ترجمه با کلمه «هرگز» آن را بیان کردیم.

۷. امام در نامه‌ای که به مردم مصر نوشته، تلاش خود را در سرکوبی دشمنان چنین تبیین و تفسیر کرده است:

«و لکنّی آسی ان یلی امر هذه الامة سفهاؤها و فجّارها فیخذوا مال الله دولا و عباده خولا و الصالحین حرباً و الفاسقین حرباً ... فلولا ذلك ما اكثرت تألیکم و تأنیکم و جمعکم و تحریضکم و لترکتکم اذ ایتیم و ونیتم»^۱ (من از دشمنیها و مخالفتها واهمه ندارم و در حق بودن خود و در گمراهی دشمنانم، شکی به دل راه نمی‌دهم، ولی نگرانی من از این است که کار این امت به دست ابلهان و بدکاران بیفتد و مال خدا را بین خود دست به دست بگردانند و بندگان خدا را برده کنند و با شایستگان بجنگند و گنهکاران را حزب خویش قرار دهند (با سوابق سیاه و آلوده‌ای که دارند)... اگر چنین خطری را - که مرا به ادامه مسئولیت وا می‌دارد - احساس نمی‌کردم، این قدر شما را تشویق نمی‌کردم و یا مورد نکوهش قرار نمی‌دادم و بر گرد آوردن و تحریک شما همّت نمی‌گماردم، بلکه شما را به حال خود رها می‌کردم، وقتی که خودداری و سستی شما را می‌دیدم).

۸. انگیزه مقام‌طلبی رسیدن به امتیازاتی است که از روح امامت - که سراسر مسئولیت و تعهد است - به دور می‌باشد و از این رو امام از همه آحاد امت متعهدتر و در برابر قانون، خود را مسئول‌تر می‌داند.

«أیها الناس ائی والله ما احکم علی طاعة الا و اسبقکم الیها و لا انهاکم عن معصية الا و اتاهی قبلکم عنها»^۲ (مردم! به خدا سوگند، من شما را به اطاعت از فرمانی فرا نخواندم، مگر

۱. نهج البلاغة، نامه ۶۲.

۲. همان، خطبه ۱۷۵.

آنکه در عمل بدان، بر شما پیشی گرفتیم و شما را از نافرمانی و گناهی باز نداشتیم مگر آنکه خود، پیش از شما از آن اجتناب ورزیدیم).

۹. امام آنچه را که مردم ناآگاه برای قدرتمندان و صاحبان مقام انجام می‌دهند که موجب نخوت آنان و فراموش کردن مسئولیت‌هایشان می‌شود، سخت نکوهش می‌کند. در بخش کلمات قصار در این مورد چنین می‌خوانیم:

«ما هذا الذی صنعتوه؟ فقالوا: خلق منا نعظم به امرائنا فقال: والله ما ينتفع بهذا امرائکم. و انکم لتشقون علی انفسکم فی دنیاکم و تشقون به فی آخرتکم و ما اخسر المشقة وراءها العقاب و اربح الدعة معها الامان من التار»^۱.

امام به دهقانان^۲ شهر انبار که در استقبال از وی پیاده به گونه خاصی می‌شتافتند،

فرمود:

این چه کاری است که کردید؟ گفتند: رسمی است که بدان وسیله فرمانروایان خود را احترام می‌کنیم. فرمود: سوگند به خدا که فرمانروایان شما از این عمل هیچ بهره‌ای نمی‌گیرند و شما هم با این کار، خود را در دنیا به سختی و مشقت می‌اندازید و (چون با این کار طمع مال و مقام از غیر خدا دارید) در آخرت هم مایه شقاوت شما خواهد شد و چقدر زیانبار است مشقتی که به دنبال مجازات باشد و چه سودمند است آسایشی که با ایمنی از آتش همراه باشد!

از دیدگاه امام، تبلور مکتب در سیمای امامت است و امام، شهود عینی مکتب و به گونه شاهد و شهید و نمونه می‌باشد آن هم در تمام مراحل و ابعاد، حتی در شکل ظاهری زندگی و چگونه خوردن و چگونه زیستن.

۱۰. امام در نامه‌ای که به عثمان بن حنیف انصاری به‌عنوان فرماندار بصره نوشته

است، در مورد این گونه رهبری چنین سخن می‌گوید:

«أقنع من نفسی بان یقال: هذا امیر المؤمنین ولا اشارکهم فی مکاره الدهر او اکون اسوة لهم

فی جشوبة العیش»^۳ (آیا خود را به همین قانع کنم که بگویند: این امیر المؤمنین است، ولی با مردم در سختیها و رنجهای زمان سهیم نباشم؟ یا باید برای آنان الگویی در زندگی سخت و ناگوار و پرمرارت باشم)؟

۱. همان، حکم ۳۷.

۲. دهقان معرب دهگان = زمیندار، صاحب ده، دهمدار.

۳. نهج البلاغه، نامه ۲۵.

در این نوع رهبری ایدئولوژیک، زیربنای همه چیز، حق است و ضابطه‌ها و معیارها بر محور حق و حرکت یکپارچه امام و امت در رهگذر وسیع و هموار حق، دور از لغزشگاههای باطل خواهد بود و هیچ مصلحت و بهانه‌ای، حتی رسیدن به پیروزیها نمی‌تواند کوچک‌ترین انحرافی از جاده حق در خط رهبری به وجود آورد.

۱۱. اسوه بودن امام در کیفیت زندگی و تعلقات دنیوی او نیز متجلی می‌شود. این کلام امام تنها ادعا نیست بلکه عین حقیقت است. چنان که در نامه امیرالمؤمنین (ع) به عثمان بن حنیف آمده است که: «ألا و ان لكل مأموم اماماً يقتدى به ويستضيء بنور علمه، الا و ان امامکم قد اکتفی من دنياه بطمریه» (قسمتی از این نامه در اواخر بخش حکومت اسلامی همین کتاب آمده است به آنجا مراجعه شود).

۱۲. این روش زندگی برای امام از ریشه مکتب و ایدئولوژی امامت سرچشمه می‌گیرد؛ نه از تحمیق و جلب اعتماد مردم. امام، این نکته باریک‌تر از مو را در پاسخ یکی از یارانش (علاء بن زیاد حارثی) که گفت: یا امیرالمؤمنین! این تو هستی که در خشن پوشی و کم غذایی زیاده‌روی می‌کنی! چنین بیان فرمود: «ان الله تعالی فرض علی ائمة العدل ان یقدروا انفسهم بضعفة الناس کیلا یتبیع بالفقیر فقره»^۱ (خداوند بر امامان و رهبران عادل واجب کرده است که زندگی خود را با زندگی مردم ضعیف تطبیق و همسطح کنند تا فقر، فقیران را به ستوه نیاورد).

۱۳. امام مسئولیتهای امامت را به‌عنوان حقوق امت تلقی می‌کند و از اعلام و تبیین آن برای عامه مردم نمی‌هراسد، بلکه آن را نوعی وسیله تحکیم پیوند امام و امت و اقتناع وجدان مردم و آماده شدن آنها برای ادای حق امام می‌داند. امام در این راستا، در بیانی فشرده و با دلسوزی برای پیشرفت جامعه اسلامی و رشد اقتصادی آن فرمود:

«ایها الناس! ... و لکم علی حقاً فاماً حقم علی فالنصیحة لکم و توفیر فیئکم علیکم و تعلیمکم کیلا تجهلوا و تأدیبکم کیما تعلموا»^۲ (مردم! ... شما بر من حقی دارید و حق شما بر عهده من چنین است که باید از خیرخواهی نسبت به شما (در هیچ شرایطی) فروگذار نباشم و سطح درآمدهایتان (رشد اقتصادی و سطح درآمد ملی) را بالا ببرم و شما را تعلیم دهم که جاهل نمانید و شما را ادب بیاموزم که همواره آگاه و دانا باشید).

۱. همان، خطبه ۲۰۹.

۲. همان، خطبه ۳۴.

ب) حقوق امام بر امت

نعمت امامت، بزرگ‌ترین ارمغانی است که خداوند به بشر ارزانی داشته است. شکرانه این نعمت بزرگ، چیزی جز اطاعت خالصانه، بدون کم‌ترین عذر و بهانه و همراهی و همگامی و همکاری با رهبری و خیرخواهی در پیشبرد اهداف امامت و پاسخ مناسب دادن به دعوتها و خواسته‌های امام نیست.

۱. امام، این چهار وظیفه عمده را به طور فشرده چنین بیان کرده است:

«و اما حقی علیکم فالوفاء بالبیعة و النصیحة فی المشهد و المغیب و الاجابة حین ادعوکم و الاطاعة حین آمرکم»^۱ (اما حق من بر شما این است که به بیعتان ملتزم شوید و در حضور و غیاب امامتان، خیرخواه او در انجام مسئولیت‌هایش باشید و هرگاه شما را به کاری دعوت می‌کنم، اجابت کنید (از مسئولیت شانه خالی نکنید) و هرگاه به شما فرمان می‌دهم، (بی‌چون و چرا) اطاعت کنید).

۲. شورا و نظرخواهی جزئی از رهبری و مدیریت سیاسی در اسلام است، ولی نباید مانعی بر سر راه اطاعت از امام و بهانه‌ای برای زیرپا گذاردن وظیفه امت در برابر امام باشد. امام در این زمینه به ابن عباس فرمود:

«لَکَ اَنْ تُشیرَ عَلَیَّ و اُرَی فَاَنْ عَصِیْتَکَ فَاَطِعی»^۲ (بر تو لازم است که نظر مشورتی خود را به من ابراز داری و من هم آن را نیک بنگرم ولی از آن پس اگر خلاف آن عمل کردم، باید اطاعت کنی).

۳. شناخت امام و اعتقاد به حقانیت او از فریضه اطاعت از او تفکیک‌ناپذیر است. این اصل در کلام امام چنین آمده است: «علیکم بطاعة من لاتعذرون بجهالته»^۳ (بر شما باد که از کسی اطاعت کنید که اگر او را نشناختید، معذور نخواهید بود).

۴. بزرگداشت امانت جز به ادای حق آن نیست. وقتی امامت، امانت است، بزرگداشت آن نیز ادای حق امام، یعنی اطاعت از او خواهد بود. امام در این زمینه فرمود: «و الامامة نظاماً للامة و الطاعة تعظیماً للامامة»^۴ (خداوند، نعمت امامت را برای سازمان دادن به حیات امت قرار داد و اطاعت از آن را وسیله بزرگداشت این نعمت بزرگ).

۱. همانجا.

۲. همان، حکم ۳۲۱.

۳. همان، حکم ۱۵۶.

۴. همان، حکم ۲۵۲.

۵. بارها امام از کندی و بهانه‌گیری مردم در اطاعتش شکوه کرده و آن را وسیله اختلال در تصمیم‌گیری رهبری و نهایتاً آسیب‌پذیری جامعه در برابر توطئه دشمنان شمرده است. یکی از موارد گفتار امام در این زمینه، چنین است: «و افسدتم علی رأیی بالعصیان و الخذلان حتی لقد قالت قریش ان ابی طالب رجل شجاع و لکن لاعلم له بالحرب لله ابوهم ... لقد نهضت فیها و ما بلغت العشرین ... و لکن لا رأی لمن لا یطاع»^۱ (شما با سرپیچی از فرمان من و تنها گذاردن من، اوامر و تصمیم‌هایم را خنثی کردید تا آنجا که قریش درباره من گفت: علی، مرد شجاعی است و لکن او را مهارت در تدبیر و اداره جنگ نیست. خدا به پدرانشان خیر دهد ... من در حالی مرد جنگ بودم که هنوز بیست سالم نشده بود و لکن کسی که فرمانش را نمی‌برند، رأی و نظر و طرحی نمی‌تواند داشته باشد!).

حکومت اسلامی

با مراجعه به قرآن و سنت، روشن می‌شود که احکام و تعالیم دین اسلام منحصر در یک سلسله مطالب عبادی و فردی نیست. اسلام مجموعه‌ای از معارف و تعالیم و احکامی است که زندگی فردی، خانوادگی، اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و بین‌المللی مسلمین را شامل می‌شود. پیامبر اسلام (ص)، که مدت سیزده سال در مکه به ابلاغ معارف و احکام اسلام مشغول بود، پس از هجرت به مدینه، خود اولین دولت اسلامی را تشکیل داد و همه مقدمات لازم را برای به وجود آمدن این حکومت از قبیل: بیعت با قبایل و هیتهایی که به مدینه می‌آمدند، بستن پیمان برادری میان مهاجران و انصار، همزیستی مسالمت‌آمیز و دفاع مشترک میان مسلمین و یهود مدینه، تأسیس مسجد به‌عنوان مرکز امور اجتماعی و سیاسی با تدبیرات لازم فراهم آورد.

آن حضرت به پادشاهان و فرمانروایان جوامع و کشورهای آن روز، نامه نوشت و آنان را به پذیرفتن اسلام و قبول تبعیت از حکومت اسلامی مدینه، دعوت کرد. پیامبر اسلام با قدرت اجرایی خود، قوانین اسلام را به مرحله اجرا درآورد: او حدود را اجرا کرد؛ به سرزمینهای مختلف والی و امیر فرستاد؛ از مردم آن سرزمینها مطالبه مالیات نمود؛ برای دفاع از مسلمین و جنگ با مشرکان، سپاه بسیج نمود و آن را فرماندهی کرد و همچنین به سایر اموری پرداخت که بر عهده زمامداران است.

سیره پیامبر در دوران حیاتش چنین بود، او کاملاً به‌عنوان یک حاکم عمل می‌کرد، وقتی هم رحلت فرمود، در اینکه مسلمین باید دارای حکومت باشند هیچ کس از مسلمانان تردیدی نکرد، بلکه همه اتفاق نظر داشتند که ادامه حکومت اسلامی که به وسیله پیامبر تأسیس شده، ضروری و واجب است. تنها اختلاف در این است که به اعتقاد شیعه، خدا و رسول چنین امر مهمی را رها نکرده‌اند بلکه پیامبر (ص) به امر خداوند در غدیر خم و در

مناسبت‌های گوناگون دیگر، علی (ع) را خلیفه بعد از خویش تعیین نموده بود، اما برادران اهل سنت معتقدند که پیامبر کسی را منصوب نکرد و خلافت، پس از پیامبر می‌بایست با شورا و انتخاب به وسیله اهل حل و عقد منعقد شود.

از مطالبی که گذشت چنین به دست می‌آید که در سه مطلب ذیل نمی‌توان تردید کرد:
۱. پیامبر اسلام در مدینه حکومت تشکیل داد.

۲. محتوای اسلام، قطعاً در بردارندهٔ معارف و تعالیم سیاسی، اجتماعی و اقتصادی است.

۳. پس از رحلت پیامبر نیز مسلمانان، خود را موظف به ادامه کار پیامبر، یعنی تشکیل حکومت می‌دانستند.

با توجه به این مطالب مسلم، مسلمانان در هیچ عصری نمی‌توانند حکومت را از نظر تعالیم اسلام امری غیر ضروری به شمار آورند، و یا نسبت به آن بی‌تفاوت باشند. چنان‌که نمی‌توانند دربارهٔ حکومت‌هایی هم که در جوامع آنها هست بی‌نظر باشند و یا نسبت به مشروعیت و یا عدم مشروعیت، و چگونگی برخورد با آنها، خود را بدون تکلیف شرعی احساس کنند.

ما در اینجا، چند مسئله اساسی را که از ارکان اصلی مباحث مربوط به حکومت اسلامی است، توضیح می‌دهیم. عناوین این مسائل به این شرح است:

۱. همه مراحل و مراتب ولایت از خداوند نشئت می‌گیرد، یعنی هرگونه تصرف در امور دیگران باید با اجازه و دستور خداوند باشد.

۲. پیامبر اسلام و امامان معصوم (ع) از سوی خداوند، دارای منصب ولایت بودند.

۳. در هر عصری بر مسلمانان واجب است حکومت تشکیل دهند.

۴. شرایط رئیس حکومت اسلامی، «امام» یا «ولی فقیه»، چیست؟

۵. امامت چگونه منعقد می‌شود و رئیس حکومت اسلامی چگونه تعیین می‌گردد؟

۶. حدود اختیارات و وظایف امام چیست؟

۷. اخلاق و روش اسلامی حکومت کردن، چگونه باید باشد؟

۱. مراتب ولایت از خداوند نشئت می‌گیرد

قبل از پرداختن به توضیح اصل اول، لازم است کلمه «ولایت» را معنی کنیم. در مبحث ما ولایت، عبارت است از حق تصرف داشتن یک انسان در امور مربوط به زندگی اجتماعی مسلمین. کلیه اموری که در جوامع امروز به قلمرو کار قوه مجریه، مقننه و قضائیه

(حکومت به معنای عام) مربوط می‌شود، امور ولایتی هستند. اگر برای یک فرد حق تصمیم‌گیری در این امور و حق اعمال آن تصمیم با توسل به قدرت اجرایی، قائل شویم برای وی قائل به «ولایت» شده‌ایم. پس در مبحث ما ولایت عبارت است از حق تدبیر و تصرف عملی در امور اجتماعی.

فقهای اسلام گفته‌اند: نخستین اصل مورد قبول در مسائل مربوط به ولایت، این است که هیچ فردی بر فرد دیگر ولایت ندارد و کسی نمی‌تواند در امور مربوط به حکومت، که در حقیقت امور مربوط به زندگی دیگران است، بدون مجوز لازم مداخله و تصرف نماید. تمامی اقسام و مراحل ولایت مخصوص خداوند متعال است. خداوند، خالق همه افراد بشر و مالک حقیقی و مربی واقعی آنان است و حق هرگونه تصمیم‌گیری مربوط به زندگی فردی و اجتماعی ایشان نیز از آن اوست. قوانین زندگی افراد بشر را خداوند باید معین کند و حق حکومت کردن را نیز او باید به ایشان بدهد. متولیان حکومت یا باید مستقیماً از طرف او معین شوند یا بنا بر تکلیفی که او بر عهده مردم می‌گذارد و طبق اصول و قواعدی که از طرف وی معین می‌شود، انتخاب گردند، زمام حکومت را در دست گیرند و دارای ولایت شوند. پس ولایت منصبی است که مستقیم یا غیر مستقیم از طرف خداوند به افراد بشر واگذار می‌شود.

خداوند متعال در قرآن فرموده است:

إِنَّ الْحُكْمَ لِلَّهِ (حکم و فرمان تنها از آن خداست) (۶۷/۱۲).

أَلَا لَهُ الْحُكْمُ (بدانید داوری مخصوص اوست) (۶۲/۶).

وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ (و آنهایی که به احکامی که خدا نازل کرده است، حکم نمی‌کنند کافرند) (۴۴/۵).

وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ (و هر کس به احکامی که خدا نازل کرده حکم نکند، ستمگر است) (۴۵/۵).

وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ (و کسانی که بر طبق آنچه خدا نازل کرده است حکم نکنند، فاسق‌اند) (۴۷/۵).

واضح است احکام خداوند متعال، که در آیات مذکور از آن سخن رفته است از طریق وحی و انبیا به انسانها می‌رسد و تبعیت از این احکام، همان تبعیت از ولایت خداوند متعال است. از این آیات شریفه چنین مستفاد می‌شود که هر نوع تدبیر و تصرف در امور مردم، باید بر اساس اذن خداوند و بر طبق احکام او باشد، یعنی ولایت منحصر به خداوند است.

سایر متفکران مسلمان در توضیح این مطلب گفته‌اند: برای همه ما مشهود است که در نظام خلقت، همه افراد بشر مستقل و آزاد به دنیا می‌آیند و هر کس صاحب اختیار قوای بدنی و روحی خود و مکتسبات این قواست. این آزادی اراده و استقلال در شخصیت، و مالکیت بر قوا و مکتسبات آن، برای افراد بشر یک امر فطری است، و موهبتی است که در نظام آفرینش به انسان داده شده است. پس تفاوت استعدادها و نیروهای بدنی و روحی و تفاوت‌های مربوط به مواهب زندگی ناشی از آن، موجب ولایت و سلطه کسی بر دیگری نمی‌شود و بدین ترتیب آزادی و استقلال همه افراد، همیشه محفوظ است و هیچ کس بر اثر بیشتر برخوردار بودن از این مواهب، حق ولایت بر دیگران پیدا نمی‌کند؛ بلکه این حق، نیاز به مجوز دارد.

امیرالمؤمنین (ع) خطاب به فرزندش امام حسن مجتبی (ع) می‌فرماید: «فرزندم، بنده دیگران مباش، با آنکه خداوند تو را آزاد قرار داده است». و نیز می‌فرماید: «ای مردم، آدم نه غلام به دنیا آورد و نه کنیز، همه مردم آزادند ولی خداوند (فقط به اقتضای ضرورت‌های مقطعی و موسمی - مانند جهاد با کافران -) بعضی از شما را در اختیار برخی دیگر قرار داده است».

۲. پیامبر اسلام و امامان معصوم (ع) از سوی خدا منصب ولایت داشته‌اند

دومین اصل مورد قبول در مسئله ولایت این است که: خداوند مراتبی از ولایت را که به اداره امور خارجه مربوط می‌شود، به پیامبر اسلام داده است. همان‌طور که به بعضی از انبیای قبل از اسلام نیز چنین ولایتی داده شده بود، یا چنان‌که امامان معصوم (ع) نیز از ولایت الهی برخوردار بوده‌اند بنابراین اساس وجوب اطاعت از پیامبران صاحب ولایت و امامان معصوم (ع) همین بوده است که خداوند اطاعت از آنان را واجب نموده بود.

در قرآن مجید در مورد ولایت پیامبر اسلام آیات متعددی وجود دارد که از آن جمله است: *الَّتِي أُولَىٰ يَأْمُرُ الْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ* ((برای تصمیم‌گیری در امور اجتماعی مؤمنان)، پیامبر از خود آنان به (امور) ایشان سزاوارتر است) (۶/۳۳).

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ (ای ایمان‌آوردگان از خدا و پیامبر و فرمانروایان خود اطاعت کنید) (۵۹/۴).

مفسران و فقها، درباره این مطلب که وسعت ولایت پیامبر اکرم که در این آیات از آن سخن رفته تا چه حد بوده است، اختلاف نظر دارند، ولی یک مطلب مورد اتفاق همه آنهاست و آن این است که به موجب این آیه پیامبر در کلیه امور مربوط به اداره جامعه مسلمین ولایت داشته است و بر مسلمانان واجب بوده که در این امور از دستورات آن حضرت پیروی کنند.

علاوه بر آیات، روایاتی نیز از پیامبر نقل شده که از آنها به دست می‌آید که آن حضرت، اداره امور جامعه مسلمین را حق خود می‌دانسته و بر این اساس از مردم می‌خواسته است که از دستورات وی پیروی نمایند.

علاوه بر مطلب فوق که مورد اتفاق مسلمین است به اعتقاد شیعه پیامبر در حال حیات خود، به امر الهی اعلام نموده بود که پس از رحلت وی، ولایت مسلمین از آن حضرت علی (ع) خواهد بود و پس از او نیز یازده فرزند معصوم وی، امام و ولی امر مسلمین خواهند بود (در بخش امامت همین کتاب، به تفصیل در این باره بحث شده است).

۳. در هر عصری بر مسلمانان واجب است که حکومت تشکیل دهند

لزوم تشکیل حکومت به عصر پیامبر (ص) و امامان معصوم - علیهم السلام - اختصاص نداشته است. بلکه در هر عصری بر مسلمانان واجب است حکومت تشکیل دهند و امور اجتماعی خود را به بهترین شکل اداره نمایند. برای این مطلب دلایل زیادی می‌توان اقامه کرد که ما به بیان چند دلیل اکتفا می‌کنیم:

دلیل اول: در قرآن مجید آیات زیادی در مورد احکام سیاسی، اقتصادی و جزایی اسلام هست که مخاطب آنها عموم مسلمانان است. در این آیات همه مسلمانان، مسئول اجرای این احکام شده‌اند و با توجه به اینکه اجرای این احکام جز با در دست گرفتن حکومت و اعمال قوه اجرایی ممکن نمی‌شود، نتیجه می‌گیریم که مسلمانان باید در همه اعصار به تأسیس حکومت پردازند تا بتوانند به احکام سیاسی مذکور عمل کنند. برخی از آیات مربوط به این احکام سیاسی از این قرار است:

وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ (باید از شما (مسلمانان)، جمعیتی باشند که مردم را به خیر دعوت کنند و به کار پسندیده امر، و از کار ناپسند، نهی کنند و اینان رستگارانند) (۱۰۴/۳).

وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَت إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبَغَى حَتَّى تَأْتِيَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ فَإِنَّ فَاءَ مَا قَاتَلْتُمَا لِلَّذِينَ عَادَلُوا بَيْنَهُمَا مِنَ الدَّارِ الْآخِرَةِ كَثِيرٌ أَلَمْ تَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَدْعُ إِلَىٰ عَدْلِ وَإِيقَانٍ مِنَ اللَّهِ أَكْبَرُ مِنْ دِينِ اللَّهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ (اگر دو طایفه از اهل ایمان با هم به قتال برخاستند میان آنها آشتی دهید، و اگر یکی از آنها بر دیگری ستم کرد، با ظالم قتال کنید تا به فرمان خدا باز آید (و ترک ظلم کند) پس هر گاه به حکم خدا بازگشت با حفظ عدل و قسط میان آن دو طایفه آشتی دهید) (۹/۴۹).

وَأَعِدُوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَ

آخِرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ (و برای (برخورد با) آنها هرچه از نیرو و از اسبهای ورزیده، در توان دارید آماده کنید (به حدی) که دشمن خدا و دشمن خودتان و (دشمنان) دیگری جز آنها را که شما آنها را نمی شناسید و خدا آنها را می شناسد، با آن بترسانید) (۶۰/۸).

إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ (کیفر آنها که با خدا و پیامبرش به جنگ برمی خیزند و برای فساد در زمین می کوشند (با تهدید به اسلحه، به جان و مال و ناموس مردم حمله می برند) این است که: اعدام شوند یا به دار آویخته گردند یا (چهار انگشت از) دست (راست) و پای (چپ) آنها بریده شود، و یا از سرزمین خود تبعید گردند) (۳۳/۵).

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا تَكَالًا مِنْ اللَّهِ (دست مرد دزد و زن دزد را به کیفر عملی که انجام داده اند به عنوان یک مجازات الهی قطع کنید) (۳۸/۵).

الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ (زن زناکار و مرد زناکار هر کدام را صد ضربه بزنید) (۲/۲۴).

وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلَّهُ لِلَّهِ (و با آنها پیکار کنید تا فتنه (تهدید مسلمانان و سلب آزادی) برچیده شود و (دین و پرستش) همه مخصوص خدا باشد) (۳۹/۸).

در آیات مذکور تمامی افراد جامعه اسلامی در هر عصری، مکلف شده اند که احکام سیاسی و اجتماعی مذکور در این آیات را به مرحله عمل و اجرا درآورند. واضح است که اجرای این احکام جز از طریق تعیین حاکم و سپردن قدرت اجرایی به دست او میسر نمی شود. وقتی حاکم از طرف امت اسلام معین شده وی مظهر قدرت امت می شود و تکلیفی که متوجه امت بود، از طریق حاکم به مرحله عمل درمی آید.

خلاصه اینکه وجود یک سلسله احکام سیاسی و اجتماعی ابدی در شریعت اسلامی، دلیل بارزی است بر اینکه: شارع این احکام، تشکیل حکومت اسلامی را نیز در همه اعصار بر مسلمین واجب نموده است؛ چه اگر چنین نبود، تشریح این احکام بی فایده بود.

ممکن است عده ای بگویند که از نظر شارع اسلام، احکام سیاسی و اجتماعی مخصوص عصری است که در آن امام معصوم، حکومت مسلمین را در دست داشته باشد و در عصر غیبت امام معصوم - چه غیبت طولانی باشد و چه کوتاه - عمل به این احکام واجب نیست. اما باید توجه داشت که نتیجه و معنای این سخن این می شود که در عصر غیبت، متروک شدن احکام اسلام مانعی ندارد و حفظ جامعه اسلامی از جرایم داخلی و

تجاوز و تعدی دشمنان خارجی واجب نیست و در عصر غیبت هر چه بر سر مسلمانان بیاید، نباید به مقابله با آن برخاست، بلکه فقط باید منتظر ظهور حضرت مهدی (عج) شد تا خود بیاید و حکومت اسلامی تشکیل دهد و کار مسلمین را سامان بخشد. به راستی، آیا می‌توان چنین تفکری را قبول کرد و معتقد شد که حکم خداوند و تکلیف شرعی مسلمانان در عصر غیبت عبارت است از، تعطیل احکام و موازین اسلام و رها کردن امور جامعه اسلامی و انتظار کشیدن؟ چنین فکری هرگز قابل قبول نیست.

حضرت امام است در درسهای حکومت اسلامی در این باره چنین فرموده‌اند: «مجموعه یک سلسله قانون برای اصلاح اجتماع کافی نیست، و برای اینکه قانون، منشأ اصلاح و سعادت بشر شود باید قوه مجریه‌ای در کنار قانون باشد و آن را اجرا کند. به این جهت خداوند متعال در کنار قوانین الهی، حکومت را قرار داده که دستگاه اجرای این قوانین باشد. رسول اکرم (ص) برای اداره جامعه اسلامی در رأس دستگاه حکومتی قرار گرفته بود ... در هیچ جامعه‌ای، قانونگذاری به تنهایی نفعی نمی‌رساند و سعادت افراد بشر را تأمین نمی‌کند ... به وسیله قوه مجریه (حکومت) است که ثمرات قانون عادلانه، به مردم می‌رسد و بر همین اساس، اسلام ایجاد قوه مجریه را در کنار قوه مقننه واجب نموده است ...».

دلیل دوم: نصوص اسلامی، از آیات و روایات، همه مسلمانان را به تحکیم روابط اجتماعی و تشکیل قوا و تحقق بخشیدن به هدف واحد دعوت می‌کند و آنان را از رهبانیت، عزلت‌گزینی و تشمت و تفرقه برحذر می‌دارد و راه حصول این اتحاد و تشکل را نیز نظام امامت می‌داند که نوعی نظام حکومتی است. برخی از این نصوص بدین شرح است:

۱. *وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا* (و همگی به ريسمان خدا (قرآن و اسلام و هرگونه وسیله ارتباط با یکدیگر) چنگ زبید و پراکنده نشوید، و نعمت (بزرگ) خدا را بر خود به یاد آرید آن‌گاه که دشمن یکدیگر بودید و او میان دلهای شما الفت ایجاد کرد و به (برکت) نعمت او برادر شدید) (۱۰۳/۳).

۲. *إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ* (همانا مؤمنان برادر یکدیگرند) (۱۰/۴۹).

۳. *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا* (ای کسانی که ایمان آورده‌اید (در برابر مشکلات و هوسها) شکیبا باشید و (در برابر دشمنان نیز به صورت دسته‌جمعی) استقامت کنید و از مرزهای خود، مراقبت به عمل آورید) (۲۰۰/۳).

۴. در نهج‌البلاغه آمده است: «فَرَضَ اللَّهُ الْإِيمَانَ تَطْهِيراً مِنَ الشَّرِكِ ... وَالْإِمَامَةَ نِظَاماً

لِلأُمَّةِ وَالطَّاعَةَ تَعْظِيمًا لِلْإِمَامَةِ»^۱ (خداوند ایمان را مایه تظهير از شرک ... و امامت را وسیله نظام امت و اطاعت (از امام) را مایه بزرگداشت امامت قرار داد).

۵. حضرت رضا (ع) فرمود: «ان الامامة زمام الدين و نظام المسلمين و صلاح الدنيا و عز المؤمنين، ان الامامة اس الاسلام التامی و فرعه السامی، بالامام تمام الصلاة والزكاة والصيام الحج و الجهاد و توفير الفیء و الصدقات و امضاء الحدود و الاحکام و منع الثغور و الاطراف، الامام یحلل حلال الله و یحرم حرام الله و یقیم حدود الله و یذب عن دین الله» (امامت، زمام دین، مایه نظام مسلمین، صلاح دنیا و عزت مؤمنان است. امامت هم اساس بالندة اسلام است و هم شاخه برافراشته آن. نماز، زکات، روزه، حج و جهاد در پرتو امامت محتوای کامل خود را پیدا می کند. درآمد خارجی و داخلی مسلمانان (فیء و صدقات) با امامت رو به افزایش می گذارد. اجرای حدود و احکام و نگاهداری مرزها و اطراف کشور اسلامی در سایه امامت عملی می شود. امام است که حلیت حلال خدا و حرمت حرام خدا را تثبیت، حدود خدا را اقامه، و از دین خدا دفاع می کند).

از مجموع مطالبی که در نصوص مذکور آمده است به وضوح معلوم می شود که بر مسلمین واجب است با ایجاد نظام امامت به تجمع و تشکل اسلامی تحقق بخشند.

دلیل سوم: سخنان فراوانی از پیشوایان دین (ع)، به ما رسیده که به موجب آنها مهم ترین وظیفه مسلمانان در هر عصری، تشکیل حکومت است. از جمله این سخنان، کلام امیرالمؤمنین (ع) است که در آن پس از کشته شدن عثمان به دست شورشیان می فرماید:

«... اگر امام مسلمین در گذشت یا کشته شد ... بر مسلمین واجب است که قبل از دست زدن به هر کاری برای خود امامی انتخاب کنند، امامی پاکدامن، عالم، متقی، آشنا به امور داوری پیامبر تا جامعه آنها را اداره کند و در میان آنان قضاوت نماید، حق مظلوم را از ظالم بستاند ... و درآمد اجتماعی آنها را تحصیل کند و حج و جمعه آنان را به راه اندازد و صدقات را جمع آوری نماید ...»، همچنین آن حضرت، وقتی شنید که خوارج می گویند «لا حکم الا لله» (حکومت فقط از آن خداست) فرمود: «این سخن خوارج، کلام درستی است ولی اینان با این کلام هدف باطلی را تعقیب می کنند. آری حکومت نهایی فقط از آن خداست ولی اینان می گویند هیچ کس نباید فرمانروا شود و جامعه را اداره کند، با آنکه وجود فرمانروایی در میان جامعه، چه نیکوکار باشد و چه اهل گناه، یک ضرورت است تا در سایه حکومت او مؤمن بتواند به عمل (صالح) پردازد و کافر بتواند از زندگی بهره مند شود و خداوند در آن

حکومت (امور مردم را) به سرانجام برساند و به وسیله آن حاکم، درآمدهای عمومی مسلمین جمع آوری شود، با دشمنان مبارزه شود، راهها امن و حقوق ضعیف از زورمند گرفته شود و در نتیجه نیکوکار بیاساید و مردم هم از شر تبهکار در امان باشند.^۱

همچنین در جای دیگر می‌فرماید: «شیر زیان از سلطان ستمگر بهتر است و سلطان ستمگر از فتنه‌هایی که ادامه پیدا می‌کند بهتر است».^۲

دلیل چهارم: فقهای اسلام برخی از امور اجتماعی را امور حسیه نامیده و گفته‌اند قطعاً نظر شارع این است که در اجتماع مسلمین به این امور رسیدگی شود، مانند: رسیدگی به اموال ایتام و اموال مجهول‌المالک. وقتی شارع اسلام راضی نیست که اموال یتیمان بی‌سرپرست ضایع شود و همه مسلمین به طور واجب کفایی موظف به حفظ و اداره آن هستند، چگونه ممکن است راضی باشد که جامعه اسلامی بدون حکومت باشد و مصالح اجتماعی و عمومی مسلمین که اهمیت آن در نظر شارع به مراتب از اهمیت اموال ایتام و مجهول‌المالک بیشتر است، از دست برود و کسی هم به فکر آن نباشد و همه منتظر ظهور حضرت ولی عصر (عج) بنشینند؟

علاوه بر آنچه گفته شد، شخص مسلمان مخصوصاً مسلمان آگاه و عالم، مجاز نیست که در خانه بنشیند و در برابر ظلمی که از ناحیه مستکبران و تجاوزکاران بر ضعفا و محرومین وارد می‌شود ساکت باشد بلکه بر او واجب است که از حقوق ضعفا و محرومان دفاع کند و پرواضح است که دفاع از حقوق این طبقه، غالباً بدون ایجاد تشکیلات و بدون به دست آوردن نیروی اجرایی - یعنی ایجاد حکومت - ممکن نیست.

دلیل پنجم: برای جامعه انسانی، حکومت یک امر ضروری و اجتناب‌ناپذیر است و در تمام ادوار ابتدایی و پیشرفته حیات اجتماعی انسان، هیچ‌گاه زندگی وی خالی از قانون و حکومت نبوده است. انسان طبیعتاً نیاز به زندگی اجتماعی دارد و حیات و معیشت او در سایه اجتماع، تعاون و مبادلات امکان‌پذیر است.

انسان حب ذات و حب مال و جاه دارد و می‌خواهد در ارضای غرایز و تمایلات خود از آزادی مطلق برخوردار باشد و همین خواسته، سبب ایجاد اختلاف و تصادم میان افکار و امیال افراد بشر می‌شود و در نتیجه درگیری پدید می‌آید. چاره‌ای غیر از این نیست که با وضع یک سلسله قوانین و مقررات، و ایجاد یک قوه اجرایی که وسیله اعمال آن

۱. نهج البلاغه، خطبه ۴۰.

۲. بحار، ج ۷۲، ص ۳۵۹، چاپ بیروت.

ضوابط شود، نظامی برای زندگی انسانها به وجود آید تا مصالح همه در آن حفظ شود و از تعدی و تجاوز جلوگیری به عمل آید. حکومت عبارت از همین قوه اجرایی است و واضح است که وجود چنین قوه‌ای در همه جوامع و در هر عصری، ضرورت دارد. اگر فرض کنیم روزی برخی از جوامع انسانی به چنان مرحله‌ای از رشد فرهنگی و اخلاقی برسند که افراد، موارد اختلاف خود را صرفاً با گذشتها و برخوردهای اخلاقی حل کنند، باز هم نیاز به حکومت منتفی نخواهد شد، زیرا حکومت به معنای مدیریت امور جامعه از قبیل: اداره تأسیسات اقتصادی همگانی، تأمین بهداشت، اداره امور تعلیم و تربیت و ارتباطات و مخابرات و اداره و تأمین سایر نیازهای عمومی جامعه در همین جوامع نیز ضرورت خواهد داشت.

وقتی نتوان در ضرورت وجود حکومت برای بقای جامعه تردید کرد، چگونه می‌توان تصور کرد که شارع حکیم اسلام تشکیل حکومت را واجب نکرده، یا اصول و حدود و شرایط کلی آن را بیان ننموده باشد وقتی عقیده ما درباره شارع اسلام این است که او همه اصول کلی مربوط به زندگی انسان در این جهان را برای وی بیان نموده است، نمی‌توانیم بگوییم که درباره مسائل کلی مربوط به حکومت سکوت نموده و مطلبی بیان نکرده است.

دلیل ششم: بخش عظیمی از فقه اسلامی مربوط به مسائل سیاسی، اجتماعی و اقتصادی است و این خود نشان می‌دهد که تعالیم و احکام مربوط به اداره جامعه، بخش تفکیک‌ناپذیری از آیین اسلام است. در فقه اسلامی مباحث و احکام گسترده‌ای درباره قضا و شهادت، ارث، حدود و دیات و قصاص، بیع، اجاره، مضاربه، مساقات، نکاح، طلاق، خمس، زکات، خراج، جهاد، امر به معروف و نهی از منکر، وجود دارد و فقها درباره هر یک از این عناوین یک کتاب فقهی نوشته‌اند. در این کتابها در موارد فراوانی از وظایف حاکم جامعه اسلامی، درباره احکام مذکور سخن به میان آمده است. برای فقها، مسلم بوده است که عمل به احکام اسلامی بدون دستگاه حکومت میسر نیست. در بسیاری از روایات نیز که به این احکام اجتماعی مربوط می‌شود، ائمه معصومین (ع)، لزوم وجود حاکم را در جامعه مسلمین، امری مسلم دانسته‌اند و وظایف او را در مورد این احکام بیان کرده‌اند. بررسی ابواب مختلف حدیث و فقه اسلام (اعم از شیعه و سنی)، که در آنها احکام زیادی به امام، ولی، سلطان، امیر یا قاضی محول شده است، این حقیقت را روشن می‌سازد که حکومت و ولایت جزء بافت و نظام اسلام است و اسلام منهای حکومت تصور غلطی است از اسلام.

۴. شرایط رئیس حکومت اسلامی چیست؟

پس از آنکه روشن شد بر مسلمانان واجب است برای خود حکومت تشکیل دهند، نوبت به بررسی این مسئله می‌رسد که حاکم جامعه مسلمانان چه شرایطی باید داشته باشد؟ برای روشن شدن پاسخ این سؤال به عقل و کتاب و سنت که سه مرجع به دست آوردن احکام شرعی است، باید مراجعه کنید.

نخست ببینیم حکم عقل در این باره چیست؟ عقلاً وقتی می‌خواهند کاری را بر عهده کسی بگذارند شرایط ذیل را برای او لازم می‌دانند و به سراغ کسی می‌روند که واجد این شرایط باشد: (۱) عاقل بودن، (۲) آگاهی بر کیفیت انجام دادن کار، (۳) توانایی کافی بر انجام دادن کامل کار، (۴) امین بودن.

حکومت بر جامعه مسلمین و اداره امور اجتماعی آنان، کار و وظیفه‌ای بسیار مهم است و عقل انسان با قاطعیت حکم می‌کند که حاکم مسلمین باید دارای شرایط چهارگانه: عقل، دانش، حکومت کردن، قدرت و امانت باشد.

مطلب دیگری که عقل به آن حکم می‌کند این است که وقتی مردم جامعه‌ای به مکتب و ایدئولوژی خاصی معتقد باشند و بخواهند زندگی اجتماعی آنان براساس آن مکتب و ایدئولوژی اداره شود، باید حاکم آنان، دارای شرط مهم دیگری باشد، و آن شرط، معتقد و آگاه بودن حاکم نسبت به آن مکتب و ایدئولوژی است. اکنون می‌گوییم: مسلمانان به اسلام معتقدند و این مکتب را حاوی تعالیم و قوانین مربوط به نیازهای فردی، خانوادگی، اجتماعی، اقتصادی و سیاسی خود می‌دانند و بنابراین، طبیعی است که چنین جمعیتی وجود شرایط عقل و توانایی، اعتقاد به مکتب و ایدئولوژی اسلام، آگاهی بلکه اعلم بودن به احکام و قوانین آن، و نیز امانت و صداقت و عدالت را در رئیس حکومت جامعه اسلامی شرط بدانند.

آنچه در مورد شرایط حاکم گفته شد، مقتضای داوری عقل سلیم بود و نیازی به تعبد شرعی ندارد. وقتی به کتاب و سنت هم مراجعه می‌کنیم، می‌بینیم در این دو مرجع نیز شرایطی برای حاکم مسلمین معین شده است که مهم‌ترین آنها عبارت است از: (۱) اسلام و ایمان، (۲) عدالت، (۳) فقاہت، (۴) توانایی و حسن تدبیر، (۵) منزّه بودن از صفات ناپسند، مانند: بخل و حرص و طمع. اکنون دلایل ضرورت وجود این صفات را در حاکم، توضیح می‌دهیم:

۱. حاکم جامعه اسلامی باید مسلمان و مؤمن باشد. تنها مسلمانی ظاهری که نشانه آن، اقرار به شهادتین است برای حاکم اسلامی کافی نیست، بلکه رئیس حکومت مسلمین باید

از صمیم قلب به مبانی و اصول اسلامی معتقد باشد و زندگی خود را بر مبنای تعالیم و دستورات اسلام تنظیم کند. از نظر کتاب و سنت، برای مسلمانان جایز نیست فردی غیر مسلمان و غیر مؤمن را به عنوان رئیس حکومت انتخاب کنند، زیرا جامعه‌ای که قرار باشد بر اساس یک مکتب و ایدئولوژی اداره شود بدون تردید رئیس حکومت آن جامعه باید به آن مکتب و ایدئولوژی مؤمن و معتقد باشد و اداره جامعه اسلامی بر اساس عقیده و احکام و قوانین اسلام هم، تنها از کسی ساخته است که به این نظام مؤمن و معتقد باشد. البته در صورتی که در جامعه اسلامی اقلیتهای غیر مسلمان وجود داشته باشد باید حقوق آنها بر طبق تعالیم ویژه‌ای که اسلام در این مورد دارد مراعات گردد، و مسلمان بودن رئیس حکومت و اداره جامعه بر اساس تعالیم اسلامی به معنای نادیده گرفتن حقوق اقلیتهای دینی نیست.

در قرآن مجید آیات متعددی وجود دارد که در آنها گفته شده است مسلمانان نباید زیر فرمانروایی غیر مسلمان قرار بگیرند:

وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا (و خداوند هرگز کافران را به مؤمنان تسلطی نداده است) (۱۴۱/۴).

لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقْيَةً وَ يُحْذِرْكُمْ اللَّهُ نَفْسَهُ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ (افراد با ایمان نباید به جای مؤمنان، کافران را ولی و سرپرست خود انتخاب کنند و هر کس چنین کند هیچ رابطه‌ای با خداوند ندارد (یعنی رابطه او به کلی از پروردگار گسسته است) مگر اینکه از آنها (به خاطر هدفهای مهم تری) تقیه کنید و خداوند شما را از (نافرمانی) خودش بر حذر می‌دارد و بازگشت (شما) به سوی خداست) (۲۸/۳).

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ (ای کسانی که ایمان آورده‌اید یهود و نصاری را تکیه گاه خود قرار ندهید، آنها تکیه گاه یکدیگرند و هر کس از شما به آنها تکیه کند از آنهاست، خداوند گروه ستمکار را هدایت نمی‌کند) (۵۱/۵).

۲. رئیس حکومت جامعه اسلامی باید عادل باشد. مسلمان فاسق و گناه پیشه نمی‌تواند رئیس حکومت اسلامی باشد، در آیات زیر این شرط صریحاً ذکر شده است:

وَلَا تُطِيعُوا أَمْرَ الْمُسْرِفِينَ، الَّذِينَ يُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ وَلَا يُصْلِحُونَ (و فرمان مسرفان را اطاعت نکنید، همانها که در زمین فساد می‌کنند و اصلاح نمی‌کنند) (۱۵۱/۲۶-۱۵۲).

وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَن ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوِيَهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرُطًا (از کسی که دلش

را از یادمان غافل ساخته‌ایم و از هوای (نفس) خویش پیروی کرده و کارش پشت سر انداختن حق است، فرمانبرداری مکن) (۲۸/۱۸).

وَلَا تَرْكَبُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَمَا تَمْسِكُمُ التَّارُ وَمَالِكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ أَوْلِيَاءَ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ
(و به ستمگران (حتی اندک) نگرایید که آتش به شما رسد در حالی که بجز خداوند یارانی نداشته باشید و دیگر شما را یاری نکنند) (۱۱۳/۱۱).^۱

۳. رئیس حکومت جامعه اسلامی باید فقیه (اسلام‌شناس) و آگاه به مسائل زمان باشد. اداره جامعه بر اساس مبانی و اصول اسلامی، تنها از فردی ساخته است که هم به اصول و مبانی اسلام کاملاً آشنا باشد و هم به مسائل زمان. اجتهاد صحیح در مسائل و موضوعات تنها از چنین فردی ساخته است و چنین کسی همان است که در اصطلاح مسلمین او را «فقیه» جامع‌الشرایط می‌نامند و از حکومت او به «ولایت فقیه» تعبیر می‌شود. از جمله آیات و روایاتی که از آنها فهمیده می‌شود، فقاہت و آگاهی از امور کشورداری و سیاست، برای حاکم مسلمین شرطی اجتناب‌ناپذیر است، آیات و روایات ذیل است:

أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمْ مَنْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يَهْدِي فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ (آیا کسی که به سوی حق هدایت می‌کند برای پیروی شایسته‌تر است یا آن کس که خود هدایت نمی‌شود مگر هدایتش کند، شما را چه می‌شود؟ چگونه داوری می‌کنید؟) (۳۵/۱۰).

وَقَالَ لَهُمْ نبيهم إن الله قد بعث لكم طالوت ملكاً قالوا أئى يكون له أئى يملك علينا ونحن أحق بالملك منه ولم يؤت سعة من المال قال إن الله اصطفاه عليكم وزاده بسطة في العلم والجسم والله يؤتي ملكه من يشاء والله واسعٌ عليم (و پیامبر آنها به آنها گفت: خداوند «طالوت» را برای فرمانروایی شما مبعوث (و انتخاب) کرده است، گفتند: چگونه او بر ما فرمانروایی خواهد داشت با اینکه ما از او به فرمانروایی شایسته‌تریم، و او ثروت زیادی ندارد، گفت: خدا او را بر شما برگزیده و بر وسعت علم و (قدرت) جسم او افزوده است، (آری) خداوند ملکش را به هر کس که بخواهد می‌دهد و (احسان) خداوند وسیع است و او (از شایستگی هر کس برای منصبی که فراخور او است) آگاه است) (۲۴۷/۲).

قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُوا الْأَلْبَابِ (بگو: آیا کسانی که می‌دانند با کسانی که نمی‌دانند برابرند؟ تنها خردمندان متذکر می‌شوند) (۹/۳۹).

۱. آیه را به این صورت هم می‌توان ترجمه کرد: و به ستمگران (حتی اندک) گرایش (یا تکیه) نکنید - با آنکه جز خداوند یارانی ندارید - که (گر چنین کنید) آتش به شما رسد، و دیگر شما را یاری نکنند.

علی (ع) فرمود: *أَنَّهَا النَّاسُ إِنْ أَحَقَّ النَّاسَ بِهَذَا الْأَمْرِ أَقْوَاهُمْ عَلَيْهِ وَأَعْلَمُهُمْ بِأَمْرِ اللَّهِ فِيهِ*^۱ (ای مردم سزاوارترین مردم به این کار (حکومت) کسی است که از دیگران بر آن تواناتر و به حکم خداوند در این باب، آگاه‌تر باشد).

پیامبر (ص) فرمود: من استعمل عاملاً من المسلمین و هو یعلم ان فیهم اولی بذلک منه و اعلم بکتاب الله و سنة نبیه فقد خان الله و رسوله و جمیع المسلمین^۲ (هرکس فردی از مسلمانان را به عنوان عامل تعیین کند (سمت فرمانروایی دهد)، در حالی که می‌داند در میان مسلمانان برای این کار شایسته‌تر و داناتر از او به کتاب خدا و سنت پیامبر او (ص) وجود دارد، چنین کسی به خدا و رسول او و همه مسلمانان خیانت کرده است).

۴. رئیس حکومت مسلمین باید توانایی و حسن تدبیر داشته باشد. آگاهی از نیازهای گوناگون جامعه اسلامی، فنون کشورداری و اوضاع بین‌المللی، شهامت و قدرت تصمیم‌گیری، از شرایط حاکم اسلامی است. بدون چنین صفات برجسته‌ای نمی‌توان جامعه اسلامی را اداره کرد. علاوه بر آیه ۲۴۷ سوره بقره که قبلاً نیز مورد استناد قرار گرفت، در آیات و روایات ذیل بر لزوم چنین صفاتی در حاکم مسلمین تصریح شده است:

قَالَ اجْعَلْنِي عَلَىٰ خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ ((یوسف) گفت: مرا سرپرست خزائن سرزمین (مصر) قرار ده که نگاهبانی (خوب و) دانا هستم) (۵۵/۱۲).

در قرآن مجید ضمن داستان موسی و شعیب، از قول دختر شعیب درباره موسی چنین نقل شده است: *يَا أَبَتِ اسْتَأْجِرْهُ، إِنَّ خَيْرَ مَن اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ* (ای پدر او را (برای انجام کارهای خانواده ما) اجیر کن که بهترین کسی که اجیر کنی کسی است که نیرومند و امانتدار باشد) (۲۶/۲۸). در این آیه شریفه، صفت نیرومندی و امانتداری برای کسی که کاری را بر عهده می‌گیرد، به صورت ارتکازی و فطری به عنوان دو شرط لازم ذکر شده است و مورد قبول قرآن مجید قرار گرفته است.

پیامبر اسلام (ص) فرموده است: *«لا تَصْلِحُ الْإِمَامَةُ إِلَّا لِرَجُلٍ فِيهِ ثَلَاثُ خِصَالٍ: وَرِعٌ يَحْجِزُهُ عَنِ مَعَاصِي اللَّهِ وَ حِلْمٌ يَمْلِكُ بِهِ غَضَبَهُ وَ حَسَنُ الْوَلَايَةِ عَلَيَّ مِنْ يَلِيَّ، حَتَّىٰ يَكُونَ فِيهِمْ كَالْوَالِدِ الرَّحِيمِ»*^۳ (امامت شایسته نیست مگر برای کسی که سه خصلت داشته باشد: ورعی که او را از معاصی خداوند بازدارد، حلمی که با آن خشم خویش را در اختیار گیرد و سرپرستی

۱. نهج البلاغه، خطبه ۱۷۳.

۲. القدير، ج ۸، ص ۲۹۱.

۳. اصول کافی، ج ۱، ص ۴۰۷.

نیکو، نسبت به کسانی که سرپرست آنها می‌شود به طوری که در میان آنها چون پدری دلسوز باشد). همچنین از پیامبر (ص) چنین نقل شده است: «عن ابي ذر قال، قلت: يا رسول الله الا تستعملني؟ قال فضرب بيده على منكبي، ثم قال: يا اباذر انك ضعيف و انهما امانة و انها يوم القيامة خزي و ندامة الا من اخذها بحقها و اذى الذى عليه فيها» (ابوذر می‌گوید به پیامبر خدا گفتم: ای رسول خدا آیا مرا به کاری (از کارهای حکومت) نمی‌گماری؟ پیامبر دست خود را بر شانه‌ام زد و فرمود: ای ابوذر تو ضعیفی و کار حکومت امانت است و (به عهده گرفتن) آن در قیامت (موجب) رسوایی و پشیمانی است مگر (برای) کسی که آن را چنان که شایسته آن است (به عهده) بگیرد. و آنچه را که در این مورد بر عهده او است ادا کند). البته مقصود پیامبر (ص) از ضعف ابوذر، ضعف ایمانی و دینی نبود بلکه ضعف در مدیریت و کارهای اجرایی بود.

۵. حاکم مسلمین باید از صفات زشتی چون حرص، بخل، طمع، جاه‌دوستی، سازشکاری و سست‌رأیی منزّه باشد. کسی که از این صفات زشت منزّه نیست، نمی‌تواند در همه احوال مصالح جامعه اسلامی را بر امیال خود مقدم بدارد و بنابراین صلاحیت ندارد که زمام امور مسلمین را در دست بگیرد.

امیرالمؤمنین (ع) به مالک اشتر که فرماندار وی در مصر بود، چنین نوشت: «ولا تُدْخِلَنَّ فِي مَشُورَتِكَ بَخِيلًا يَغْدِلُ بِكَ عَنِ الْفَضْلِ وَيَعِدُّكَ الْفَقْرَ وَلَا جَبَانًا يُضْعِفُكَ عَنِ الْأُمُورِ وَلَا حَرِيصًا يُزَيِّنُ لَكَ الشَّرَّ بِالْجَوْرِ فَإِنَّ الْبُخْلَ وَالْجُبْنَ وَالْحَرِيصَ غَرَائِزَ شَتَّى يَجْمَعُهَا سُوءُ الظَّنِّ بِاللَّهِ»^۲ (ای مالک بخیل را در مشورتت راه مده که تو را از گشاده‌دستی باز می‌دارد و از فقر می‌ترساند، همچنین با ترسو و حریص مشورت مکن که اولی تو را در کارها (ی دشوار) ناتوان می‌سازد و دومی آزمندی از طریق ستمکاری را در نظر تو می‌آراید، آری، بخل و ترسویی و حرص خصلتهای گوناگونی است که جامع همه آنها، بدگمانی نسبت به خداوند است).

وقتی کسی که طرف مشورت حاکم قرار می‌گیرد باید از حرص و جبن و بخل پیراسته باشد، خود حاکم، به طریق اولی باید از این صفات رذیله، منزّه باشد.

همچنین در حکمت ۱۱۰ از نهج‌البلاغه آمده است که: «لَا يُقِيمُ أَمْرَ اللَّهِ سُبْحَانَهُ إِلَّا مَنْ لَا يُصَانَعُ وَلَا يُضَارِعُ وَلَا يَتَّبِعُ الْمَطَامِعَ» (فرمانروایی و حکومت الهی را انجام نمی‌دهد مگر کسی که سازشکار و سست‌رأی نباشد و از مطامع پیروی ننماید).

۱. صحیح مسلم، کتاب الاماره، ص ۶.

۲. نهج‌البلاغه، نامه ۵۳.

کلیه شرایطی که برای رئیس حکومت اسلامی بیان شد، یعنی: اسلام و ایمان، عدالت، فقاہت، توانایی، حسن تدبیر و متزه بودن از «بخل، جبن، حرص، طمع، سازشکاری و سست رأیی»، در سخن دیگری از امیرالمؤمنین (ع) چنین بیان شده است: «شما - به تجربه - دانستید که سزاوار نیست فردی که زمام حکومت بر ناموس و خون (جان) مردم، درآمدهای عمومی مسلمین، احکام اسلام و رهبری مسلمین را در دست می گیرد، بخیل باشد و گرنه چشم طمع و حرص به اموال مردم می دوزد، و نباید جاهل باشد و گرنه با نادانی خود آنها را گمراه می کند. و نباید درشتخو باشد و گرنه با درشتی خود آنها را (از خویش) می بُرد. و نباید از دولتها (ی توانمندان که دست به دست می شوند) بترسد و گرنه با گروهی همراهی می کند و دیگران را وا می گذارد، و نباید اهل رشوه گرفتن باشد و گرنه حقوق مردم را ضایع می کند و حکم شرع را در موارد لزوم بیان نمی کند و نباید سنت رسول خدا را تعطیل کند و گرنه امت را تباه می سازد»^۱.

۵. امامت چگونه منعقد می شود و رئیس حکومت اسلامی چگونه تعیین می گردد؟

جای تردید نیست که هرگاه خداوند فردی را به امامت و حکومت جامعه اسلامی منصوب نماید، آن فرد حاکم شرعی و قانونی جامعه اسلامی خواهد بود و همان طور که گفته شد، حکومت پیامبر اسلام از این گونه بود، و به عقیده شیعه، حضرت علی (ع) نیز برای حکومت پس از پیامبر، از طرف خداوند منصوب شده بود و امامان بعد از وی هم، به همین طریق تعیین شده بودند. ما در اینجا نمی خواهیم پیرامون اختلاف نظر شیعه و سنی در باب امامت بحث کنیم، بلکه فقط می خواهیم بگوییم: در عصر ما که حاکم منصوب از جانب خدا در میان مسلمین حضور ندارد حاکم جامعه اسلامی چگونه معین می شود و امامت چگونه منعقد می گردد.

به طور کلی امامت به دو طریق منعقد می شود: الف) تعیین خدا و پیغمبر، ب) انتخاب امت. انتخاب امت تنها در صورتی ارزش دارد که پیامبر و امام منصوب حضور نداشته باشد. پیش از این گفتیم که بر اساس قرآن کریم و سنت رسول خدا (ص)، حاکم جامعه اسلامی باید فقیه جامع الشرایط باشد، در اینجا اضافه می کنیم که در زمان غیبت امام (ع)، مبدأ انعقاد ولایت برای فقیه جامع الشرایط، یکی از دو صورت ذیل است: الف) نصب از سوی

۱. نهج البلاغه، خطبه ۱۳۱.

معصوم (ع)، بدین معنی که امام معصوم (ع) به نحو عام هر فقیه واجد شرایطی را به عنوان حاکم منصوب کرده باشد، در این صورت اگر در یک زمان مثلاً پنجاه تن فقیه جامع‌الشرایط وجود داشته باشند، یکایک آنها از سوی امام معصوم منصب حکومت خواهند داشت و پیداست که در این صورت علاوه بر ایرادهای دیگری که بر این نظر وارد است اشکال تعدد مراکز تصمیم‌گیری و سرانجام بروز نابسامانی و اختلال و بهم‌ریختگی امور کشور پیش می‌آید. ب) انتخاب به وسیله مردم، درباره کیفیت این انتخاب و مسائل گوناگون آن بعداً بحث خواهیم کرد، فعلاً پردازیم به اینکه دلایل انعقاد ولایت برای فقیه از طریق انتخاب امت چیست؟

چنان که قبلاً گفته‌ایم برای به دست آوردن مبنای شرعی یک نظریه، به سه مرجع کتاب، سنت و عقل مراجعه می‌کنیم، در مورد این نظریه نیز همین‌طور است و اینکه دلایل این نظریه را از عقل، کتاب و سنت بررسی می‌کنیم:

دلیل اول: چنان که در آغاز این مبحث گفته شد در آیین اسلام تکالیف و وظایف بسیاری وجود دارد که انجام آنها بر عهده جامعه و امت اسلامی گذاشته شده است. در مورد این وظایف، مخاطب شارع اسلام جامعه و امت است نه فرد، و شارع اسلام انجام این وظایف را از جامعه و امت می‌خواهد نه از فرد به‌عنوان فرد.

بسیاری از آیاتی که با صیغه امر «جمع» مانند: «وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ...»، و یا با عباراتی مانند: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا» و «يَا أَيُّهَا النَّاسُ» یک حکم شرعی را بیان می‌کنند، دلالت دارند که مخاطب در آنها، جامعه و امت است و حکم به عموم مردم تعلق دارد. ما نمونه‌هایی از این آیات را در آغاز این بحث آوردیم و توضیح دادیم که جامعه اسلامی هرگاه بخواهد به این وظایف عمل کند باید حکومت تشکیل دهد، و قوای مجریه و قضائیه و مقننه و سازمانها و مؤسسات مربوط به آنها را به وجود آورد، و گرنه بدون تأسیس حکومت، عمل کردن به این وظایف میسر نیست. آنچه در اینجا بر آن تکیه می‌کنیم این است که در جایی که حاکم شخصاً از طرف خدا تعیین نشده است، جامعه برای تأسیس حکومت، راهی جز انتخاب حاکم ندارد، و تنها از راه انتخاب حاکم و تفویض مسئولیت به اوست که جامعه می‌تواند در این مورد وظیفه خود را درست انجام دهد.

دلیل دوم: عقل ضرورتاً هرج و مرج و آشوب را قبیح و تأسیس نظام را برای حفظ مصالح عمومی و بسط خیر و دفع و رفع ستم و دفاع در برابر بیگانگان، واجب می‌داند و هیچ‌کدام از اینها جز در سایه حکومتی صالح، دادگر و نیرومند به دست نمی‌آید و چنین حکومتی هم جز با تسلیم و فرمانبرداری مردم تحقق نمی‌یابد. تحقق حکومت هم تنها از سه

راه ممکن است: الف) نصب و تعیین از سوی معصوم (ع)، ب) زور زورمندان، ج) انتخاب خود مردم. در مورد راه اول گفتیم که در مورد انتخاب فقهای جامع الشرایط از جانب معصوم اشکالات فراوان وجود دارد، - از جمله، تعدد مراکز تصمیم گیری و بروز اختلال و آشفتگی نظام - راه دوم هم ظالمانه و قبیح است، باقی می ماند راه سوم یعنی انتخاب به وسیله خود مردم. سیره و رسم عقلا هم در هر زمانی و در هر شرایطی - حتی در جوامع کوچک عصر حجر - همواره همین بوده است که بهترین و لایق ترین فرد را از میان خود انتخاب کرده و زمام امر را با بیعت و رأی گیری و مانند اینها به دست آنها سپرده اند و خود به رأی و نظر آنها گردن نهاده اند.

دلیل سوم: در قرآن مجید آیات متعددی هست که به موجب آنها خداوند خلافت در زمین را بر عهده نوع انسان گذاشته است و او را وارث زمین شناخته و از او خواسته است که زمین را آباد کند و همچنین از او خواسته که با اراده ای آزاد دست به انتخاب بزند. از این آیات برمی آید که حکومت کردن حق طبیعی و خداداده انسان است، و اکنون قسمتی از این آیات:

هُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ (او کسی است که شما را جانشینانی در زمین قرار داد) (۳۹/۳۵).

وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ (خداوند به کسانی که شما که ایمان آورده اند و اعمال صالح انجام داده اند، وعده داده است که آنها را خلیفه روی زمین خواهد کرد، همان گونه که پیشینیان آنها را خلافت بخشید و دینشان را که برای ایشان پسندیده است تثبیت و مستحکم خواهد کرد) (۵۵/۲۴).

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً (و هنگامی که پروردگار تو، به فرشتگان گفت که من در روی زمین جانشینی (و حاکمی) قرار خواهم داد) (۳۰/۲).

هُوَ أَتَشَاءُكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا (او شما را از زمین آفرید و از شما خواست (یا به شما نیرو داد) تا در آن به آبادانی پردازید) (۶۱/۱۱).

وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ (و ما در (کتاب) «زبور» بعد از ذکر (تورات) نوشتیم که بندگان صالح من وارث (حکومت) زمین خواهند شد) (۱۰۵/۲۱).

قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ اسْتَعِينُوا بِاللَّهِ وَاصْبِرُوا إِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَ

العاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ (موسی به قوم خود گفت: از خدا یاری جویند و استقامت پیشه کنید که زمین از آن خداست و آن را به هر کس که بخواهد (و شایسته بدانند) واگذار می‌کند و سرانجام (نیک) برای پرهیزکاران است) (۱۲۸/۷).

و تُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضِعُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ (اراده ما بر این قرار گرفته است که بر مستضعفین زمین نعمت بخشیم و آنان را پیشوایان و وارثان روی زمین قرار دهیم) (۵/۲۸).

اعمال حق خلافت و به ارث بردن زمین و رسیدن به مقصد آبادانی و تمدن که در این آیات از آن سخن رفته است، وقتی برای نوع انسان میسر می‌شود که مردم همان‌طور که به آبادسازی زمین می‌پردازند، به شیوه حق و عدل در آن حکومت کنند و به زندگی اجتماعی خود نظم و سامان بخشند، اما به وجود آوردن آبادانی و تمدن شایسته انسانی، بدون تأسیس حکومت عادلانه میسر نیست. چنان‌که اجازه خلافت در زمین از ناحیه خداوند، خود به خود مفهوم اجازه حکومت عادلانه را نیز دربردارد.

خلاصه اینکه از این قبیل آیات چنین استفاده می‌شود که انسان خلیفه خدا در زمین و وارث آن است، و معنای این خلافت و وراثت این است که وی حق دارد زمین را آباد (و در آن ایجاد تمدن) کند و در آن حکومت نماید.

فَبَشِّرْ عِبَادِيَ الَّذِينَ يَسْمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ (۱۷/۳۹-۱۸) (مژده (رستگاری) بده آن بندگان مرا که سخن را می‌شنوند و از بهترین آن پیروی می‌کنند). این آیه نیز دلالت می‌کند که خداوند در انسان قدرت سنجش و انتخاب قرار داده و اقدامات انسان را که ناشی از سنجش و انتخاب است معتبر شناخته است، بلکه به کسانی که چنین انتخابی می‌کنند مژده (رستگاری) داده است.

باری وقتی پذیرفتیم که حکومت کردن با شیوه عادلانه، حق طبیعی و خداداده انسانهاست، باید این را هم قبول کنیم که در هر جامعه‌ای مردم آن جامعه در اداره نظام جامعه، باید سهم باشند و در این تردید نکنیم که انتخاب حکام جامعه به وسیله مردم، چیزی غیر از اعمال این حق مشروع نیست، و حکومتی که بر پایه انتخاب مردم روی کار می‌آید، حکومتی است مشروع و منظور نظر شارع اسلام.

دلیل چهارم: آیات و روایات زیادی وجود دارد که در آنها به مسلمانان دستور داده شده است که اداره امور اجتماعی خود را بر مبنای شورا تنظیم کنند. قرآن کریم می‌فرماید: «وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ» (و آنها که (دعوت) پروردگارش را اجابت کرده و نماز را برپا می‌دارند و کار (حکومت) شان به طریق مشورت

در میان خودشان صورت می‌گیرد) (۳۸/۴۲).

رسول خدا (ص) فرموده است: «اذا كانت امرائکم خیارکم و اغنیائکم سمحائکم و امورکم شوری بینکم فظہر الارض خیر لکم من بطنها»^۱ (هنگامی که فرمانروایان شما، نیکوترین افراد شما و توانگران شما، باسحاوت‌ترین افراد شما باشند و کارهای شما (و از جمله اداره اجتماعات) بر اساس شورا صورت گیرد، برای شما روی زمین بهتر از درون زمین خواهد بود (یعنی زندگی شما ارزش ادامه یافتن دارد و گرنه ...)).

بنابر این آیه شریفه و روایت، وقتی در جامعه اسلامی، آگاهان و دانایان امور (اهل خبره) منتخب یا مورد اعتماد واقعی مردم باشند و از طریق شورا فردی را برای حکومت انتخاب کنند آن حکومت، مشروع خواهد بود چراکه غالباً متضمن رضایت و انتخاب مردم است و چنان است که خود مردم مستقلاً به آن رأی داده‌اند.

دلیل پنجم: تعیین حاکم بر مبنای انتخابات عمومی، نوعی ایجاد قرارداد مشروع میان مردم و حاکم است، و این قرارداد نیز مانند همه قراردادهای دیگر صحیح و لازم‌الاجراست. در قرآن کریم آمده است: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» (به پیمانها و قراردادهای وفا کنید) (۱/۵).

امام صادق (ع) فرموده است: «المسلمون عند شروطهم الا کل شرط خالف کتاب الله عزوجل فلا یجوز»^۲ (مسلمانان باید به قراردادهای خود عمل کنند، مگر قراردادی که مخالف کتاب خدا باشد که عمل به آن مجاز نیست).

از این قبیل آیات و روایات به دست می‌آید که کلیه قراردادهایی که مردم می‌بندند در صورتی که مخالف شرع نباشد، صحیح و نافذ است. روشن است، هنگامی که مردم به طور مستقیم یا غیر مستقیم کسی را برای حکومت انتخاب می‌کنند درحقیقت با او قرارداد می‌بندند که امور اجتماعی آنها را بر مبنای حق و عدل، و در چهارچوب قوانین دینی اداره کند و چنین قراردادی مشمول آیات و روایات یادشده است و صحیح و نافذ و مشروع است.

دلیل ششم: امیرالمؤمنین (ع) در مورد انعقاد حکومت از طریق بیعت و رضایت مردم و شورا سخنان فراوانی دارند. در تاریخ طبری (ج ۶، ص ۳۰۶۶)، در مورد بیعت مردم با آن حضرت پس از قتل عثمان چنین آمده است:

«فاتاه اصحاب رسول الله (ص) فقالوا ان هذا الرجل قد قُتل و لابد للناس من امام و لا نجد اليوم احداً احق بهذا الامر منك، لا اقدم سابقه و لا اقرب من رسول الله (ص). فقال: «لا تفعلوا فانی

۱. ترمذی، حدیث ۲۳۶۸ و تحف العقول، ص ۳۶.

۲. وسائل، ج ۱۲، باب ۶.

أَكُونُ وزيراً خيراً من أن أكون أميراً. فقالوا لا والله ما نحن بفاعلين حتى يُبايعَكَ. قال: ففى المسجد فانَّ بيعتى لا تكونُ حُفِيَّةً ولا تكونُ إلاَّ عن رضى المسلمين» (اصحاب رسول خدا (ص) نزد علی (ع) رفتند و گفتند: این مرد کشته شده و مردم ناگزیر باید امامی داشته باشند،^۱ و ما هم امروز کسی را که از تو برای این کار (حکومت) شایسته تر، با سابقه تر و به رسول خدا (ص) نزدیک تر باشد پیدا نمی کنیم، فرمود این کار را نکنید زیرا که من وزیر (و مددکار) باشم بهتر از این است که امیر باشم، گفتند: نه، به خدا دست بر نمی داریم تا با تو بیعت کنیم، فرمود: پس در مسجد (بیعت کنید) زیرا که بیعت با من پنهانی نمی شود و جز با رضایت مسلمانان انجام نخواهد شد).

بنابراین، حضرت، برای رضایت مسلمانان اهمیت و اعتبار قائل شده و آن را منشأ رهبری دانسته است.

ابن اثیر نقل کرده است که: در روز بیعت با علی (ع) که روز جمعه بود مردم در مسجد حاضر شدند و علی (ع) بالای منبر رفت و فرمود: «أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ هَذَا أَمْرُكُمْ لَيْسَ لِأَحَدٍ فِيهِ حَقٌّ إِلَّا مِنْ أَمْرِي وَمَا قَدْ افْتَرَقْنَا بِالْأَمْسِ عَلَيَّ أَمْرٌ وَكُنْتُ كَارِهَا لِأَمْرِكُمْ. فَأَيُّبَيْتُمْ إِلَّا أَنْ أَكُونَ عَلَيْكُمْ، أَلَا وَإِنَّ لَيْسَ لِي دُونَكُمْ إِلَّا مَفَاتِيحَ مَالِكُمْ مَعِيَ وَ لَيْسَ لِي أَنْ أَخْذَ دَرَهْمًا دُونَكُمْ»^۲ (ای مردم، این (حکومت) حکومت خود شماست، هیچ کس را در آن حقی نیست مگر کسی که شما او را به حکومت تعیین کنید، ما هم دیروز در حالی از یکدیگر جدا شدیم که من از قبول حکومت شما کراهت داشتم، ولی شما نپذیرفتید مگر آنکه من امیر شما باشم،

۱. در مورد وجوب تعیین فوری رهبر - در صورتی که امام منصوب حاضر مبسوط الید، نباشد - به این روایت توجه کنید: عن امیر المؤمنین (ع) قال: والواجب فی حکم الله و حکم الاسلام علی المسلمین بعد مایوت امامهم او یقتل ... ان لا یعملوا عملاً ولا یجدوا احدنا ولا یقدموا یداً ولا رجلاً ولا یبدؤا بشیء قبل ان یختار و الا نفسهم اماماً عقیفاً عالماً ورعاً بالقضاء و السنة، یجمع امرهم ... (کتاب سلیم، ص ۱۸۲) (امیر المؤمنین (ع) فرمود: آنچه در حکم خدا و حکم اسلام بر مسلمانان - به هنگام مرگ یا قتل پیشوایشان ... - واجب است این است که دست به هیچ کاری نزنند و دست یا پا فرا پیش نبرند و به کاری نپردازند مگر آنکه نخست پیشوایی پاکدامن، دانشمند، پرهیزکار و آگاه به قضاوت و سنت برای خود انتخاب کنند تا امر حکومت آنان را سامان دهد...).

همچنین در این دو روایت تأمل شود: عن ابی سعید الخدری، ان رسول الله (ص) قال: اذا خرج ثلاثة نفر فی سفر فلیؤمروا احدهم ... (سنن ابی داود، ج ۲، کتاب جهاد، ص ۳۴) (وقتی سه نفر به سفر رفتند یک نفر از خودشان را امیر سازند ...) و عن عبدالله بن عمرو، ان رسول الله (ص) قال: لا یحل لثلاثة نفر یكونون بارض فلاة الا امروا علیهم احدهم (مسند احمد، ج ۲، ص ۱۷۷) (برای سه نفری که در بیابانی هستند (هیچ کاری) روا نیست مگر آنکه (نخست) یکی از خودشان را بر خویشان امیر سازند).

۲. الکامل، ج ۳، ص ۱۹۳.

بدانید که هیچ چیز به من اختصاص پیدا نمی کند، مگر همین که کلیدهای اموال شما را در دست دارم و یک درهم بیشتر از شما نمی توانم (از بیت المال) بردارم).

در نهج البلاغه نامه ۶ می فرماید: «وَإِنَّمَا الشُّورَى لِلْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ فَإِنْ اجْتَمَعُوا عَلَيَّ رَجُلٍ وَسَمَّوْهُ إِمَامًا كَانَ ذَلِكَ لِلَّهِ رِضًا» (شورا از آن مهاجرین و انصار است، اگر اینها اجتماع کنند و کسی را به امامت برگزینند مورد رضای خداوند هم خواهند بود).

بنا بر روایاتی که نقل شد، امیرالمؤمنین (ع) رضایت و بیعت مردم و شورای مهاجرین و انصار (داناان و آگاهان با سابقه جامعه اسلامی) را شرط انعقاد حکومت شرعی و قبول حکومت از طرف خود می دانسته است.

از این روایات به خوبی استفاده می شود که وقتی حاکمی منصوب از جانب خدا، در میان مسلمین نباشد (و یا حاکم منصوب از جانب خدا به هر علت نتواند بر مبنای انتصاب الهی حکومت نماید) تنها راه روی کار آمدن حاکم، بیعت مردم بر اساس شورای اهل خبره است و این نوع حکومت، نوعی حکومت انتخابی است.

ماهیت دینی، حقوقی و سیاسی بیعت

گفتیم که در سخنان امیرالمؤمنین (ع) بارها از بیعت به عنوان یک نهاد حقوقی و سیاسی که در آن عصر، متداول بود، سخن به میان آمده است؛ در قرآن مجید هم درباره بیعت مؤمنان با پیامبر آیاتی نازل شده است:

لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنْزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَابَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا (بی گمان خداوند از مؤمنان آن گاه که زیر درخت با تو بیعت می کردند خشنود شد و به آنچه (از اخلاص و ایمان) در دلهای آنان بود آگاه گردید، پس بر آنان آرامش نازل کرد و با پیروزی نزدیکی (که نصیبشان نمود) آنان را پاداش داد) (۱۸/۴۸).

إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ فَمَنْ نَكَثَ فَإِنَّمَا يَنْكُثُ عَلَى نَفْسِهِ وَمَنْ أَوْفَىٰ بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهِ اللَّهُ فَمَسِيئَةٌ إِلَيْهِ أَجْرًا عَظِيمًا (۱۰/۴۸) (همانا کسانی که با تو بیعت می کنند، به حقیقت با خدا بیعت می کنند، دست خدا بالای دستهای آنهاست، پس هر کس بیعت بشکند به زیان خویش می شکند و هر کس به چیزی که با خداوند بر آن پیمان بسته وفا کند (خداوند) به او اجر بزرگ خواهد داد).

این دو آیه، درباره بیعت حدیبیه که در سال ششم هجرت واقع شد و «بیعت

رضوان» نام یافت، نازل شده است، در روایات وارد شده است که مسلمانان در روز حدیبیه با رسول خدا (ص) بر این موضوع بیعت کردند که تحت سخت‌ترین شرایط فرار نکنند و در میدان بمانند. از این آیات فهمیده می‌شود که این «بیعت» نوعی قرارداد بود که میان مسلمانان و پیامبر (ص) بسته شد، چنان‌که در این آیات تأکید می‌شود که مسلمانان نباید این پیمان را بشکنند و همچنین نتایج معنوی و مادی و عواقب سوءنقض آن به مسلمانان گوشزد می‌شود.

در آیه دیگری از قرآن مجید در مورد بیعت زنان مسلمان با پیامبر اسلام چنین آمده است:

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَىٰ أَنْ لَا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَادَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَانٍ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعْصِينَكَ فِي مَعْرُوفٍ فَبَايِعْنَهُنَّ وَأَسْتَغْفِرْ لَهُنَّ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ (ای پیامبر هنگامی که زنان مؤمن به سوی تو می‌آیند (و می‌خواهند) با تو بیعت کنند که: چیزی را برای خدا شریک نیاورند، دزدی و زنا نکنند، فرزندان خود را نکشند، فرزند نامشروع نیاورند و آن را به دروغ به شوهر خویش نسبت ندهند^۱ و در هیچ کار نیکی، تو را نافرمانی نکنند، با آنها بیعت کن و از خداوند برای آنها آمرزش بخواه که خداوند آمرزنده و مهربان است) (۱۲/۶۰).

در روایات وارد شده که وقتی پیامبر اسلام (ص) مکه را فتح کرد، نخست مردان و سپس زنان با آن حضرت بیعت کردند، بیعت مردان به صورت دست دادن با رسول خدا انجام گرفت ولی بیعت زنان بدین شکل انجام شد که به دستور پیامبر ظرفی را پر از آب کردند و پیامبر دست خود را در آن فرو برد و بیرون آورد و سپس به زنان فرمود: همگی دست خود را در آن آب فرو برید و بیرون آورید. در آیه ۱۲، سوره ممتحنه مواد بیعت زنان با پیامبر ذکر شده است و به پیامبر دستور داده شده که تعهد زنان مؤمنی را که می‌خواهند بر اساس این مواد با او بیعت کنند بپذیرد.

از مجموع آیاتی که ذکر شد به دست می‌آید که در قرآن مجید نیز «بیعت» به صورت یک قرارداد لازم‌الاجرا میان بیعت‌کنندگان و شخص حاکم به رسمیت شناخته شده و آثاری بر آن مترتب گردیده است.

علاوه بر آنچه در آیات مذکور آمده، در موارد دیگری نیز مؤمنان با رسول خدا بیعت کرده‌اند: در سال دوازدهم بعثت عده‌ای از مسلمانان مدینه که به مکه آمده بودند در

۱. مفاد مطلب است نه ترجمه لفظ به لفظ.

عقبه اولی با پیامبر بیعت کردند و مواد بیعت همان موادی بود که در آیه ۱۱ سوره ممتحنه آمده است؛ در سال سیزدهم در عقبه دوم، پیامبر با مسلمانانی که از مدینه آمده بودند بیعت دیگری منعقد نمود و فرمود: «ابایعکم علی ان تمنعونی مما تمنعون منه نساکنکم و ابناءکم» (با شما بر این اساس بیعت می‌کنم که از من آن‌چنان دفاع کنید که از زنان و فرزندان خود دفاع می‌کنید).

همچنین رسول خدا (ص) در روز غدیر از مردم برای علی (ع) بیعت گرفت و مردم هم با او به‌عنوان مولای هر مرد و زن مؤمن بیعت کردند. در نهج‌البلاغه هم بارها از بیعت مردم با آن حضرت، چگونگی آن، ضرورت مراعات آن و نیز حرمت نقض آن سخن به میان آمده است. واقعیت امر این است که همان‌طور که در بیع، به‌عنوان یک قرارداد حقوقی دو مال با یکدیگر مبادله می‌شود، در «بیعت» نیز به‌عنوان یک قرارداد حقوقی، بیعت‌کنندگان به طرف بیعت اجازه می‌دهند در زندگی و اموال و حقوق آنان تصرف کند و آنان هم از دستور او سرپیچی نکنند و طرف بیعت نیز، در مقابل تعهد می‌نموده است که برای تأمین مصالح آنان در زندگی اجتماعی کوشش کند، بدین ترتیب میان بیعت‌کنندگان و حاکم طرف بیعت، نوعی مبادله صورت می‌گرفته است. قبایلی که در عربستان زندگی می‌کردند برای حفظ منافع و مصالح قبیله و افراد و دفاع از آنان در برابر بیگانگان، با فردی که او را صالح تشخیص می‌دادند وارد مذاکره می‌شدند، نیازها و شرایط خود را بازگو می‌کردند و وقتی میان آنها و رئیس مورد نظر، توافق نهایی حاصل می‌شد و وی زمامداری آنان را می‌پذیرفت با وی دست می‌دادند. این دست دادن به معنای منعقد کردن قطعی و تخلف‌ناپذیر حکومت شخص حاکم و تبعیت بیعت‌کنندگان از او بود. ماهیت حقوقی و سیاسی بیعت این بود که گفته شد، ولی وقتی مؤمنان با پیامبر بیعت می‌کردند، بعد دیگری نیز به‌طور طبیعی بر آن افزوده می‌شد و آن بعد دینی و معنوی بیعت بود، زیرا بیعت با یک پیامبر، بر اساس عمل به تعالیم وی، مطلبی بود فراتر از بیعت با یک حاکم دنیوی که تنها به منظور حفظ زندگی و منافع مادی، انجام می‌شد.

اینجا جا دارد نظر دانشمند برجسته مسلمان، ابن‌خلدون را در توضیح ماهیت بیعت

نقل کنیم. وی در مقدمه‌اش می‌نویسد:

«باید دانست که بیعت عبارت از پیمان بستن به فرمانبری و طاعت است، بیعت‌کننده با امیر خویش پیمان می‌بست که در امور مربوط به خود او و مسلمانان تسلیم نظر وی باشد و در هیچ امری از این امور، با او به ستیز برنخیزد و تکالیفی را که بر عهده وی می‌گذارد و وی را به انجام دادن آنها مکلف می‌سازد، اطاعت کند، خواه آن تکالیف به دلخواه او باشد و خواه مخالف میلش و چنین مرسوم بود که هرگاه با امیر بیعت می‌کردند و بر آن پیمان

می‌بستند، دست خود را به منظور استواری و تأکید پیمان در دست امیر می‌گذاشتند و چون این شیوه به عمل فروشنده و خریدار شبیه بوده است آن را «بیعت» نامیده‌اند، که مصدر «باع» (خرید - فروخت) می‌باشد و مصافحه کردن با دستها بیعت شده است و مفهوم آن در عرف لغت و تداول شرع همین است و در حدیث بیعت پیامبر (ص) در شب عقبه و نزدیک درخت و هر جا این لفظ به کار رود، مراد همین معنی است».

در اینجا سؤالی پیش می‌آید که باید به آن پاسخ دهیم. سؤال این است که بنا به عقیده مسلمین ولایت پیامبر بر مؤمنان از طرف خدا معین شده بود، همچنین بنا به عقیده شیعه، ولایت حضرت علی (ع) و یازده امام بعد از وی از جانب خدا بوده است. بنابراین عقیده، بیعت مؤمنان با حضرت رسول (ص) و یا بیعت آنان با حضرت علی (ع) چه معنایی می‌توانست داشته باشد؟ پاسخ این است که بیعت مؤمنان با پیامبر و یا با امیرالمؤمنین (ع) و امامان بعد از وی به این معنی بود که علاوه بر حکم خدا آنان خود نیز با پیامبر و امام پیمان اطاعت و وفاداری می‌بستند و این پیمان تأکیدی بود بر قرار دادن ولایت از طرف خداوند. در حقیقت پس از بیعت با پیامبر و امام، مردم در برابر دو تعهد و دو مسئولیت قرار داشتند: نخست تعهد و مسئولیت در مقابل فرمان الهی، و دیگری تعهد و مسئولیت در مقابل قراردادی که خود با پیامبر و امام بسته بودند و مانند همه قراردادهای مشروع دیگر، نافذ و لازم‌الاجرا بود. علت اینکه پیامبر اسلام در موارد مختلف از پیروان خود بیعت گرفت و حضرت علی (ع) هم پس از قتل عثمان، قبول خلافت را به این موقوف کرد که مسلمانان در مسجد با آن حضرت بیعت کنند، همین بود که بیعت خود یک مبدأ التزام و تعهد بود و آنان می‌خواستند رابطه حاکم و مردم در جامعه اسلامی - علاوه بر نصب الهی - بر اساس تعهد و التزام خود مردم هم استوار شود و یک پیمان اجتماعی محکمی به وجود آید. البته همان‌طور که قبلاً گفته شد در موردی که نصب الهی وجود داشته باشد، مردم موظف‌اند با همان فردی بیعت کنند که خدا معین فرموده است، ولی وقتی حاکم منصوب از طرف خدا در میان مردم نباشد، مردم در انتخاب حاکمی که دارای شرایط لازم باشد، آزادی عمل دارند.

توضیح چند نکته لازم

در اینجا لازم است چند مطلب را توضیح دهیم:

۱. عده‌ای تصور می‌کنند که شرط احتیاط و تقوا این است که انسان خود را برای هیچ‌یک از مراحل و مناصب حکومت نامزد ننماید و برای قبول این مسئولیت اعلام آمادگی نکند. اما این تصور درست نیست و بر کسانی که شایستگی و شرایط لازم را

دارند، واجب است برای قبول مسئولیت حکومت در مرتبه‌های مختلف آن اعلام آمادگی کنند و بر مسلمانان نیز واجب است که آنها را برای حکومت نامزد و انتخاب نمایند. تصدی وظایف حکومتی برای واجدین شرایط از مهم‌ترین واجبات کفایی است و این کار بدون انتخاب ممکن نیست و انتخاب هم در صورتی میسر است که اشخاص اعلام آمادگی کنند. خودداری از اعلام آمادگی با وجود شرایط، معصیت است، چنان‌که خودداری مردم از انتخاب شخص واجد صلاحیت نیز معصیت است.

۲. میان نظام حکومت اسلامی و نظام حکومت دموکراسی غربی دو فرق اساسی وجود دارد: اول اینکه در نظام اسلامی، رئیس حکومت باید فردی باشد که در دانش، تقوا، اهتمام به عدالت، آگاهی از مسائل سیاسی و کشورداری و حسن تدبیر و توانایی، بر دیگران امتیاز داشته باشد، در حکومت دموکراسی غربی چنین شرایطی را برای رئیس حکومت قائل نمی‌شوند. دوم اینکه حکومت اسلامی موظف است در هر سه قوه مقننه، مجریه و قضائیه در چهارچوب اصول و قوانین اسلام عمل کند و تخلف از این موازین به هیچ روی برای وی جایز نیست. در این نظام، حاکم حقیقی، خداوند، و قالب کلی حکم وی، قوانین اسلام است و حاکمان باید اعمال خود را در این قالب کلی و منطبق با احکام اسلام انجام دهند؛ در حالی که در حکومت دموکراسی غربی، حاکمان مقید به ایدئولوژی خاصی نیستند، آنها موظف‌اند طبق خواسته‌های مردم عمل کنند، حال این خواسته‌ها هر چه می‌خواهد باشد. ممکن است در مواردی خواسته‌های ملت با اصول و فضایل اخلاقی و یا مصالح واقعی آنان مطابق نباشد، ولی حاکم در هر حال موظف است از این خواسته‌ها پیروی کند. در دموکراسی غربی، حاکم واقعی عبارت است از خواست مردم، خواه با احکام دین منطبق باشد، خواه نباشد.

۳. در صورتی که در جامعه اسلامی نتوان به فردی دسترسی یافت که همه شرایط لازم برای حاکمیت در او جمع باشد، باید برحسب ضرورت از برخی شرایط صرف‌نظر کرد. در میان شرایطی که برای رئیس حکومت اسلامی ذکر شد، مسلمان بودن، عقل سیاسی داشتن، اهتمام به عدالت اجتماعی و توانایی بر امور، مقدم بر شرایط دیگر است و فردی که واجد این صفات باشد بر فردی که دارای صفات دیگر هست، ولی این صفات را فاقد است، تقدم و اولویت دارد. به نظر می‌رسد بر خبرگان منتخب جامعه اسلامی در هر عصر واجب است که شرایط زمان و نیازهای جامعه را بسنجند و صفاتی را که به مقتضای زمان و نیازها مقدم بر صفات دیگر است معین کنند و از مردم بخواهند تا کسی را به امامت و رهبری انتخاب کنند که صفات لازم و ضروری در او جمع باشد.

اگر مسلمین در عصری زندگی کنند که مقابله با بحرانها و فتنه‌های سیاسی داخلی و خارجی مهم‌ترین مسئله اجتماعی ایشان باشد، بی‌تردید صفات توانایی و حسن تدبیر، حق تقدم پیدا می‌کند. به عکس اگر شرایط، عادی و جو سیاسی آرام و معتدل باشد و تفسیر و تبیین اصول و مبانی اسلام و قانونگذاری بر اساس آنها و یا مقابله با شبهه‌ها و بدعتها و دفاع از جهان‌بینی و شریعت اسلام، نیاز عمده اجتماع باشد، حق تقدم با کسی است که از صفت اسلام‌شناسی (فقاہت) برخوردار باشد.

ماوردی، یکی از متفکرین برجسته مسلمانان در قرن پنجم هجری که با تألیف کتاب معروف الاحکام السلطانیة به تدوین فقه سیاسی اسلام پرداخته، پس از بیان شرایط امام مسلمین، می‌نویسد: اگر در جامعه مسلمین فردی که واجد همه شرایط امامت باشد، یافت نشد و در هر کدام از افراد فقط برخی از شرایط موجود بود، وظیفه مسلمین چیست؟ وی این سؤال را بدین ترتیب پاسخ می‌دهد: «اگر یکی از افراد دانشمندتر و دیگری شجاع‌تر بود، وظیفه این است که به حسب اقتضای شرایط و زمان عمل شود، مثلاً اگر به علت ناامنی مرزها و ظهور شورشگران مسلح، فضیلت شجاعت بیشتر مورد نیاز باشد، آن کسی که شجاع‌تر است باید انتخاب شود و اگر آرامش موجود باشد ولی صاحبان بدعتها ظهور کرده باشند، کسی را که دانشمندتر است باید انتخاب نمود و همین‌طور...».

۴. اگر مسلمانان به علت گستردگی قلمرو جامعه اسلامی یا به علل مختلف دیگر، در تشخیص فرد واجد شرایط حکومت دچار ناآگاهی یا اشتباه شوند، می‌توان با تدابیر گوناگون و از طرق مختلفی چاره‌اندیشی کرد، که از آن میان به دو طریق اشاره می‌کنیم: الف) تشخیص فرد واجد شرایط و نامزد کردن وی برای ریاست حکومت مسلمین، به هیئت ویژه‌ای از خبرگان امت واگذار شود و پس از آنکه این خبرگان، فرد مورد نظر را معین کردند، امت به او رأی بدهد.

ب) انتخاب رئیس حکومت در دو مرحله انجام گیرد، بدین ترتیب که مثلاً اهالی شهر یا منطقه‌ای یک یا چند فرد شایسته را که می‌توانند مستقیماً شناسایی کنند به عنوان «خبره» انتخاب نمایند و سپس خبرگان سراسر جامعه، رئیس حکومت را انتخاب کنند، که در این صورت انتخاب رئیس، دو مرحله‌ای خواهد بود، این همان طریق است که در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران پیش‌بینی شده است. با پیروی از یکی از این دو طریق، انتخاب رئیس حکومت، اختصاص به اهل حل و عقد نخواهد داشت بلکه همه امت در این انتخاب سهیم می‌شوند و از بسیاری از ناآگاهیها و اشتباهات جلوگیری می‌شود.

۵. گروهی معتقدند که تعیین حاکم جامعه اسلامی، حق اختصاصی «اهل حل و عقد»

است و عموم مردم اصلاً حق مداخله در این کار ندارند بلکه وظیفه آنها فقط اطاعت از حاکمی است که اهل حل و عقد او را انتخاب می‌کنند، اما مقتضای تأمل در همه دلایل مربوط به این مطلب این است که هم «اهل حل و عقد» و هم «امت» باید در انتخاب حاکم دخالت داشته باشند و چنان که قبلاً توضیح داده شد این کار بدین صورت عملی می‌شود که امت، اهل حل و عقد (خبرگان) را و خبرگان، حاکم را انتخاب نمایند، کلیه آیات و روایاتی که تأسیس حکومت و نظارت بر حسن جریان امور در جامعه اسلامی را وظیفه همه امت می‌داند بر این موضوع دلالت می‌کند.

تذکر این نکته هم بجا است که چون انتخاب حق همه افراد است، ناگزیر همه مردم از عالم و عامی، سیاه و سفید، غنی و فقیر و زن و مرد، در آن برابرند و رأی آنها ارزش مساوی دارد.

عمر در انتخاب نمایندگان خبره که به وسیله امت انتخاب می‌شوند و انتخاب حاکم جامعه اسلامی که به وسیله خبرگان انجام می‌شود، ملاک، گزینش اکثریت رأی‌دهندگان خواهد بود.

در همه جوامع انسانی که فردی با انتخاب به منصبی برگزیده می‌شود، بنا بر اکثریت است و وقتی پیشوایان دینی ما بیعت و انتخاب را مبدأ انعقاد حکومت قرار می‌دهند طبیعی است که تبعیت از آراء اکثریت را نیز می‌پذیرند.

به بیان دیگر، می‌توان چنین گفت که: تأسیس حکومت بر مسلمین واجب است، حال اگر شخص حاکم، به اتفاق آراء انتخاب شود، مشکلی پیش نخواهد آمد ولی اگر اختلاف آراء وجود داشته باشد، قهراً باید رأی اکثریت را بر اقلیت مقدم داشت زیرا اولاً احتمال خطا در آراء اکثریت کمتر از احتمال خطا در آراء اقلیت است و ثانیاً با عمل به آراء اکثریت، حقوق عده بیشتری از مسلمانان رعایت می‌شود. پیامبر اکرم (ص) نیز در مواردی که با مسلمین مشورت می‌نمود به رأی اکثریت عمل می‌کرد، چنان که در جنگ احد، نظر آن حضرت این بود که مسلمین در شهر مدینه بمانند و در داخل شهر با دشمن بجنگند ولی نظر اکثریت حاضر این بود که از مدینه بیرون بروند و در خارج شهر با دشمن بجنگند، و پیامبر به نظر اکثریت عمل نمود و از رأی خود و اقلیتی که هم عقیده وی بودند صرف نظر کرد. بعضی می‌گویند: با عمل به رأی اکثریت، آراء اقلیت نادیده گرفته می‌شود و در این مورد حق آنها ضایع می‌گردد. پاسخ این اشکال این است که زندگی اجتماعی انسان، لوازمی دارد که هر فرد موظف است به آن تن در دهد و عمل به رأی اکثریت در موارد اختلاف، یکی از لوازم عقلایی زندگی اجتماعی است. واقعیت این است که تمام

افراد جامعه با قبول زندگی اجتماعی، لوازم این زندگی را نیز پذیرفته‌اند و این مطلب که اگر در موردی اختلاف آراء پیدا شود باید به لحاظ مراعات مصلحت جامعه به رأی اکثریت عمل شود، یکی از لوازم زندگی اجتماعی است، پس همه آن را پذیرفته‌اند و عمل به آن تضييع حق محسوب نمی‌شود. زندگی در جامعه، مانند سهیم شدن در یک شرکت سهامی است که مستلزم به ضوابط و مقررات آن شرکت است و عمل به این ضوابط و مقررات از طرف سهامداران، در صورتی که بعضی از آنها مخالف نظر و خواسته برخی از سهامداران در بعضی از موارد باشد، تضييع حق آنان نیست.

در اعتراض به اعتبار نهادن بر آراء اکثریت، برخی گفته‌اند که قرآن کریم، تکیه به آراء اکثریت را سرزنش کرده و در آیات فراوانی گفته شده است که: بیشتر مردم از علم و عقل کافی برخوردار نیستند، مانند این آیه: قُلْ إِنَّمَا عَلَّمَهَا عِنْدَ اللَّهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ (بگو علم‌اش پیش خداوند است اما بیشتر مردم نمی‌دانند) (۱۸۷/۷)، و یا این آیه: وَلَكِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يَقْتُرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكُذْبَ وَأَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ (اما کافران بر خدا دروغ می‌بندند و بیشترشان نمی‌فهمند) (۱۰۳/۵). حال وقتی قرآن درباره اکثریت چنین نظری می‌دهد، چگونه می‌توان آراء آنها را مبدأ و ملاک انعقاد حکومت و ولایت دانست؟ پاسخ این است که با دقت کافی در این گونه آیات به وضوح معلوم می‌شود که این آیات به دانش عالم غیب، مانند: صفات و افعال خدای تعالی، مسائل قضا و قدر، حقایق مربوط به معاد و قیامت مربوط می‌شود و منظور این است که اکثر مردم از این دانشها بی‌بهره‌اند؛ چنان که منظور برخی از این آیات نیز این است که اکثریت مردم آن اجتماعی که قرآن بر آن نازل می‌شد، اهل تقلید کورکورانه بودند و به علت کم‌خردی و بی‌دانشی نمی‌دانستند که بسیاری از عادات و آداب و رسوم پیشینیان آنها نادرست است. بنابراین، این آیات به پیمانها و مقررات اجتماعی که با مباشرت اکثریت مردم تحقق پیدا می‌کند و هر جامعه‌ای برای بقا و حفظ خود به آنها نیازمند است، نظری ندارد و نمی‌خواهد آنها را بی‌اعتبار سازد.

۷. اگر در رفتار رئیس حکومت اسلامی انحرافی پدید آمد، برای مسلمانان وظایف

جدیدی مطرح می‌شود که در این باب به دو مطلب اساسی اشاره می‌کنیم:

الف) اگر رئیس حکومت مسلمین دستوری صادر کند که انجام آن معصیت باشد

بر امت واجب است که با آن دستور مخالفت کنند، در هیچ موردی به‌عنوان اطاعت از زمامدار نباید به معصیت خدا تن داد، دستور رئیس حکومت اسلامی تا آنجا محترم و لازم‌الاجراست که مخالف احکام خداوند نباشد.

خداوند فرموده است: «وَلَا تُطِيعُوا أَهْرَ الْمُسْرِفِينَ الَّذِينَ يُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ وَلَا يُصْلِحُونَ» (اطاعت نکنید از فرمان اسرافکاران، کسانی که در زمین فساد به پا می‌کنند و به اصلاح دست نمی‌زنند) (۱۵۱/۲۶-۱۵۲).

پیامبر (ص) فرموده است: «من ارضى سلطانا بما اسخط الله خرج من دين الله»^۱ (هرکس با عملی که خدا را خشمگین می‌کند، فرمانروایی را خشنود سازد از دین خدا بیرون رفته است).

و امیرالمؤمنین (ع) می‌فرماید: «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق»^۲ (در عملی که نافرمانی خدا در آن باشد از هیچ مخلوقی نباید اطاعت کرد).

ب) اگر رئیس حکومت پس از بیعت و در جریان حکومت، صفت عدالت را از دست بدهد و فسق و ستم از او سرزند، بر امت واجب است آنچه را که به خیر و صلاح جامعه است بدون پروا به وی یادآور شوند و با مراعات مراحل امر به معروف و نهی از منکر برای بازداشتن او از فسق و جور آن‌قدر پافشاری کنند تا وی را به راه راست بازگردانند. البته این روش نباید به سرپیچی از دستورات وی در مواردی که فسق و جور نیست کشیده شود، تخلف حاکم از شیوه عدالت در موارد جزئی، مجوز قیام و شورش بر حاکم به منظور براندازی او نمی‌شود بلکه بر مسلمانان واجب است در عین اینکه وی را در این موارد از منکر نهی می‌کنند از سایر دستورات مشروع او، اطاعت کنند.

واضح است که لزوم خودداری از براندازی حاکم تا وقتی است که انحرافات حاکم آن‌چنان کلی و خطرناک نباشد که مشروعیت حکومت او را از میان بردارد، اما اگر رئیس حکومت از مبادی و اصول اسلام و شیوه اسلامی حکومت کردن به کلی منحرف شود و استبداد و خودکامگی را اساس حکومت خود قرار دهد و یا مثلاً موجب ائتلاف بیت‌المال مسلمین و تسلط بیگانگان بر فرهنگ، سیاست و اقتصاد جامعه اسلامی گردد و در یک کلام جامعه اسلامی را در مسیر انحراف و انحطاط و واماندگی بیندازد، در این صورت براندازی او بر همه مسلمانان واجب می‌شود و همگان مکلف‌اند با تهیه مقدمات لازم و حساب‌شده و در صورت ضرورت با قیام مسلحانه او را از کار برکنار کنند و حاکم دیگری را که واجد صفات و شرایط لازم باشد روی کار بیاورند.

۱. وسائل الشیعة، ج ۱۱، ص ۴۲۲.

۲. نهج البلاغة، حکمت ۱۶۵.

۶. حدود اختیارات و وظایف امام

از بحثهای گذشته روشن شد که نظام حکومت اسلامی یک حکومت استبدادی نیست و بر اساس تمایلات و هوسهای شخص حاکم اداره نمی‌شود. حکومت اسلامی باید بر طبق قوانین اسلام و بر اساس مصالح و منافع جامعه اسلامی اداره شود. مداخله حاکم در زندگی مردم نیز باید حدود معین و معقولی داشته باشد چنان‌که پیشوای مسلمین موظف است که تمام توان خود را به کار برد تا به وظایف سنگینی که با قبول مسئولیت حکومت بر عهده او گذاشته می‌شود، به بهترین وجه عمل کند. اکنون در این قسمت مطالب مهمی را که به حدود وظایف و اختیارات رئیس حکومت اسلامی (امام) مربوط می‌شود، توضیح می‌دهیم:

از بررسی آیات و روایات به دست می‌آید که در اسلام، وظایف متعدد و سنگینی بر عهده امام مسلمین گذاشته شده است و فردی که مسئولیت امامت را قبول می‌کند باید کوشش کند از عهده این وظایف سنگین برآید. تا آنجا که ما تتبع کرده‌ایم وظایف و مسئولیتهایی که در آیات و سخنان پیشوایان دینی بر عهده حاکم اسلامی گذاشته شده در پانزده عنوان خلاصه می‌شود که هر کدام از این عنوانها بیان‌کننده یکی از وظایف بسیار مهم اوست. این پانزده عنوان یا پانزده وظیفه به شرح ذیل است:

۱. حفظ نظام اجتماعی مسلمین، نگاهداری تمامیت ارضی آنها و دفاع از آن در برابر مهاجمان و شورشیان.
۲. ایجاد صلح و امنیت در کشور و ایجاد امنیت در راهها.
۳. مبارزه با آداب و عادات و رسوم زیانبار و غلط جامعه و کوشش برای استقرار آداب و رسوم شایسته.
۴. تعلیم کتاب و سنت و بیان حدود اسلام و ایمان، بیان حلال و حرام خدا، بیان مصالح و مفاسد اجتماعی، تعمیم تعلیم و تربیت با اعزام معلمان و ایجاد الفت در همه مردم تا به آموزش دین رغبت کنند.
۵. اقامه فرایض و شعایر الهی از قبیل نماز و حج ... و مؤدب ساختن مردم با اخلاق فاضله.
۶. پاسداری فکری و عملی از اصول عقیدتی و عملی اسلام، مبارزه با بدعتها، و جلوگیری از تغییر، تأویل، کاهش و افزایش در دین.
۷. امر به معروف و نهی از منکر، به معنای عام آن، یعنی تلاش جهت گسترش و اشاعه فکری و عملی هر نوع معروف و مبارزه فکری و عملی با هرگونه منکر و ظلم و فساد.

۸. پیشگیری از وقوع هرگونه ستم، بازپس‌گیری حقوق ضعفا از قدرتمندان و شدت عمل در برابر ستمگران.
 ۹. قضاوت به عدل در میان مردم و اقامه حدود و احکام خدا.
 ۱۰. برگرداندن اموال غصب‌شده از بیت‌المال به دارایی عمومی مسلمین، قانون الهی را در مورد همه مردم یکسان و بدون تفاوت و تبعیض اجرا کردن، حق هرکس را از بیت‌المال بدون تبعیض پرداختن و همچنین رفع هر نوع تبعیض ظالمانه.
 ۱۱. جمع‌آوری غنایم، مالیات، صدقات و صرف آنها در موارد مشروع و برآورده ساختن نیازهای افراد و جامعه از این طریق.
 ۱۲. مداومت در اندرز دادن به مردم، در یادآوری خدا و معاد به آنان و هشیار نگه‌داشتن ایشان نسبت به عواقب خوب یا بد اعمالشان.
 ۱۳. فرق نهادن میان نیکوکار و بدکار از نظر منزلت اجتماعی یعنی احترام و نیکی به نیکوکار و سرزنش و مجازات بدکار.
 ۱۴. ملاحظت و مدارا با مردم و بخشیدن لغزشهای آنان، همچون پدری مهربان، تا آنجا که به کنار گذاشتن حقی و یا ترویج باطلی نینجامد.
 ۱۵. داشتن روابط حسنه با ملل جهان و پیروان ادیان دیگر، با آشتی، نیکی، عدالت و حفظ حقوق متقابل طرفین در مورد نفوس، دین، سرزمین و اموال و ... و این تا وقتی است که ملل دیگر با مسلمانان به جنگ نپردازند و یا آنها را از سرزمینشان بیرون نکنند و گرنه حاکم اسلامی باید به جهاد پردازد.
- آنچه در بالا گفته شد وظایفی است که در آیات و روایات برای امام مسلمین ذکر شده است. به طور کلی می‌توان گفت: امام مسلمین موظف است کلیه تدبیرات و اقداماتی را که برای محافظت جامعه مسلمین و رشد و توسعه آن ضرورت دارد و مسئول خاصی برای آن تعیین نشده است، بر عهده بگیرد و از طریق سازمان حکومت در اجرای آنها بکوشد.

در اینجا لازم است سه مطلب را در مورد مسائل فوق توضیح دهیم:

۱. با دقت در مجموعه وظایفی که در آیات و روایات برای حاکم مسلمین معین شده است کاملاً روشن می‌شود که فکر جدایی دین از سیاست به هیچ‌وجه با اسلام سازگار نیست. در تفکر اسلامی رئیس حکومت، هم مرجع امور دینی مردم و هم مرجع امور سیاسی آنهاست، او موظف است هم دین را نگاه دارد و از آن دفاع کند و هم امنیت جامعه و رشد و توسعه آن را فراهم سازد. سیاست به معنای حفظ مسلمین و اصلاح شئون سیاسی،

اجتماعی و اقتصادی آنان از وظایف شرعی بسیار مهم مسلمانان است و برای مسلمانان تفکیک وظیفه سیاسی از وظیفه شرعی معنا ندارد. البته سیاست به معنایی که امروز در بسیاری از جاها وجود دارد یعنی حيله گری و شیطنت، پایمال کردن حقوق ناتوانان و مهارت در دروغگویی و نیرنگ بازی، از موضوع بحث ما خارج است و سیاست به این معنی، ضد دین و خلاف شرع است و هیچ مسلمانی نباید به چنین سیاستی آلوده شود.

۲. وقتی می‌گوییم: رئیس حکومت مسلمین مسئول همه امور دینی و دنیوی عمومی مردم است، منظور این نیست که وی باید همه این امور را شخصاً اداره کند، مؤسسات و سازمانهای اداری جامعه مسلمین به تناسب نیازها و شرایط هر عصر ممکن است توسعه پیدا کند و روشن است که وظایف عمومی حکومت به وسیله همه این سازمانها و مسئولان آنها انجام می‌گیرد، آنچه لازم است این است که امام مسلمین باید بر تمامی آنچه در جامعه مسلمین می‌گذرد اشراف داشته باشد و مسئولیت نهایی آنها را بر عهده بگیرد.

بنابراین، نظام امامت با نظام سیاسی مشروطیت که در آن، رئیس حکومت یک مقام تشریفاتی است و مسئولیتهای اصلی بر عهده قوای دیگر جامعه گذاشته می‌شود کاملاً متفاوت است. در نظام امامت، همه مسئولیتهای اصلی بر عهده امام است و چنان که بعداً توضیح خواهیم داد، قوای سه‌گانه مقننه، مجریه و قضائیه، کارگزاران امام در امر حکومت‌اند و باید تابع تصمیمات و راهنماییهای وی باشند.

۳. وظایف گسترده امام که قبلاً توضیح داده شد به قلمرو زندگی اجتماعی و عمومی مردم مربوط می‌شود، نه به قلمرو زندگی خصوصی و شخصی آنها.

افراد جامعه اسلامی در قلمرو زندگی شخصی و خصوصی خود مانند: انتخاب نوع شغل، مسکن، لباس، ازدواج، تفریحات سالم، اجتماعات و تعلیم و تربیت کودکان خود کاملاً آزادند و تنها محدودیت آنان این است که باید قوانین و مقررات اسلام را در این قلمرو مراعات کنند. حکومت نمی‌تواند در این قلمرو مداخله کند و اشخاص یا خانواده‌ها را به عمل و انتخاب خاصی مجبور کند. به اصطلاح فقهی، در این موارد اصل اولی عبارت است از آزاد بودن مردم، مگر اینکه مسئله خاصی پیش بیاید و ضرورت ایجاب کند که حکومت در مورد خاصی از این موارد مداخله کند.

البته حکومت به‌عنوان مسئول جامعه موظف است در قلمرویی هم که به زندگی خصوصی مردم مربوط می‌شود، آنان را ارشاد کند و بر آگاهیهای آنها بیفزاید و در موارد لزوم امکانات برآوردن نیازهای طبیعی مربوط به زندگی شخصی را نیز برای مردم فراهم سازد.

پس از روشن شدن این کلیات لازم است دو مسئله اساسی دیگر یعنی: جایگاه قوای سه گانه و جایگاه اصل «شورا» را در اینجا روشن کنیم. ممکن است سؤال شود که اگر در نظام امامت مسئول نهایی همه وظایف حکومتی شخص امام است پس قوای سه گانه مقننه و مجریه و قضائیه در جامعه اسلامی جایگاهشان در کجاست؟ چگونه تعیین می شوند و چه نقشی باید داشته باشند؟ همچنین رابطه حکومت امام با اصل «شورا» چیست؟ در مباحث ذیل، نخست جایگاه هر کدام از این سه قوه را در جامعه اسلامی توضیح می دهیم و سپس به مسئله شورا می پردازیم.

قوه مقننه در نظام امامت

معنا و نقش قوه مقننه در نظامهای دموکراسی معاصر با معنا و نقش آن در نظام امامتی اسلام کاملاً متفاوت است. همان طور که قبلاً گفته شد در حکومتهای دموکراسی، نمایندگان مجلس در امر قانونگذاری فقط به یک اصل مقیدند و آن این است که مصالح مردم را آن طور که خود تشخیص می دهند مراعات، و برای حفظ آن قانون وضع کنند. این نمایندگان در کار قانونگذاری بر اساس مصالح مردم، مقید به مراعات قوانین و دستورات دینی نیستند و هر طور که مصلحت بدانند قانون وضع می کنند.

اما در نظام اسلامی وضع کاملاً متفاوت است، در نظام اسلامی همه نمایندگان موظف اند قوانین را بر اساس ضوابط اسلام و احکام الهی وضع کنند و هیچ کس هر چند در مرتبه بسیار بالایی از علم و توانایی هم باشد، حق ندارد قانونی وضع کند که بر اساس ضوابط اسلامی نباشد. پیامبر اسلام هم که رئیس حکومت اسلامی بود در صادر کردن دستورات حکومتی، تابع اصول و ضوابط الهی بود. در قرآن آمده است: «وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِصَدُقَ عَلَيْهِمْ» و «وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِصَدُقَ عَلَيْهِمْ» (ای پیامبر در میان مسلمانان برابر آنچه خداوند نازل نموده است حکم کن و از هواها و امیال) ایشان، پیروی مکن، و بر حذر باش از اینکه آنها تو را از بعضی از آنچه خدا بر تو نازل کرده منصرف سازند) (۴۹/۵).

باید توجه داشت که در عصر پیامبر (ص)، دستورهایی که از طرف پیامبر (ص) به مسلمانان صادر می شد دو قسم بود: اول، دستورهایی که در تفسیر و تبیین احکام مندرج در وحی بود، در این مورد رسول خدا (ص) فقط حکمی را شرح و تبیین می کرد که در متن وحی آمده بود و خود وی هیچ امر و نهی ای در آن باب نداشت. دوم، دستورهایی که آن

حضرت شخصاً به عنوان رئیس حکومت جامعه اسلامی با اعمال «مولویت» صادر می‌کرد و جنبه الزامی داشت و لازم‌الاجرا بود. پیامبر (ص) در صادر کردن این نوع دستورات کاملاً به اصول و تعالیم وحی مقید بود، به این معنا که دستورات وی در این موارد چیزی نبود جز تعیین مصداقهای مشخص و متناسب با شرایط اجتماعی برای آن احکام کلی که از طرف خدا نازل شده بود. بدین ترتیب، در جامعه اسلامی که پیامبر آن را رهبری می‌کرد، روح حاکم بر جامعه فقط همان دستورات وحی بود.

با توجه به مقدمات مذکور می‌توانیم در تعیین وظیفه مجلس شورا در حکومت اسلامی چنین بگوییم: وظیفه مجلس شورا عبارت است از: مشاوره نمایندگان مردم با یکدیگر برای مشخص نمودن خط مشیهای کلی و برنامه‌هایی که برای اداره عادلانه کشور، مخصوصاً چگونگی عملکرد قوه مجریه. ضروری است که این مشاوره بر اساس ضوابط اسلامی و مراعات آن ضوابط صورت گیرد. تعیین ضوابط اسلامی نیز از طریق اجتهاد و استنباط فقها صورت می‌گیرد.

توضیح بیشتر این مطلب این است که حکم شرعی سه مرحله دارد:

اول، مرحله تشریح خداوند است: خداوند که مالک حقیقی همه موجودات است و بر مصالح و مفاسد و منافع و مضار بندگان نیز آگاه است، برای به سعادت رساندن آنان از طریق وحی احکام لازم را وضع می‌کند، این قانونگذاری مخصوص خداست و کسی در آن با وی شریک نیست.

دوم، مرحله به دست آوردن احکام الهی از منابع صحیح دینی است که از طریق استنباط و اجتهاد و سپس فتوا دادن، به وسیله فقهای عادل انجام می‌شود.

سوم، مرحله ترسیم خطوط کلی اداره جامعه و تدوین برنامه‌های لازم برای کشور و مسئولان است که در پرتو فتاوی که فقها استنباط کرده‌اند، انجام می‌شود؛ بدین ترتیب که کوشش می‌شود تا ترسیم خطوط و تدوین برنامه در چهارچوب احکام شرع و با مراعات آنها به عمل آید. بنابراین، اساس و محور اصلی در قانونگذاری مجلس، همان قوانین اسلام است و مشکلات و حوادث جاری با قوانین اسلام، آن‌چنان که هست و با همان قداستی که دارد، منطبق می‌شود، نه اینکه قوانین اسلام را هر طور شده با مشکلات و خواسته‌های مردم منطبق سازند و پیدا است که این دو شیوه کاملاً با هم متفاوت است.

باری، وظیفه مجلس شورا در جامعه اسلامی، پرداختن به مرحله سوم از این مراحل سه‌گانه است.

انتخاب نمایندگان مجلس و شرایط آنها: مسئله دیگری که در مورد مجلس شورا باید

به آن بپردازیم کیفیت انتخاب نمایندگان مجلس است. پیش از این گفته شد که مسئول نهایی و درجه اول در جامعه اسلامی، پیشوای مسلمانان است که همه امور جامعه باید زیر نظر او اداره شود؛ و او بر همه آنها اشراف داشته باشد، بنابراین، آنچه طبیعی به نظر می‌رسد این است که نمایندگان مجلس شورای جامعه اسلامی به وسیله امام تعیین شوند و مقامی که مسئولیت اداره جامعه و تصمیم‌گیری نهایی، بر عهده اوست، انتخاب و نصب نمایندگان را هم بر عهده داشته باشد.

ولی در این باره مطلب مهم دیگری وجود دارد و آن این است که چنان‌که می‌دانیم هدف از به وجود آمدن مجلس شورا در جامعه اسلامی این است که اعضای این مجلس در امور و مسائل عمومی جامعه که به همه مردم مربوط می‌شود به مشاوره و قانونگذاری بپردازند. در این صورت اگر خود مردم بتوانند نمایندگان خویش را انتخاب کنند، و قوه مقننه برخاسته از اراده و اختیار خود مردم باشد، بهتر، دلنشین‌تر و بیشتر موجب احترام به قوانین و پذیرفتن و عمل به آنهاست تا اینکه قوه مقننه را خود امام تعیین کند. ظاهراً آیه شریفه «وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ» و آیات مربوط به جنگ و جهاد و آماده‌سازی نیروی رزمی و اجرای حدود و ... که متضمن مسائل اجتماعی است و طرف خطاب در آنها اجتماع است و نیز قاعده «الناس مسلطون علی اموالهم» و مانند اینها، با همین شیوه انتخاب اعضای قوه مقننه توسط خود مردم مناسب دارند؛ زیرا وقتی کار، کار خود مردم و تکلیف، تکلیف خود آنهاست مناسب است که تصمیم‌گیری و برنامه‌ریزی هم به وسیله نمایندگان همانها انجام گیرد. یعنی وقتی مسائل مربوط به زندگی اجتماعی، مسائل خود مردم است و مسئول اجرا شدن احکام مربوط به این مسائل هم خود مردم‌اند، روش طبیعی و منطقی این است که اعضای قوه مقننه را که برنامه‌ها و خطوط اجرایی این احکام را مشخص می‌کنند، خود مردم انتخاب کنند و در این مورد همان‌طور که تکلیف بر عهده آنهاست، تصمیم‌گیری نیز با آنها باشد. البته عمل به این روش در صورتی درست است که امت برای انتخاب اعضای مجلس شورا آمادگی داشته باشد اما اگر امام تشخیص دهد که شرایط انجام گرفتن انتخابات صحیح در جامعه فراهم نیست، یا آگاهی و رشد سیاسی کافی برای انتخاب افراد شایسته در مردم وجود ندارد و عواملی در کار است که آراء مردم را با تطمیع و تهدید و اغفال منحرف خواهد کرد، در این صورت خود امام با استفاده از آگاهی کامل و حسن تدبیر لازم که باید در او باشد اعضاء مجلس را منصوب می‌نماید.

در نظام اسلامی نمایندگان مجلس شورا باید، علاوه بر دو شرط عمومی بلوغ و عقل این صفات را هم دارا باشند: نیروی تعقل کافی برای تشخیص مصالح جامعه، تعهد و

تقوای دینی، آگاهی و احاطه بر نیازهای جامعه، شجاعت در بیان حقایق، توانایی بر تصمیم‌گیری و برنامه‌ریزی.

متأسفانه امروز در اغلب کشورهای اسلامی معمول این است که ملاحظات قومی، نژادی و قبیله‌ای و همچنین شهرت اجتماعی و ثروتمند بودن و عواملی از این قبیل در انتخاب نمایندگان مجلس و مسئولان دیگر اثر می‌گذارد، و به صفاتی چون آگاهی، دینداری، تقوا و شجاعت، کاردانی و توانایی بر دفاع از اسلام و حقوق مسلمین که باید در نماینده وجود داشته باشد، توجه نمی‌شود. بسیاری از انحرافهای مربوط به نظام اجتماعی از قبیل: تسلط حکام خودکامه بر مردم، نفوذ بیگانگان در کشورهای اسلامی و مداخله آنها در شئون اسلام و مسلمین به علت غفلت مردم از همین صفات لازم پدید می‌آید.

انتخاب‌کنندگان نمایندگان مجلس شورا باید به لزوم چنین صفاتی در نماینده مجلس کاملاً توجه داشته باشند و در انتخاب نماینده دقت فراوان به کار برند. بدون مشاوره‌های لازم، کسی را برای نمایندگی نامزد نکنند و تحت تأثیر جوهای تبلیغاتی دروغ و باطل و تهدیدها و تطمیعها قرار نگیرند.

قوه مجریه در نظام امامت

سازمان قوه مجریه، یکی از ارکان سیاسی جامعه اسلامی است که کلیه وظایف اجرایی جامعه را بر عهده دارد. اکنون سؤال این است که در نظام امامت مسئولان درجه اول قوه مجریه چگونه باید انتخاب و تعیین شوند؟ آیا امام مسلمین آنها را منصوب می‌نماید، یا امت به طور مستقیم یا غیر مستقیم آنها را انتخاب می‌کند.

چنان که پیش از این در مورد قوه مقننه گفتیم، در نظام امامت همه اختیارات سیاسی در دست شخص امام متمرکز است^۱ و همه مسئولان قوای سه‌گانه کارگزاران حکومتی امام برای اداره جامعه می‌باشند. مقتضای طبیعی این تمرکز اختیارات، در مورد قوه مجریه نیز این است که خود امام کسانی را که واجد شرایط لازم تشخیص می‌دهد و آنان را مناسب و مساعد برای همکاری می‌یابد برای مسئولیت قوه مجریه منصوب کند.

۱. تاکنون بارها گفته شده است که با وجود امام معصوم منصوب از طرف خدا و رسول و حاضر در میان مردم، نوبت به انتخاب مردم نمی‌رسد اما وقتی چنین امامی حاضر نباشد، قطعاً و ضرورتاً باید مردم قبیله‌ی جامع‌الشرایط را به‌عنوان رهبر انتخاب کنند و در این صورت قوه مجریه با انتخاب خود مردم و برخاسته از رأی خود آنها خواهد بود.

طریقه‌ای که در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران به تصویب رسیده و به آن عمل می‌شود این است که رئیس‌جمهور به‌عنوان رئیس قوه مجریه به وسیله مردم انتخاب می‌شود.

به نظر ما چون این طریقه تعیین قوه مجریه به تصویب مجلس خبرگان رسیده است طریقه‌ای است مشروع، و لازم است که در مقام عمل نیز دقت کافی مبذول شود تا اعضای قوه مجریه واجد شرایط عقلی و شرعی لازم برای تصدی وظایف حکومت باشند. در نظام اسلامی مسئولین قوه مجریه باید شایستگی‌های ویژه‌ای داشته باشند که مهم‌ترین آنها عبارت است از: نیروی تشخیص و تدبیر، ایمان، تخصص و تجربه، توانایی تصمیم‌گیری، قدرت اجرایی، درستی و امانتداری، و منزّه بودن از حرص و طمع.

قوه قضائیه در نظام امامت

یکی دیگر از ارکان نظام اجتماعی مسلمین قوه قضائیه است. ما پیش از این گفتیم که همه مراحل ولایت از خداوند متعال ناشی می‌شود. مطلبی که در اینجا از این اصل به دست می‌آید این است که چون قضاوت در میان مردم نوعی اعمال ولایت بر آنهاست فقط کسانی حق قضاوت دارند که مستقیم یا غیر مستقیم از طرف خداوند به آنان اجازه قضاوت داده شده باشد. در شریعت اسلامی برای قضاوت شرایط خاصی معین شده است که عمده‌ترین آنها عبارت است از:

۱. علم و احاطه (مجتهد بودن نسبت) به قوانینی که در جامعه اسلامی حاکم است.

۲. عدالت.

۳. مسلمان بودن، بر طبق روایاتی که از پیشوایان دین به ما رسیده کسانی که شرایط

قضاوت را داشته باشند، مجازند در جامعه اسلامی به قضاوت پردازند.

حضرت علی (ع) در نامه خود به مالک اشتر خصوصیات قاضی را در حکومت

اسلامی چنین بیان کرده است:

«برای قضاوت و داوری در میان مردم، بهترین افراد رعیت را انتخاب کن. کسی که کارها به او سخت نیاید، و طرفین دعوی نتوانند او را تحت تأثیر قرار دهند و رأی خود را بر او تحمیل نمایند. کسی که در لغزش پایداری نکند و از بازگشت به حق، هرگاه آن را شناخت در مانده نشود و نفس او به طمع و آز، مایل نباشد. کسی که در امور، بدون تعمق و موشکافی، به فهم اندک و سطحی قانع نشود. در موارد شبهه، تأمل و درنگش از همه بیشتر باشد و بیش از دیگران به دنبال حجتها و دلایلها باشد و بر آنها تکیه کند. کسی که از

مراجعه دادخواه کمتر از دیگران دلتنگ شود و بر کشف امور از همه شکیبوتر و هنگام روشن شدن حکم از همه برنده تر باشد. کسی که بسیار ستودن او را به خودبینی و ندارد و برانگیختن و تهییج او را از حق منحرف نکند.^۱

سازمان قضایی جامعه اسلامی زیر نظر امام مسلمین تشکیل می شود و افراد صلاحیتدار که برای قضاوت تعیین می شوند تحت این نظارت کلی انجام وظیفه می کنند. در شریعت اسلام، مراعات قسط و عدل در میان مردم و قضاوت به حق در دعاوی و اختلافات آنها از اهمیت ویژه ای برخوردار است، خداوند متعال فرموده است:

لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ (ما رسولان خود را همراه با دلایل روشن فرستادیم و با آنها کتاب و میزان نازل کردیم تا مردم بر اساس عدالت اجتماعی زندگی کنند) (۲۵/۵۷).

وَأِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ (و اگر قضاوت می کنی، در میان آنان عادلانه قضاوت کن، که خداوند کسانی را که عادلانه قضاوت کنند دوست می دارد) (۴۲/۵).

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا (خداوند به شما فرمان می دهد که امانتها را به اهل آنها برگردانید و وقتی میان مردم قضاوت می کنید بر اساس عدالت قضاوت کنید، چه خوب است آنچه خداوند، شما را با آن پند می دهد، همانا خداوند شنوا و بیناست) (۵۸/۴). همچنین مساوات همه مردم در برابر قانون یکی از مشخصات عمده قوه قضائیه در اسلام است و در محاکم جامعه اسلامی میان قوی و ضعیف، رئیس و مرئوس، سیاه و سفید، زبردست و بالادست و حتی میان فرد گناهکار و باتقوا، نباید کمترین تفاوتی گذاشته شود. پیامبر اسلام (ص) فرموده است: «الناس كاستنان المشط سواء» (مردم مانند دانه های شانه، مساوی اند).

و همچنین فرموده است: «أَنَّ تَقَدَّسَ أُمَّهُ لَا يُؤْخَذُ لِلضَّعِيفِ فِيهَا حَقُّهُ مِنَ الْقَوِيِّ غَيْرَ مُتَّعْتِعٍ»^۲ (امتی که در میان آنها حق ضعیف بی لکنت زبان و بی پروا از قوی گرفته نشود هرگز پاک و پیراسته نخواهد شد).

۱. نهج البلاغه، نامه ۵۳.

۲. همانجا.

شورا در نظام امامت

در اسلام، اساس حکومت و کشورداری بر مشاوره و تبادل آراء و اجتناب از استبداد و دیکتاتوری گذاشته شده است. شیوه مشاوره در اداره جامعه یکی از اموری است که خداوند انسانها را به آن ترغیب می کند. آیه شوری و دو آیه پیش از آن چنین است: «وَمَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ وَأَبْقَى لِلَّذِينَ آمَنُوا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ وَالَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْأَثَمِ وَالْفَوَاحِشَ وَإِذَا مَا غَضِبُوا هُمْ يَغْفِرُونَ، وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ» (و آنچه پیش خداست بهتر و پاینده تر است برای کسانی که ایمان آورده اند و بر پروردگارشان توکل می کنند، آنان که از گناهان بزرگ و اعمال زشت اجتناب می کنند و هنگامی که غضبناک شوند گذشت می کنند (با آنکه گذشت در هنگام غضب دشوار است) و آنان که دعوت پروردگارشان را اجابت کردند و نماز را به پا داشتند و کار (اجتماعی) آنها بر اساس «مشورت با یکدیگر» انجام می شود و از آنچه روزی آنها کرده ایم انفاق می کنند) (۳۸-۳۶/۴۲).

در اسلام «شورا» آن قدر اهمیت دارد که خداوند پیامبر اسلام (ص) را با اینکه وی معصوم و به مبدأ وحی متصل بود، مکلف نموده بود برای اداره جامعه، نخست با اصحاب خود مشورت نماید و نظرات و عقاید آنان را به دست آورد و سپس برای اقدامی که مصلحت می بیند تصمیم بگیرد، و سیره پیامبر نیز همواره چنین بود. در قرآن کریم خطاب به پیامبر (ص) آمده است:

وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ (ای پیامبر) با آنان در کار (جامعه) مشورت کن، سپس وقتی تصمیم گرفتی، بر خدای توکل کن که خداوند آنان را که بر او توکل کنند دوست دارد) (۱۵۹/۳).

این مطلب مایه اعجاب است که قرآن در عصری، عمل به شورا را به پیامبر و مسلمانان تکلیف کرد که همه نظامهای حکومتی، نظام استبدادی بودند و توده مردم، آن چنان رشد سیاسی ای که موجب علاقه مندی آنان به مداخله در امور سیاسی شود نداشتند. در آن عصر اغلب حکام وقت، در نظر مردم از چنان قداستی برخوردار بودند که فکر مداخله در کارهای آنها به مغز کسی خطور نمی کرد و اقدامات آنها بدون انتقاد و اعتراض مورد قبول قرار می گرفت.

در جامعه اسلامی همه مسلمانان کاملاً تسلیم فرمان پیامبر (ص) بودند و از او توقع نداشتند که آنان را در حکومت دخالت بدهد و نظرشان را بخواهد، با این همه در چنین

شرایطی قرآن به پیامبر و مسلمانان دستور داد که در امور جامعه با یکدیگر مشورت کنند. واضح است که راز این دستور این بوده است که «شورا» در شریعت اسلامی، اصلی جاودانه باشد و مسلمانان همیشه به آن عمل کنند و از فواید آن بهره‌مند شوند. شورا موجب تبادل و باروری افکار می‌شود، مسائل و مشکلات جامعه در پرتو شورا از پیچیدگی و ابهام بیرون می‌آید و مسئولان امور در اقدامات خود اطمینان خاطر پیدا می‌کنند. در مسائل بزرگ مربوط به جامعه، هیچ راهی جز عمل به شورا نیست و ممکن است ترک آن، موجب ظلم بر جامعه و امت بشود. آری، اگر کسی از جانب خدا یا رسول یا امام معصوم (ع) به امامت منصوب شود، دیگر جایی برای شورا باقی نمی‌ماند، هرچند او هم از آراء خبرگان و متخصصان و مشورت با آنان استفاده می‌کند، چنان‌که پیغمبر خدا (ص) استفاده می‌کرد.

از مطالبی که درباره شورا گفته شد به این نتیجه می‌رسیم که بر امام مسلمین و مسئولان جامعه اسلامی لازم است به تناسب وظایفی که بر عهده می‌گیرند از میان متخصصان و کارشناسان مسائل سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و نظامی، مشاورانی کارآمد برگزینند و برای برنامه‌ریزی و اداره امور کشور از آنان کمک بگیرند. حکام جامعه اسلامی باید از اینکه نظر خود را صائب‌ترین نظرها بدانند و بدون تبادل آراء و افکار با صاحب‌نظران، به تصمیم‌گیری پردازند، سخت پرهیزند. انسان هر قدر دانا و هشیار باشد باز هم در معرض خطا و اشتباه است و خطای بزرگان معمولاً از خطای دیگران بزرگ‌تر است، تنها راهی که احتمال خطا و اشتباه را به حداقل می‌رساند و جامعه را از مصونیت نسبی برخوردار می‌سازد، اداره جامعه بر اساس مشورت با صاحب‌نظران است.

البته در اینجا باید به یک مطلب مهم توجه کرد و آن این است که در نظام امامت، گرچه حاکم موظف است که به شورا عمل کند، ولی ملزم نیست که پس از انجام شورا، طبق نظر اکثریت مستشاران خود تصمیم بگیرد، او باید پس از شورا، نظری را به مرحله اجرا بگذارد که بنا به تشخیص وی به مصلحت جامعه اسلامی است، خواه این نظر، نظر اکثریت مستشاران باشد و خواه نظر اقلیت آنها و یا نظری باشد که خود حاکم به آن رسیده است و در این مورد میان مسلمین و سایر حکام جامعه اسلامی که بر اساس مشاوره عمل می‌کنند تفاوتی وجود ندارد.

در سوره شورا نیز که به پیامبر (ص) دستور داده شده بر اساس شورا حکومت کند، حق تصمیم‌گیری نهایی به خود آن حضرت واگذار شده است. در تجربه هم ثابت شده که سپردن مسئولیت تصمیم‌گیری نهایی به بیش از یک نفر مایه اختلال و نابسامانی می‌شود.

بنابراین، باید حق تصمیم‌گیری نهایی را تنها به یک نفر سپرد و نباید تصور کرد که دادن حق تصمیم‌گیری نهایی به یک نفر به معنای بی‌ثمر ساختن شورا است، زیرا وقتی پیرامون موضوعی با صاحب‌نظران مشورت می‌شود، جوانب گوناگون آن موضوع روشن، و به عواقب اقدامات آگاهی حاصل می‌شود و حاکم، این امکان را پیدا می‌کند که در زمینه‌ای مطالعه شده و روشن، تصمیم بگیرد.

تذکر این نکته هم لازم است که استفاده از شورا در این مورد با استفاده از آن در مورد انتخاب رهبر و نمایندگان مجلس شورا و در قانونگذاری مجلس متفاوت است، زیرا در موارد اخیر، مسئول، همه مردم یا همه نمایندگان‌اند و تنها راه عقلایی عمل به رأی اکثریت است.

۷. اخلاق و سیره حکومت اسلامی

در این بخش می‌پردازیم به بیان برخی از آیات و روایات مربوط به سیره و اخلاق پیشوای مسلمانان در معاشرت با مسلمانان و غیر مسلمانان:

۱. خداوند خطاب به پیامبر اکرم (ص) می‌فرماید: «فَمَا رَحْمَةٌ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ» (با رحمت خداوند (بود که) نسبت به آنها نرمخوی شدی و اگر درشتخو و سخت‌دل بودی از پیرامونت پراکنده می‌شدند، اکنون از آنان درگذر و برایشان آموزش بخواه و با آنان در کار مشورت کن و چون تصمیم‌گرفتی بر خدا توکل کن که خدا توکل‌کنندگان را دوست دارد) (۱۵۹/۳).

پیداست که رسول خدا (ص) پیشوای همه پیشوایان و همه امت است و همه باید او را الگو قرار دهند و به او اقتدا کنند. بنابراین، کسی که عهده‌دار امر مسلمانان می‌شود باید به پیروی از رسول خدا (ص) نرمخو، باگذشت، مهربان و به دور از هرگونه درشتخویی و خشونت باشد تا مردم به اسلام جذب شوند.

۲. «لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَؤُوفٌ رَحِيمٌ» (پیامبری از خود شما به سوی شما آمد که رنج و زیان شما بر وی گران است، بر (هدایت) شما حریص و به مؤمنان رئوف و مهربان است) (۱۲۸/۹).

۳. «وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ وَخِصْ جَنَاحَكَ لِمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ» (و نزدیک‌ترین خویشاوندانت را بیم ده، و بال (رحمتت) را برای مؤمنانی که از تو پیروی می‌کنند بگستر) (۲۱۴/۲۶ و ۲۱۵).

۴. «وَأَنَّكَ لَٰعَلِي خُلِقَ عَظِيمٌ» (همانا که تو (ای پیامبر) خلق و خویی عظیم (نیکو) داری) (۴/۶۸).

۵. در روایت معروف که شیعه و سنی هر دو نقل کرده‌اند، از جمله اوصافی که برای رسول خدا (ص) ذکر شده، این اوصاف است: با وقار و تند راه می‌رفت، همچون کسی که از بلندی فرود آید؛ وقتی به کسی رو می‌کرد با تمام بدن به او رو می‌کرد؛ نگاهش به زیر بود؛ نگاهش به زمین از نگاهش به آسمان طولانی‌تر بود؛ بیشتر نگاهش، نگاه کوتاه بود؛ به هر کس می‌رسید سلام می‌کرد... و جز در مواقع نیاز سخن نمی‌گفت (متکبرانه سخن نمی‌گفت بلکه) از آغاز تا پایان کلام، دهان را از سخن پر می‌کرد؛ کلام جامع و قول فصل می‌گفت، بی‌هیچ فزونی و کاستی؛ نرمخوی بود؛ درشتخوی و خشن نبود و کسی را خوار نمی‌شمرد.^۱

«زبان‌ش را جز از سخن سودمند باز می‌داشت. میان مردم الفت می‌انداخت و آنان را نمی‌رمانید. بزرگ هر قومی را بزرگ می‌داشت و او بر قومش ولایت می‌داد. از مردم حذر می‌کرد و خود را از آنها وامی‌پایید، اما هرگز خوشرویی و خوشخویی خود را از آنها دریغ نمی‌کرد. از حال یارانش جويا می‌شد و وضع مردم را از مردم می‌پرسید. خوب را خوب می‌شمرد و تقویت می‌کرد و زشت را زشت می‌شمرد و خوار می‌داشت. حالش به یک منوال و بدون اختلاف و دگرگونی بود. غفلت نمی‌کرد مبادا دیگران غافل و منحرف شوند.

از حق کوتاه نمی‌آمد و از آن هم تجاوز نمی‌کرد. نزدیک‌ترین‌های مردم نزد وی بهترین آنها بودند. بهترین مردم نزد وی کسی بود که بیش از دیگران خیرخواه مسلمانان باشد و الامقام‌ترین مردم پیش او، کسی بود که نسبت به مسلمانان بیش از دیگران مواسات و مددکاری داشته باشد... جای مخصوصی برای نشستن تعیین نمی‌نمود و از این کار هم نهی می‌کرد، و وقتی به گروهی وارد می‌شد، هر کجا که جا بود می‌نشست و دستور می‌داد دیگران هم چنین کنند. به هر یک از همنشینانش بهره‌ای را که شایسته‌اش بود می‌داد و هیچ کدام از آنها گمان نمی‌کرد که کسی پیش پیامبر (ص) از او محترم‌تر باشد. با هر که می‌نشست صبر می‌کرد تا او برخیزد. کسی که از او حاجتی می‌خواست بر نمی‌گشت مگر با حاجت روا شده و یا با سخن خوش (و آرامش‌بخش). خلق (خوش) او همه را فراگرفته بود و برای آنها پدری (مهربان) بود و همه در حق پیش او برابر بودند. مجلس وی

مجلس بردباری و آزر و صدق و امانت بود، صداها در آن بلند نمی‌شد و بد کسی گفته نمی‌شد (یا حریم کسی تهمت نمی‌خورد) لغزشهای آن بازگو نمی‌شد (زیرا که اصلاً لغزشی در آن وجود نداشت)... و با یکدیگر پیوند تقوا داشتند، و باز هم فروتن بودند، سالمند را بزرگ می‌داشتند و بر خردسال مهربان بودند، نیازمند را بر خویش مقدم می‌داشتند و احترام غریب را رعایت می‌کردند...».

بعضی از دانشمندان گوشه‌ای از اخلاق آن حضرت را از روایات گوناگون به این صورت گرد آورده‌اند: «رسول خدا (ص) در داوری، بردبارترین، شجاع‌ترین، عادل‌ترین و مهربان‌ترین مردم بود. هیچ‌گاه دستش به دست زن نامحرمی نرسید، بخشنده‌ترین مردم بود، دینار و درهمی نزد وی نمی‌ماند، اگر هم چیزی زیاد می‌آمد و کسی را نمی‌یافت که به وی بدهد و شب فرا می‌رسید به منزل نمی‌رفت تا با دادن به نیازمند خود را آسوده‌خاطر کند. از آنچه خدا به او داده بود تنها قوت سالانه‌اش را برمی‌داشت آن هم از چیزهایی مانند خرما و جو، که آسان به دست می‌آمد، و بقیه را در راه خدا صرف می‌کرد، هرچه از او می‌خواستند، می‌بخشید، سپس به همان قوت سالانه بازمی‌گشت و دیگران را بر خود مقدم می‌داشت تا آنکه چه بسا، اگر بعداً چیزی نمی‌رسید، پیش از پایان سال، خود محتاج می‌شد. روی زمین می‌نشست، روی زمین می‌خوابید و روی زمین غذا می‌خورد. کفش و جامه خود را، خود پینه و وصله می‌زد، در را خود باز می‌کرد و خودش گوسفندش را می‌دوشید و زانوی شتر را می‌بست و می‌گشاد، یا آن را می‌دوشید. وقتی خدمتکار (از دستاس کردن) خسته می‌شد با او دستاس می‌کرد، آب وضوی شب را با دست خویش آماده می‌کرد. بیش از همه از حیا سر به زیر داشت. تکیه کرده نمی‌نشست و در کار به خانواده کمک می‌کرد ...».

دعوت آزاد و برده را هرچند به پاچه گوسفند می‌پذیرفت و هدیه را، هرچند جرعه شیری بود، قبول می‌کرد و می‌خورد اما صدقه نمی‌خورد. هرگز چشمش به روی کسی خیره نمی‌شد. برای خدا خشمگین می‌شد و برای خودش خشمگین نمی‌شد. گاه از شدت گرسنگی دامن جامگان خود را جمع می‌کرد و بر شکم می‌بست.^۱

۱. اصل جمله روایت این است: و كان يعصب الحجر على بطنه من الجوع، در این عبارت عموماً لفظ حجر را به فتح حاء و جیم خوانده و این‌طور معنی کرده‌اند: پیغمبر سنگ بر شکم می‌بست ولی بعضی لفظ حجر را به ضم حاء و سکون جیم (= دامن) خوانده و عبارت را همان‌طور که در متن آمده معنی کرده‌اند و این مناسب‌تر است زیرا بستن سنگ بر شکم - به خصوص اگر همراه با کار کردن باشد - دشوار است ولی بستن دامن در هر حال کاری است عادی، مثل شال بستن.

به هنگام وضو مسواک می‌کرد، برده‌اش یا دیگری را پشت سر خویش سوار می‌کرد، هر مرکوبی - استر یا الاغ - که در دسترس بود سوار می‌شد، بر الاغ بی‌پالان لگام‌دار سوار می‌شد، گاه پیاده و پابره‌نه بدون عبا و عمامه و کلاه راه می‌رفت. جنازه‌ها را تشییع می‌کرد و در دورترین نقطه شهر مدینه به عیادت بیماران می‌رفت. با تهیدستان همنشین و با بینوایان هم‌غذا می‌شد و به دست خود به آنها غذا می‌داد. بازماندگان اهل سخا و بخشش را احترام می‌کرد و با احسان نسبت به ارباب شرف، با آنها الفت می‌جست. به خویشان خود صلهٔ رحم می‌کرد بی‌آنکه آنها را - جز در آنچه خدا امر کرده بود - بر دیگران مقدم بدارد. با هیچ‌کس درشتی نمی‌کرد و عذر عذرخواه را می‌پذیرفت. بیش از همهٔ مردم تبسم می‌کرد، مگر وقتی که قرآن بر او نازل می‌شد یا موعظه می‌کرد، گاهی هم می‌خندید، اما بدون قهقهه. در خوراک و پوشاک هیچ‌گونه امتیازی بر خدمتکاران - مرد یا زن - خود نداشت. هیچ‌گاه کسی را ناسزایی نگفت و هیچ زنی و یا خدمتگزاری را نفرین نکرد. هیچ‌کس را (نزد وی) سرزنش نمی‌کردند مگر آنکه می‌فرمود: کارش نداشته باشید. هیچ‌کس، خواه آزاد و یا برده (زن یا مرد) برای (حاجتی) پیش وی نیامد مگر آنکه برای برآوردن حاجتش با وی به پا خاست، نه درشتخو بود و نه سخت‌دل، و نه در بازارها (و مجامع عمومی) صدایش بلند می‌شد. بد را به بد کیفر نمی‌داد بلکه می‌بخشود و گذشت می‌کرد. به هر کس برمی‌خورد سلام می‌کرد، و کسی که برای حاجتی پیش او می‌آمد چندان صبر می‌کرد که خود او برود، هر کس با وی دست می‌داد، رسول خدا (ص) دست او را رها نمی‌کرد تا او خود، دستش را رها کند، هرگاه به مسلمانی برمی‌خورد پیش از او دست می‌داد. بر نمی‌خاست، و نمی‌نشست مگر با یاد خدا، هرگاه نماز می‌خواند و کسی می‌آمد و می‌نشست، نماز را کوتاه می‌کرد و به او روی می‌آورد و می‌فرمود: حاجتی داری؟ ... بیشتر رو به قبله می‌نشست، کسی را که بر او وارد می‌شد احترام می‌کرد تا آنجا که گاه جامه‌اش (عبایش) را برای وی می‌گسترد و (یا) او را در (نشستن بر روی) زیرانداز خود مقدم می‌داشت و در خشنودی و خشم جز حق نمی‌گفت.^۱

رفتار حضرت در فتح مکه با مشرکین، به‌خصوص با ابوسفیان و همسرش هند با آن‌همه دشمنی و جنگ‌افروزی ابوسفیان و با آن رفتاری که «هند» در جنگ احد با شهدای مسلمین و با جسد حمزه داشت، برای حاکم مسلمین باید آموزنده و راهنما باشد؛ زیرا پیامبر (ص) ابوسفیان را نه تنها بخشود بلکه خانه‌اش را مأمن مغلوبین مکه قرار داد، و از هند

۱. مناقب ابن شهر آشوب، ج ۱، ص ۱۲۶.

هم که ناشناس بر حضرت وارد شده، دو بزغاله هدیه آورده بود، نه تنها گذشت کرد بلکه برای برکت گوسفندانش دعا کرد، از وحشی، قاتل حمزه هم در گذشت. وقتی وارد مکه شد، بانگ برآورد که: «ای گروه قریش فکر می کنید با شما چگونه رفتار کنم؟» گفتند: برادری بزرگوار و برادرزاده‌ای بزرگواری، فرمود: «بروید که آزادید» و این در حالی بود که قریش غنیمت او بودند و هرطور می خواست، می توانست با آنها رفتار کند. پس از پیروزی در جنگ حنین به مالک بن عوف سردار جنگ پیغام داد که اگر مسلمان شود و پیش وی بیاید اهل و مالش را به وی برمی گرداند و یکصد شتر هم به وی خواهد داد. وقتی به مالک خبر دادند، پنهانی سوار شد و در جعرانه یا مکه خدمت پیغمبر رسید و پیامبر به وعده اش وفا کرد، مالک هم مسلمان خوبی شد و پیامبر او را بر قومش امارت داد و از آن پس او با قوم خود بر شورشیان ثقیف می تاخت و بر آنها سخت می گرفت تا مسلمان شدند، و خودش هم در فتح قادسیه و فتح دمشق حضور داشت.

از آن حضرت نقل شده است که فرمود: «امامت شایسته نیست مگر برای کسی که سه خصلت داشته باشد: پرهیزگاری و ورعی که او را از ارتکاب معصیت خداوند بازدارد، بردباری و حلمی که با آن خشم خویش را مهار کند، و حسن ولایت و سرپرستی بر زیردستان خود تا آنجا که برای آنها همچون پدر مهربان باشد.»

«و از پست ترین حالات فرمانروایان در نزد مردم صالح، این است که تصور شود آنها دوستدار فخر فروشی اند و رفتار آنها به گونه ای باشد که بر تکبر حمل شود، و من خوش ندارم که در خاطر شما خطور کند که دوست دارم مرا فراوان بستایند و به ثناگویی گوش فرا دهم و - خدای را سپاس که - چنین نیستم و اگر چنین چیزی را هم دوست می داشتم، آن را برای فروتنی در پیشگاه خداوند سبحان رها می کردم، و به عظمت و کبریایی که خداوند به آن سزاوارتر است، دست نمی یازیدم. چه بسا هم که مردم وقتی (با رسیدن به حکومت) امتحان شدند (و یا کاری را خوب انجام دادند) ستایش در کامشان شیرین آید. پس شما به خاطر اینکه من خودم را پیش خدا و پیش شما از ترس کیفر نقصان ادای حقوقی که هنوز هم (به عقیده خودم چنان که باید و شاید) از ادای آنها نپرداخته ام و از نگرانی تکالیفی که ناگزیر باید انجامشان بدهم، شرمنده نشوم؛ مرا به ستایش نیکو نستاید. پس با من آن چنان که با جباران سخن می گویند سخن نگوئید و آن چنان که خود را از نزد (جباران تندخوی زودخشم) وا می پائند، خود را از من وانپایید، و با سازش و مدارا با من نیامیزید، و گمان مبرید که حقی که به من گفته شود بر من گران می آید و یا در پی

آنم که مرا بزرگ شمارند، زیرا کسی که گفتن حق و یا عرضه شدن عدل بر وی گران آید، عمل به آنها بر وی سنگین تر است. بنابراین از گفتن حق و یا مشورت و صلاح‌اندیشی به عدل خودداری نکنید...»^۱

در مبحث امامت همین کتاب هم، دیدیم که امیرالمؤمنین (ع) دهقانان شهر انبار را چگونه به خاطر انجام تشریفات مشقت‌بار برای فرمانروایان نکوهش فرمود.

امیرالمؤمنین (ع) با مردی ذمی همسفر شد، شخص ذمی پرسید: ای بنده خدا عزم کجا داری؟ فرمود: کوفه، وقتی راه ذمی جدا شد، امیرالمؤمنین (ع) مقداری او را بدرقه کرد، ذمی پرسید: مگر نگفتی که می‌خواهی به کوفه بروی؟ فرمود: چرا، گفت: پس راهت را رها کرده‌ای، گفت: می‌دانم. پرسید: پس چرا با اینکه می‌دانی، راه خودت را رها کردی و با من آمدی؟ فرمود: این از کمال حسن همسفری است که انسان، به هنگام جدایی، همسفرش را اندکی بدرقه کند، پیامبر ما این طور به ما دستور داده است. ذمی پرسید: آیا راستی چنین گفته است؟ گفت: آری، ذمی گفت: ناگزیر پیروان او برای همین رفتار بزرگوارانه از او پیروی کرده‌اند. من تو را گواه می‌گیرم که بر دین توأم، سپس همراه امام بازگشت و وقتی او را شناخت، مسلمان شد.

همچنین حضرت در زمان فرمانروایی تنها در بازارها راه می‌رفت، گمراهان را هدایت می‌کرد، برای یافتن گمشده جار می‌زد، به ناتوان کمک می‌کرد، بر فروشنده و بقال می‌گذشت و قرآن را برای وی می‌گشود و این آیه را می‌خواند: «آن سرای دیگر را برای کسانی قرار می‌دهیم که در زمین نه برتری و علوی می‌جویند و نه فسادی» سپس می‌فرمود: این آیه درباره فرمانروایان عادل و متواضع و قدرتمندان از سایر مردم نازل شده است.

وقتی می‌خواست از بصره بیرون رود، عبدالله بن عباس را جانشین خود ساخت و از جمله سفارشهایی که به او فرمود این بود: پسر عباس بر تو باد که تقوای خدا پیشه کنی و در مورد کسی که بر او ولایت یافته‌ای به عدل رفتار کنی، با مردم گشاده‌رو باشی و مجلس خود را برای آنها وسعت دهی، و بردباریت آنها را فرا گیرد و زینهار از خشم که سبکسری شیطان است و زینهار از هوای نفس که تو را از راه خدا باز می‌دارد، و بدان که آنچه تو را به خدا نزدیک کند، از آتش دور می‌سازد، و آنچه تو را از خدا دور سازد، به آتش نزدیک می‌کند و خدا را فراوان یاد کن و از غافلان مباش.^۲

۱. نهج‌البلاغه، خطبه ۲۱۶.

۲. الجمل شیخ مفید، ص ۲۲۳.

معاویة بن وهب می گوید: از امام صادق (ع) پرسیدم: سزاوار است میان خودمان و قوممان (شیعه) و میان خودمان و مردمی که با آنها آمیزش داریم و بر مذهب ما نیستند، چگونه رفتار کنیم؟ فرمود: نگاه کنید به پیشوایان آن که مقتدای شمایند و همان گونه رفتار کنید که آنها رفتار می کنند، به خدا قسم آنها، بیمارانِ اینها را عیادت می کنند، در تشییع جنازه هایشان حاضر می شوند و به سود یا زیانشان شهادت می دهند و امانت را به آنها بازمی گردانند.

در نامه حضرت علی (ع) به مالک اشتر آمده است: نباید رخ نهفتن و احتجاب از رعیت دیر بیاید که این کار خود گونه ای فشار و مایه نقصان آگاهی از کارهاست، آری رخ نهفتن حاکم از مردم سبب قطع آگاهی او از اموری است که خود را از آنها رخ نهفته است و اینجاست که بزرگ در نزد او کوچک؛ کوچک، بزرگ؛ زیبا، زشت و زشت، زیبا و حق با باطل آمیخته می شود. حاکم هم بشری است که به آنچه مردم از وی پنهان کنند آگاه نخواهد شد، حق هم نشانه هایی ندارد که بتوان با آنها انواع صدق را از کذب باز شناخت. تو از دو حال بیرون نیستی: یا نفسی کریم داری که در راه حق می بخشد، پس احتجاب و رخ نهفتن از حق واجبی که خود آن را می بخشی یا خیری که به غیر می رسانی چرا؟ و یا آدمی هستی که به بلای بخل و امساک گرفتاری، در این صورت هم وقتی مردم از بخشش تو ناامید شدند به زودی از تو دست برمی دارند! با آنکه بیشتر نیازهای مردم به تو از چیزهایی است که چندان هزینه ای برای تو ندارد: یا شکایت از مظلومه ای است و یا انصاف خواهی در معامله ای. امیرالمؤمنین (ع) از رسول خدا (ص) نقل می کند که فرمود: هر والی و سرپرستی که از حوایج مردم رو بگیرد خداوند در روز قیامت از او رو برمی گیرد، و در روایت دیگری آمده است که: اگر هدیه ای بگیرد فریبکار است و اگر رشوه ای بگیرد مشرک است.^۱

امام صادق (ع) فرمود: کسی که کاری از کارهای مردم را به عهده بگیرد و به عدالت رفتار کند، در خانه اش را باز نگه دارد و شرش را از مردم بردارد، و در کارها درست بنگرد (و وظیفه اش را به دقت انجام دهد) بر خدای عزوجل حق است که ترس او را در روز قیامت به ایمنی مبدل سازد و وارد بهشتش کند.^۲

حضرت علی (ع) در خطبه ۱۹۲ نهج البلاغه می فرماید: و اگر خداوند سبحان وقتی

۱. مستند زید، ص ۳۲۳.

۲. بحار، ج ۷۲، ص ۳۴۰.

پیامبرانش را برانگیخت، می‌خواست که برای آنها گنجینه‌ها و معدنهای زرناب و باغستانها بگشاید، و مرغان هوا و وحوش زمین را گرد آورد و با آنها همراه سازد، می‌کرد و اگر می‌کرد، آزمایش و امتحان فرو می‌ریخت و پاداش باطل می‌شد و اخبار آسمانی (وحی) فرو می‌پاشید (یعنی دیگر نیازی به وعده پاداش اخروی و وعید کیفر الهی نبود بلکه رسالت پیامبران مانند حرکت سیاستمداران می‌شد) و دیگر لازم نبود به پذیرندگان (دعوت انبیا) پاداش اهل ابتلا و امتحان بدهند، و اهل ایمان مستحق پاداش نیکوکاران نمی‌شدند و دیگر اسماء معانی خود را نداشت (زیرا مثلاً ایمان به معنای تصدیق اختیاری سخن پیامبر است در مورد عالم غیب، و اگر امتحان در کار نباشد یا اصلاً ایمانی نیست و یا اگر هست به خاطر امید به نعمت ملموس، و یا بیم از نعمت محسوس است و این نفاق است نه ایمان) اما خداوند سبحان پیامبرانش را صاحبان تصمیمی استوار و ظاهری ناتوان قرار داده است، با قناعتی که چشمها و دلها را از توانگری پر، و فقری که چشمها و گوشها را از رنج و آزار، سرشار می‌سازد.

معلی بن خنیس می‌گوید: روزی به امام صادق (ع) گفتم: به یاد خاندان فلان (بنی عباس) و ناز و نعمتی که در آن هستند افتادم و گفتم: اگر این از شما بود ما هم با شما زندگی خوشی داشتیم. فرمود: معلی! هیئات، به خدا قسم اگر چنان می‌بود، جز تدبیر شبانه و تحرک و جنب و جوش روزانه و پوشیدن لباس زیر و خوردن خوراک درشت چیز دیگری نبود. این از ما گرفته شده، حال، آیا هیچ ستمی غیر از این را دیده‌ای که خداوند آن را به نعمت مبدل ساخته باشد؟^۱ حماد می‌گوید: در حضور امام صادق (ع) بودم، مردی به آن حضرت گفت: خدا شما را سلامت بدارد، به یاد علی بن ابی‌طالب (ع) افتادم که پوشاک زبر می‌پوشید، پوشاکش پیراهن چهار درهمی بود و مانند اینها، و اکنون می‌بینم شما لباس نو پوشیده‌اید. فرمود: علی بن ابی‌طالب آن لباس را در زمانی می‌پوشید که برای وی ناپسند نبود و اگر چنان لباسی را امروز می‌پوشید انگشت نما می‌شد، بنابراین بهترین لباس هر زمان، لباس اهل آن زمان است، جز اینکه قائم ما اهل بیت (ع) وقتی قیام می‌کند لباس علی (ع) می‌پوشد و به شیوه علی (ع) عمل می‌کند.

احنف بن قیس می‌گوید: شبی هنگام افطار بر امیرالمؤمنین (ع) وارد شدم، فرمود: برخیز و با حسن و حسین شام بخور، و خود به نماز ایستاد، وقتی تمام کرد انبانی را که با انگشتر خودش مهر کرده بود خواست و نان جوینی که آرد آن بیخته نشده بود بیرون آورد

۱. کافی، ج ۱، ص ۴۱۰.

و سپس انبان را مهر کرد، گفتم: یا امیرالمؤمنین تو را بخیل نمی‌دانستم، چطور شد که این نان جو را مهر کردی؟ فرمود: از روی بخل مهرش نکردم بلکه بیم داشتم که حسن و حسین آن را به روغن یا چربی بیالایند. گفتم مگر حرام است؟ فرمود: نه، ولی بر پیشوایان حق فرض است که در خوراک و پوشاک به ناتوان‌ترین رعیت خویش اقتدا کنند و در چیزی که آنها توان آن را ندارند تفاوتی با آنها نداشته باشند، تا فقیر آنها را ببیند و با آنچه دارد از خداوند خشنود باشد و توانگر هم ایشان را ببیند و بر شکر و تواضعش بیفزاید.

در نامه به عثمان بن حنیف انصاری^۱ می‌فرماید: خبر یافتم که یکی از جوانان اهل بصره تو را به ضیافتی دعوت کرد و تو هم به سوی آن شتافتی، در حالی که غذاهای دلپذیر و رنگارنگ برایت آماده می‌کردند، و کاسه‌های بزرگ برایت می‌آوردند، هرگز گمان نمی‌کردم دعوت به طعام گروهی را بپذیری که بر بینوای آنها جفا رفته و توانگرشان دعوت شده است. اکنون بنگر تا دندان بر چه می‌نهدی و چه می‌جویی، آنچه برای تو شبهه‌ناک است از دهان برون انداز، و آنچه از هر جهت به پاکیزگی (و حلال بودن) آن یقین داری از آن بخور. بدان که هر پیروی را پیشوایی است که به وی اقتدا می‌کند و از نور دانش وی روشنی می‌جوید، هان که امام شما از همه دنیای خود به دو جامه کهنه و از خوراک خود به دو گرده نان بسنده کرده است. البته شما توان چنین کاری ندارید، اما (دست کم) مرا با پرهیزکاری و تلاش و پاکدامنی و درستکاری یاری کنید، به خدا سوگند از دنیای شما زری نیندوختم و از غنایم آن چیزی ذخیره نکردم و برای کهن جامه‌ام، کهن جامه‌ای آماده نساختم و یک وجب از زمین آن را به خود اختصاص ندادم... با آنکه اگر می‌خواستم به مصفای این غسل و مغز این گندم و بافته‌های این ابریشم دست می‌یافتم، ولی هیئات که هوای نفس بر من چیره شود و شکمبارگی مرا به انتخاب خوردنیها وادارد، با آنکه شاید در حجاز و یا یمامه کسی باشد که در آرزوی یک گرده نان باشد و سیر نخورد. آیا من با شکم سیر بخوابم و در پیرامونم شکمهای گرسنه و جگرهای تفته باشد!! یا چنان باشم که شاعر گفته است: همین درد تو را بس که با شکم پر بخوابی و در پیرامونت جگرهایی باشد که در هوای پوست دباغی نشده‌اند. آیا به این قانع شوم که (به من) بگویند: امیرالمؤمنین، اما در ناگواریهای روزگار همدرد آنها و در ناهمواری زندگی مقتدای ایشان نباشم؟

از امام باقر (ع) نقل شده است که فرمود: به خدا قسم، علی (ع) همچون بنده غذا

می خورد و همچون بنده می نشست و (گاه می شد که) دو پیراهن سنبلانی^۱ می خرید و غلامش را مخیر می ساخت تا بهترین آنها را بردارد، سپس دیگری را می پوشید و وقتی از انگشتانش بلندتر بود آن را می برید و وقتی از زانویش بلندتر بود آن را کوتاه می کرد پنج سال حکومت کرد و آجری روی آجری و خشتی روی خشتی نهاد، چیزی (به خویشان و بستگان خود) به تیول نداد و سیم و زری به میراث نهاد. به مردم نان گندم و گوشت می خوراند و خود به خانه می رفت و نان جو و زیت و سرکه می خورد، هیچ گاه دو کاری که هر دو مورد رضای خدا باشند پیش نیامد مگر آنکه آن را که بر بدن وی دشوارتر بود، برگزید. هزار برده از دسترنج خود آزاد کرد و در این راه دستهایش خاک آلود شد و رخساره اش عرق کرد و هیچ کس از مردم تاب تحمل عمل او را نداشت.

هارون نامی از پدرش نقل می کند که، در خورنق بر علی بن ابی طالب در آمدم در حالی که قطیفه ای پوشیده بود و از سرما می لرزید، گفتم ای امیرالمؤمنین خداوند برای تو و برای خانواده ات در این مال سهمی مقرر داشته و تو با خودت چنین رفتار می کنی، گفت: آری به خدا قسم، من از اموال شما چیزی بر نمی دارم و این همان قطیفه ای است که از خانه خودم (در مدینه با خود) آورده ام.^۲

در چندین روایت نقل کرده اند که: علی (ع) را دیدند که شلوار وصله خورده بر تن داشت وقتی در این مورد به وی ایراد شد، فرمود: مؤمن به آن اقتدا می کند و دل را خاشع می سازد (مانع تکبر می شود) و برای نماز بهتر است.

۱. گشاد بلند - یا منسوب به سنبلان، شهری در روم.

۲. تاریخ ابن عساکر، ج ۳، ص ۱۸۸.

معاد

جریان معاد و زندگی پس از مرگ آن‌چنان پیچیده و دشوار است که آراء متفکران بشر درباره آن بیش از آنچه درباره آغاز جهان و مبدأ عالم دچار دشواری شده، به ابهام و نابسامانی برخورد کرده است؛ زیرا نه تنها مادیون و منکران مبدأ عالم، پایانی برای جهان قائل نبوده، منکر معادند، بلکه برخی از معتقدان به مبدأ عالم و مؤمنان به آفریدگار جهان نیز درباره قیامت تردید داشته، آن را نپذیرفته‌اند، و این گذشته از پیچیدگی مسئله معاد، نکته دیگری دارد که در انکار آن بی‌اثر نیست. زیرا اعتقاد به قیامت و ایمان به روز جزا موجب پذیرش تعهد و مسئولیت است و انسان را از هوسبازی و زورمداری بازمی‌دارد و در برابر قوانین خاضع می‌کند. چه اینکه انکار معاد برای توجیه تبه‌کاریها و خوش‌گذرانیها عامل مؤثری است. بنابراین لازم است قبل از شروع بحث درباره اصل معاد، نقش بنیادی و سازنده آن در تهذیب نفس و تزکیه جان بیان شود و سر‌اصرار پیامبران بر ضرورت معاد در قبال سرسختی منکران قیامت آشکار گردد.

قرآن کریم وقتی برخی از اشکالات منکران معاد را نقل می‌کند و آن را حل می‌نماید می‌گوید شبهه علمی، مانع آنان از پذیرش معاد نیست بلکه شهوت عملی و تبه‌کاریهای آنها موجب انکار آن است.

أَيُحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُجْمَعَ عِظَامَهُ بَلَىٰ قَادِرِينَ عَلَىٰ أَنْ تُسَوَّىٰ بَنَاتُهُ بَلْ يُرِيدُ الْإِنْسَانُ لِيَفْجُرَ أَمَامَهُ (آیا انسانی که معاد را نمی‌پذیرد می‌پندارد که ما نمی‌توانیم استخوانهای پوسیده او را گرد آوریم. آری می‌توانیم سرانگشتان ظریف او را با همه خطوط و پیچیدگیهای خاصی که دارد همانند اول تسویه نماییم. ولی انکار او برای نتوانستن ما نیست، بلکه چون می‌خواهد زندگی خود را به فجور و تباهی بگذراند روز جزا را قبول ندارد) (۵۳/۷۵).

فرق بین شبهه علمی و شهوت عملی در فصل دوم که شبهات منکران معاد در آن

مطرح می‌گردد، بیان خواهد شد.

إِنَّ الَّذِينَ يَصِلُونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ يَوْمَ تُنْفَخُ الْأَسْبَابُ (همانا گمراهان از راه خدا به سبب فراموشی روز حساب گرفتار عذاب شدید خواهند شد) (۲۶/۳۸).

وقتی حسابی در بین نباشد و برای هیچ کاری پاداش یا کیفر مقرر نشود، اثر و بازدهی جز انحراف از راه خدا که همراه با دشواریها است نخواهد داشت.

«حُفَّتِ الْجَنَّةُ بِالْمَكَارِهِ وَ حُفَّتِ النَّارُ بِالشَّهَوَاتِ»^۱ (بهشت پیچیده به دشواریها و دوزخ پیچیده به شهوتهاست). چه اینکه اعتقاد به قیامت ضامن فضایل انسانی است و قرآن کریم یاد معاد و حضور آن را در خاطره‌ها سبب تعالی روح و خلوص ایمان می‌داند، زیرا دربارهٔ بندگان مخلص چنین می‌گوید: «إِنَّا أَخْلَصْنَاهُمْ بِخَالِصَةِ ذِكْرِي الدَّارِ» (ما آنان را با خلوص ویژه‌ای خالص کردیم و آن یادآوری سرای آخرت بود) (۴۶/۳۸).

بر اساس اهمیت متقابل فضایل و رذایل است که، هم پیامبر اکرم (ص) گذشته از استدلالهای قاطع، سوگند یاد می‌کند که: معاد حق است؛ و هم منکران قیامت که به مبدأ آفرینش اعتقاد ندارند، گذشته از القاء شبهه واهی سوگند یاد می‌کنند که معاد باطل است: وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَأْتِينَا السَّاعَةُ قُلْ بَلَىٰ وَرَبِّي ... (کافران گفتند که قیامت برای ما نیست، «بگو: سوگند به پروردگارم که قیامت قطعاً فرا می‌رسد») (۳/۳۴) و این مضمون در سوره یونس آیه ۵۳ و سوره تغابن آیه ۷ نیز آمده است:

وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَا يَبْعَثُ اللَّهُ مَنْ يَمُوتُ ... (سوگند شدید به خداوند یاد کردند که خدا مرده را زنده نمی‌کند) (۳۸/۱۶).

این موضعگیری متقابل برای آن است که اعتقاد به معاد عامل تعهد و تقواست، ولی انکار آن موجب تبهکاری و فجور خواهد بود.

نکته‌ای که نباید مورد غفلت قرار گیرد این است که سوگند پیامبر اکرم (ص) همانند سوگند دیگران نیست، زیرا قسمهای عادی در برابر شاهد و برهان است، چون مدعی اگر شاهد نداشته باشد گاهی سوگند یاد می‌کند، ولی پیامبر گرامی (ص) که مدعی ضرورت معاد است نه تنها دارای شاهد قاطع است، بلکه به همان دلیل قطعی، قسم یاد می‌کند؛ زیرا سوگند به پروردگار، یعنی سوگند به مبدأ پرورش جهان و عامل رشد عالم، و چون جهان وقتی متکامل خواهد شد که به هدف برسد و بدون هدف خام و ناقص است، بنابراین لازمهٔ ربوبیت و پروردگاری خداوند آن است که جهان طبیعت را در پرتو پرورش خود به کمال برساند.

۱. نهج البلاغه، خطبه ۱۷۶.

اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لِيَجْمَعَكُمُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ ... (خداوند که معبودی جز او نیست هر آینه شما را برای قیامت جمع می‌کند و شکی در آن نیست) (۸۷/۴).
یعنی الوهیت اقتضای معاد و قیامت را دارد چون درحقیقت معاد همان بازگشت به سوی مبدأ است پس مبدأ عالم، حقیقتی است که هم آغاز است و هم انجام، یعنی هم موجب پیدایش جهان است و هم سبب پرورش و هدایت آنها به سوی هدف نهایی که همان معاد خواهد بود.

اکنون که نقش مؤثر اعتقاد به معاد در ایجاد تعهد و تقوا روشن شد، می‌پردازیم به اصل بحث و آن اثبات زندگی پس از مرگ است، قرآن کریم به مقتضای آیه شریفه:
وَرَزَّائِنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَيِّبَاتًا لِكُلِّ شَيْءٍ ... (کتابی را که بیان‌کننده همه علوم انسانی و معارف سودمند بشری است بر تو نازل کردیم) (۸۹/۱۶). همه معارف بشری و هر چیزی را که در تأمین سعادت انسان سهمی دارد به‌خوبی تبیین کرده است.

از طرفی بیان یک مطلب وقتی رسا خواهد بود که با برهان توجیه شود:
يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُم بُرْهَانٌ مِّن رَّبِّكُمْ ... (ای مردم همانا کتابی که محتوای آن روشن و میرهن است از سوی پروردگار شما آمد) (۱۷۴/۴). بنابراین هم متعرض جریان خلل‌ناپذیر معاد بوده و هم دلیل قاطع آن را ارائه می‌دهد و ضرورت معاد را در پرتو شناخت جهان و همچنین شناخت انسان تبیین می‌کند، یعنی عالم مشهود و جهان طبیعت را آن‌چنان که هست و همین‌طور انسان را آن‌چنان که آفریده شده معرفی می‌کند تا ضرورت معاد و حتمی بودن قیامت برای آنها، معلوم شود. گرچه بحث درباره معاد جهان شامل معاد انسان نیز خواهد بود، زیرا بشر بخشی از همین جهان مشهود است؛ ولی ویژگیهای مخصوص او ایجاب می‌کند که بحث درباره معاد انسان جداگانه مطرح شود و آنچه فعلاً مورد نظر است اصل جریان معاد است نه کیفیت آن.

اول: ادله وجود معاد

دلیل یکم: برهان حرکت

«هدفداری جهان سیال طبیعت»

جهان طبیعت با همه پدیده‌های آسمانی و زمینی و همه موجودات معدنی، گیاهی، حیوانی و انسانی‌اش آن‌چنان به هم منسجم و هماهنگ است که یک واحد حقیقی - و نه اعتباری - را تشکیل می‌دهد. این واحد حقیقی دایم در حرکت است و هیچ‌گونه سکون و آرامشی

در آن راه ندارد و چون حرکت خروج از قوه به فعل است، یعنی از یک آمادگی خاص به سمت یک کمال مخصوص سیر نمودن است، پس هدف و مقصد، برای آن ضروری خواهد بود، یعنی حرکت بدون هدف محال است و اگر آن هدف نیز دارای مقصد دیگری بوده و خودش آماده رسیدن به آن هدف دیگر باشد، معلوم می‌شود که، هدف اول مقصد نهایی نبوده بلکه مسیر و رهگذر بوده است، زیرا لازمه هدف حقیقی آن است که متحرک با رسیدن به آن آرام شود و حرکت به ثبات تبدیل گردد.

بنابراین مجموع جهان حرکت دارای هدف نهایی است که با نیل به آن از قوه به فعلیت می‌رسد، از تحول و دگرگونی رهایی می‌یابد و آرام می‌شود و اگر به دنبال هر هدفی مقصد دیگری باشد و بعد از هر مقصدی مقصد دیگری در بین باشد، یعنی سلسله اهداف بی‌کران باشد و به هدف نهایی نرسد، لازمه‌اش درحقیقت بی‌هدف بودن حرکت است.

چنان که در نظام علل فاعلی اگر قبل از هر فاعلی مبدایی باشد و پیش از آن مبدأ، فاعل دیگری باشد و به فاعل نخست و مبدأ ذاتی عالم نرسد، لازمه‌اش درواقع بی‌مبدأ بودن و فاعل نداشتن جهان حرکت است. پس لازم است سلسله هدفها به یک هدف اصیل و نهایی ختم شود، همان‌طور که ضروری است سلسله فاعلها نیز به یک فاعل ذاتی و مبدأ نخست برسد. یعنی همان‌طور که فعل بدون فاعل محال است، همچنین کار بدون هدف ممتنع می‌باشد و فرق بین آغاز و انجام در این است که ممکن است فعل خاصی در اثر برخورد به مانع و درگیری با مزاحم به هدف نرسد و باطل گردد ولی ممکن نیست هیچ فعلی بدون فاعل و مبدأ تأثیر یافت شود، لیکن این امتیاز نسبت به مجموع جهان طبیعت فرض ندارد. زیرا با توجه به اینکه مجموع هماهنگ جهان یک واحد حقیقی است، موردی برای تراحم و درگیری نخواهد بود. بلکه این واحد منسجم بدون برخورد به مانع یقیناً به هدف می‌رسد و با رسیدن به آن هدف نهایی آرام می‌شود و حرکت آن به ثبات تبدیل خواهد شد.

قرآن کریم قیامت را پایان حرکت و همچنین جهان قرار و آرامش می‌داند: «... وَإِنَّ
الْآخِرَةَ هِيَ دَارُ الْقَرَارِ» (پایان دنیا خانه آرامش است) (۳۹/۴۰). اینکه قرآن قیامت را پایان
می‌داند و تنها آن را جای قرار و آرام معرفی می‌کند، برای آن است که مقصد پایانی سیر
است، و رسیدن به هدف موجب آرامش است، و تعبیر قرآن کریم از قیامت به‌عنوان پایان،
چنان که در آیات فراوانی آمده است و از آن به «موقف ثابت و آرام» تعبیر شده است و
همچنین تعبیر به محلی که کشتی بعد از تحولات و دگرگونیهای فراوان در آن لنگر

می‌اندازد، و آرام می‌شود، «أَيَّانَ مُرْسَاها» (۱۸۷/۷)؛ نشانه آن است که معاد همان پایان جهان طبیعت است که با نیل به هدف، تحول آن پایان می‌پذیرد و حرکت آن به مقصد می‌رسد و در نتیجه ثابت و آرام خواهد شد.

مشابه همین تعبیرها درباره انسان نیز آمده است: «الْيَوْمَ عَمَلٌ وَ لِحِسَابٍ وَ غَدًا حِسَابٌ وَ لَا عَمَلٌ»^۱ و نیز تعبیری مانند اینکه، «دنیا رهگذر است و آخرت جای ثابت و قرار»، نشان می‌دهد که: دنیا مرحله قوه قیامت است و قیامت مرحله فعلیت آن، و مادامی که در مرحله قوه است همانند کشتی حرکت دارد و وقتی که به مرحله فعلیت رسید، آرام می‌شود.

نکاتی که در برهان حرکت مطرح است

۱. همان‌طور که با برهان حرکت می‌توان مبدأ جهان آفرینش را اثبات نمود، می‌توان آن را برهان پایان عالم و جریان قیامت قرار داد. یعنی همان‌طور که هر متحرکی محرکی دارد، هر متحرکی هدف نیز خواهد داشت. ولی در برهان حدوث که برای اثبات مبدأ عالم اقامه می‌شود، این توانایی نیست که برای اثبات نهایت جهان و پایان آن کافی باشد.

۲. برهان حرکت هم در اثبات مبدأ جهان، فقط وجود موجود مجردی را ثابت می‌کند که بی‌آنکه خود، حرکتی داشته باشد، جهان را به حرکت درمی‌آورد، نه وجود ذات واجب ازلی را، و در اثبات معاد عالم نیز فقط یک هدف ثابت کامل و بدون حرکت را تثبیت می‌کند، نه مرحله نهایی معاد مانند لقاءالله را؛ زیرا قیامت و معاد نیز درجات و مراتبی دارد، مثلاً اولیاء خاص پروردگار گذشته از درجات جسمانی و نفسانی معاد، دارای حشر عقلی و مانند آن نیز هستند که وصول به آن تنها برای نفوس مطمئن مقدور است و دیگران را به آن دسترسی نیست.

۳. برهان حرکت برای ضرورت معاد از این نظر کافی است که، حرکت مجموع نظام طبیعت یقیناً مقصد دارد، چون هیچ حرکتی بدون هدف نخواهد بود و همچنین حتماً به آن مقصد می‌رسد، چون هیچ مانعی در بین نیست که مزاحم نیل به هدف باشد، زیرا مجموع نظام با همه اجزایش یک واحد حقیقی سیال است که به سمت مقصد معین در حرکت است، آری حرکت‌های جزئی در درون این نظام دچار مزاحم‌های موسمی شده و

۱. نهج البلاغه، خطبه ۴۲.

احیاناً از مقصد بازمی‌مانند، ولی برای کل جهان طبیعت مزاحم فرض ندارد. گذشته از آنکه چون قسر دایم محال است، سرانجام این مجموع به مقصد خواهد رسید. بنابراین چون اصل هدف داشتن حرکت ضروری است و نیل به آن برای مجموع نظام، حتمی خواهد بود، جریان قیامت به عنوان یک اصل قطعی، خلل ناپذیر است؛ لذا قرآن کریم از آن به «لَارِیْبَ» فیه» تعبیر می‌کند، زیرا هیچ‌گونه احتمال خلاف درباره آن راه ندارد و هیچ اثر و احتمالی متصور نیست که مانع رسیدن این نظام سیال به هدف نهایی خود باشد.

۴. قلمرو نفوذ برهان حرکت، جهان سیال طبیعت است و برای اثبات معاد موجودات مجرد رسا نیست. یعنی برای بیان ضرورت معاد جهت موجود مجردی که محکوم به حرکت نیست، کافی نخواهد بود.

دلیل دوم: برهان حکمت

«از خداوند حکیم کار عبث صادر نمی‌شود.»

همان‌طور که در جهان‌بینی توحیدی ثابت شد، عالم هستی آفریده خداوند بی‌نیاز و حکیم است و خداوند غنی محض، اگرچه برای نیل به هدف چیزی را نمی‌آفریند و محال است کاری را برای رسیدن به هدف انجام دهد، ولی محال است از مبدأ حکیم کار بی‌هدف صادر گردد. توضیح مسئله و فرق بین این دو مطلب عبارت است از اینکه فاعل و مبدأ کار، اگر نیازمند باشد و غنی محض نباشد، برای رفع نیاز و نیل به کمال کار انجام می‌دهد تا به توسط آن رفع نیاز نموده به کمال مطلوب نایل آید ولی اگر فاعل خود عین کمال محض و غنی صرف باشد نیاز ندارد که کاری را برای رسیدن به کمال انجام دهد تا به توسط عملی بخواهد نیاز خود را برطرف سازد. چون خداوند غنی محض و کمال نامحدود است هرگز کاری را برای رفع نیاز و نیل به کمال انجام نخواهد داد، خواه نفع مستقیم آن کار، به خود او برسد و خواه به موجود دیگر، زیرا در هر دو حال مستلزم نیازمندی ذات بی‌نیاز و نشان نقصان ذاتی خواهد بود که عین کمال است.

اما صورت اول، یعنی این فرض که نفع مستقیم آن کار به خود حضرتش برسد روشن است که مستلزم نیازمندی آن ذات بی‌نیاز می‌باشد و اما در صورت دوم، یعنی اینکه نفع کار به موجود دیگری برسد، نکته‌اش آن است که وقتی هدف خداوند نفع رساندن به دیگری باشد اگر این نفع را به آن دیگری برساند، خود به هدفش نایل می‌شود و اگر این نفع را به آن غیر نرساند خود به هدفش نمی‌رسد. پس خداوند، غنی محض نخواهد بود

چون محتاج به کمالی است که می‌خواهد آن را از راه کار فراهم نماید و این نیازمندی با بی‌نیازی محض سازگار نیست. بنابراین خداوند جهان را نیافرید که سودی ببرد و همچنین نیافرید که جودی را به بندگان برساند. یعنی خداوند هدفی جدا از ذات خود ندارد^۱ چون او هم ذاتاً اول است و هم ذاتاً آخر است: «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ» (۳/۵۷). اما چون همین غنی محض و کمال نامحدود حکیم است و کاری که از حکیم صادر می‌شود باطل و بیهوده نخواهد بود، بنابراین محال است کار خداوند بی‌هدف باشد. یعنی گرچه فاعل هدفی جز ذات خود ندارد ولی فعل هدفی جدا از خود داشته و مقصدی والاتر از خویشش دارد که با قرب به آن کامل می‌شود و این همان تفاوت بین هدف فعل و هدف فاعل است که در فلسفه الهی مطرح است و قرآن کریم هم که بیانگر همه معارف بشری است میان هدف فعل و هدف فاعل فرق می‌گذارد.

درباره هدف فعل و اینکه خلقت بی‌هدف نیست آیه ۵۶ از سوره ذاریات سند گویایی است: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (جن و انس را جز برای پرستش نیافریدیم که کمال آنها در پرتو عبادت تأمین می‌شود و اگر کسی پرستش نکرد به کمال نخواهد رسید).

درباره بی‌نیازی فاعل و اینکه غنی محض هدفی جدا از ذات خویش ندارد آیه ۸ از سوره ابراهیم دلیل قاطعی است: «... إِنْ تَكْفُرُوا أَنْتُمْ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا فَإِنَّ اللَّهَ لَغَنِيٌّ حَمِيدٌ» (اگر شما و همه مردم زمین کافر شوید و از پرستش سربیزی کنید خداوند بی‌نیاز و محمود است).

چون عبادت بشر، هدف مخلوق است، نه هدف خالق، و اگر پرستش حاصل نشد خلق به مقصد نرسیده نه اینکه خالق از هدف محروم شده باشد؛ زیرا غنی محض هدفی جدا از ذات نامحدود خود نخواهد داشت که آن هم تخلف‌ناپذیر است، چون خود عین هدف است. حال که از لحاظ قرآن کریم، فرق میان هدف فعل و هدف فاعل روشن شد و نیز با بیانات گذشته معلوم شد که گرچه خداوند بی‌نیاز کاری را برای نیل به هدف انجام نمی‌دهد ولی هرگز هم از خداوند حکیم کار بیهوده صادر نمی‌شود؛ می‌پردازیم به این

۱. کوتاه سخن اینکه: مقصود از هدف فاعل که در اینجا نفی شده، هدفی است که نقص و نیازی را از فاعل برطرف سازد و سودی به وی برساند، خواه بی‌واسطه، مانند ایجاد مخلوقی برای رفع وحشت و تنهایی و خواه با واسطه، مانند رساندن خیر یا جودی به دیگران برای تسکین درد و رنجی که فاعل از درد و رنج آنها می‌برد (احمد احمدی).

مطلب که جهان آفرینش چون صنع مبدأ حکیم است، حتماً هدفی خواهد داشت که بدون آن ناقص است و با نیل به آن کامل می‌شود و سرّ آن این است که: جهان مشهود یک سلسله رویدادهای همگون از مرگ و زندگی و کمبودها و درگیریها و محرومیتها و تباهیها و تبهکاریها و مانند اینهاست و این خود نمی‌تواند مطلوب حقیقی و کمال نهایی یک موجود باشد.

بنابراین عالم دارای هدف مخصوصی است که با نیل به آن کامل می‌شود و از ناکامیها و تراحمها و مانند اینها رهایی می‌یابد و هرگز ممکن نیست که به آن هدف نرسد؛ زیرا همان‌طور که در دلیل اول بیان شد هیچ مانعی در بین نیست نه مانع درونی و نه مانع بیرونی، چون مجموع جهان یک واحد حقیقی است که باید به هدف برسد، پس چیزی از درون آن مانع رسیدن به مقصد نخواهد بود و چون غیر از یک مبدأ حکیم، فاعل ذاتی دیگری در عالم نیست؛ پس احتمال مانع بیرونی هم منتفی می‌باشد، یعنی بیرون از جهان موجودی نیست که بخواهد مزاحم آن شود و جلوی تکامل آن را بگیرد؛ بلکه تنها موجودی که بیرون از جهان است و بر آن احاطه دارد مبدأ حکیمی است که این فعل هدفدار از او صادر شده است. بنابراین جهان مخلوق، هم هدف دارد و هم بی‌گمان به آن هدف خواهد رسید و به تعبیر قرآن کریم: «لَارِيبَ فِيهِ» یعنی هیچ تردیدی در وقوع قیامت که همان هدف نهایی جهان است نخواهد بود.

با تحقیق گذشته معلوم شد که هرچند آفریدگار از هدف بی‌نیاز است، ولی هم آفرینش انسان و مانند او (جن و ملک) هدف دارد و هم مجموع تمام آفرینش: «وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا» (ما آسمان و زمین و آنچه را در میان آنهاست باطل یعنی بیهوده و بی‌هدف نیافریدیم این بی‌هدف پنداشتن آفرینش، و معاد را نفی کردن گمان کافران است) (۲۷/۳۸).

وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِينٍ (ما نظام جهان را بازیچه و بی‌هدف نیافریدیم) (۳۸/۴۴).

وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ (ما آسمانها و زمین و آنچه میان آنهاست جز به حق نیافریدیم) (۸۵/۱۵).

یعنی نظام جهان، مصاحب و همراه با حق است و هرگز ممکن نیست باطل و بیهوده باشد، پس هدفدار است و به آن خواهد رسید و در عین حال منطبق قرآن کریم این است که پروردگار از همه عوالم هستی بی‌نیاز است: «وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ» (۹۷/۳).

از جمع بین این دو دسته از آیات استنباط می‌شود که آفرینش جهان همراه با هدف است ولی آفریدگار هدفی جدای از ذات نامحدود خویشتن ندارد، چون حکیم است کار بیهوده از او صادر نمی‌شود و چون بی‌نیاز محض است هدفی جدای از ذات خود ندارد، لذا قرآن کریم خردمندان را چنین معرفی می‌کند که آنان بعد از تأمل درباره آفرینش آسمانها و زمین می‌گویند: «رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ» (پروردگارا این نظام هماهنگ را بیهوده نیافریدی، تو منزّه از هر نقص و عیبی) (۱۹۱/۳). یعنی چون حکیمی برتر از آنی که از تو کار یاره صادر شود و چون بی‌نیاز محض هستی، والاتر از آنی که کاری را برای نیل به هدف انجام دهی. همچنین برهانی که در قرآن برای ضرورت معاد انسان بیان می‌شود شامل همین دو مطلب عمیق عقلی است. یعنی از حکیم مطلق کار بیهوده صادر نمی‌شود و غنی محض نیز کاری برای رسیدن به هدف نمی‌کند: «أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْكَرِيمِ» (آیا گمان کردید شما را بیهوده آفریده‌ایم و به سوی ما باز نمی‌گردید؟ پس برتر است خداوندی که فرمانروای حق است (از اینکه شما را بی‌هدف آفریده باشد) معبودی جز او نیست و او پروردگار عرش کریم است) (۱۱۵/۲۳ و ۱۱۶).

مدار بحث آیه اول گرچه هدف داشتن آفرینش انسان، و ضرورت معاد آن است، ولی استدلالی که برای آن در آیه دوم بیان شده است نشان می‌دهد که مجموع نظام آفرینش هدفی دارد که حتماً به آن خواهد رسید. زیرا خداوند مسلط بر تمام موجودات می‌باشد و چون حق محض است، کار باطل از او صادر نمی‌گردد و چون نفوذ و فرمانروایی خلل‌ناپذیر دارد، چیزی مانع تکامل فعل او نخواهد شد. خلاصه، اوصافی که در آیه دوم بیان شده است، هم حاکی از هدف داشتن و به هدف رسیدن جهان است و هم بی‌نیاز بودن خداوند را از هدفی که از ذات او جدا باشد، بیان می‌کند (دقت شود).

جامع‌ترین آیه‌ای که ضرورت معاد قیامت همگانی را، به‌عنوان نظام غایی جهان آفرینش مانند ضرورت وجود مبدأ به‌عنوان نظام فاعلی، همانند نظام داخلی همه موجودات بیان می‌کند، آیه ۵۰ از سوره طه است: «قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى» (گفت پروردگار ما کسی است که دستگاه تکاملی هر موجودی را به او داد و سپس او را به مقصد مخصوص خویش راهنمایی کرد) و چون هر پدیده‌ای که یافت می‌شود، بدون فاعل نخواهد بود و هر فاعلی که هستی او عین ذات او نباشد، نیازمند به فاعل دیگر است، بنابراین رشته نظام فاعلی باید به مبدئی برسد که هستی محض باشد و آن همان خداوند

پرورنده جهان است و چون لازمه پرورش کامل هر موجودی آن است که خداوند او را به تمام ابزار و لوازم تکاملی مجهز گرداند، پروردگار عالم تمام موجودات را به ابزار رشد و تعالی مجهز ساخت و چون تکامل در پرتو رسیدن به هدف نهایی است که آن هدف نیز موجب کمال حقیقی باشد، پروردگار جهان همه موجودات را به هدف نهایی راهنمایی نموده، در مجموع، نظام هماهنگ را به مقصد نهایی آنها می‌رساند. بنابراین در آیه فوق به تمام نظامهای سه گانه اشاره شده است که یکی از آنها نظام غایی تمام موجودات جهان آفرینش است که این همان قیامت همگانی عالم خلقت می‌باشد.

نکاتی که در برهان حکمت مطرح است

در برهان حکمت، همه نکات اثباتی برهان حرکت موجود است، به اضافه اینکه قلمرو و نفوذ برهان حکمت تمام موجودات جهان آفرینش، خواه مادی سیال و خواه مجرد ثابت را دربر می‌گیرد؛ زیرا حرکت و پویایی که از ویژگیهای مادیات است در این برهان مطرح نیست بلکه اصل هدف داشتن و کمال‌یابی در اثر رسیدن به هدف، مدار استدلال است.

دلیل سوم: برهان رحمت

«پروردگار کمال هر موجودی را به او عطا می‌کند»

یکی از اوصاف برجسته پروردگار جهان، رحمت اوست. رحمت خداوند به معنای یک صفت عاطفی و انفعالی نیست، بلکه به معنی رفع نیاز هر نیازمند و اعطای کمال شایسته به هر موجود آماده و لایق می‌باشد، و چون انسان استعداد زندگی سعادت‌مندانه ابدی را دارد، به همین سبب همواره در امید و آرزوی آن به سر می‌برد. لازمه رحمت بی‌کران خداوند آن است که این کمال شایسته را به انسان که مستعد دریافت آن است عطا کند و چون خداوند قادر محض و مالک مطلق است اراده او در تحقق بخشیدن به این رحمت، نفوذی خلل‌ناپذیر دارد. یعنی چیزی مانع اراده یا تحقق یافتن بر او که همان رحمت است نخواهد بود، بنابراین برای انسان زندگی جاودانه و ابدی در پیش است. قرآن کریم این برهان را چنین بیان می‌کند: «قُلْ لِّمَن مَّا فِي السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ قُلْ لِلّٰهِ كَتَبَ عَلٰی نَفْسِهٖ الرَّحْمَةَ لِيَجْمَعَنَّكُمْ اِلٰی يَوْمِ الْقِيٰمَةِ لَا رَيْبَ فِيْهِ» (بپرس آنچه در آسمانها و زمین است از آن کیست؟ بگو: از آن خداست، خداوند بر خودش رحمت را ثبت و لازم نموده است که همه شما را برای قیامت جمع کند و تردیدی در تحقق آن میعادگاه نیست) (۱۲/۶).

این آیه ضرورت معاد و قطعی بودن قیامت را به رحیم بودن خداوند استناد داده است. یعنی خداوند رحیم موجود آماده را به کمال لایق خود می‌رساند و آن کمال را، به مستعد عطا می‌نماید و تحقق بخشیدن به این رحمت را نیز لازم دانسته، چنان‌که فرموده است: «كَتَبَ عَلَيَّ نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ» یعنی بر خودش رحمت را ثبت و حتمی کرده است و در نتیجه هم عمل بر اساس این رحمت یقینی است و هم تحقق یافتن مقتضای آن که وقوع قیامت باشد، قطعی است، زیرا مانعی در راه آن متصور نیست و همین پیوند ناگسستنی بین رحمت خداوند و ضرورت قیامت در سوره فاتحه‌الکتاب، چنین بیان شده است: «الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ» یعنی رحمت بی‌کران پروردگار موجب تحقق روز پاداش خواهد بود که تنها مالک آن روز خداوند است.

اگر به‌خوبی دقت شود، الوهیت خداوند مقتضای ضرورت معاد خواهد بود، چنان‌که مقتضای ضرورت توحید و نفی شریک و نیز مقتضای ضرورت وحی و نبوت می‌باشد. یعنی حقیقت هستی که همان ذات پاک خداوند است، دلیل قاطع اصول سه‌گانه «توحید، نبوت و معاد» خواهد بود و اگر معرفت به آن ذات به‌طور صحیح و کامل حاصل شود، شناخت و تصدیق اصول سه‌گانه محقق می‌شود و اگر نسبت به آنها تردید یا انکاری مشاهده شود در اثر عدم معرفت صحیح نسبت به اصل ذات خداوند است. لذا قرآن کریم درباره هر یک از منکران توحید و نبوت و معاد می‌گوید آنان خداوند را به‌درستی نشناختند. مثلاً درباره مشرکان چنین آمده: «مَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ» (خداوند را آن‌طور که باید نشناختند ... (۷۴/۲۲)).

درباره منکران نبوت پیامبر (ص) چنین آمده: «وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيَّ بَشَرًا مِّنْ شَيْءٍ» (و خدا را آن‌طور که باید نشناختند که گفتند: خداوند چیزی بر بشر نازل نکرده است) (۹۱/۶).

درباره منکران توحید و معاد نیز چنین آمده:

«وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ» (و خدا را آن‌طور که باید نشناختند، با آنکه تمام زمین در روز قیامت در قبضه قدرت) اوست و آسمانها نیز به دست قدرت او درنور دیده است، پیراسته و والا باد خداوند از آنچه شریک وی قرار می‌دهند) (۶۷/۳۹).

خلاصه آنکه عدم شناخت کامل خداوند موجب سرگردانی در وادی شرک و الحاد و انکار معاد خواهد بود، همان‌طور که شناخت کامل خداوند و تصدیق درست به

وجود او، توحید را نیز دربر خواهد داشت: «وَكَمَالُ التَّصَدِيقِ بِهِ تَوْحِيدُهُ»^۱ و معرفت صحیح خداوند اعتراف به معاد را نیز همراه خواهد داشت: «اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لِيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ...» (۸۷/۴) که در این آیه جریان معاد را مترتب بر اصل توحید و یگانگی خداوند دانسته، یعنی الوهیت مقتضی تشکیل قیامت و روز جزاست.

نکاتی که در برهان رحمت مطرح است

تمام نکات اثباتی که در برهان حکمت موجود بود در این برهان نیز مطرح است و اختصاصی به جهان سیال طبیعت ندارد، بلکه سراسر آفرینش را شامل خواهد شد، یعنی تمام موجودات ممکن همان طور که مبدأ فاعلی دارند که به استناد آن پدید می آیند، مبدأ غایی نیز دارند که به استناد آن کامل خواهند بود.

هرگونه ادعایی که در قرآن کریم راجع به حشر آسمانها و زمین یا حیوانات و مانند آن مشاهده می شود، با برهان حکمت و برهان رحمت و بخش مادی آنها با برهان حرکت نیز قابل اثبات است.

يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ وَبَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ (روزی که زمین به غیر زمین تبدیل شود و آسمانها (نیز به غیر آسمانها تبدیل شود) و (مردم) در پیشگاه خداوند واحد قهار بارز و آشکار شوند) (۴۸/۱۴).

وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ (۶۷/۳۹).

درباره حشر حیوانات چنین آمده: «وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ مَا فَرَقْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَيَّ رِيثُهُمْ يُحْشَرُونَ» (هیچ جنبنده‌ای در زمین و همچنین هیچ پرنده‌ای که با دو بال خود پرواز می کند جز امتهایی مانند شما نیستند و ما چیزی از این امور را در کتاب فروگذار نکردیم و همه اینها به سوی پروردگارشان محشور می شوند) (۳۸/۶).

مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَّتِهَا إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ (هیچ جنبنده‌ای نیست مگر آنکه خداوند پیشانی و زمام آن را گرفته است، همانا پروردگوارم بر راه راست تدبیر می کند) (۵۶/۱۱).

گرفتن پیشانی و زمام هر موجودی همان هدایت او به هدف است که در اثر پیمودن صراط مستقیم به آن هدف نهایی رهنمون و واصل خواهد شد.

۱. نهج البلاغه، خطبه ۱.

دلیل چهارم: برهان حقیقت

«پروردگاری که حق محض است هر گونه باطل را از بین می برد.»

همان طور که اصل تفکر و اندیشیدن هرگز از بشر جدا نمی شود و همواره با او همراه است، اختلاف و برخورد آراء و اندیشه ها و نبرد مکتبها و جنگ ایده های هفتاد و دو ملت و «ندیدن حقیقت و ره افسانه زدن» ها و خلاصه درگیری «حق و باطل» ها همچنان بوده و هست و هر کسی مدعی است که هیچ گاه هیچ کس مانند او از رخ اندیشه نقاب برداشته است. از طرفی هرگز نمی توان همه این افکار را حق دانست چون رویاروی یکدیگرند، با آنکه هیچ اندیشه حقی هرگز با اندیشه حق دیگری به نبرد بر نمی خیزد، چنان که همه این نظرات را هم نمی توان باطل دانست چون نقیض یکدیگرند و بطلان هر دوی آنها به معنای رفع دو نقیض خواهد بود، که این خود سفسطه و انکار هر واقعیت است.

این حقیقت دان، نه حقتد این همه نه به کلی گمراهانند این رمه

بنابراین یکی از آنها حق و دیگری باطل است، لیکن تا چهره واقعی حق روشن نشود چهره باطل ناپدید نخواهد شد، و دنیا آن صلاحیت را نداشته و ندارد که فقط ظرف ظهور حق به طور کامل شود و دیگر هیچ باطلی را در آن راه نباشد، چه در این صورت دیگر جایی برای تکلیف و آزمایش وجود نخواهد داشت. پس چون اختلاف بین حق و باطل در جهان آفرینش مشهود است و حل آن اختلاف نیز ضروری است و دنیا شایسته ظهور حقیقت و برطرف شدن هر گونه باطل و خاتمه یافتن هر گونه اختلاف نخواهد بود، بنابراین موقفی لازم است که در آنجا به عمر باطل در پرتو ظهور کامل حق پایان داده شود و دامنه خلاف و اختلاف کوتاه گردد.

همچنین باید به اختلاف میان ظاهر و باطن ریاکاران و سالوسان، و تفاوت درون و بیرون منافقان دوچهره، و دوگانگی قلب و قالب زهدمدارانی که محتاله می نشینند و مکاره می روند، پایان داد و همین طور باید به جریان کسانی که حقایق را تحریف یا کتمان کرده، فاش نمی کنند و نیز دیگر به نیرنگها و فریبهها و در حضور مردم جلوه کردند و در خلوت کار دیگر کردند خاتمه داد و این جز با فرا رسیدن روز حقیقت ممکن نیست، زیرا در آن روز باطن هر فردی آشکار و درون هر انسانی هویدا و راز هر شخصی روشن و گوهر هر کسی ظاهر خواهد شد.

قرآن کریم قیامت را به منظور ظهور کامل حق ضروری می داند تا جا برای هیچ گونه باطل و خلاف و نفاق و تحریف و کتمان و فریب نباشد. «ذَلِكَ الْيَوْمُ الْحَقُّ فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذْ إِلَيَّ رَبَّهُ مَأْتَابًا» (آن روز حق است، یعنی هستی آن روز را ظهور حقیقت تشکیل

می‌دهد، پس هر کس خواهد، به سوی پروردگار خویش راهی برمی‌گزیند) (۳۹/۷۸).
 «يَوْمَئِذٍ يُؤْتِيهِمُ اللَّهُ دِينَهُمُ الْحَقَّ وَيَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ» (در آن روز خداوند، جزای واقعی آنان را بی‌کم و کاست می‌دهد و آگاه می‌شوند که خداوند حق محض و حقیقت آشکار است) (۲۵/۲۴).

اللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ (خداوند در قیامت درباره آنچه اختلاف داشتید میان شما حکم خواهد نمود یعنی «الله» که عین حق است آنچنان ظهوری خواهد داشت که به تمام اختلافها پایان داده می‌شود و موردی برای اختلاف بین حق و باطل نمی‌ماند) (۶۹/۲۲).

يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ (قیامت روزی است که باطنها و رازها آشکار خواهد شد) (۹/۸۶).
 «وَلَا يَكْتُمُونَ اللَّهَ حَدِيثًا» (در قیامت هیچ کس نمی‌تواند سخنی را از خداوند پوشیده بدارد و همان‌طور که هر چه در نهاد زمین است بیرون می‌آید) (۴۲/۴). «وَأَخْرَجَتِ الْأَرْضُ أَثْقَالَهَا» (هر چه هم در زمینه زندگی افراد بوده آشکار می‌گردد) (۲/۹۹).

و آن‌چنان حق در قیامت ظهور کامل دارد که منکران معاد در آن روز می‌گویند:
 «رَبَّنَا أَبْصَرْنَا وَسَمِعْنَا فَارْجِعْنَا نَعْمَلْ صَالِحًا إِنَّا مُوقِنُونَ» (پروردگارا ما دیدیم و شنیدیم ما را برگردان تا کار شایسته انجام دهیم، زیرا یقین پیدا کرده‌ایم) (۱۲/۳۲). و نیز حقیقت به طوری واضح می‌شود که نه تنها هر جهلی به علم مبدل می‌گردد، بلکه تمام غفلتها نیز برطرف می‌شود و انسان هر واقعیتی را بدون پرده می‌بیند: «لَقَدْ كُنْتَ فِي غَفْلَةٍ مِّنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ» (آنچه روز قیامت مشهود می‌گردد قبلاً وجود داشته است و انسان از آن غافل بوده است و چون پرده غفلت از روی انسان برداشته شد چشم او در آن روز تیزبین و درون‌نگر می‌شود) (۲۲/۵۰). لذا هم به اسرار نهفته دیگران پی می‌برد و هم مانند دیگران از باطن پوشیده خویش آگاه می‌گردد. چه اینکه درباره کل جهان هستی نیز در آن روز ابهامی راه ندارد «لَا تَحْفَىٰ مِنْكُمْ خَافِيَةٌ» (هیچ‌یک از عقاید یا افعال از شما پوشیده نمی‌ماند) (۱۸/۶۹).

نکاتی که در برهان حقیقت مطرح است

۱. گرچه ره‌آورد پیامبران به نوبه خود در بیان حق و طرد باطل و حل اختلاف و تهذیب نفس و دوگانگی ظاهر و باطن، تأثیر بسزایی داشته و دارد، ولی بیان حق غیر از تجلی کامل حقیقت است. از این رو، با وجود آمدن همه پیام‌آوران الهی و رهنمودهای

آسمانی باز هم اختلاف فکری بین صاحب نظران مشهود، و نفاق نیز در ریاکاران موجود است. بنابراین برای ظهور کامل حق، روز معینی ضروری خواهد بود و آن قیامت است.

۲. چون قیامت مرحله ظهور کامل حق است آنچه در آن موقف مطرح است، حق خواهد بود، یعنی جریان میزان و سنجش اعمال و جریان صراط و باریکی و تیزی آن و سایر برنامه‌های مقرر آن مرحله با حق انجام می‌گیرد؛ مثلاً واحد سنجش و توزین اعمال در آنجا نظیر واحدهایی که با آنها اشیا را در دنیا می‌سنجند نیست، بلکه آن واحد همانا حقیقت است «وَالْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ» (واحد سنجش در آن روز حق است) (۸/۷)، و اعمال مردم به لحاظ اشتمال بر حقیقت سنجیده می‌شود، هر عملی که سنگین بود یعنی با حقیقت بود، موجب رستگاری خواهد شد و هر چه بی‌وزن، یعنی بدون حقیقت بود، موجب خسران خواهد شد و از این رهگذر است که برای کافرانی که هیچ‌گونه عمل حق ندارند میزانی برپا نمی‌شود: «فَحَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فَلَا تُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَمَةِ وَزَنًا» (اعمال آنان باطل شد، پس برای آنها سنجشی برپا نخواهیم کرد، چنان که دل‌های آنان نیز تهی خواهد بود) (۱۰۵/۱۸). «أَفْتَدَتْهُمْ هَوَاءُ» (زیرا آنچه پنداشتند توهمی بیش نبود) (۴۳/۱۴).

تمام نکات اثباتی که در براهین حرکت، حکمت و رحمت بیان شد در این برهان نیز با سبک مخصوص به خودش جاری می‌شود. گذشته از آنکه هم، درون هر فردی آشکار می‌گردد و هم، هر فردی به مقدار درجه وجودی‌اش به حقایق موجودات جسمانی و غیر جسمانی آگاه می‌شود. موجودات مجرد و غیر مادی نیز ظهور و تجلی بیشتری خواهند داشت، و چون روز، روز حق محض است، سراب بودن همه پندارهای باطل روشن می‌شود و نیز بی‌اثر بودن علل و اسبابی که دستاویز منکران مبدأ بود آشکار می‌گردد. «وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ الْأَسْبَابُ» (دستشان از همه‌جا کوتاه می‌شود) (۱۶۶/۲).

دلیل پنجم: برهان عدالت

«پروردگار به هر کاری پاداش یا کیفر می‌دهد.»

گرچه پیامبران الهی در هدایت بشر کوششها کرده و در تهذیب جامعه انسانی مجاهدتها نموده‌اند، ولی به اصلاح همگان توفیق نیافته و ریشه ستم و دست تجاوز به کلی قطع نشده است، بلکه همواره در قبال رادمردان پارسا و وارستگان پاکدامن، گروهی به شرارت پرداخته، دست به خونریزی و دامن به آلودگی و دل به تبهکاری زده‌اند و در دنیا پاکان به پاداش خیر نرسیده‌اند و نمی‌رسند و تبهکاران هم به کیفر تلخ گرفتار نیامده‌اند و نمی‌آیند و اگر روزی برای رسیدگی و داوری بین آنان در جهان هستی نباشد، لازمه‌اش برابری ظلم و

عدل است و این برابری ناموزون هرگز با عدل الهی و نظام احسن عالم سازگار نخواهد بود و با توجه به اینکه جزا دادن به اعمال از راه تناسخ ممکن نیست، زیرا تناسب ممتنع است، بنابراین جایگاهی که در آن به عمل هر فردی رسیدگی و به آن جزا داده شود لازم و تخلف‌ناپذیر خواهد بود.

قرآن کریم معاد را به منظور حسابرسی و مجازات ضروری می‌داند و چنین می‌گوید: «أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ» (آیا مؤمنانی را که رفتار شایسته انجام دادند، مانند تبهکاران در زمین، و یا پرهیزکاران را، مانند فاجران قرار می‌دهیم) (۲۸/۳۸). یعنی آیا هر دو گروه با مردن نابود می‌شوند و حساب و جزایی برای هیچ کدام نیست؟

أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ نَجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاءً مَحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ وَخَلَقَ اللَّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَلِيُجْزِيَ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ (آیا تبهکاران پنداشتند که ما آنها را مانند مؤمنانی که اعمال خیر انجام داده‌اند قرار می‌دهیم، که زندگی و مرگ آنان با هم برابر باشد، این پندار حکم ناصواب و بدی است؛ و خداوند آسمانها و زمین را همراه با حقیقت آفرید تا هر انسانی بدون آنکه به وی ستم شود به جزای کردار خویش برسد) (۲۲-۲۱/۴۵).

أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا لَا يَسْتَوُونَ (آیا مؤمن همانند فاسق و تبهکار خواهد بود؟ هرگز با هم برابر نیستند) (۱۸/۳۲). چون روز حسابرسی و مجازات در پیش است و آنان از یکدیگر جدا می‌شوند و هر کسی به پاداش شیرین یا کیفر تلخ کردار خود خواهد رسید. وَاِمْتَارُوا الْيَوْمَ أَيُّهَا الْمُجْرِمُونَ (در آن روز به گنهکاران خطاب می‌شود که جدا شوید و فاصله بگیرید) (۵۹/۳۶).

از این رو قیامت را روز - فصل - یعنی جدایی می‌نامند و در آن روز همه مردم زنده می‌شوند و هر کدام رفتار خاص خویش را می‌بینند: «فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ» (هرکس به وزن ذره‌ای نیکی کند در آن روز آن را می‌بیند و هرکس به وزن ذره‌ای بدی کند آن را خواهد دید) (۸-۷/۹۹).

«وَذَلِكَ يَوْمٌ يَجْمَعُ اللَّهُ فِيهِ الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ لِنَقَاشِ الْحِسَابِ وَجَزَاءِ الْأَعْمَالِ» (قیامت روزی است که خداوند تمام افراد گذشته و آینده را برای حسابرسی و مجازات جمع می‌کند).

نکاتی که در برهان عدالت مطرح است

۱. باید توجه داشت که هر برهانی به اندازه حد وسط آن برهان نتیجه می‌دهد و چون حد وسط در این برهان عدل الهی است و آن هم در قلمرو خدا و حسابرسی محصور است؛ بنابراین مقدار نفوذ و کاربرد این برهان، همان مواردی است که قانونهای قراردادی و تکلیفها و امر و نهیهای الهی، به نام دین در آن نافذ است، و در کل جهان طبیعت یا مراحل بالاتر از ماده و تکامل که موردی برای عصیان و تبهکاری نمی‌باشد، جایی برای اجرای این برهان نخواهد بود، آری عدل الهی به معنای ظهور حق و اعمال حقیقت گسترده، شامل کل جهان آفرینش خواهد شد، لیکن این همان برهان حقیقت است که به عنوان چهارمین دلیل معاد بیان شد، نه برهان عدالت که در حوزه تشریح و تکلیف جاری است.

۲. عدالت خداوند، گرچه صفت فعل اوست نه صفت ذات، ولی در اثر استناد به قدرت لایزال هرگز تخلف‌پذیر نیست. یعنی همان‌طور که ممکن نیست خداوند عدالت را رعایت نکند: «وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئاً» (ترازوهای عدل را می‌نهمیم و به هیچ کس ذره‌ای ستم نمی‌شود) (۴۷/۲۱)؛ ممکن هم نیست چیزی یا کسی مانع اجرای عدل او گردد و در نتیجه معاد که میعاد عدل خدا و جای مجازات عادلانه پروردگار است، موجود نشود یا شخص خاص و گروه معینی بتواند در آن روز از احضار سر باز زند و با سرپیچی و طغیان حضور پیدا نکند. بلکه هم اصل معاد ضروری است و هم نسبت به تمام افراد و گروهها و اُمتهای تحقق آن قطعی خواهد بود، لذا تعبیر قرآن کریم از آن روز به عنوان «لَارِيبَ فِيهِ» است یعنی هرگز در وقوع آن شکی نیست. «إِنَّ مَا تُوعَدُونَ لَات وَمَا أَنْتُمْ بِمُعْجِزِينَ» (آنچه به شما وعده داده می‌شود، یقیناً می‌آید و شما نمی‌توانید (خدا را) ناتوان سازید (و از عدالت و کیفر او فرار کنید)) (۱۳۴/۶).

دلیل ششم: تجرد روح انسان

«حقیقت انسان هرگز از بین نمی‌رود و نابود نمی‌شود.»

انسان به استناد آنکه خویشتن را با علم حضوری می‌یابد و اشیاء دیگر را از راه اندیشه و تفکر ادراک می‌کند، دارای حقیقتی مجرد و غیر مادی است، به نام روح؛ که هرگز احکام ماده و قوانین مادی در آن راه ندارد و مرگ و نابودی نیز که از آثار و لوازم ماده است در حریم روح مجرد رخنه نمی‌کند. بنابراین مرگ انسان جز رهایی روح از قفس تن و انتقال از این جهان به عالم دیگر نخواهد بود، و معاد به معنی زنده نمودن روح نیست، بلکه به

معنی تعلق جدید همان روح زنده به بدن می‌باشد و چون جریان تجرد روح در تبیین معاد سهم بسزایی دارد و طرح فلسفی آن در این بحث گرچه سودمند است ولی میسر نیست، لذا در بیان آن به ذکر شواهد قرآنی بسنده می‌کنیم:

انسان در قرآن

قرآن کریم هدف والای رسالت پیامبران را تهذیب نفس و تزکیه جان انسان می‌داند (۲/۶۲)، و این مهم جز با شناخت روح میسر نیست، زیرا بدون معرفت نفس چگونه می‌توان در تهذیب آن کوشید و در تزکیه آن مجاهدت ورزید.

بنابراین نمی‌توان پذیرفت که این کتاب که مبین تمام معارف بشری است، در باب معرفت روح، ساکت بوده و چیزی روشن در این زمینه نیاورده باشد؛ زیرا اگر انسان خود را شناخت چگونه می‌تواند جهان خارج از خود را بشناسد و اگر قرآن انسان را به خودش معرفی نکرده باشد، چگونه می‌تواند جهان هستی را به وی بشناساند. به همین جهت پیامبر اکرم (ص) فرمود: «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» (هر کس خود را شناخت خداوند خویش را هم شناخته است). و فرمود: «اعْرِفْكُمْ بِنَفْسِهِ اعْرِفْكُمْ بِرَبِّهِ» (هر کس خود را بهتر بشناسد پروردگار خویش را بهتر شناخته است). چه اینکه هر کس خدا را فراموش کند خود را نیز فراموش خواهد کرد. «نَسُوا اللَّهَ فَاَنْسَاهُمْ اَنْفُسَهُمْ» (خدا را فراموش کردند خداوند هم آنها را از یاد خودشان برد) (۱۹/۵۹).

وقتی از پیامبر اکرم (ص) درباره روح پرسش کردند، وحی آسمانی چنین پاسخ داد که: روح از سنخ امر خداوند است: «وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» (۸۵/۱۷). و قرآن امر پروردگار را از عالم ملکوت، یعنی از جنبه پیوند و ارتباط هر موجودی به خداوند جهان می‌داند، و آن را منزّه از زمان و برتر از تدریج معرفی می‌کند. «وَمَا أَمْرًا إِلَّا وَاحِدَةً» (امر ما یکی بیش نیست) (۵۰/۵۴) و تحقق آن را به مجرد اراده پروردگار می‌داند، بدون دخالت چیز دیگر و بدون توقف بر شرایط مادی و اسباب استعدادی و مانند آن: «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ فَيَسْبِحَانِ الَّذِي يَدْعُهُ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ» (فرمان او چنین است که هر گاه چیزی را اراده کند، تنها به آن می‌گوید: «موجود شو»، آن نیز بی‌درنگ موجود می‌شود. پس منزّه است خداوندی که مالکیت و حاکمیت همه چیز در دست اوست و شما را به سوی او باز می‌گردانند) (۸۲/۳۶-۸۳). این خطاب «کُن» چون تکوینی است نه مانند دیگر خطابهای قراردادی، زمینه پیدایش مخاطب را

فراهم می‌کند، یعنی در خطاب تکوینی مخاطب به مجرد خطاب تحقق پیدا می‌کند ولی در خطابهای اعتباری تا مخاطب تحقق نیافته باشد، خطاب جدی نخواهد بود.

بنابراین روح، از سنخ امر پروردگار است که تنها اراده‌ خداوند در پیدایش آن کافی می‌باشد.

اکنون که نظر قرآن کریم، با شواهد گذشته درباره‌ روح به طور فشرده معلوم شد، می‌پردازیم به برخی از دلایل تفصیلی تجرد روح:

۱. «وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ بَلْ أَحْيَاءٌ وَلَكِنَّ لَّا تَشْعُرُونَ» (درباره کسانی که در راه خدا کشته شده‌اند، نگوئید مرده‌اند، بلکه آنان زنده‌اند، لیکن شما آگاه نیستید) (۱۵۴/۲).

۲. «وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ» (نپندارید کسانی که در راه خدا کشته شدند مردگانند، بلکه آنها در پیشگاه خداوندشان زنده‌اند و از روزی برخوردار می‌باشند) (۱۶۹/۳).

بنابراین ارواح شهدا زنده‌اند و هرگز از بین نمی‌روند، و این معنی جز با تجرد ارواح آنان سازگار نیست، زیرا اگر تمام ذرات پیکر شهید به کام نابودی فرو رود و چیزی از او باقی نماند، باز روح ملکوتی او زنده و از رزق خالص برخوردار است و نمی‌توان گفت که ارواح شهدا مجردند و با مرگ از بین نمی‌روند ولی ارواح دیگران مادی بوده و با مردن از بین می‌روند، زیرا از جمله ارواح آن «دیگران» ارواح پاک انبیا و اولیای الهی است که از ارواح شهدای معمولی بالاترند و بدیهی است که آنها هم مجردند و هرگز از بین نمی‌روند. از طرف دیگر اگر روح در ذات و سرشت خود مجرد نباشد، چگونه با شهادت مجرد می‌شود و اگر احتمال آن داده شود که: ارواح شهدا مادی بوده و در حضور پروردگار خویش روزی دریافت می‌کنند، لازمه‌اش آن است که آن حضور هم یک حضور مادی باشد و در آن صورت مشکل دیگری پیش می‌آید که بحث پیرامون آن از حوصله این کتاب خارج است.

۳. «وَمِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَيْنَا يَوْمَ يُبْعَثُونَ» (افرادی که در آستانه‌ مرگ قرار گرفته‌اند، در پیش روی خویش عالم برزخ و واسطه‌ میان دنیا و آخرت دارند، که تا روز برانگیخته شدن ادامه دارد و این انتقال جز با تجرد روح قابل توجیه نیست) (۱۰۰/۲۳)؛ زیرا هر فردی در هر حالت که بمیرد خواه چیزی از ذرات پیکرش بماند یا نماند، او به عالم برزخ منتقل خواهد شد و برزخ که از آن به عالم قبر نیز تعبیر می‌شود، زندگی متوسط بین دو عالم است و مرگ یک مرز عدمی بین دنیا و آخرت نیست که انسان با مردن معدوم و سپس در معاد زنده شود.

۴. «وَقَالُوا إِذَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ أَأَنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ بَلْ هُمْ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ كَافِرُونَ قُلْ يَتَوَقَّأَكُم مَّلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَيَّ رُجُوعُونَ» (منکران قیامت می گفتند: بعد از آنکه مردیم و در زمین گم و نابود شدیم، آیا دوباره زنده خواهیم شد؟ بلکه آنان به ملاقات پروردگارشان کافرند؛ در جواب بگو: فرشته مرگ که به همین منظور وکالت یافته شما را توفی می کند) (۱۱۰/۳۲-۱۱۱). یعنی به صورت کامل و تام و تمام برمی گیرد، یعنی مرگ در فرهنگ قرآن وفات است، نه فوت و فرق میان این دو آن است که فوت نابودی و زوال است ولی وفات اخذ تام و انتقال از عالمی به عالم دیگر. چون تمام حقیقت انسان هنگام مرگ در اختیار فرشتگانی قرار می گیرد که مأمور توفی و استیفای جان انسان هستند، بنابراین چیزی از حقیقت انسان با مردن از بین نمی رود تا نیازی به اعاده آن باشد. بلکه مرگ سیر تازه و سفر جدیدی است که انسان آن را به پایان می برد یا به آن متوجه می گردد.

إِلَيَّ رَبُّكَ يَوْمَئِذٍ الْمَسَاقُ (۳۰/۷۵) (آری) در آن روز مسیر همه به سوی (دادگاه) پروردگارت خواهد بود. «الْإِنْسَانُ نِيَامٌ فَأَإِذَا مَاتُوا اتَّبَعُوا» (مردم خفتگانی هستند که وقتی می میرند بیدار می شوند). چیزی که با سیر تازه و سفر نو و همچنین با بیداری از جهان ماده سازگار است، همان تجرد روح انسانی است، و کنه انسانی که تمام ذرات پیکر او طعمه حریق شده یا به طرز دیگری از بین رفته است در برزخ نه سیر تازه ای دارد و نه بیداری مخصوص، چون برزخ زندگی متوسط بین دنیا و آخرت است و انسان با انتقال از دنیا و ورود به جهان برزخ از جریان گذشت شب و روز و تبدیل یکی از آنها به دیگری و زوال روز به پدید آمدن شب و مانند آن مصون است: «أَيُّ الْجَدِيدِينَ ظَعُنُوا فِيهِ كَأَن عَظْمُهُمْ سَرْمَدًا»^۱ (هر کدام از شب و روز که انسان در آن به سوی آخرت کوچ کند، همان بر او سرمدی خواهد شد، دیگر به دنبال شب، روزی نیست و به دنبال روز، شبی نمی باشد).

«قَدْ ظَعُنُوا عَثَا بِأَعْمَالِهِمْ إِلَى الْحَيَاةِ الدَّائِمَةِ وَالْآرِ الْبَاقِيَةِ كَمَا قَالَ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى (كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ يُعِيدُهُ وَعُدْنَا عَلَيْنَا وَإِنَّا كُنَّا فَاعِلِينَ)»^۲ (آنان با اعمال خویش از دنیا به سوی زندگی دایمی و سرای جاوید کوچ کرده اند. چنان که خداوند سبحان فرمود: همان طوری که آفرینش بدوی در اختیار ما بود اعاده آن نیز همین طور است، و این وعده را حتماً انجام می دهیم).

۱. نهج البلاغه، خطبه ۲۲.

۲. همان، خطبه ۱۱۱.

۵. انسان تبهکار به مجرد مردن وارد شعله‌های آتش می‌شود، گرچه در امواج دریایی توفنده غرق شود «مِمَّا خَطِيئَاتِهِمْ أُغْرِقُوا فَأَدْخِلُوا نَارًا» (قوم نوح را در اثر تبهکاریهای ممتد و طغیانهای طولانی به کام طوفان فراگیر غرق کردند و وارد آتش ساختند) (۲۵/۷۱)، و این همان آتش برزخی است که در درون دریای خروشان هم مشتعل است و اگر روح انسانی مجرد نباشد و بعد از رهایی بدن حیات دیگری با نظام خاص نداشته باشد مجالی برای عذاب نخواهد بود، مخصوصاً عذابی که به‌عنوان آتش برزخی باشد که در درون طوفان هم زبانه می‌زند، همچنین افراد وارسته اگر درون خرمی از آتش سوخته شوند، به محض مردن و رهایی روح از بدن، وارد بوستانی از بوستانهای بهشت خواهند شد: «قِيلَ أَصْحَابُ الْأَخْذُودِ النَّارِ ذَاتِ الْوَقُودِ إِذْ هُمْ عَلَيْهَا قُعُودٌ وَهُمْ عَلَيَّ مَا يَعْلَمُونَ بِالْمُؤْمِنِينَ شُهُودٌ» (مرگ بر شکنجه‌گران صاحب گودال (آتش) آتشی عظیم و شعله‌ور. هنگامی که در کنار آن نشسته بودند و آنچه را با مؤمنان انجام می‌دادند (با خونسردی و قساوت) تماشا می‌کردند) (۷۴/۸۵).

گروهی از مؤمنین به ستم طاغوتیان عصر خود در کانهایی از آتش معذب و طعمه شعله‌های آتش شدند و با توجه به این اصل دینی، که مؤمنان پارسا، پس از مرگ به بوستانهای بهشت برزخی منتقل می‌شوند، آن گروهی که به آتش ستم طاغیان سوختند، پس از مرگ بدون فاصله وارد باغستانهای بهشت برزخ شده‌اند، و این نشانه تجرد روح و حیات پایدار آن بعد از رهایی از این عالم و انتقالش به جهان دیگر با نظام مخصوص به آن عالم است.

۶. ارواح انسانهایی که به مقام شامخ اطمینان به خداوند رسیده‌اند و از گزند هرگونه وسوسه فکری و آسیب هر نوع نوسان روحی و صدمه هر قسم تحیر و اضطراب درونی مصون شده‌اند، هنگام مرگ و بعد از آن مورد خطاب خاص الهی قرار می‌گیرند و خداوند سبحان به آنان می‌گوید: «ای جانهای آرمیده و مطمئن، به سوی پروردگارتان بازگردید در حالی که شما از خداوند خشنودید و خدا هم از شما راضی و خشنود است.» «يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً» (۲۷/۸۹-۲۸).

چون خداوند از ماده و قوانین مادی منزّه و مبراست، بنابراین رجوع به سوی آن ذات بی‌سمت و بی‌سو، رجوعی مادی نخواهد بود و وقتی رجوع به سوی خداوند مادی نباشد رجوع‌کننده هم که همان روح انسان است، مادی نخواهد بود و اگر رجوع‌کننده محکوم قوانین مادی باشد و خود نیز جز ماده چیز دیگری نباشد رجوع و بازگشت او نیز مادی خواهد بود، یعنی حتماً با یک تحول خاص مادی انجام‌پذیر بوده است و با یک نوع

دگرگونی مادی تحقق می‌یابد و لازمه این مطلب مادی بودن خداوند است که باید سمت معین و سوی خاص و مانند آن داشته باشد تا یک شیء مادی با رجوع مادی به جهت مادی او بازگشت کند، در حالی که پروردگار از هرگونه رنگ و بوی و جهت و لوازم مادی منزّه است. بنابراین می‌توان از مجرد بودن خداوند پی برد که رجوع به طرف پروردگار مادی نبوده، رجوع‌کننده به او نیز مجرد است و همین مطلب را به طور گسترده درباره همه ارواح و تمام جانها نیز می‌توان تعمیم داد، زیرا همگان مشمول اصل بازگشت به طرف خداوند هستند، گرچه درجات و مراتب بازگشت آنها به سوی پروردگار یکسان نباشد. «إِنَّا لِلّٰهِ وَ إِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» (ما از آن خداوندیم و به سوی او بازمی‌گردیم) (۱۵۶/۲).

نکاتی که در برهان تجرد روح مطرح است

۱. چون حد وسط در این برهان تجرد روح است و هر برهان چنان که قبلاً بیان شد به مقدار حد وسط خود نفوذ دارد، بنابراین قلمرو دلالت این برهان ضرورت معاد انسان و هر چیزی است که روح مجرد دارد و غیر آن را شامل نمی‌شود. پس نمی‌توان معاد کل جهان آفرینش یا جهان حرکت و منطقه نفوذ تحول و دگرگونیهای مادی را با این دلیل اثبات کرد، یعنی با این برهان می‌شود ثابت کرد که انسان و هر موجودی که روح مجرد دارد وارد نظام دیگر و جهان دیگر می‌شوند ولی نمی‌توان اثبات نمود که کل نظام موجود به یک نظام خاص دیگری تبدیل می‌شود.

۲. چون اساس این برهان تجرد روح است و وجود شیء مجرد به اتکاء قدرت لایزال الهی از بین نمی‌رود، بنابراین زندگی انسان پس از رهایی از دنیا قطعی است؛ و این نه تنها آینده احتمالی و ممکن، بلکه آینده حتمی و ضروری است، و این همان تعبیر عمیق قرآنی است که از قیامت و آینده انسان به‌عنوان «لَا رَيْبَ فِيهِ» نام می‌برد، یعنی هیچ شکی در تحقق قیامت نیست چنان که در برهانهای گذشته هم معاد به‌عنوان یک امر قطعی ثابت شد.

۳. همان‌طور که تجرد روح می‌تواند بیانگر ضرورت معاد و تحقق قیامت باشد، می‌تواند تبیین‌کننده آنچه در متون اسلامی به‌عنوان برزخ و حیات متوسط بین دنیا و آخرت یاد شده است باشد، یعنی برزخ را که خود یک قیامت کوچکی است، می‌توان با تجرد روح توجیه نمود.

۴. چون انسان تنها روح مجرد نیست، بلکه ترکیبی است از روح مجرد و رقیقه آن که جسم است، بنابراین در تمام مراحل دنیا و برزخ و قیامت، انسان دارای هر دو جنبه خواهد بود که در حقیقت در هر مرحله مناسب با نظام حاکم بر همان مرحله می‌باشد، ولی

با توجه به این نکته که جنبه جسمانی انسان، تابع جنبه روحانی او خواهد بود، - گرچه در دنیا هم بدن تابع روح است،- زیرا انسان دارای دو حقیقت است: یکی حقیقت روح و دیگری حقیقت بدن، و نه آنکه اصل انسان را بدن تشکیل می‌دهد، که روح تابع آن باشد، بلکه اصل انسان را روح مجرد او تشکیل می‌دهد و بدن تابع این حقیقت و فرع این اصل است لکن این اصالت روح و تبعیت بدن در قیامت روشن تر و ثابت تر خواهد شد و چون حقیقت انسان ترکیبی است از یک اصل، که روح است و یک فرع که همان بدن اوست، پس وقتی مرگ فرا می‌رسد، اصل یعنی روح، بدن را رها می‌کند. لذا بدن فرسوده می‌شود نه آنکه فرع یعنی بدن در اثر فرسودگی روح را بیرون می‌کند، یعنی ترجمان مرگ این نیست که:

جان قصد رحیل کرد گفتم که مرو گفتا چه کنم خانه فرو می‌آید
بلکه مبین این گفته است که:

در تنگنای بیضه بود جوجه از قصور پر زد سوی قصور چو شد طائر شرف
یعنی چون روح که اصل است به کمال لایق خود (در هر راهی که انتخاب کرد) رسید، بدن را رها می‌کند و این فرع بی‌اصل رو به فرسودگی می‌نهد، همانند جوجه که با پر درآوردن، جدار محدود و قفسه بسته تخم را می‌شکند و بر فراز قصرها پرواز می‌کند و یا میوه‌ای که با رسیدنش شاخه را رها می‌کند، نه آنکه شاخه میوه را از خود جدا نماید.
خلاصه آنکه بدن در همه مراحل زندگی مخصوصاً در قیامت تابع روح و به منزله فرع است و جان انسان در حقیقت اصل او خواهد بود، لذا هر انسانی در قیامت به صورتی محشور می‌شود که مطابق خصوصیت‌های روحی و ویژگی‌های درونی او باشد.

دلیل هفتم: اشتیاق به زندگی جاوید

«در نهاد انسان محبت زندگی جاودانه نهفته است.»

هر انسانی در نهاد خویش به وضوح می‌یابد که به حیات جاوید و زندگی دایم عشق می‌ورزد و از هر گونه زوال و نابودی رنج می‌برد و از آن می‌گریزد. او هرگز از اصل زندگی و جاودانه بودن آن ملالی احساس نمی‌کند بلکه ملالتهایی هم که احياناً پیدا می‌شود از اصل حیات نیست، از رویدادهای ناگواری است که با گذشت آنها و تبدیل به برخورداری از پدیده‌های ملایم، آن ملالها هم برطرف خواهد شد.

پس اصل اشتیاق به زندگی جاوید محبوب نهانی و نهایی هر انسان است و چون در قلمرو تکوین و جهان حقیقت (نه پندار) هیچ چیزی باطل و بیهوده نیست، بنابراین یک

زندگی دایم و حیات مصون از مرگ در عالم وجود دارد که اشتیاق به آن در نهاد انسانها آرمیده است و علاقه به آن محبوب درونی و نهایی هر انسان است. زیرا اگر یک چنین حیاتی در جهان آفرینش نمی بود این اشتیاق نهفته فراگیر که هر انسانی در خویشتن آن را می یابد عاطل و بیهوده می بود و چون به حکم: «وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ مِّن قَبْلِكَ الْخُلْدَ» (۳۴/۲۱) زندگی جاوید و حیات مصون از مردن در دنیا ممکن نیست و هیچ فردی در این عالم برای همیشه نمی ماند. و آنچه آب زندگانی نامیده می شود، کنایه از احاطه کامل به معارف الهی است، - در نتیجه عالمی که مصون از زوال و محفوظ از پدیده مرگ باشد، - یعنی وجود قیامت که در آن مرگ راه ندارد، - ضروری و قطعی است.^۱

نکاتی که در برهان اشتیاق به زندگی ابدی مطرح است

۱. چون مبدأ این برهان حب بقای جاودانه است، قلمرو نفوذ این دلیل مخصوص انسان و مانند اوست که شوق به زندگی دایمی در نهاد آنان نهفته است و بر این اساس باید عالمی وجود داشته باشد که سراسر آن حیات بوده، و از گزند مرگ مصون باشد و آن عالم همان قیامت است که «إِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ» (۶۴/۲۹) ولی موجودات دیگری که از این حب بقای ابدی برخوردار نیستند و اشتیاق به زندگی جاوید در نهاد آنان تعبیه نشده و یا راهی برای اثبات این علاقه در درون آنها نیست، مشمول این برهان نخواهند بود و نمی توان با این دلیل ضرورت معاد را برای آنها اثبات کرد.

۲. برهان حب زندگی ابدی، گاهی از راه وجود رابطه محبت بین محب و محبوب تقریر می شود و بدون وجود خارجی محبوب، محبت در نهاد انسان به عنوان یک اصل طبیعی قرار نمی گیرد و گاهی از این راه که وجود محبتی این چنین حتماً به منظور هدف و غایت خارجی خواهد بود، و فرق بین این دو نوع محبت و تفصیل درباره آنها از حوصله بحث کنونی بیرون است.

دوم: شبهات منکران معاد

قبل از نقل شبهات منکران و نقد آن لازم است به این نکته توجه شود که انکار مسائل جهان بینی یا اشکال در آنها ناشی از قصور شناخت آنهاست. به طوری که اگر یکی از آنها به خوبی تصور شود و حدود آن کاملاً مشخص گردد، مجالی برای توقف در آن یا نفی آن

۱. اسفار، جلد ۹، ص ۲۴۱.

نخواهد بود، زیرا درک صحیح از یک واقعیت همراه با اقامه برهان بر تحقق آن واقعیت است. ولی ممکن است یک مسئله مربوط به جهان‌بینی درست درک شود، لیکن عامل انکار، جنبه علمی آن مسئله نباشد، بلکه لوازم عملی آن که باعث یک سلسله محدودیتها و کنترل برخی از آزادیهای کاذب می‌شود، موجب نپذیرفتن آن واقعیت باشد.

جریان معاد نیز از این قبیل است زیرا منکران قیامت دلیلی بر نفی آن اقامه نکرده‌اند بلکه فقط از آن به‌عنوان یک امر شگفت‌آمیز و تعجب‌بار^۱ یاد نموده‌اند و از این رهگذر وقوع آن را بعید شمرده‌اند بی‌آنکه به عدم آن یقین داشته باشند، چنان‌که درباره توحید^۲ و همچنین وحی و نبوت^۳ نیز در حد تعجب و شگفتی ماندند و به همین سبب آنها را نپذیرفتند، بی‌آنکه در هیچ‌یک از این موارد یقین به عدم آنها داشته باشند «وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُم بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ» (گفتند غیر از زندگی دنیا که می‌میریم و زنده می‌شویم چیزی نیست و ما را جز روزگار چیزی از بین نمی‌برد، آنان به این مطلب علم ندارند، بلکه فقط گمان می‌برند) (۲۴/۴۵).

وَإِذَا قِيلَ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَالسَّاعَةُ لَأَرْبَبَ فِيهَا قُلْتُمْ مَا نَدْرِي مَا السَّاعَةُ إِنْ نُنظَنُّ إِلَّا أَظَنَّا وَمَا نَحْنُ بِمُستَقْبِينَ (هنگامی که گفته می‌شد وعده خدا ثابت است و شکی در قیامت نیست می‌گفتید: نمی‌دانیم قیامت چیست ما فقط گمانی می‌بریم و یقین به وقوع آن نداریم) (۳۲/۴۵). و نشانه آنکه انکار معاد، در اثر عدم درک صحیح معنای آن است، این است که وقتی خواستند استدلال کنند، گفتند اگر معاد حق است و زندگی پس از مرگ درست است پدران ما را که مرده‌اند بیاورید، «وَإِذَا تُثْلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ مَا كَانَ حُجَّتَهُمْ إِلَّا أَنْ قَالُوا اتُّوا بِآيَاتِنَا إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (۲۵/۴۵) منکران معاد پنداشتند که قیامت در همین دنیا است و یا نظام آن عین نظام حاکم در دنیا است، بدون هیچ تفاوتی بین دنیا و آخرت^۴ از این رو گفتند اگر معاد حق است، چرا نیاکان ما بر نمی‌گردند و دوباره زنده نمی‌شوند؟ اما قرآن کریم ضمن تحلیل عمیق از قیامت و تبیین نظام حاکم در آن جهان به قدرت لایزال الهی تکیه می‌کند (۳۳/۴۶) و می‌گوید که زنده کردن مرده‌ها پس از مرگ هیچ امتناعی

۱. قَالُوا الْكَافِرُونَ هَذَا شَيْءٌ عَجِيبٌ أَتَدْرَأُونَ مَا نَحْنُ بِرَبِّهَا ذَلِكَ رَجْعٌ بَعِيدٌ (۲/۵۰ و ۳).

۲. أَجْعَلُ الْإِلَهَةَ إِلَهًا وَاحِدًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عَجَابٌ (۵/۳۸).

۳. وَعَجِبُوا أَنْ جَاءَهُمْ مُنذِرٌ مِنْهُمْ (۴/۳۸).

۴. وَتُنشِئُكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ (۶۱/۵۶).

ندارد، بلکه از احیا ابتدایی آنها آسان‌تر است.^۱ اگرچه در برابر قدرت نامحدود خداوند تمام اشیاء یکسان‌اند و از این جهت بین آسانها و دشوارها هیچ‌گونه تفاوتی نیست، زیرا همان‌طور که علم نامحدود خدا به همه حقایق یکسان احاطه دارد و این‌طور نیست که به بعضی از آنها آسان‌تر از برخی دیگر آگاه شود، به عبارت دیگر علم نظری و بدیهی برای خداوند یکتواخت است زیرا در حضور همگانی اشیاء این‌گونه مفاهیم راه ندارد، در قدرت بی‌کران خدا نیز سهلی و سختی را راهی نیست، لذا اگر در بعضی از آیات جریان معاد اشیاء را آسان‌تر از جریان بدوی آنها می‌داند، به زبان مردم و برای فهماندن مطلب به مردم است نه آنکه واقعاً اعاده، آسان‌تر از احیای بدوی آنها باشد بلکه هر دو در برابر قدرت نامحدود حق، یکسان و سهل و آسان خواهند بود. برای همین نکته است که قرآن کریم می‌فرماید: «خداوند بالاتر از آن است که اشیاء در برابر او فرق کنند و چیزی برای وی آسان‌تر از چیز دیگری باشد، بلکه این‌گونه پاسخها به‌عنوان جدال احسن است».

با توجه به آنچه گذشت این شبهه منکران معاد که احیای مجدد و زنده کردن بدنهایی را که تمام اجزاء آنها پراکنده شده است، بعید و عجیب می‌شمارند، هیچ موردی ندارد؛ از این رو قرآن کریم بعد از آنکه به این‌گونه شبهه‌های واهی پاسخ قاطع می‌دهد می‌گوید: عامل انکار ملحدان شبهه علمی آنها نیست، بلکه انگیزه انکار، شهوت عملی و بی‌بندوباری است که مانع پذیرش معاد و مانع ایمان به روز حساب و مجازات می‌شود: «أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ بَلَىٰ قَادِرِينَ عَلَىٰ أَنْ نُسَوِّيَ بَنَانَهُ بَلَىٰ يُرِيدُ الْإِنْسَانُ لِيَفْجُرَ أَمَامَهُ يَسْأَلُ أَيَّانَ يَوْمُ الْقِيَامَةِ» (آیا انسان می‌پندارد که ما استخوانهای او را جمع نمی‌کنیم؟ آری ما می‌توانیم سرانگشتان ظریف او را که از خطوط خاص و پیچیدگیهای مخصوص تشکیل شده است، پردازیم. پس انسان شک در معاد ندارد) بلکه او می‌خواهد (آزاد باشد و بدون ترس از دادگاه قیامت) در تمام عمر گناه کند. (از این رو) می‌پرسد: قیامت کی خواهد بود؟ (۶۳/۷۵).

انکار توحید از سوی بعضی از مشرکان عاملی جز طغیان درونی و خودکامگی آنها نداشته و ندارد: «وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا» (۱۴/۲۷) معارف و آیات روشن خداوند را انکار کردند در حالی که به آنها یقین داشتند و انگیزه این انکار ستمگری و افزون‌طلبی آنها بود. برای اصلاح این‌گونه انگیزه‌ها و پدیده‌های درونی باید از حکمت

۱. وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ وَتِلْكَ الْأَمْثَلُ الْأَعْلَىٰ (۲۷/۳۰).

عملی استمداد نمود تا با تهذیب نفس و تزکیه جان از رذایل اخلاقی، موانع پذیرش اصول اسلامی و انسانی برطرف شود.

خلاصه آنکه اگر درباره ادله ضرورت معاد درست دقت شود نه تنها وجود قیامت را به خوبی اثبات می کنند، بلکه هرگونه شبهه و انتقادی را نیز حل خواهند کرد؛ مثلاً جریان خلود و ابدی بودن آن عالم و اینکه چرا با یک سلسله اعمال محدود و موقت، انسان به جزای ابدی می رسد و چطور سعادتمندان آن جهان از زندگی دایمی همسان و یکنواخت خسته نمی شوند و سؤالهایی مانند آن را با تحلیل برهان حرکت و آنکه پایان حرکت جهان ثبات است نه سکون و اینکه اعتقاد به معارف الهی موجب تکامل روح مجرد خواهد شد می توان پاسخ داد و نیز مشکلاتی مانند اینکه بدن در آن عالم کاملاً تابع روح است بیش از آن مقداری که در این جهان از روح تبعیت می کند، و اینکه نظام حاکم بر آن عالم غیر از نظام حاکم بر این جهان است، گرچه افراد آن عالم همین افراد خواهند بود، به خوبی قابل حل است. اکنون برای آنکه روشن شود نظام حاکم در قیامت غیر از نظام حاکم در دنیا است، به بیان برخی از قوانین آن عالم می پردازیم، تا امتیاز آن با قوانین این جهان معلوم شود و قهراً هر شبهه‌ای که بر اساس مقایسه آخرت با دنیا است برطرف گردد.

نظام زندگی انسان در قیامت فردی است نه اجتماعی

انسان در دنیا دارای زندگی اجتماعی است و چنان که در مسئله وحی و نبوت و ضرورت رسالت پیامبران به تفصیل بیان شد، زیستن به صورت فردی دشوار یا ممتنع است ولی زندگی انسان در قیامت فردی است نه اجتماعی، یعنی هر فردی به تمام نیازمندیهای خویش که فرآورده‌های دنیایی اوست، دسترسی دارد و در هیچ امری به دیگری نیاز ندارد، زیرا تمام لوازم زندگی و امکانات آن از مسکن و خوراک و پوشاک و دیگر شئون لازم آماده است و حاجتی به تحصیل آن نیست. از این رو، نه مسائل خانوادگی از قبیل: تولید و مانند آن مطرح است و نه امور اجتماعی از قبیل تعاون و توزیع کار و مبادلات و معاملات مطرح می شود و نه دست یازیدن به اسباب و علل عادی برای نیل به اهداف و رسیدن به مقاصد لازم است. زیرا هر مقصودی از پیش تهیه و هر مقصدی قبلاً تأمین شده است چون دنیا جایگاه عمل و کوشش و آخرت عالم جزا و آرامش است.

اگر بار خار است خود کشته‌ای و اگر پرنیان است خود رشته‌ای

قرآن کریم درباره نفی زندگی اجتماعی و نیز راجع به نفی پیوند نسبی و قطع ارتباط سببی چنین می گوید: «وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَادِي كَمَا خَلَقْتُمْ أَوَّلَ نَرَّةٍ» (شما تنها آمدید

همان طوری که هنگام آفرینش و میلادتان در دنیا تنها بودید و هیچ متاعی را به همراه نیاوردید (۹۴/۶). «وَكُلُّهُمْ آتِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَرْدًا» (هر کدام از آنها در قیامت تنها می آید) (۹۵/۱۹). یعنی در حالی که جمع اند، تنها و فردند و با اینکه همه حضور دارند، هر کدام از دیگری جدا و از دیگران گسسته است. به طوری که نه او مسئول آنهاست و نه آنها مسئولیت او را به عهده دارند، نه او بار دیگران را می برد و نه آنها بار گران او را حمل می کنند: «وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى» (۱۶۴/۶). چون قیامت، هم روز جمع است و هم روز فصل، لذا همگان حاضرند ولی از یکدیگر جدایند. «فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ فَلَا أَنْسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ» (هنگامی که طلیعه قیامت ظاهر شود، هیچ گونه پیوند نسبی بین افراد نیست) (۱۰۱/۲۳). در آنجا پیدایش و زنده شدن افراد، با تولید و رابطه نسبی همراه نیست، زیرا همه یکسان زنده می شوند؛ نسبت‌های گذشته دنیا نیز در آن موقف نقشی ندارد، بلکه انسان در آن عالم از انساب خود گریزان است. «يَوْمَ يَقْرَأُ الْمَرْءُ مِنْ أَخِيهِ وَأُمِّهِ وَأَبِيهِ وَصَاحِبَتِهِ وَبَنِيهِ لِكُلِّ أُمَّرٍ مِنْهُمْ يَوْمَئِذٍ شَأْنٌ يُغْنِيهِ» (هر فردی در آن روز از برادر و مادر و پدر و همسر و فرزندان می گریزد، برای هر کدام از آنان در آن روز کار و شغل مخصوصی است که او را از توجه به دیگران بازمی دارد) (۳۷-۳۴/۸۰).

حتی هر فردی حاضر است نزدیکان خود را فدای نجات خویشان کند «يَوْمَذُ الْمُجْرِمِ لَوْ يَفْتَدِي مِنْ عَذَابٍ يَوْمَئِذٍ بَيْنِيهِ وَصَاحِبَتِهِ وَأَخِيهِ وَفَصِيلَتِهِ الَّتِي تُؤْوِيهِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ يُنَجِّيهِ» (۱۷-۱۱/۷۰). هیچ گونه پیوند نسبی یا قبیله‌گی و نژادی و میهنی و اقلیمی و دیگر قراردادهای تاریخی یا جغرافیایی دنیا در آن روز تأثیری ندارد و از این رهگذر، قبیله که به لحاظ معاشرت با یکدیگر در دنیا به عنوان عشیره معروف است، به لحاظ گسیختگی از هم و جدایی از یکدیگر در آن روز، در آیه فوق فصیله نامیده شده است و همچنین هیچ گونه مسائل اجتماعی در آن عالم نقشی ندارد. لذا هیچ دوستی حال دوست حمیم و گرم خود را نمی پرسد، «وَلَا يَسْأَلُ حَمِيمٌ حَمِيمًا» (۱۰/۷۰).

پیوند سؤال و جواب بین دوستان دنیایی بریده خواهد بود بلکه آنها دشمنان یکدیگر می شوند، زیرا در اثر دوستی کاذب در دنیا حق را فراموش کرده، و دوستان خویش و خرسندی خاطر آنها را بر رضای خداوند ترجیح داده‌اند، «الْأَخِلَاءُ يَوْمَئِذٍ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ» (۶۷/۴۳). و نیز پیوندهای اجتماعی و علل و اسباب دنیایی را در آنجا راه نیست و مجالی برای توسل جستن به اسباب عادی نخواهد بود، «إِذْ تَبَرَّأَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا مِنَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا وَرَأَوْا الْعَذَابَ وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ الْأَسْبَابُ» (۱۶۶/۲). هنگامی که رؤسا از پیروان گمراه خود

بیزاری جستند و عذاب را مشاهده کردند و همه پیوندها و روابط بین آنان بریده شد، دیگر نه رؤسا می‌توانند پیروان خود را ابزار و وسیله‌ای برای وصول به آرمانهای کاذب قرار دهند و نه پیروان می‌توانند به یاری رؤسای خویش به اهداف خود نایل گردند.

باید توجه داشت که قانون علیت و معلولیت هرگز از بین نمی‌رود و در هیچ مورد چیزی بدون نظام علی و معلولی یافت نمی‌شود و رابطه بین سبب و مسبب آن‌چنان در بین موجودات جهان هستی مستحکم است که از بین رفتن آن مساوی است با زوال آفرینش و انهدام هر موجودی که هستی او عین ذاتش نیست، و مراد از بریدن اسباب و علل چنان‌که اشاره شد همان سببهای دنیایی و تخیلی است که گمان می‌رفت در تحقق اشیاء نقش واقعی و در پیدایش چیزی تأثیر حقیقی دارند، همچنین در نظام آخرت هیچ‌گونه مبادلات اقتصادی یا بخششهای مالی و مانند آنها وجود ندارد. «يَوْمَ لَا يَنْبَغُ فِيهِ وَلَا خَلَّةٌ» (در آن روز، نه داد و ستدی است و نه گذشته‌های دوستانه) (۲/۲۵۴). و نیز در آن عالم علوم و مانند آن عملکردی ندارند، یعنی نه حاجت به هندسه مهندسان است و نه نیاز به طب پزشکان، زیرا نه جریان راهسازی و احداث ساختمان در آن روز مطرح است و نه درمان بیماران و علاج مرضی در آن عالم موردی دارد، همچنین سایر دانشهایی که به منظور تأمین نظام اجتماعی در دنیا نقشی دارند، در آن روز بی‌رنگ و بی‌اثر می‌باشند. لذا رفته‌رفته این سلسله دانشها از یاد دانشمندان علوم تجربی زایل می‌شوند، ولی دانشهای متافیزیکی و علوم توحید و وحی و نبوت و قیامت و سایر مسائل الهی که در دنیا فراهم شده است، همراه با روح انسانی از دنیا به آخرت منتقل شده، شکوفا می‌شود، زیرا در این مسائل هرچه علم بود به عین می‌آید و هرچه در گوش بود به آغوش کشیده می‌شود - «از علم به عین آمد و از گوش به آغوش» - و این تحلیل عمیق درباره انواع علوم همان است که محی‌الدین عربی در رساله‌ای با عنوان «تواصوا بالحق» برای معاصرش امام رازی نوشت و او را به تحصیل علمی نظیر مبدأ و معاد تشویق کرد که نه تنها بعد از مرگ از بین نمی‌روند، بلکه شکوفاتر و مشهودتر می‌گردند، برخلاف دانشهای مادی که پس از مرگ موضعی ندارند.

خلاصه آنکه: نظام فرهنگ مادی را، نظیر سایر نظامهای بیان‌شده راهی به قیامت نیست و همه این مطالب روشنگر آن است که نظام زندگی انسان در معاد فردی است نه اجتماعی و معنای زندگی فردی در قیامت این نیست که یک فرد تمام نیازمندیهای خود را شخصاً فراهم می‌کند، بلکه مراد آن است که هر انسانی مهمان ره‌آوردهای دنیایی خویش است و گرنه در آن روز مجالی برای فراهم نمودن چیزی نیست بلکه هر فردی رهین فرآورده‌ها و دستاوردهای خویش است، «كُلُّ امْرِيٍّ بِمَا كَسَبَ رَهِيْنٌ» (۲۱/۵۲). تنها گروهی

که در گرو چیزی نیستند رادمردانی هستند که جز یمن و برکت چیزی از آنها صادر نشده است. اینان به تعبیر قرآن کریم اصحاب یمن می‌باشند که رهین چیزی نخواهند بود، «كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ إِلَّا أَصْحَابَ الْيَمِينِ» (۳۸/۷۴) و آزادگان امروز در قیامت آزاده‌اند و افسارگسیختگان امروز هنگام معاد دربندند، و نیز نمونه‌هایی از نظام زندگی فردی را می‌توان در نحوه مجازاتهای قیامت مشاهده کرد زیرا در آن روز گذشته از بهشت و آسایشهای آن، و دوزخ و رنجهای غمبار آن یک سلسله از نشاط و فروغها و کمالها وجود دارد که عین وجود انسان مؤمن و وارسته است، همچنان که یک رشته از عذابها و تاریکیها هست که عین وجود انسان کافر و تبه‌کار می‌باشند. قرآن کریم درباره مؤمن چنین می‌گوید: «يَوْمَ تَرَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ يَسْعَىٰ ثَوْرُهُمْ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ» (روزی است که مردان و زنان با ایمان را می‌بینی که نورشان پیشاپیش ایشان شتابان است) (۱۲/۵۷).

بنابراین مؤمن در قیامت نورانی خواهد بود، و چون در آن عالم جز صراط مستقیم راه دیگری وجود ندارد، پس همان صراط مستقیم که به باریکی و تیزی معروف است برای اینان آن چنان پهن و نرم خواهد بود که شتابان بر آن می‌گذرند. «هُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ اللَّهِ» (۱۶۳/۳). یعنی برای مؤمنان در قیامت درجاتی است (انفال/۴) همچنین خودشان نیز درجاتی خواهند داشت و انسان در آن مرحله عین کمالی است که فراهم کرده است. «فَأَمَّا إِنْ كَانَ مِنَ الْمُقَرَّبِينَ فَرَوْحٌ وَرَيْحَانٌ وَجَنَّةٌ نَّعِيمٌ» (گذشته از آنکه برای مقربان الهی راحت و روزی پاک تعبیه شده است خودشان هم از یک نظر دیگر عین روح و ریحان و بهشت دلنشین خواهند بود) (۸۸/۵۶ و ۸۹). و درباره کافر و تبه‌کار چنین می‌گوید: «فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ» (از آتشی پرهیزید که هیزم آن مردم و سنگها (بتها) است) (۲۴/۲). «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَنْ نُغْنِيَ عَنْهُمْ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا وَأُولَٰئِكَ هُمْ وَقُودُ النَّارِ» (کافران در قیامت از اموال و اولادشان طرفی نمی‌بندند و آنها هیزم جهنم هستند) (۱۰/۳). «وَأَمَّا الْقَاسِطُونَ فَكَانُوا لِجَهَنَّمَ حَطَبًا» (ستمگران خود هیزم جهنم‌اند) (۱۶/۷۲). یعنی گذشته از جهنم و عذاب موجود، شخص کافر، نیز به همراه خود عذاب حمل می‌کند و خود نیز پیکره عذاب و عذاب تجسم یافته است. همچنین گذشته از بهشت موعود، شخص مؤمن نیز به همراه خویش رحمت و نعمت حمل می‌نماید، به طوری که خود نعمت ممثل خواهد بود و متن اعمال انسان در قیامت ظاهر و متمثل می‌شود. «يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحَضَّرًا وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تُوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا» (روزی که هر

انسانی متن عمل خویش را که خیر باشد حاضر می‌یابد و هر کردار بدی را که انجام داده است، دوست دارد که بین او و عین عمل بد او فاصله زیادی باشد (۳۰/۳). «كَذَلِكَ يُرِيهِمُ اللَّهُ أَعْمَالَهُمْ حَسْرَاتٍ عَلَيْهِمْ» (این چنین خداوند اعمال آنها را - که مایه حسرت آنهاست - به ایشان نشان می‌دهد) (۱۶۷/۲). «وَلَا تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ» (مجازات نمی‌شوید مگر همان که انجام دادید، یعنی جزای شما خود عمل شماست) (۵۴/۳۶).

خلاصه آنکه غیر از عذاب و نعمت قیامت که بنا بر وعده و وعید الهی، موجود و آماده است؛ متن عمل نیز در معاد مشهود و به صورت عذاب یا نعمت متمثل خواهد بود و هرگز از انسان جدا نمی‌شود. همه مطالب یادشده نشانه آن است که نظام زندگی در قیامت فردی است نه اجتماعی و هر فردی در گرو کارهای خویشتن است و انتقامی که در آن روز از تبهکاران گرفته می‌شود به منظور تشفی و آرامش دل آزرده نیست، آن‌طور که در انتقامهای فردی در دنیا به عمل می‌آید و نیز نظیر انتقامی که محاکم از مجرمین می‌گیرند نیست، زیرا هدف مهم آن برقراری نظم و امنیت اجتماعی است ولی در قیامت مجالی برای این قبیل هدفها وجود ندارد و اگر نظیری برای انتقام قیامت بتوان بیان کرد شبیه انتقام گرفتن طیب است از بیماری که از دستور طبی وی سرپیچی می‌کند. یعنی در واقع متن همان عمل خلاف دستور است که، مایه رنجوری مریض و سرانجام موجب هلاکت او می‌شود. گرچه فرق دقیقی میان انتقام طیب از بیمار و میان انتقام از مجرمین در قیامت هست، لیکن برای تقریب به ذهن همین اندازه کافی است.