

پیامبری در اندیشه قاضی عضدالدین ایجی

سید محمد مهدی افصلی

چکیده

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

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

درآمد

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

۱. تعریف نبوت

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

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

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

علم

سال هشتم - شماره ۲۸ - تابستان ۱۳۸۸

۶۴

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

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

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

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

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

پیامبری در اندیشه عابدالذین ایچی

۲. لزوم / عدم لزوم نبوت

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

۲/۱. مخالفان لزوم بعثت

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

۲/۱/۱. استحاله ذاتی نبوت

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

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

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

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

ظهور

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

۲/۱/۲. مخالفان تکلیف

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

۱. طبق مبنای شماء فعل عید یا قدرت خداوند واقع می‌شود. هر فعلی نیز یا معلوم‌الوقوع است یا معلوم‌اللاوقوع و در هر دو صورت تکلیف قبیح است.

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

۳. تکلیف، یا هدفمند یا بی‌هدف است، بی‌هدف نتوانست و در صورت هدفمندی، غایت آن یا به خداوند می‌رسد یا به عید. اگر به خداوند می‌رسد غرض یا اضرار است که بالا جماع منتفی است یا نفع است که در این صورت تکلیف به جلب نفع، و تعدیب یا عدم انجام تکلیف خلاف عقل است.

۴. تکلیف به انجام فعل، همراه فعل یا پیش از آن است. همراه فعل، بی‌فایده است، زیرا؛ متعیناً حاصل می‌شود و پیش از فعل، تکلیف فوق طاقت است.

۵. برخی از متصوفه نیز گفته‌اند تکلیف به افعال شاقه، اسان را از تعکر در شناخت حق تعالی بار می‌دارد در حالی که می‌تواند شاحت خداوند و اوصاف و افعال او فضیلت بیشتری از تکالیف دلرد. لذا نباید پای تکلیف به میان آید.^۳

ایجی وجه اول را به مبنای اشاعره، در خلق اعمال الرجاء می‌دهد بر اساس آن، همه اعمال به خداوند بار می‌گردد و تکلیف نیز قبیح ندارد؛ زیرا «لا یستل عما یعمل و هم یستلون»، در همه موارد جریان دارد.^۴ در رد وجه دوم نیز می‌گوید مصالح دنیایی و آخرتی موجود در افعال شاق، به مراتب بیشتر از ضررها و مشقتهاهای آن است. در نقد وجه سوم، نفرون بر تکیه بر مصالح دنیایی و آخرتی، اصل غرضمند بودن افعال الهی را مردود می‌انگارد. در رد وجه چهارم سخن از همزمانی قدرت و فعل به میان می‌آورد و این همانند احداث فعل است؛ در احداث فعل نیز می‌توان گفت: احداث در حال وجود فعل، تحصیل حاصل و در حال عدم، اجتماع نقیضین است. در حالی که بالوجدان تردیدی در احداث فعل وجود ندارد. بنابراین، هر چوایی به احداث فعل بدهید در مورد

قدرت تکرار می‌کنیم. سخن صوفیه مبنی بر اهمیت شناخت خداوند درست است، ولی تکالیف می‌تواند به همین هدف راهمایی کنند. یکی از اغراض تکلیف، شناخت خداوند است و سائر تکالیف، مددکار رسیدن به شناخت و ابرارهایی برای صلاح معاش ابد که به نوبه خود صفای لوقات و فراغت از تشویشهای ذهنی را به دنبال دارد.^۵

۲/۱/۳. کفایت عقل

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

۲/۱/۴. مکران معجزه

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

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

۲/۱/۵. عدم دلالت معجزه بر نبوت

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

طیبری

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

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

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

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

۸. شاید معارضه با معجزه انجام شده، ولی به دلیل مائمی ظاهر نشده است، یا ظاهر شده و بیرون مدعی نبوت آن را کتمان کرده‌اند.^۱

ایبجی ضمن آنکه وجوه مذکور را احتمالات صرف می‌داند که ضروری به علم نمی‌زنند تک‌تک وجوه و احتمالات را رد می‌کنند در نفی وجه لول مؤثری جز خداوند نفی می‌شود سحر و عاسد آن اگر به سرحد اعجاز نرسد مشکلی نیست، اگر به اعجاز برسد و به حد تحدی و ادعای نبوت نرسد، پارهم مشکل‌ساز نیست. اگر به این مرحله رسیده خداوند نباید آن را به دست کاذب انجام دهد، زیرا معاد آن تصدیق کاذب و محال است. در نفی وجه دوم نیز به مبنای اشاعره در نفی هرگونه خالق‌ی جز خدای تمسک می‌شود وجه سوم یعنی کرامت انگاشتن فعل مدعی نبوت، با استناد به اینکه کرامت به حد اعجاز نمی‌رسد نفی می‌شود. در نفی احتمال چهارم و پنجم، به نفی غرض در افعال الهی و محال بودن کذب در شأن خداوند تمسک می‌شود.

پيامبري در تدبیر قاصی عضدالدین ایبجی

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

و جوه نامتام باشد از طریق صرفه تمام است و اینکه کسی معارضه تکرره است خود معجزه تلقی می شود. در مفی هشتمین احتمال می گوید عادتاً اگر کسی معارضه بکند اظهار می شود و میان مردم پخش خواهد شد. اگر کسی در برخی زمانها و مکانهایی برای اظهار داشته باشد، دلیل بر وجود مانع برای دیگران در زمینها و زمانه های دیگر نیست.^۱

۲/۱/۶. علم آور نبودن معجزه برای غائبان

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

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

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

۳. اگر تواتر علم آور باشد در حقیقت خبر واحد علم آور است. زیرا در تواتر اجتماع اهلیش شرط نیست بلکه با خبرهای واحد تواتر شکل می گیرد و با افزوده شدن آخرین خبر، علم نیز حاصل می شود. در نتیجه خبر واحد علم آورنده است نه خبر متواتر.

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

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

اینجی در لرزایی این استدلال، پندهای مختلف آنرا تحلیل و رد می کند. در وجه اول به معالطی بودن آن اشاره می کند. اینکه گفته شود چون تک تک افراد این حکم را دارند پس همه نیز همین حکم را دارند قابل قبول نیست زیرا مجموعه ویژگی های دارد که افرادش فاقد آن اند. ده تا یک نفر ممکن است نتواند سگی را بردارند ولی ده نفر باهم می توانند آن را از جای برکند. در وجه دوم می گوید افاده یقین کار حناست. او می تواند با عدد کمتر این کار را انجام دهد چنان که می تواند با عدد بیشتر افاده یقین نماید. در وجه سوم می نویسد بر اساس مسای اشاعره، علم از سوی خدا در ذهن افراد خلق می شود. از سوی دیگر، بالوجدان می یابیم اگر کسی

عشر

سال هشتم - شماره ۲۸ - تابستان ۱۳۸۸

۷۰

نسبت به حادثه‌ای خیر هدیه بر ایمان ظن حاصل می‌شود و با خیر دوم تقویت می‌شود و، به حدی می‌رسد که بالاتر از آن نتوان تصور کرد لذا می‌توان گفت آنچه مفید علم شده همین خبر احیر است. مشروط به اینکه پیش از آن اخبار دیگر نقل شده باشد در نقد وجه چهار و پنج که ادعای مصادره به مطلوب و شرط تساوی طرفین و واسطه شده بود گفته می‌شود ما مدعی هستیم که از تواتر با شرایط خاص آن، علم ضروری حاصل می‌شود اگر لمر طریق تواتر بر اثبات مدعا استدلال می‌کردیم، سخن شما درست بود، ولی چنین ادعایی نداشتیم. ادعای حصول علم لمر تواتر، با شرایط خاص، یک ادعای معرفت‌شناختی است.^{۲۱۱۷}

۲۱۱۷. منکران وقوع بعثت

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

در پاسخ گفته می‌شود بر فرض پذیرش حکم عقل، نهایت این است که ما بر حکمت احکام مورد نظر وقوف نداریم. از عدم علم به حکمت، عدم وجود لازم نمی‌آید اقرون بر اینکه تعبد به این گونه موارد نفس سرکش را رام و ملکه‌ای را ایجاد می‌کند که با آن در مواردی که حکمت وجود دارد بر نفس غلبه کند و احتمال زیادت ثواب نیز وجود دارد.^{۲۱۲}

۲۱۲. وجوب بعثت انبیا

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

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

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

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

۳. ویژگیها و اوصاف نبی

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

۳/۱. عصمت انبیا؛ سرچشمه‌ها و قنبرو

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

کسانی که عصمت را ملکه و در نتیجه اختیاری می‌دانند در نقد دیدگاه نخست گفته‌اند در صورتی که معصوم امکان گناه نداشته باشد، افزون بر آنکه عصمتش مدح به شمار نمی‌آید، امر و بهی و ثواب و عقاب نیز بی‌محمل می‌شود ثانیاً نیز این تلقی از عصمت با نصوص دینی سازگار نیست، زیرا در آیات مختلف قرآن از امکان انجام معصیت سخن رفته است مانند آیات زیر: «قل انما انا بشر مثلکم یوحی الی»^{۱۲} «و لا یحیل مع الله الما آخر»^{۱۳} «و لولا ان ثبتناک لقد کدت ترکس الیهم شیئا قلیلاً»^{۱۴} «و ما لهریة نفسی»^{۱۵} و ...

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

طبر

داسته‌اند. گاهان صغیره نیز اگر عمدی باشند چیز جپایی، بقیه آن را منع کرده‌اند انجام
عبر عمدی نیز بالاتفاق جایز شمرده شده است. معصیت بیش از هشت را اشاعره ممتنع ندانسته‌اند.
معتزله نیز به دلیل آنکه چنین چیزی را موجب نفرت می‌دانند آن را حتی اگر پس از آن توبه
اجرام شود، منع کرده‌اند شیمه، پس و پیش از هشت، صغیره و کبیره همگی را ممتنع
لمگاشته است.^{۱۷}

۳۱۲. ادله عصمت انبیا

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

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

۳. اگر انبیا گناه کنند، به حکم شرع، به حکم و جوب نبی از منکر، بازداشتن آنها از این
کارها لازم است؛ در حالی که این عمل اذیت، و بالاتفاق مردود است. از سوی دیگر، بسیاری از
نصوص دینی مشتمل بر مذمت افراد شامل انبیا نیز می‌شوند. از باب نمونه خطبات «رسول
بصراة» و «رسول فان له نار جهنم»^{۱۸} «لا لعنة الله على الترم الطالین، لم یترکون مالا یفعلون»^{۱۹}
«واتامرون الناس بالبر و تسرون انفسکم»^{۲۰} شامل تمام افراد عاصی می‌شود. از این رو، پیامبران
چگونه می‌توانند گناه کنند؟

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

۵. اگر پیامبران گناه کنند، دیگر بر اساس سنت تغییر ناپذیر الهی که عهدش به ظالمان
می‌رسد نمی‌توانستند به این منصب نایل شوند. منصب و عهدی بالاتر از نبوت نیست که
پدیشان رسیده است و همین رسیدن عهد به انبیا، خود بهترین دلیل بر عصمت ایشان است.
۶. خداوند برخی از پندگانش را در قرآن به عنوان پندگان مخلص (به فتح) یاد کرده است.
مطابق تعهدی که شیطان با خداوند بسته است، تمام پندگانش را جز مخلصین، اغوا خواهد کرد.
اگر پیامبران گناه کنند، بدین معاست که مخلص نیستند، در حالی که قرآن کریم بسیاری از انبیا
را به عنوان مخلص یاد کرده است.^{۲۱}

۲۲/۳. رد ادله منکران عصمت

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

۲۲/۳/۱. حمل بر پیش از بعثت

ظاهراً بر برخی از موارد مورد استناد مخالفان، گناه صدف می‌کند ایچی با پذیرش معنای ظاهری، می‌کوشد آنها را به پیش از بعثت بازگرداند. از جمله این موارد داستان حصرت آدم است که در آن، با تمسک به فهم متعارف، از معنای چند کلمه، گناهکار بودن ایشان استفاده شده است. تعبیرهای «عصى»، «فتاب»، «فتکونا ظالمین» و «انا ظلمنا انفسنا» به کار گرفتن تعبیر «معدا ری» نسبت به خورشید و ماه و ستاره در مورد حضرت ابراهیم، «مفرکزه مرمسی تقضی علیه»، «هنا من عمل الشيطان»، «عرب ائی ظلمت نفسی» و «فعلتها انا وانا من الصالحین» در داستان حضرت موسی، تعبیر «ضال»، «واستقر لذنبیک»، «وروضعا عک وزرک»،^{۱۲} «لیتضرأه لک ماتقدم من ذنبک و ماتاخر»^{۱۳} و مانند آن، از وقوع برخی از معاصی از سوی پیامبران حکایت می‌کنند ایچی. تمام این موارد را به پیش از بعثت ارجاع می‌دهد.^{۱۴}

ظهور

سال هفتم - شماره ۲۸ - تابستان ۱۳۸۸

۲۲/۳/۲. حمل بر معاصی غیر مفید معصیت

برخی از موارد تعابیر مورد نظر می‌تواند معانی مختلف داشته باشند. برخی مفید گناه‌مند و برخی دیگر مفید گناه نیستند. ایچی این موارد را بر معانی غیر ذنبی حمل می‌کند. یکی داستان حضرت ابراهیم است، که ایشان گفته است: «عرب اری کیف تحصی للقری». ^{۱۵} به نظر مخالفان، این تعبیر نشانی شک ابراهیم در قدرت الهی و مصداق کفر است. ایچی می‌پذیرد که اظهار شک حضرت ابراهیم در زمان رسالتشان بوده، لیک در توجیه آن می‌گوید حضرت ابراهیم به‌رغم برخورداری از علم‌الیقین، در پی دستیابی به عین‌الیقین بوده، لذا چنین درخواستی را مطرح کرده است. مورد دیگر داستان اعجاز حضرت موسی است که در آن، ایشان به سحره اجازه اظهار سحر داده است. ایچی می‌گوید در این مقطع اظهار سحر حرام نبوده است تا گناه به حساب آید؛ یا اینکه سحر حرام بوده، ولی اظهار سحره متوقف بر این بوده است که ساحران، سحرشان را اظهار بنارند و موسی از این کار ناگزیر بوده است. داستان موسی و هارون پس از ماجرای گوساله سامری نیز از همین سحر است که قرآن در آن چنین تعبیر می‌کند: «واتقی الالواح و اخذ برأس اخیه»

بجیره اله»^{۲۶} مخالفان استدلال می‌کنند که این کار در زمانی صورت گرفته که هارون نیر پیامبر بوده است. برای اثبات ادعا قیاس ذوالحدیثی^{۲۷} تشکیل شده که اعتراف به هر یک مطلوب آنان را ثابت می‌کند. اگر هارون گناه کرده باشد، اثبات عدم عصمت انبیا روضن است و اگر گناه نکرده باشد، اذیت کردن او توسط موسی، گناه است. در رد یک قیاس ذیلیم یا ذوحدیث، از چند طریق می‌توان سیر کرد: یا یکی از شقوق، رد می‌شود یا در کنار آن دو، شق سوم ارائه می‌شود. ایچی راه اول را طی کرده و فرض گناه مکرر هارون را می‌پذیرد، اما کار حضرت موسی را اذیت و در نتیجه گناه نمی‌داند، بلکه به این معنا می‌داند که او هارون را به خود نزدیک کرد تا تحقیق و تفحص کند. مورد دیگر نیز در داستان موسی و رحل صالح اتفاق افتاده است. در این داستان موسی به خضر گفته است: «لقد جئت شیئا امرأ»^{۲۸} «لقد جئت شیئا نکرا»^{۲۹}. در این مورد، اگر کار خضر منکر باشد، عدم عصمت اثبات می‌شود. اگر منکر نبوده، نسبت فعل منکر از سوی موسی دال بر گناه او و در نتیجه عدم عصمت انبیاست. به نظر ایچی، چنین تعبیری یا به حسب ظاهر است و مراد جدی موسی این نبوده است، یا بر اساس ابرار شگفتی نسبت به کار خضر است و در هر دو صورت در حقیقت کار خضر منکر نبوده است.^{۳۰}

در تفسیر آیه «غفاله عک لم اذنت لهم»، برخی خواسته‌اند از این قرینه که تعبیر «غفو» معمولاً پس از گناه معنا پیدا می‌کند، وقوع معصیت را نتیجه بگیرند. ایچی می‌نویسد این مورد نوعی لطافت در خطابت است، و گرنه سرزنش کردن پس از عفو معنا ندارد. اگر هم گفته شود کاری صورت گرفته است، باید بر ترک اولی حمل شود.^{۳۱}

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

مخالفان همین‌طور به تمای سلطنت بی‌مانند از سوی سلیمان، تمسک کرده و آن را ناشی از حسادت دانسته‌اند، که یک گناه جوائحی است. ایچی در توجیه آن چند احتمال مطرح می‌کند. یکی اینکه چون معجزه هر پیامبری از جنس اقتضارات اهل زمانه است، او نیز چنین درخواست کرده، زیرا سلطنت مایه مباحثات قومش بوده است؛ دیگر اینکه ملک دنیایی قابل انتقال است. آن حضرت نیز ملک دینی را طلب کرده که با مرگش به کسی انتقال نیابد و این ناشی از حسادت نیست.^{۳۲}

در داستان حصرت یونس نیز تعبیر غضب (انذهب ماضیاً) دال بر گناه است. ایچی در رد آن می‌گوید غضب یونس در مورد قوش بود که لجاجت را به اوح رسانده بودند و غضب بر دشمنان خدا گناه نیست. از سوی دیگر، به نظر مخالفان، معاد فظن ان لن تقدر علیه، شک در قدرت الهی و گناه است. ایچی، معنای «تقدر» را چیزی می‌گیرد که از آن گناه استفاده نشود. به نظر او «تقدر» به معنای قدرت نیست، بلکه به معنای تقدیر است؛ یعنی ما چیزی را بر او مقدر نمی‌کنیم، یا بر او تنگ نمی‌کنیم، نه اینکه قدرت بر او نداریم.^{۳۳} در یک احتمال، تعبیر «وزرک» در «رضعا عنک وزرک» در مورد پیامبر خاتم نیزه، که از آن گناه قابل اصطیاد است به معنای گرائی یار غم ناشی از اصرار قوم در مخالفت گرفته شده است.^{۳۴}

۳۳/۳۴. نفی اتنساب فعل به تینیا

در برخی موارد هیچ‌یک از توجیهاات پیشین مفید نیستند، زیرا عمل در زمان بعثت اتفاق افتاده و ظاهراً دال بر صدور گناه است. ایچی در این گونه موارد اصل صدور فعل از سوی پیامبر را منکر می‌شود. یکی از نمونه‌ها داستان غرانیق است که طبق آن، پیامبر خاتم چیزی را بر قرآن افزوده، اما جبرئیل از آن منع کرده‌است. ایچی با پذیرش این افسانه، آن را القای شیطان تلقی کرده و صدور فعل از سوی پیامبر را نفی کرده است. میر شریف جرجانی در شرح عبارت می‌گوید: *تسیر تلك القرانیق العلی و مها الشفاعة ترجیسی*، «را شیطان خواننده و صدایش را شبیه صدای پیامبر ساخته و امر را بر مردم مشتبه ساخته است».^{۳۵} البته ایچی می‌توانست با استفاده از همان منبایی که در آغاز اتخاذ کرد و بر اساس آن امور منقوله یا اخبار اُحاد را مردود انگاشت، این مورد را نیز جبر واحد و در نتیجه بی‌اعتبار تلقی کند ولی ایشان یا از آن عافل شده و یا آن را متواتر می‌دانسته است. اگر ایچی همانند پیروان سایر فرق اسلامی اصل این ماجرا را منکر می‌شد و آن را یک افسانه می‌انگاشت، نیار به این گونه توجیهاات نامربوط پیدا نمی‌کرد.

۳۴/۳۴. حمل بر سهوی یا ترک اولی

در تقسیم بندی گناهان یادآوری شد که ایچی، همانند دیگر لشعریان، صدور گناه سهوی و ترک‌اولی را برای بیوت، قادح نمی‌داند. لذا مواردی از تعابیر قرآنی را که ایهام گناه دارند، به آنها ارجاع می‌دهد. از جمله تعبیر *عده عرص علیه بالعسی الصاناد الجیاد*^{۳۶} در داستان سلیمان بر فوت نماز دلالت می‌کند. ایچی می‌گوید اولاً این به معنای فوت شدن نماز نیست. ثانیاً بر فرض فوت نماز، کار سهوی بوده و خللی در عصمت وارد نمی‌کند.^{۳۷} مورد دیگر تعبیر قرآن در مورد حضرت یونس است که در آن از زبان ایشان اعتراف به گناهما نقل می‌کند: *طری کنت من الظالمین*. ایچی می‌گوید تعبیر ظلم نیز به خاطر ترک اولی است. نه گناه.^{۳۸} تعبیر موجود در آیه مبارک *طین*

طهر

سال هشتم - شماره ۲۸ - تابستان ۱۳۸۸

لشركت... بيز در احتمالی به معنای شرك حقیعی میسر و التفتات به مردم گرفته شده^{۲۱} و چرچانی آن را به ترك اولی تفسیر کرده است.^{۲۲}

۳/۳/۵. نفی برداشت گناه یا تکیه بر قواعد عقلی و زبانی

برخی از تمایز در مورد پیامبر حاتم موهوم عدم عصمت است. ایچی با تمسک به قواعد منطقی و زبانی چنین برداشتی را بی پایه می انگارد. از جمله آیه مبارکه: «لشركت لیحبطن عملک...»^{۲۳} با استفاده از این قاعده معلوم می شود که قضیه شرطیه به معنای تحقق طرفین نیست، بلکه افزون بر موارد تحقق طرفین، با مواردی که شرط تحقق ندارد نیز صادق است. یا اینکه تعبیر فوق، کنایی و لزوماً «یاک انعی لاسمی یاچاره» است. به در گفته شده تا دیوار بتسود مخصوصاً در چنین مواردی، گنایه رسالت از تصریح مدعا را منتقل می کند؛ اگر کسی در موقیعت پیامبر شرك بورزد عملش با دها شود. دیگران جای خود دارند

از آیه مبارکه: «ولا تطرد الذین یدعون ربهم بالغدوة و العشی»^{۲۴} نیز عتاب استفاده شده است. ایچی با استناد به این قاعده زبانی که بهی بر وقوع دلالت نمی کند چنین برداشتی را ناصواب می شمارد. چنان که در مواردی که به پیامبر «امر» می شده است که بر عتاب دلالت می کند با همین شیوه مردود انگاشته می شود. مثلاً خطابات «یاایها النبی اتی الله»، «یاایها الرسول بلع ما نزل الیک» و مانند آن از این قبیل است.^{۲۵}

موارد دیگری نیز موهوم عدم عصمت در انبیا است. که ایچی همه را دلیل یکی از موارد پیش گفته می گنجد و به دلیل رعایت اختصار از ذکر آن احتراز می کنیم. ایچی در پایان بحث از عصمت انبیا متذکر می شود که در باب عصمت انبیا از گناهان کبیره سهوی و صغیره عمدی بیشتر درنگ کردیم. تا این نکته روشن تر شود که دلایل قاطعی در نفی و اثبات نسیان انبیا (چرچانی سهو را نیز اضافه می کند) در انجام کبائر و همین طور تعددشان در صفات وجود ندارد. زیرا دلالت ادله طرفداران عصمت بر صغیره عمدی و کبیره سهوی چندان قوی نیست. ادله اثبات معصیت بیز تمام نیست. در عین حال، این پاسخها احتمال وقوع گناه را نفی نمی کند. زیرا از وقوع کبیره سهوی و صغیره عمدی محال ذاتی لازم نمی آید. ممکن است گفته شود ظهور معجزه به دست انبیا، دلیل بر عدم صدور گناه از ایشان است. ایچی این سخن را مردود می انگارد. ظهور معجزه هیچ دلالتی بر عدم صدور گناه ندارد. با توجه به این نکات، میرشریف چرچانی توصیه می کند که این موارد در بقعه امکان نهاده شود و نباید به آسانی به صدور معصیت از سوی انبیا زبان گشود.^{۲۶}

۴. راههای اثبات نبوت

ایچی راههای اثبات نبوت را به‌طور عام متمرکز نشده، بلکه مستقیماً وارد اثبات نبوت پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله شده است. راههایی که وی برشمرده عبارت است از: الف) معجزه؛ ب) احوال و رفتار نبی از آغاز تا درجام؛ ج) اخبار لمببای پیشین. اینها طرقی است که برای اثبات نبوت تمام پیامبران یا دست‌کم اکثر آنها قابل تطبیق است.

۴/۱- طریق اعجاز

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

۴/۱/۱- شرایط معجزه

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

۱. فعل حلووند یا قائم مقام آن بودن؛ در غیر این صورت، مفید تصدیق نخواهد بود.
 ۲. خارق‌العاده بودن؛ و گرنه معجزه بودن آن تحقق نمی‌یابد.
 ۳. محال بودن معارضه با آن.
- ظهور به دست مدعی نبوت، زیرا اظهار آن برای اثبات نبوت اوست. اگر کسی دیگری آن را اظهار کند، صلیق مدعی نبوت اثبات نمی‌شود. موافق ادعا بودن؛ هرآنچه را ادعا کرده، همان را انجام دهد نه فعل دیگر را. اظهار اعجاز، او را تکذیب نکند مثلاً اگر بگوید من چیزی را به سخن می‌آورم، اگر آن چیز به سخن آمد، ولی او را تکذیب کرد، صلیق ادعایش اثبات نمی‌شود.- ۷. مقدم بر ادعا نباشد بلکه باید مقارن باشد ولی متاخر بودن آن اشکالی ندارد. اگر امروز کاری انجام داد و پس از آن مدعی نبوت شد و ادعا کرد کاری که همان روز انجام دادم دلیل صلیق گفتار من است، قابل قبول نیست. ولی اگر امروز مدعی نبوت شد و فردا معجزه کرد قابل قبول است.^{۲۸}

۴/۱/۲- کیفیت حصول معجزه

ایچی به کیفیت حصول معجزه نیز پرداخته و از چند منظر آن را تحلیل کرده است. اشاعره معجزه را فعل فاعل محتر دانسته‌اند که هر وقت بخواهد آن را به دست کسی که می‌خواهد تصدیقش کند اظهار می‌دارد. فلاسفه معجزه را به چند دسته تقسیم کرده و کیفیت حصول هر یک را متفاوت از دیگری دیده‌اند. این‌سیا در نمط دهم اشارات همه موارد را به تفصیل بیان کرده و ایچی آن را چنین گزارش کرده است: معجزه گاه از قبیل ترک است؛ بدین معنا که مثلاً از خوردن غذا در مدت طولانی به دلیل انجذاب به عالم قدس خودداری کند؛ گاه از سنج قول، به

ظهور

سال هشتم - شماره ۲۸ - تابستان ۱۳۸۸

معنای اخبار از غیب و گناه از سنج فعل است؛ به معنای انجام کاری که دیگران نتوانند آن را انجام دهند، مانند شکافتن دریا.^{۲۶}

۴/۱/۳. کیفیت دلالت معجزه

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

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

۲. معتزله، دلالت معجزه بر صندق مدعی را ضروری و اظهار آن به دست کذاب را ممتنع انگاشته‌اند. امکان اظهار به دست کاذب، مشبه شدن امر بر مردم و اصلال است که بر ساحت خداوند دور می‌باشد.

۳. باقلانی مقارنت ظهور معجزه با صندق مدعی را یکی از عادیات می‌دانند. وقتی خرق عادت اجاره داده شد می‌توان معجزه را نیز از ایجاد صندق خالی کرد. لذا اظهار آن به دست مدعی کاذب نیز جایز است، زیرا ممکن است معجزه بتواند علم ایجاد کند. اگر خرق عادت ممتنع شد اظهار معجزه به دست کاذب جایز نیست، زیرا معجزه، علم به صندق را در پی دلرد و علم به صندق به معنای تصدیق کاذب است.^{۲۷}

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

۴/۱/۴. وجوه اعجاز قرآن

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

الف) تأکید بر اعجاز ادبی و بلاغت

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

ب) تأکید بر اخبار از غیب و عدم اختلاف

برخی از متکلمان بر وجه اخبار از غیب تأکید کرده‌اند. در باب نمونه اینکه در قرآن کریم سخن از پیروزی و شکست جوامعی به میان آمده^{۳۳} اعجاز است. برخی از متکلمان بر این نکته انگشت نهاده‌اند که در تعالیم قرآن کریم به‌رغم دوره طولانی تکوین، اختلافی مشاهده نمی‌شود. در حالی که اگر معاد آن بشری باشد، وجود اختلاف در آن عادی است.

ج) اعجاز از طریق صرفه

برخی از معتزله و شیعه بر «صرفه» به معنای بازداشتن مخالفان از هم‌آوردی تأکید کرده‌اند. نظام معتقد است اقرون بر مشتمل بودن قرآن کریم بر اخبار از غیب اخبار از گذشتگان و آیدگان، که خود نوعی معجزه است، انصراف مخالفان و سلب انگیزه‌های آنان برای معارضه، نوع دیگری از اعجاز است. انصراف و سلب دواعی، موجب شده تا کسی نتواند با قرآن هم‌آوردی کند.^{۳۴} سیدمرتضی نیز، با نقد رویکردهای دیگر نسبت به معجزه و وجه دلالت قرآن بر نبوت، تصریح می‌کند که خداوند علوم مورد نیاز برای معارضه را از مخالفان سلب کرده است.^{۳۵}

ارزیابی نهایی

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

طهری

سال هفتم - شماره ۲۸ - تابستان ۱۳۸۸

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

۱. سبک نگارش

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

۲. نوآوری

در دسته‌بندی متعمران می‌توان سه دسته را نام برد: مکتب‌ساز، موقعیت‌پرداز و شارح. طیف
نخست با استفاده از یک الگوی مناسب منابع، معانی و روش خاص به تأسیس مکتبی همت
می‌گمارد و طیف دوم با پذیرش مبانی مکتب تأسیس شده، و استفاده از آن، به استخراج ثمرات
و لوارم دست می‌یازند و امتداد مبانی آن مکتب در ایجاد مختلف را نشان می‌دهند و با عرضه
مسائل نوپدید بر معانی مورد نظر، به حل مسائل مبادرت می‌ورزند. طیف سوم می‌کوشند به شرح
و تفسیر مبانی و دلایل یک مکتب بپردازند و لوارم و ثمرات و امتداد آن را در ایجاد گوناگون نشان
دهد و دقت می‌کند که از دایره متعارف و متون کلاسیک آن مکتب خارج نشوند در حد مراجعه
به برخی آثار پیشینیان و مقایسه دیدگاهها، به نظر می‌رسد ایچی به طیف دوم تعلق داشته باشد.
نه ادعای امثال شبلی نعمانی درست است که او را خوشه‌چین راری و آمدنی دانسته^{۸۱} و نه
می‌توان مدعی نوآوری قابل ملاحظه روشی و مبنایی در آثار وی شد اما نوآوری در تنسيق
مطالب، سیر منطقی بخشیدن به مباحثه اقامه دلایل مستقل برای نفس/ اثبات برخی مطالبه
تقریر نو از دلایل موجود و ماسد آن در آثار ایچی وجود دارد.

۳. رعایت اخلاق نقد و تحقیق

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

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

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

عظیم

- پس نوشتها
 ۱. ابن سينا، حسين بن عبدالله، الاشارات و التنبیيات و با شرح خواجہ طوس، قم، البلاغ، ۱۳۷۵.
 ح ۳، ص ۳۹۵، ۴ بعد.
 ۲. ایچی عضالدین، المواقف، عالم الکتب، بی تا، ص ۳۲۲-۳۲۳.
 ۳. همان، ص ۳۲۴.
 ۴. همان، ص ۳۱۷.
 ۵. همان، ص ۳۲۳.
 ۶. همان، ص ۳۲۳، طوس، صیرالذین، تلخیص المصنوع، بیروت، دارالاصفاء، ۱۴۰۵، ص ۳۸۵.
 ۷. ایچی، المواقف، ص ۳۲۵.
 ۸. همان.
 ۹. همان، ص ۳۲۶.
 ۱۰. همان، ص ۳۲۶-۳۲۷.
 ۱۱. همان، ص ۳۲۷-۳۲۸.
 ۱۲. همان، ص ۳۲۸-۳۲۹.
 ۱۳. کتب، ۱۱۰.
 ۱۴. اسراء، ۲۲.
 ۱۵. اسراء، ۷۳.
 ۱۶. یوسف، ۵۲.
 ۱۷. ایچی، المواقف، ص ۲۵۹.
 ۱۸. جن، ۳۳.
 ۱۹. صف، ۲.
 ۲۰. بقره، ۳۴.
 ۲۱. ایچی، المواقف، ص ۲۵۹-۲۶۰.
 ۲۲. غافر، ۵۵.
 ۲۳. شرح، ۲.
 ۲۴. فتح، ۲.
 ۲۵. ایچی، المواقف، ص ۲۶۵.
 ۲۶. بقره، ۲۶۱.
 ۲۷. احراف، ۱۵۰.
 ۲۸. درباره قیاس فوجین در کتب خواستاری محمد سقز صوری، تهران، آگله، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۱۶۹-۱۸۱.
 ۲۹. کتب، ۷۴ و ۷۱.
 ۳۰. ایچی، المواقف، ص ۲۶۲.
 ۳۱. همان، ص ۲۶۵.
 ۳۲. همان، ص ۲۶۲ و ۲۶۳.
 ۳۳. همان، ص ۲۶۴.

پاساری در اندیشه قاضی عضالدین ایچی

۲۳. همان، ص ۲۶۵.
۲۵. جرجانی، میرصید شریفه شرح المواقف، قم، منشورات شریف الرضی، احسنه ۱۳۲۵ق، ج ۸، ص ۲۲۲.
۲۶. سوره ص: ۲۱.
۲۷. ایچی، المواقف، ص ۲۶۲.
۲۸. همان، ص ۲۶۲.
۳۰. جرجانی، شرح المواقف، ج ۸، ص ۲۸۰.
۲۱. زمزم: ۶۵.
۲۲. انعام: ۵۲.
۳۳. ایچی، المواقف، ص ۲۶۵.
۳۴. جرجانی، شرح المواقف، ج ۸، ص ۲۸۰.
۳۵. ایچی، المواقف، ۳۳۹-۳۴۰.
۳۶. همان، ص ۳۳۱.
۳۷. همان، ۳۳۱-۳۳۲.
۳۸. همان، ۳۳۹-۳۵۶.
۲۱. زمزم: ۱-۲.
۵۰. شهرستانی، محمدبن عبد الکریم، الملل والنحل، بیروت، دارالعرفه، ۱۳۱۵ق، ج ۱، ص ۵۶.
۵۱. علم الهدی، مرتضی، الذمیرة فی علم الکلام، تحقیق سیداحمدحسین، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۳۱۱ق، ص ۲۸۰.
۵۲. شبلی نعمانی، تاریخ علم کلام، ترجمه سیدمحمدتقی داعی فخرگیلانی، تهران، ونگین، ۱۳۳۸، ج ۱، ص ۶۵.

عربی

سال هشتم - شماره ۲۸ - تابستان ۱۳۳۸