



بایستگی اصول مذهب شیعه از دیدگاه علامه ابن شهر آشوب ساروی

علی اصغر احمدی

کارشناس ارشد کلام شیعی - قم

چکیده

در مباحث کلامی معروف است که اصول دین اسلام عبارت است از: توحید، نبوت و معاد؛ شیعه بنا به انحرافی که در مسیر حقیقی اسلام صورت گرفت، دو اصل به نام‌های «عدالت» و «امامت» را به آن اصول، اضافه کرد. از آن‌جا که این دو اصل، اصول ممیزه‌ی شیعه نسبت به دیگر مذاهب اسلامی است، از آن دو به «اصول مذهب شیعه» یاد می‌کنند.

علامه ابن شهر آشوب ساروی با توجه به قرارگرفتن در روزگاری که از هر جهت بر شیعه سخت می‌گرفتند و حتی بی‌حرمتی به مکتب اهل بیت علیهم‌السلام را روا می‌دانستند، سعی کرد این دو اصل اساسی شیعه را دوباره احیا و از آن دفاع کند.

تحقیق حاضر در صدد تبیین ضرورت اصول مذهب شیعه (عدالت و امامت) از نگاه ابن شهر آشوب است. هدف اصلی آن معرفی مبانی نظری اندیشه‌ی ابن شهر آشوب در اثبات عدالت و امامت با دو رویکرد عقلی و نقلی است.

روش و پژوهش پیش‌رو، مانند اغلب پژوهش‌های علمی در حوزه دین، کتاب‌خانه‌ای و به نوعی متن‌محور است و به خاطر ماهیت بحث، بیشتر جنبه گزارشی و توصیفی دارد، گرچه از تحلیل به‌ویژه در بخش استدلال‌ها خالی نیست.

پیوند دادن منطقی میان بخش‌های پراکنده آثار موجود ابن شهر آشوب با یکدیگر جهت القای بیان واحد، استخراج نگاه متفاوت ابن شهر آشوب در مواجهه با برخی مسایل مورد بحث و نیز حساسیت دین‌مدارانه و پردازش عالمانه‌ی علامه نسبت به مسایل اختلافی شیعه با دیگر مذاهب اسلامی از یافته‌های تحقیق حاضر به‌شمار می‌آید.

کلید واژه: شیعه، اصول مذاهب، عدل، عدالت، امام، امامت، ابن شهر آشوب.



علامه ابن شهر آشوب مازندرانی بنا به اعتراف محققان و استناد کتب معتبر، از مفاخر علمای امامیه و مشایخ جلیل‌القدر شیعه به ویژه در حوزه‌های فقه و حدیث و کلام به‌شمار می‌رود. وضعیت شیعه در دوره‌ی زندگی ابن شهر آشوب (قرن ششم) نسبت به دوره‌های قبل و بعدش، تفاوت اساسی داشت؛ چراکه در دوره‌ی قبل، آل‌بویه با نفوذ مقتدرانه‌ای که در سراسر ایران و عراق، بلکه تمام سرزمین‌های زیر سلطه‌ی بنی‌عباس داشتند، توانستند برای احیا، اعتلا و ترویج مکتب اهل بیت علیهم‌السلام خدمات ارزنده‌ای انجام دهند که از جمله اقدامات مؤثر آن‌ها، گماردن صاحب‌بن‌عباد، عالم، ادیب و متکلم و شاعر شیعی، به وزارت بوده است. در دوره‌ی بعد نیز با استیلا یافتن هولاکوخان بر ایران و عراق و منقرض ساختن حکومت و خلافت بنی‌عباس، شیعه، جانی تازه گرفت؛ چراکه یکی از شعارهای حکومت مغول با وجود همه‌ی وحشی‌گری‌ها و خون‌ریزی‌ها، اعلام آزادی همه‌ی مذاهب از جمله مذهب شیعه بود. (مظفر، ۱۳۷۵، ۲۹۹: ۳۰۱) میانه‌ی این دو دوره؛ یعنی قرن ششم که ابن شهر آشوب در آن می‌زیست، اوضاع به‌گونه‌ای دیگر بود؛ زیرا دولت و حکومت مهمی وجود نداشت که از تشیع حمایت کند بلکه پاره‌ای از حکومت‌های قدرت‌مند و شوکت‌مدار به پا خاستند و با شیعه به جنگ و ستیز پرداختند؛ مانند سلجوقیان که رفتار آن‌ها در ستیزه‌گری و دشمنی با شیعه در بغداد و جز آن در کتب تاریخ ثبت و ضبط شده است. (همان: ۳۰۰)

در چنین شرایط سختی، ابن شهر آشوب، به‌عنوان یک عالم برجسته‌ی شیعی، تمام هم و غم خود را برای بازخوانی، بازگویی و دفاع از آموزه‌های مکتبی شیعه به‌کار می‌گیرد.

از آنجا که محوری‌ترین اصول اعتقادی شیعه در کنار سه اصل توحید، نبوت و معاد (اصول دین اسلام) عدالت و امامت است، ابن‌شهر آشوب به این دو اصل محوری، توجه بیشتری نشان داده است.

ما در این مقاله برآنیم تا از میان همه‌ی دغدغه‌های مکتبی ابن‌شهر آشوب، به بررسی ضرورت اصول نام‌برده و مسایل پیرامونی آن از دیدگاه این دانشمند پراوازه‌ی شیعی بپردازیم.

در تحقیق حاضر، مسایلی چون مفهوم‌شناسی عدالت و امامت، اثبات ضرورت عقلی و نقلی عدالت و امامت از دیدگاه ابن‌شهر آشوب، انگیزه‌ها و اهداف و سبک ورود ابن‌شهر آشوب به حوزه‌ی اصول مذهب شیعه و... مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد.

شناخت موضوعی و دسته‌بندی اندیشه‌های بزرگانی چون ابن‌شهر آشوب با محوریت آثار آن‌ها و منابع مرتبط، یکی از ضرورت‌هایی است که ما را به انجام تحقیق حاضر در «بایستگی اصول مذهب شیعه» وادار کرده است. البته از آنجا که تا به حال پژوهش خاصی در این زمینه از دیدگاه ابن‌شهر آشوب به عمل نیامده استخراج دیدگاه این عالم فرزانه از لابه‌لای آثار برجای مانده کار دقیق و دشواری است. با این‌همه به قدر توان خود سعی کردیم در این عرصه وارد شویم. اگر همه‌ی آثار علامه چاپ می‌شد، می‌توانستیم با اشراف بیشتری نظرات ایشان را منعکس کنیم اما از باب «ما لا یُدرک کُلُّه لا یُترک کُلُّه» نخواستیم، «خیرالموجودین» را از دست داده باشیم؛ چرا که به قول شاعر:

آب دریا را اگر نتوان کشید هم به قدر تشنگی باید چشید

برای واکاوی دقیق‌تر و شفاف‌تر بحث، عنوان کلی «اصول مذهب شیعه» را در دو بخش تفصیلی «عدالت» و «امامت» به‌طور جداگانه ذکر کردیم و ذیل هر بخش، توضیحات متناسب با آن را آوردیم.



بخش اول: عدالت

مفهوم شناسی

برای عدالت، معانی گوناگونی ذکر کرده‌اند که مهم‌ترین آن‌ها عبارتند از:

۱- برابری و تساوی بین دو چیز (راغب اصفهانی، ۱۳۸۳، ذیل واژه‌ی «عدل»؛ ابن معروف: ذیل واژه‌ی «عدل»)

۲- ضد جور و ظلم به معنای انصاف و دادگری^۱. (معین، ۱۳۷۵، ج ۲: ذیل «عدل»؛ جر، ۱۳۷۵، ۲: ذیل «عدل»)

۳- نهادن هر چیزی به جای خود (سجادی، ۲: ذیل «العدل»؛ معین، همان) و... از آن‌جا که عدالت گاه به خداوند نسبت داده می‌شود که از آن به «عدل الهی» و گاه به انسان نسبت داده می‌شود که از آن به «عدل بشری» یاد می‌کنند و در کلام، مراد از عدل، عمدتاً عدل الهی است و این عدل، ساحت‌های گوناگونی دارد، برای تعریف دقیق این واژه‌ی مهم، چاره‌ای جز بیان آن ساحت‌ها نیست. عدل الهی سه ساحت عمده دارد که عبارتند از: عدل تکوینی، عدل تشریعی و عدل جزایی. (سبحانی، ۱۳۷۳، ۸۱-۸۲)

عدل تکوینی به این معناست که خداوند به هر موجودی آنچه را که شایستگی دارد، عطا می‌کند و هرگز استعدادها را در مقام افاضه و ایجاد نادیده نمی‌گیرد. عدل تشریعی یعنی این‌که خدا انسان را که شایستگی کسب کمالات معنوی دارد، با فرستادن پیامبران و تشریع قوانین دینی هدایت می‌کند و نیز انسان را به آنچه خارج از توان اوست، تکلیف نمی‌کند.

عدل جزایی هم به این معناست که خدا هرگز به مؤمن و کافر و نیکوکار و بدکار، از نظر پاداش و کیفر یکسان نمی‌نگرد بلکه هر انسانی را مطابق استحقاق و شایستگی او، پاداش و کیفر می‌دهد. (همان)



در جمع‌بندی می‌توان گفت که عدل الهی؛ یعنی این‌که خداوند در تکوین، تشریع و جزا از هر ظلم و ستمی نسبت به بندگان به دور است. شهید مطهری (ره) چهار تعریف برای «عدل» ذکر می‌کنند که دو تعریف زیر برای عدل الهی برجسته‌تر به نظر می‌رسد:

- ۱- رعایت حقوق افراد و عطا کردن به هر ذی‌حق، حق را.
 - ۲- رعایت استحقاق‌ها در افاضه‌ی وجود و امتناع نکردن از افاضه و رحمت به آن‌چه امکان وجود یا کمال وجود دارد. (مطهری: ۵۶-۵۷)
- نکته:** در فرهنگ عقاید و آموزه‌های شیعه، «عدالت الهی» ناظر به فعل خداست؛ به این معنا که خداوند در هیچ امری اهل انجام ظلم، فعل قبیح و اخلال به واجب نیست. (سبحانی، همان، ۳: ذیل «عدل») با این همه، گویا جلوه‌ی عدل الهی در ساحت جزایی، پررنگ‌تر است؛ از این رو شیخ صدوق در تعریف عدل از نظر امامیه آورده است: «العدل هو ان یثیب علی الحسنه و یعاقب علی السيئه»؛ یعنی «عدل آن است که (بنده) با انجام عمل نیک، ثواب و پاداش آن را دریافت کند و با انجام عمل بد، مجازات شود.» (شیخ صدوق: ۶۹)

نگاه مکتب تشیع به عدل

امامیه عدل را جزء اصول دین می‌شمارد، چرایی این نظر را از بیان جالب و جامع شهید مطهری دنبال می‌کنیم.

... مسأله‌ی عدالت دارای اهمیت خاص و موقعیتی بی‌نظیر است و همین جهت را می‌توان توجیهی فرض کرد برای این‌که علمای اسلامی (شیعه و معتزله، نه اشاعره)، عدل را در ردیف ریشه‌های دین قرار دهند و دومین اصل از اصول پنج‌گانه‌ی دین بشناسند و گرنه «عدل» یکی از صفات خداست و اگر بنا باشد صفات خدا را جزء اصول دین به شمار آوریم، لازم است علم و قدرت و اراده





و... را نیز در این شمار بیاوریم. ولی علت اصلی این‌که عدل از اصول دین شمرده شده امر دیگری است و آن این‌که: شیعه با اهل سنت در سایر صفات خداوند اختلافی نداشتند و اگر هم داشتند، مطرح نبوده ولی در مسأله‌ی عدل اختلاف شدید داشتند و به شدت هم مطرح بوده به طوری که اعتقاد و عدم اعتقاد به عدل، علامت «مذاهب» شمرده می‌شد که مثلاً شخص شیعه است یا سنی و اگر سنی است، معتزله است یا اشعری. (مطهری: ۶۲)

با این بیان یکی از وجوه جدا کننده‌ی شیعه و معتزله در مقابل مذاهب دیگر اهل سنت، معلوم شد اما جهت اختلاف شیعه با معتزله که هر دو در حوزه‌ی کلام «عدلیه» (دهخدا، ۱۳۷۲: ۹؛ ذیل «عدلیه»؛ خاتمی، ۱: ۱۵۹) نامیده می‌شوند، چیست؟

در پاسخ باید گفت: اولاً عدل به تنهایی، علامت اشعری نبودن شمرده می‌شد، عدل و امامت توأماً علامت تشیع بوده است؛ ثانیاً معتزله با پذیرش عدل، سر از اختیار به معنای تقویض درآورده بود؛ یعنی بنای توحید ذاتی و افعالی را به نوعی تخریب کرد اما شیعه بدون آن‌که کوچک‌ترین آسیبی به توحید افعالی یا ذاتی بزند، اصل عدل را به مفهوم جامع آن پذیرفت و برآن تأکید کرد. از این‌رو به حق گفته شد: العدل والتوحید علویان و الجبر والتشبه امویان. (مطهری، همان: ۲۹ و ۶۳)

ابن شهر آشوب و پیش‌فرض ورود به جریان عدالت

از آن‌جا که بحث «عدل» با «جبر و اختیار» گره خورده؛ زیرا رابطه‌ی مستقیمی میان اختیار و عدل از یک سو و جبر و نفی عدل از طرف دیگر وجود دارد؛ یعنی در صورت اختیار است که تکلیف، پاداش و کیفر عادلانه، مفهوم پیدا می‌کند و در صورت مجبور بودن، این امور و مانند آن مفاهیم حقیقی خود را از دست می‌دهند؛ (همان: ۱۸) ابن شهر آشوب با همین پیش‌فرض به بحث عدالت وارد می‌شود. او خود را در مقابل خصمی با عنوان جبریه می‌بیند که تفکرات

انحرافی آن، ستون‌های اصول دین را یکی پس از دیگری ویران می‌سازد؛ بنابراین با دلایل عقلی و نقلی به مبارزه با این فکر خطرناک می‌پردازد. ما برای این که زاویه‌ی ورود علامه ابن شهر آشوب را به جریان عدالت با رویکرد مبارزه مستقیم علیه جبرگرایی بهتر تصویر کنیم، لازم است با جبریه بیشتر آشنا شویم.

دعوی اصلی شیعه و معتزله با جبریه (اهل حدیث و اشاعره)

جبریه (اهل حدیث و اشاعره) برخلاف معتزله و امامیه؛ حسن و قبح عقلی را انکار می‌کنند؛ به این معنی که عقل بدون اتکا به شرع، نمی‌تواند تشخیص دهد کدام کار خوب و کدام کار بد است و گفتند هرچه را شرع بگوید، خوب است، خوب است و هرچه را بگوید، بد است، بد است. بنابراین اگر خداوند بنده‌ی مطیعی را برای همیشه وارد جهنم یا گناهکار را وارد بهشت کند، این کار قبیح نیست؛ زیرا در ملک خودش تصرف کرده «لَا یَسْتَلَّ عَمَّا یَفْعَلُ وَ هُم یَسْأَلُونَ»؛ در آنچه [خدا] انجام می‌دهد چون و چرا راه ندارد، و [لی] آنان [=انسان‌ها] سؤال خواهند شد. (انبیاء: ۲۳)

* اما عدلیه (معتزله و امامیه) می‌گویند که حکم عقل در چنین اموری مستقل است و حکم شرع جز تأکید و ارشاد نقش دیگری ندارد؛ یعنی عقل حکم می‌کند به این که «امر قبیح» با حکمت خداوند منافات دارد؛ بنابراین عذاب کردن بنده‌ی مطیع ظلم است و ظلم قبیح است و از خداوند چنین کاری سر نمی‌زند. نکته‌ی قابل توجه اینست که اشاعره منکر عدالت خداوند نیستند بلکه می‌گویند هرچه خداوند انجام دهد عین عدالت است حتی عذاب بنده‌ی مطیع (کاشف الغطاء: ۱۵۳-۱۵۴). از نظر آن‌ها «هرچه آن خسرو کند، شیرین بود.»



ابن شهر آشوب و ردّ جبریه با نگاهی متفاوت

ابن شهر آشوب پس از آن که جبریه را در مقابل عدلیه می بیند، در اولین برخورد کلامی، این مذهب را منافی اصول خمسه پنج گانه «اصول دین» معرفی می کند. عبارت ایشان در همان آغازین کلام ورود به نقد جبریه چنین است: «مذهب الجبر ینافی الاصول الخمس» (۱۳۴۸، ۱: ۱۱۳). پس از آن با «الآثری» به صورت استفهام تقریری یا تأکیدی لوازم فساد اعتقاد به جبر را به روشنی بیان می دارد و آن ها را بدیهی می داند.

او برای اثبات اجمالی این مطلب که مذهب جبر با اصول دین (توحید، نبوت، معاد، عدالت و امامت) منافات دارد، با همان بیان پرسشی یاد شده می پرسد: آیا نمی بینی که جبر به فساد شناخت خدا، ملائکه، انبیاء، کتاب، روز قیامت، برداشتن امر و نهی، بطلان تکلیف، نابودی ستایش و نکوهش و از بین رفتن ثواب و کیفر می انجامد؟ (همان) معنی این حرف به بیان دیگر این است که اعتقاد به جبر، مساوی با کفر است چرا که مسلمان را با اصول دینش می شناسند در حالی که اعتقاد به جبر (به هر صورتی که باشد) تمامی این اصول را خدشه دار می سازد.

همان گونه که ملاحظه می شود، نگاه ابن شهر آشوب به جبریه فراتر از نگاه اغلب متکلمان شیعی است؛ چرا که اکثر متکلمان امامیه عقیده ی جبری اهل حدیث و اشاعره را منافی با عدل الهی می بینند، در حالی که ابن شهر آشوب جبری گری را با همه ی اصول پنج گانه ی دین اسلام در تضاد و تعارض و تنافی می بیند و با رویکردی استدلالی، آن را به چالش جدی می کشد. البته محوریت این چالش با جبریون در محدوده ی عدل الهی است.



استدلال عقلی و برهانی بر ردّ جبریه و اثبات عدل الهی

ابن شهر آشوب برای ردّ نظریه اشاعره و اهل حدیث در خصوص عدم پذیرش حسن و قبح عقلی و مطلق جبرگرایی، در طی یک استدلال برهانی بلند، لوازم فسادانگیز آن را که همه‌ی اصول دین را در برمی‌گیرد، یکی یکی برمی‌شمارد. او می‌نویسد: «اگر شناخت از راه اکتساب و استدلال به دست نیاید بلکه به صورت جبری باشد، دلایل اثبات اصول دین، باطل و آمدن معجزه‌ها، بیهوده و هدایت انسان‌ها فاسد می‌شود؛ زیرا کسی که بر شناخت حق مجبور باشد، او را ضرورتاً می‌شناسد (باید بشناسد) و کسی که بر شناخت باطل مجبور باشد، آن را با استدلال و اکتساب نمی‌شناسد (نمی‌تواند بشناسد) و وقتی استدلال در میان نباشد، شناختی برای آفریننده نخواهد بود؛ زیرا حصول این معرفت (معرفت آفریننده) تنها با استدلال ممکن است و آن هم بر این مبناست که هر فعلی که در عالم انجام می‌گیرد، متعلق به فاعلی است. (آفرینش هستی فعل است، پس نیاز به فاعل دارد و متعلق به فاعلی است که خدای جهان آفرین باشد). وقتی اصل شناخت خدا فاسد شد، راهی برای اثباتش وجود نخواهد داشت.» (همان: ۱۱۴)

علامه در این بخش از استدلال، لازمه‌ی فسادانگیز اعتقاد به جبر را در حوزه‌ی توحید، بیان کردند، شکل استدلال ایشان برای ابطال بخش‌های دیگر به همان صورت است تا می‌رسد به بخش پایانی استدلال که با بحث ما مرتبط‌تر است. بیان علامه این گونه است: «وقتی تمامی کارها از خدا باشد، پس به چه چیزی امر، نهی و تکلیف کند، به چه چیزی برانگیزد و ایجاد رغبت کند و از چه چیزی بترساند؟ اگر تکلیف کسی که حالش این گونه است، جایز باشد، جایز است بر جماد هم تکلیف شود.» (همان)

نکته: شاید اشکال شود که رد کردن جبری‌ها به طور مطلق به وسیله‌ی علامه ابن شهر آشوب چه ربطی به عدل الهی و اثبات آن دارد؟ شاید نگاه مؤلف به



لوازم دیگری جز آن چیزی که ما در صدد اثبات و تأکید آن برآمدیم باشد؟ در جواب باید گفت: اولاً ابن شهر آشوب مطالب یاد شده را در رد بر جبری‌ها، ذیل بابی به نام «باب مایدخل فی ابواب العدل» آورده است. طبیعتاً انتظار این است که مطالب آن با عدل مرتبط باشد. ثانیاً نویسنده‌ی علامه در بیان استدلالی خود به وجود لوازم عدل الهی از طریق قراین معنوی اکتفا کرده و اشاره‌ی مستقیمی به آن نکرده است و این روش در عرف فرهنگ قرآنی، روایی و سنت دانشمندان علوم اسلامی سابقه دارد و چیز دور از ذهنی نیست. وقتی مؤلف متکلم می‌نویسد: «جبر به فساد شناخت خدا، ملائکه، انبیاء، کتب الهی، روز قیامت، برداشتن امر و نهی، بطلان تکلیف، نابودی ستایش و نکوهش و از بین رفتن ثواب و کیفر می‌انجامد.» آیا مفهومی جز آن دارد که خداوند در سه ساحت تکوین، تشریع و جزا، عادل نیست؟ آیا از بین رفتن ثواب و کیفر ملازمه‌ی حقیقی با ظالم بودن خداوند ندارد؟ و... در این صورت آیا رد نظر این چنینی با لوازم فساد که بیان شد، به معنای اثبات مطلوب (عدل الهی) در مراحل مذکور نخواهد بود؟ ثالثاً نویسنده‌ی عالم شیعی، که در قسمت پایانی بخش دوم استدلال خود، جهت رد جبرگرایی، فقط سراغ نقل آیات قرآن کریم می‌رود، به طور مشخص و مستقیم از عدل سخن می‌گوید و می‌نویسد: «افتتح القرآن بالعدل؛ فقال: (الحمد لله) ای قل الحمد لله و اختتم به: فقال: (قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ)» (همان: ۱۱۶) پس شک نیست از این که در بخش اول استدلال خود با این که مستقیماً از عدل یاد نکرده توجهش به عدل بوده است.

شواهد نقلی قرآنی بر ردّ جبریه و اثبات عدل الهی

ابن شهر آشوب پس از آن که با بیان عقلی، نظام فکری اهل حدیث و اشاعره‌ی جبرگرا را با چالش جدی روبه‌رو ساخت، با آوردن شواهد فراوانی از آیات

قرآن کریم در محورهایی که جبريون به آنها تکیه می کردند، بر مشرب فکری و عقیدتی آنها مَهرِ بطلان زد. ما در این جا برای رعایت اختصار تنها به سرفصل های مورد اشاره ی نویسنده به همراه یک آیه از آیات فراوان جمع آوری شده در هر موضوع، به عنوان شاهد مثال بسنده می کنیم.

۱- خدا بین کار خود و کار مخلوقاتش فرق گذاشت: (هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ فَمِنْكُمْ كَافِرٌ وَمِنْكُمْ مُّؤْمِنٌ) (تغابن / ۲)

۲- خدا کار بندگان را به خودشان واگذاشت: (إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا...) (إسراء / ۷)

۳- خدا جزای بندگان را نتیجه اعمالشان دانست: (مَنْ عَمِلَ سَيِّئَةً فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلَهَا) (غافر / ۴۰)

۴- خدا کارهای بندگان را به اعضایشان نسبت داد (يَعْلَمُ خَائِنَةَ الْأَعْيُنِ) (غافر / ۱۹)

۵- خدا بندگان را به اموری امر کرد (و أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ) (تغابن / ۱۲)

۶- خدا بندگان را از برخی امور نهی کرد (لَا تَلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ) (بقره / ۱۹۵)

۷- خدا نیکان را با کارهایشان وصف کرد (قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ) (مؤمنون / ۱)

۸- خدا نسبت به مجرمان درشتی و مجازاتشان را به آنها گوشزد کرد (و السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِنَ اللَّهِ) (مائده / ۳۸)

۹- خدا به اعتقادات انبیا تصریح کرد (عَنْ آدَمَ رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا) (اعراف / ۲۳)، (عَنْ نُوحٍ رَبِّ إِنَّهُمْ عَصَوْنِي) (نوح / ۲۱)

۱۰- خدا سخنان کفار را حکایت کرد (فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيُشْتَرَوْا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا) (بقره / ۷۹)

۱۱- خدا امتناع کافران را از حق یاد کرد (و لَوْ أَنَّا نَزَّلْنَاهُ إِلَّا إِلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةَ وَ كَلَّمَهُمُ الْمَوْتَى وَ حَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَيْءٍ قَبْلًا مَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا) (انعام / ۱۱۱)



۱۲- خدا قرآن را با عدل آغاز کرد و با آن به پایان برد «آغَاذُ الْحَمْدُ لِلَّهِ (حمد/ ۱)»، «پایان ← قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ (حمد/ ۱)» (شهر آشوب، ۱۳۴۸، ۱: ۱۱۴-۱۱۶)

علامه ابن شهر آشوب پس از بیان شواهد استدلال گونه‌ی قرآنی در اثبات عدل الهی، جهت حسن ختام بحث خود دو بیت شعر از ابن حباب نقل می‌کند که هم به نوعی جمع‌بندی مطالب گذشته به حساب می‌آید و هم رویکرد اجمالی نظر او را در باب عدل الهی بیان می‌دارد. نقل دو بیت یاد شده در این جا، خالی از فایده نیست. ابن حباب سروده است:

ان كان يجزى بالخير فاعله شراً
او يجزى المسئى بالحسن
فويل لتالى القرآن فى ظلم الليل
و طوبى لعابد الوثن (همان)

یعنی: اگر (خداوند) به انجام دهنده کار نیک، کیفر دهد و به بدکار، پاداش نیک، پس وای به حال تلاوت کننده‌ی قرآن در شب‌های تاریک و خوشا به حال بت‌پرست! ابن شهر آشوب پس از اثبات عدل الهی با دو رویکرد شواهد نقلی، از صفحه‌ی ۱۱۷ تا ۲۰۲ جلد اول کتاب متشابه القرآن، آیاتی را که به نوعی با جریان عدالت الهی مرتبط هستند، ذکر می‌کند و ذیل آن‌ها، توضیحاتی را با چاشنی روایات، اشعار و... بیان می‌دارد که چون از حوصله‌ی بحث ما خارج است، وارد این بخش نخواهیم شد. از مجموع آن چه در منابع شیعی و دیدگاه ابن شهر آشوب درباره‌ی عدل آمده است، می‌توان مقدمات سه‌گانه‌ی زیر را جهت اثبات «عدل الهی» که مقصد نهایی بخش اول نوشته ماست، به‌عنوان پیش‌زمینه تلقی کرد.

۱- انسان حسن و قبح بسیاری از امور را می‌داند.

۲- خداوند از صفات و افعال خود و دیگران و حسن و قبح آن‌ها آگاه است و می‌داند که نیکی در مقابل نیکی، خوب و بدی در برابر نیکی، بد است.

۳- کار قبیح و زشت هرگز از خداوند سر نمی‌زند. (سبحانی، ۱۳۷۳، ۴: ۱۰۱-۱۰۲)



بخش دوم: امامت

(مفهوم شناسی)

برای امامت تعاریف گوناگونی ذکر کرده‌اند که ما به جهت اختصار فقط دو تعریف جامع‌تر و گویاتر را یکی از اهل سنت و دیگری از امامیه نقل می‌کنیم. تفتازانی در تعریف امامت می‌نویسد: هی رئاسة عامة فی امرالدین والدنیا خلافة عن النبی ﷺ؛ امامت یعنی ریاست عمومی در امر دین و دنیای (مردم) به جانشینی از حضرت رسول ﷺ. (تفتازانی: ۲۳۲)

در منابع معتبر شیعی، تعریف زیر بهترین تعریف برای امامت دانسته شده است: الامامة ریاسة عامة فی امورالدین و الدنیا لشخص من الأشخاص نیابة عن النبی ﷺ؛ امامت عبارتست از ریاست عمومی در امور مربوط به دین و زندگی دنیوی برای شخصی از اشخاص به عنوان نیابت از پیغمبر خدا ﷺ. (مقداد، ۱۳۸۶: ۱۷۱؛ مظفر، همان، ۱: ۲۸)

بعضی علما در تعریف مزبور اضافه کرده‌اند که: «ریاسة بحق الاصاله» تا ریاست عامه‌ای که از جانب امام تفویض می‌شود، خارج گردد؛ زیرا آن (ریاست) بالأصاله نیست بلکه نیابت است. (مقداد، همان: ۱۷۷)

همان‌گونه که ملاحظه می‌شود در تعریف امامت بین شیعه و اهل سنت اختلاف چندانی نیست، آن چه اختلاف برانگیز است، چگونگی تعیین امام، جزء اصل اعتقادی یا فرع فقهی بودن و شرایط و ویژگی‌های امام است.

نگاه شیعه به امامت

بنابه استنادات تاریخی و منابع معتبر اسلامی، اولین اختلافی که بعد از رحلت پیامبر اعظم ﷺ دامن گیر مسلمانان شد، بحث «امامت» (الاشعری، ۱: ۳۹) بود. با وجود این که هنوز جنازه‌ی رسول خدا ﷺ در میان خانواده‌اش بر زمین مانده





بود تا به تجهیز و کفن و سپس دفن آن پیکر نازنین اقدام کنند، عده‌ای در سقیفه‌ی بنی‌ساعده جمع شدند تا جریان خلافت را آن‌گونه که خود می‌خواهند در دست بگیرند از همین نقطه درگیری‌ها برای تعیین خلیفه‌ی رسول‌خدا ﷺ آغاز می‌شود که در نهایت با توطئه‌چینی از پیش طراحی شده برخلاف مسیری که حضرت رسول ﷺ تعیین فرموده بودند، ابوبکر ردای خلافت را بر تن کرد. (محمودی یزدی، ۱۳۸۲، ۳۰۶-۳۰۹)

نکته‌ی قابل تأمل اینست که همه‌ی طرف‌های درگیر در ماجرای سقیفه و پس از آن با وجود انشعابات فرقه‌ای گسترده، به اصل امامت به‌عنوان یک رکن ضروری جامعه‌ی اسلامی می‌نگریستند اما چون برداشت‌های آن‌ها از امامت با برداشت و نگاه شیعه اساساً متفاوت بود، شیعه آن (امامت) را به‌عنوان شاخصه‌ی ویژه‌ی خود قرار داده همان‌طور که قبلاً بیان شد، با ضمیمه‌ی «عدل»، آن دو را «اصول مذهب شیعه» نامیده است که البته بهتر است گفته شود: اصول مذهب شیعه همان سه اصل (توحید، نبوت و معاد) است به‌علاوه‌ی دو اصل «عدل» و «امامت». (مطهری: ۶۳)

شیعه با داشتن حداقل سه شاخصه، نگاهش درباره‌ی امامت با دیگر فرق و مذاهب اسلامی متفاوت است:

- ۱- امامت جایگاهی است که حتماً باید از ناحیه خداوند به صورت منصوب تعیین گردد. (ضرورت نصب و نص امام)
 - ۲- امامت جزء اصول دین است.
 - ۳- امام باید ویژگی‌های ذیل را دارا باشد:
- عصمت، افضلیت، علم، معجزه، ایمان و شجاعت. (محمودی یزدی، همان، ۷۷-۷۸ و ۱۵۴-۱۷۱)

با تکیه بر چنین نگاهی به امامت است که کسانی چون مرحوم کاشف‌الغطاء آن را اصل ممیزه‌ی شیعه از سایر فرق اسلامی معرفی می‌کنند. (همان: ۱۴۵)

بایستگی امامت از نظر مسلمانان

ابن حزم می‌نویسد: «اتَّفَقَ جميع اهل السنة و جميع المرجئه و جميع المعتزله و جميع الشيعة و جميع الخوارج على وجوب الامامة و ان الأمة فرض واجب عليها الانقياد لامام عادل يقيم فيهم احكام الله... والقرآن و السنة و رد ابايجاب الإمام...؛ (الفصل في الملل والأهواء والنحل) همه‌ی اهل سنت و مرجئه و معتزله و شیعه و خوارج بر ضرورت امامت و این‌که بر امت (اسلام) واجب است سرسپردگی به امام عادل‌ی که در بین آن‌ها احکام الهی را اقامه نماید، اتفاق نظر دارند... و در قرآن و سنت هم این (وجوب امامت) وارد شده است.»

البته در همان جا آمده که گروهی از خوارج، ضرورت امامت را نپذیرفتند اما چون این گروه از بین رفتند، اجماع تمامی مسلمانان بر ضرورت امامت، از ردّ این عده کفایت می‌کند. (همان: ۱۴۹)

در شرح مقاصد آمده است: «برای امت، امامی لازم است که دین را زنده و سنت را اقامه کند و به داد مظلومان برسد و حقوق افراد انسانی را به تمام و کمال به آن‌ها برگرداند و هر حقی را در جای خود قرار دهد.» (تفتازانی، ۵: ۲۳۳)

گرچه تفتازانی و بسیاری از علمای اهل سنت، امامت را جزء فروع دین می‌دانند نه اصول و به خاطر همین، منصوب بودن امام از طرف خدا و معصوم بودنش را نمی‌پذیرند و در عوض «ترجیح مفضول بر فاضل» را جایز می‌دانند، ولی همین‌که ضرورت امام را به‌عنوان ضرورت فرعی فقهی قلمداد می‌کنند، نشان دهنده‌ی اهتمام آن‌ها به اصل این امر مهم است.

نکته‌ی قابل توجه این است که هم اشاعره و هم معتزله، ضرورت امامت را ضرورت علی الناس (تکلیف مردم) می‌دانند با این تفاوت که اشاعره این ضرورت را سمعی و شرعی می‌دانند و معتزله آن را عقلی، در حالی‌که شیعه قائل به ضرورت عقلی است به نحو ضرورت من الله (نه علی الله). (محمودی یزدی، همان: ۱۲۶)





نگاه ابن شهر آشوب به امامت و ضرورت آن

انگیزه‌ی ابن شهر آشوب در ورود به حوزه‌ی امامت

علامه ابن شهر آشوب در مقدمه‌ی کتاب وزین و ارزشمندش «مناقب آل ایطالب» انگیزه‌ی اصلی تألیف کتابش را دفاع از حریم امامت و ولایت مطرح می‌کند. او می‌نویسد: «وقتی ناسپاسی دشمنان و شروران (خوارج) را به امیرالمؤمنین (ع) دیدم و دیدم شیعه و سنی در امامت آن حضرت اختلاف دارند و اکثر مردم از پرچم اهل بیت (ع) دور می‌شوند و از یاد آن بزرگواران می‌گریزند و در دانش آن‌ها طعنه می‌زنند و از عشق به آن‌ها ابا می‌ورزند، سعی کردم غافلان را از خواب بیدار کنم.» (۱: ۱۳) سپس آن عالم دردمند شیعی نمونه‌هایی از اقدامات افراد و گروه‌ها را در مخالفت با ترویج اندیشه‌ی علوی و کم رنگ کردن جایگاه اهل بیت (ع) در طی چند بند، معرفی می‌کند که برخی از آن حرکت‌های مرموز و پلید عبارتند از:

- ۱- انکار اخبار و احادیث اجماعی درباره‌ی امیرمؤمنان (ع).
- ۲- دور انداختن و کتمان کردن حدیث خاتم، ماجرای غدیر، آیه‌ی تطهیر و....
- ۳- افزودن و کاستن اخبار (درخصوص فضیلت ائمه (ع)).
- ۴- نسبت دادن مناقب اهل بیت (ع) به غیر آنان.
- ۵- افترا و بهتان شمردن مناقب اهل بیت (ع).
- ۶- دادن نسبت‌های ناروا به امامان معصوم (ع) و... (۱، ۱۴۱۲: ۱۴-۱۷)

بایستگی امامت از نظر ابن شهر آشوب

یادآوری

نحوه‌ی ورود ابن شهر آشوب به جریان امامت با عدل تفاوت اساسی دارد؛ چرا که درباره‌ی عدل، ابتدا ذیل باب عدل از کتاب متشابه القرآن، به تحلیل عقلانی بر ردّ جبریه و اثبات عدل الهی پرداخت، آن‌گاه شواهد نقلی را در این خصوص

بیان کرد اما درباره امامت چه در کتاب متشابه القرآن و چه در کتاب مناقب به ترتیب ذیل باب مایتعلق بالامامه و باب الامامه، بدون کمترین اشاره‌ی استدلالی عقلانی به اصل ماجرا، پس از آوردن آیاتی از قرآن کریم به توضیح و تبیین آن‌ها پرداخته یا به نقل قول معصوم علیه السلام و سخن دانشمندان اسلامی ذیل آن‌ها بی‌هیچ توضیحی از خود، بسنده کرده است.

با وجود حاکمیت چنین روندی در بحث حاضر، نمی‌توان گفت، نگاه ابن شهر آشوب به امامت یک نگاه نقلی صرف است، چرا که قبلاً هم بیان شد اولاً شیعه ضرورت امامت را ضرورت عقلی می‌داند، ثانیاً خود این نقل‌ها، رویکرد عقلی و نقلی دارند و عمده‌تاً رویکرد های نقلی بازگشت شان به رویکرد عقلی است. با این توضیح، ما بایستگی امامت را از دیدگاه ابن شهر آشوب با دو رویکرد عقلی و نقلی دنبال می‌کنیم.

بایستگی امامت با رویکرد عقلی

۱- ابن شهر آشوب در راستای اثبات ضرورت امامت به نقل از «العیون والمحاسن»، گفت و گویی را بین هشام بن حکمو عمرو بن عبید می‌آورد که چون برای این بخش بسیار مناسب به نظر می‌رسد، تمام آن گفت‌وگوی نسبتاً طولانی را نقل می‌کنیم:

هشام بن حکم می‌گوید: به عمرو بن عبید گفتم: سؤالی دارم، گفت: بگو، گفتم: آیا چشم داری؟ گفت: بله، گفتم: با آن چه چیزی را می‌بینی؟ گفت: رنگ‌ها و اشخاص را، گفتم: آیا بینی داری؟ گفت: بله، گفتم: با آن چه کار می‌کنی؟ گفت: بوهای خوش را با آن استشمام می‌کنم. گفتم: دهان داری؟ گفت: بله، گفتم: با آن چه کار می‌کنی؟ گفت: طعم‌ها را با آن‌ها می‌چشم، گفتم: قلب داری؟ گفت: بله، گفتم: با آن چه می‌کنی؟ گفت: هرآن‌چه بر این جوارح (چشم، بینی و دهان)





وارد می‌شود، با آن تشخیص می‌دهم. گفتم: آیا این جوارح از قلبت بی‌نیاز هستند؟ گفت: نه، گفتم: چگونه جوارح به قلب نیازمندند در حالی که (بدون آن، ظاهراً) صحیح و سالم‌اند، گفت: پسر، جوارح وقتی در چیزی که آن را می‌بوید یا می‌بیند یا می‌چشد یا می‌شنود، شک می‌کند، آن را به قلب برمی‌گرداند تا یقین حاصل شود و شک برطرف گردد. گفتم: پس خداوند قلب را برای (زدودن) شک از جوارح پابرجا کرد؟ گفت: بله، گفتم: پس گزیری از قلب نیست و گرنه جوارح به یقین نمی‌رسند؟ گفت: بله، گفتم: یا ابا مروان! خداوندی که جوارح تو را رها نکرد مگر این که برای آن امامی قرار داد تا بر کار صحیحش صحنه بگذارد و آن چه را در آن شک کرد، به یقین تبدیل کند، آیا این همه مخلوقات را با سرگردانی‌ها و شک‌ها و اختلافاتشان رها می‌کند و برای آن‌ها امامی را قرار نمی‌دهد که شک و سرگردانی‌شان را به او برگردانند (و به یقین برسند) در حالی که برای جوارح تو امامی قرار می‌دهد که سرگردانی و شک تو را به او برگرداند [و اصلاح کند]. (همان ۱: ۳۰۵)

در این استدلال که از نوع تمثیل به شمار می‌رود، اولاً جایگاه امام در جامعه به عنوان جایگاه قلب برای بدن، ضروری شمرده می‌شود، ثانیاً در خلال تمثیل وظیفه‌ی اصلی امام که نجات مردم از سرگردانی و اختلافات پیش رو در جامعه است به خوبی بیان می‌گردد.

نکته: گرچه ارزش تمثیل در مقایسه با استقرا و قیاس پایین‌تر به نظر می‌رسد ولی برای فهم و پذیرش توده‌ی مردم و القای دقیق مطالب مهم به آن‌ها، از جایگاه ویژه‌ای در بین انواع استدلال‌ها برخوردار است. ضمن این که با تبدیل صورت این استدلال به ضرب اول شکل اول قیاس اقترانی، نتیجه‌ی کاملاً یقینی به گونه‌ی زیر از آن حاصل می‌شود:

- وجود امام در جامعه (مانند) وجود قلب در میان جوارح است.

- وجود قلب در میان جوارح، ضروری است.

- وجود امام در جامعه ضروری است.

۱- نویسنده گرانقدر شیعه به نقل از «متکلم» استدلال بسیار جالبی ذکر می‌کند که ذیلاً می‌آید: [بحث درباره‌ی امامت] از چهار وجه خالی نیست: یا این که پیامبر ﷺ تمامی نیازهای امتش را از اولین تا آخرین در زمان حیاتش می‌داند به‌طوری که آن‌ها بعد از وفاتش بی‌نیاز [از او هستند] یا این که امت اسلامی بعد از وفات حضرت رسول ﷺ به تمامی نیازهایش پی می‌برد [و پاسخ می‌دهد] یا این که این امت از داشتن ادب‌کننده و تعلیم‌دهنده از جانب خدا، بی‌نیاز است و یا این که بعد از وفات حضرت ﷺ تکلیف از امت اسلام، برداشته شده است مثل چهارپایان. هر چهار وجه ذکر شده باطل است؛ زیرا تکلیف لازم و لطف واجب است و مردم از خطا پاک نیستند؛ لذا چاره‌ای جز داشتن حافظ شرع که معصوم [از هر لغزشی] باشد، نیست تا خداوند با بی‌بینه و حجّت [مشرکان، کافران و منحرفان از حق را] نابود کند و با بی‌بینه و حجّت [مؤمنان و پاکان و نیکان] را زنده نگه دارد. (همان)

با ملاحظه‌ی دقیق استدلال یاد شده، دریافته می‌شود که ابن شهر آشوب در جریان بحث ضرورت امامت، به نقل از متکلم، ابتدا چهار وجه فرضی مرتبط را ذکر، سپس همه‌ی این وجوه را ابطال می‌کند، آن‌گاه نتیجه‌ی درخور را از تقیض آن صورت‌های چهارگانه‌ی ابطال شده به دست می‌آورد؛ یعنی چون:

- مردم بعد از وفات رسول اکرم ﷺ بی‌نیاز از همه‌ی نیازمندی‌هایشان نیستند.

- مردم بعد از وفات رسول اکرم ﷺ نمی‌توانند خودشان به همه‌ی نیازمندی‌ها پاسخ دهند.

- مردم بعد از وفات رسول اکرم ﷺ بی‌نیاز از تأدیب‌کننده و معلّم نیستند.

- مردم بعد از وفات رسول اکرم ﷺ از تکلیف ساقط و خارج نمی‌شوند.

پس: امامی لازم است که به‌عنوان جانشین رسول خدا ﷺ به تمام نیازهای آن‌ها رسیدگی کند.

نکته‌ی بسیار مهم در ارزیابی استدلال بالا

متکلمان و حکمای شیعه برای اثبات ضرورت امامت از دلایل و راه‌های زیر استفاده کردند:

- ۱- قاعده‌ی لطف
- ۲- قاعده‌ی امکان اشرف
- ۳- نیاز شرع به حافظ
- ۴- واسطه‌ی فیض
- ۵- هدایت عمومی
- ۶- اتمام حجت
- ۷- نیاز شرع به مفسر (محمودی یزدی، همان: ۱۳۸-۱۴۹؛ ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۶: ۷)

علامه‌ی متکلم ابن شهر آشوب با انتخاب استدلال بالا به نقل از متکلم در حقیقت به چهارراه از هفت راه اشاره شده توجه داشته است؛ آن چهار راه عبارتند از:

۱. قاعده‌ی لطف
۲. نیاز شرع به حافظ
۳. هدایت عمومی
۴. اتمام حجت

گرچه این چهار راه اثبات ضرورت به صورت مستقیم نقل نشده اما برای اهل منطق و استدلال، روشن است که می‌توان چهار راه ذکر شده را هر کدام به عنوان حد وسط در یک قیاس جداگانه قرارداد و به بهترین وجهی ضرورت وجود امام را اثبات کرد. صورت استدلالی راه‌های چهارگانه به شرح ذیل است: قاعده‌ی لطف:

- وجود امام لطف است

لطف، واجب است

وجود امام واجب است

نیاز شرع به حافظ:

- امام حافظ شرع است

حافظ شرع، وجودش ضروری است



امام وجودش، ضروری است

هدایت عمومی:

— امام هادی و راهنمای خلق است

هادی و راهنمای خلق برای خلق ضروری است

امام برای خلق ضروری است

اتمام حجت:

ت وجود امام، عامل اتمام حجت برای خلق است

عامل اتمام حجت برای خلق، ضروری است

وجود امام، ضروری است.

ذیل آیهی «و یوم نبعث فی کلّ اُمة شهیدا علیهم من انفسهم و جئنا بک شهیداً علی هؤلاء»؛ و [به یادآور] روزی را که در هر امتی گواهی از خودشان برایشان برانگیزیم و تو را [هم] بر این [امت] گواه آوریم... (نحل/۸۹) مفسّر گرانقدر شیعه می‌نویسد: «خداوند بزرگ خبر داد بر این‌که [در آن روز = قیامت] از هر امتی گواهی می‌آورد و او را [حضرت رسول] بر امتش به‌عنوان گواه. پس واجب است حکم گواهان همان حکم خداوند باشد از این جهت که آن‌ها حجت‌هایی از طرف خداوند بزرگ و بلند مرتبه‌اند و همین امر [حجیت وجود گواهانی که حکم آن‌ها حکم خداست] اقتضا می‌کند در هر دوره‌ای گواه [صادقی] باشد، خواه پیامبر ﷺ یا امام (علیه السلام)». (ابن شهر آشوب، ۱۳۴۸، ۲: ۲۵)

درباره‌ی استناد ابن شهر آشوب به این آیه باید گفت: گرچه آیه‌ی ذکر شده مختص به اثبات ضرورت امام نیست اما چون تمامی دلایلی که در اثبات ضرورت نبوت مطرح می‌شود، قابل استناد برای اثبات امامت است، استدلال فوق تام و بدون خدشه خواهد بود، به خاطر همین است که مؤلف در نتیجه‌ی استدلال «خواه پیامبر یا امام» آورده است.





علامه مشابه چنین استدلالی را در ذیل آیه‌ی «فَقَدْ وَكَّلْنَا بِهَا قَوْمًا لَّيْسُوا بِهَا بِكَافِرِينَ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدَاهُمْ أَقْتَدَ»؛ بی‌گمان، گروهی [دیگر] را بر آن گماریم که بدان کافر نباشند، اینان کسانی هستند که خدا هدایتشان کرده است؛ سپس به هدایت آنان اقتدا کن....

(انعام / ۸۹-۹۰) می‌آورد و می‌نویسد: «این آیه دلالت دارد بر این‌که عالم در هر زمانی از حافظ دین، خواه پیامبر خواه امام خالی نیست.» (۱۳۴۸، ۲: ۲۶؛ ۱۴۱۲، ۱: ۳۰۳) در ذیل آیه‌ی «وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ»؛ و هیچ امتی نبوده مگر این‌که در آن هشدار دهنده‌ای گذشته است. (فاطر / ۲۴) و نیز مؤلف محترم برای ضرورت وجود امام این چنین استدلال می‌کند: [محتوای] این آیه برای همه‌ی امت‌ها عمومیت دارد و معنای نام آن اقتضا می‌کند به این‌که در هر زمانی که امت مکلفی وجود دارد، هشداردهنده‌ای هم هست، پس در دوران پیامبران علیهم‌السلام آن‌ها هشداردهنده‌ی امت‌های خودشان هستند و در غیر آن دوران، امامان علیهم‌السلام ارزیابی استدلال‌های شماره‌ی ۳:

جهت منطقی استدلالی‌های سه‌گانه‌ای که از ابن‌شهر آشوب در طی سه آیه به ترتیب در شماره‌ی ۳، برای اثبات ضرورت وجود امام آورده‌ایم، با سه حد وسط «شهید، وکالت و نذیر»، گره خورده است و هر سه آیه با وجود این سه حد وسط منطقی به راحتی قابلیت تبدیل شدن به ضرب اول شکل اول قیاس اقترانی را دارند. ما به‌عنوان نمونه آخرین آیه را به گونه‌ای منطقی یاد شده یک بار برای اثبات ضرورت پیامبر و امام و بار دیگر برای اثبات ضرورت امام نشان می‌دهیم.

الف: اثبات ضرورت پیامبر و امام:

برای هر امتی نذیر است

نذیر پیامبر است یا امام پس برای هر امتی پیامبر است یا امام

ب: اثبات ضرورت امام:

برای هر امتی نذیری پس از پیامبران است

نذیر پس از پیامبران، امام است پس برای هر امتی امام است

این که علامه ابن شهر آشوب در اثبات ضرورت عقلی امامت یا عدالت یا هر موضوع دیگر به سراغ آیات قرآن مجید می‌رود و نکات قابل استدلال را از دل آیات بیرون می‌کشد، امری مرسوم و پسندیده است که پیش از او هم سابقه داشته است. به عنوان مثال، شیخ صدوق (متوفی ۵۳۸هـ) از آیه ۳۰ سوره بقره ضرورت نبوت و امامت را اثبات کرده است. (شیخ صدوق، ۱۳۶۳: ۱۰)

بایستگی امامت با رویکرد نقلی

در این قسمت جهت رعایت اختصار به یک آیه و سه روایت از معصوم علیه السلام بسنده می‌کنیم:

۱- علامه ابن شهر آشوب ذیل آیه «يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ اُنَاسٍ بِاِمَامِهِمْ»؛ [یاد کن] روزی را که هر گروهی را با پیشوایشان فرا می‌خوانیم (اسراء/ ۷۱) می‌نویسد: «ظاهره و عمومه یقتضی وجود امام فی کل زمان»، (۱۳۴۸، ۲: ۲۶) ظاهر و عموم آیه اقتضا دارد بر وجود امام در هر زمان.

۱-۲ از امام رضا و امام صادق علیه السلام سؤال شد: آیا امکان دارد زمین باشد و امام نباشد؟ [زمین بدون امام باشد] فرمودند: در این صورت [زمین باشد و امام نباشد] زمین فرو می‌رود (از بین می‌رود) (۱۴۲۱، ۱: ۳۰۳).

۲-۲ امیرالمؤمنین علیه السلام: هرگز زمین از وجود حجت خدا خالی نیست، [حجتی که] یا در بین مردم ظاهر و شناخته شده است یا از ترس پنهان! یا در روایتی [از آن حضرت آمده]: همیشه از بین فرزندانم کسی هست که از طرف خداوند (برای امامت امت) مأموریت داشته باشد. (همان: ۳۰۴)



۲-۳. از امام رضا علیه السلام: امام زمام [کنترل] دین را در دست دارد و [باعث] نظم بخشیدن به امور مسلمانان و عزت مؤمنان و هلاکت کافران است، کسی است که اساس اسلام، موجب اصلاح و آبادانی دنیا، ستاره‌ی هدایت، چراغ روشن، آب گوارا برای تشنه‌ی کام، نور راهنما برای هدایت، نجات‌دهنده از هلاکت، ابر باران‌زا و... امین خدا در میان مخلوقاتش، حجت خدا بر بندگانش، جانشین خدا در سرزمین‌هایش، دعوت‌کننده به سوی خدا و دفاع‌کننده از حریم خداوندی است. (همان)

ارزیابی نقل‌های اخیر

الف. گرچه از ضرورت امامت در این قسمت با رویکرد نقلی یاد شده است اما این موارد قابل تبدیل شدن به استدلال عقلی هستند یا در ذات خود عقلی‌اند نه نقلی؛ به این صورت که برای هر شماره از موارد ذکر شده می‌توان حدوسطی را جهت تشکیل قیاس در نظر گرفت و ضرورت امامت را از آن نتیجه گرفت، به‌ویژه در آخرین نقل که از امام رضا علیه السلام آمده و در توصیف امام است، هر کدام از هفده صفتی که برای امام [طبق آن چه ذکر کرده‌ایم] نقل شده می‌تواند به‌عنوان حد وسط قیاس قرار گیرد و نتیجه‌ی مطلوب را (ضرورت وجود امام) بیان نماید.

ب. در این نقل‌ها هم به برخی راه‌های اثبات عقلی ضرورت امام و فلسفه‌های امامت از جمله اجرای حدود الهی، حفظ شریعت، حفظ نظام اجتماعی و هدایت عمومی اشاره شده است. از آن‌جا که شیعه ضرورت امامت را ضرورت عقلی می‌داند و علامه ابن شهر آشوب بی‌شک به این نکته توجه داشته است، ما در جای جای این نوشتار در بخش استدلال‌های ایشان، سعی کردیم، نگاه استدلالی برهانی را حفظ کرده باشیم.



نتیجه

شیعه برای جلوگیری از انحراف ایجاد شده در اصول دین اسلام، دو اصل اساسی «عدالت و امامت» را به آن‌ها اضافه کرد؛ از این رو آن دو را به عنوان «اصول مذهب شیعه» می‌شناسند.

علامه ابن شهر آشوب وقتی هجده‌ی سنگین مخالفان مکتب اهل بیت علیهم‌السلام را در فضای مسموم دوره‌ی زندگی‌اش مشاهده کرد، به دفاع جانانه از این مکتب توحیدی با پررنگ کردن دو اصل شناخته شده‌ی آن (عدالت و امامت) پرداخت. در تحقیق حاضر، ضرورت دو اصل اختصاصی مکتب تشیع از دیدگاه ابن شهر آشوب بررسی شده است. برای تبیین بهتر نظر علامه، دو اصل نام‌برده شده به طور جداگانه در دو بخش مورد بحث و بررسی قرار گرفت.

در بخش اول (عدالت) به مسایل زیر پرداخته شد:

مفهوم شناسی عدالت، نگاه مکتب تشیع به عدل، ابن شهر آشوب و پیش فرض ورود به جریان عدالت، دعوای اصلی شیعه و معتزله با جبریه، ابن شهر آشوب و ردّ جبریه با نگاهی متفاوت، استدلال عقلی بر ردّ جبریه و اثبات عدل الهی و شواهد نقلی قرآنی بر ردّ جبریه و اثبات عدل الهی.

در بخش دوم (امامت) مطالب زیر آمده است:

مفهوم شناسی امامت، نگاه شیعه به امامت، بایستگی امامت از نظر مسلمانان، انگیزه‌ی ابن شهر آشوب در ورود به امامت، بایستگی امامت از نظر ابن شهر آشوب با رویکرد عقلی و بایستگی امامت با رویکرد نقلی.



پی‌نوشت

۱. «عدلیه»: همان معتزله اند که خود را اصحاب عدل و توحید لقب داده‌اند و گاه به شیعه «عدلیه» گویند؛ زیرا امامیه و معتزله در مسأله عدل مشترک‌اند.
۲. از متکلمان و بزرگان امامیه و از اصحاب حضرت صادق (ع) بود، در کوفه متولد شد، در واسط رشد کرد و در بغداد ساکن بود و پس از سقوط دولت برامکه درگذشت، آثاری چون «کتاب الامامه، القدر، المعتزله» از اوست. (دهخدا، ۱۴، ۱۳۷۲: ذیل «هشام»؛ زرکلی، ۸، ۱۹۸۹: ذیل هشام بن الحکم).
۳. شیخ معتزله در عصر خویش، جدّ او از فارس بود و پدرش بافنده، سپس از شرطه‌ی حجاج در بصره گشت. وی به سال ۸۰ متولد شد. از او آثاری چون «تفسیر قرآن» و «الرد علی القدریه» بر جای مانده است.
۴. جهت نمونه باید گفت: علامه‌ی حلی پس از این که وجود امام را فی الجمله بنابر اجماع عقلاً ضروری معرفی می‌کند، برای اثبات این ضرورت می‌نویسد: ... والدلیل علی الوجوب مطلقاً أنّ الامامة لطف و کل لطف واجب والصغری ضروریه... والكبری مثبتة فی علم الکلام (حلی ۱۴۰۵: ۲۱)



فهرست منابع

۱. قرآن مجید، ترجمه محمد مهدی فولادوند
۲. نصر، محمد ابراهیم (بی تا)، **الفصل فی الملل والأهواء والنحل**، تحقیق عبدالرحمن عمیره، ابن حزم، بیروت: دارالجلیل، ج ۴
۳. مرتضوی، ابن معروف (بی تا)، **کنز اللغات**، (بی جا)
۴. الاشعری، ابی الحسن (بی تا)، **مقالات الاسلامیین**، تحقیق: محمد محیی الدین عبدالحمید، بیروت: المكتبة العصرية، ج ۱
۵. تفتازانی، سعدالدین (بی تا)، **شرح مقاصد**، تحقیق: عبدالرحمن عمیره، قم: منشورات الشریف الرضی، ج ۵
۶. جر، خلیل (۱۳۷۵)، **فرهنگ لاروس**، ترجمه ی سید حمید طبیبیان، تهران: امیرکبیر، چاپ ششم، ج ۲.
۷. جمعی از نویسندگان، زیر نظر دکتر محمودی یزدی (۱۳۸۱)، **امامت پژوهی**، مشهد: دانشگاه علوم اسلام رضوی
۸. حاج جوادی، احمد و همکاران، (۱۳۶۶)، **دایرةالمعارف تشیع**، تهران: بنیاد اسلامی طاهر، ج ۱
۹. خاتمی، احمد، **فرهنگ علم کلام**، [تهران]، صبا، ج ۱
۱۰. دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۲)، **لغت نامه**، تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ج ۱ و ۱۴، ۱۰، ۹.
۱۱. اصفهانی، راغب (۱۴۲۵ ه. ق. ۱۳۸۳ ش)، **مفردات لالفاظ القرآن**، تحقیق: صفوان عدنان داوودی، قم: ذوی القربی، چاپ ۴
۱۲. ربانی گلیپایگانی، علی (۱۳۸۶)، **امامت در بینش اسلامی**، قم: بوستان کتاب



۱۳. زرکلی، خیرالدین (۱۹۸۹م)، الأعلام، بیروت: دارالعلم للملایین، الطبعة الثانية، ج

۸.۵

۱۴. سبجانی، سیدجعفر (۱۳۷۳ ه.ش)، فرهنگ عقائد و مذاهب اسلامی، قم: توحید، ج

۴

۱۵. _____ (۱۳۷۶ ه.ش)، منشور عقائد امامیه، قم: مؤسسه الامام الصادق (ع)

۱۶. سجادی، سیدجعفر (۱۳۶۲)، فرهنگ معارف اسلامی، تهران: شرکت مؤلفان و

مترجمان ایران، ج ۳ و ۴.

۱۷. شهر آشوب، ابوجعفر محمدبن علی (۱۳۴۸ ه.ش)، متشابه القرآن و مختلفه،

تصحیح حسن المصطفوی، قم: بیدار

۱۸. _____ (۱۹۹۱م/۱۴۱۲ ه)، مناقب آل ابیطالب، تحقیق یوسف البقاعی،

بیروت: دارالاضواء، الطبعة الثانية

۱۹. شیخ صدوق (بی تا)، الاعتقادات المؤتمر العالمی للشیخ المفید، (بی جا)

۲۰. _____ (۱۴۰۵ ه/۱۳۶۳ ه.ش)، کمال الدین و تمام النعمه، تصحیح علی اکبر

غفاری، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ج ۱

۲۱. عبدالباقی، محمدفؤاد (۱۳۷۴)، المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الکریم، تهران:

انتشارات اسلامی، چاپ دوم.

۲۲. علامه حلی (۱۹۸۲م/۱۴۰۵ ه)، الألفین، به کوشش حسین الاعلمی، بیروت: مؤسسه

الاعلمی للمطبوعات، الطبعة الثالثة.

۲۳. مقداد، فاضل (۱۳۸۶ ش)، شرح باب حادی عشر، ترجمه و شرح، علامه

مصطفوی، تهران: مرکز نشر آثار علامه مصطفوی، چاپ دوم

