

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت
دانشگاه شهید بهشتی، پاییز ۱۳۸۸

Research Journal of Islamic Philosophy and
Theology of Shahid Beheshti University

قاعده قبیح نقض غرض در کلام اسلامی

دکتر محمدجواد دکامی*

چکیده

میان متکلمان و حکمای مسلمان در خصوص وجود یا عدم غایت و غرض در افعال باری تعالی اختلاف نظر وجود دارد. اشاعره وجود هرگونه غایت و غرض در افعال الهی را با کمال ذاتی او متعارض می‌دانند و آن را انکار می‌کنند. در مقابل، حکمای الهی و متکلمان عدلیه معتقدند که حضرت باری تعالی در افعالش غایت و غرض دارد و هیچ فعلی از او سر نمی‌زند مگر اینکه متوجه غایت و غرض خاصی باشد؛ اما در اینکه غایت و غرض در افعال الهی به چه کسی یا چه چیزی برمی‌گردد میان این اندیشمندان اختلاف نظر وجود دارد. متکلمان عدلیه معتقدند که غرض باید به غیر خدا برگردد تا از هرگونه نقض و کاستی مبرا باشد؛ اما حکما می‌گویند غرض باید به خود خدا برگردد تا با قاعده «العالی لا یلتفت الی السافل و لا یستکمل به» در تعارض نباشد. آنچه همه صاحب‌نظران بر آن اتفاق نظر دارند این است که «نقض غرض قبیح است»، زیرا منجر به اجتماع خواستن و نخواستن فعل واحد می‌شود که محال است.

قاعده قباح نقض غرض در کلام عقلی کاربرد زیادی دارد و کمتر قاعده‌ای از لحاظ کاربرد به پای این قاعده می‌رسد. اهمیت این قاعده تا بدان حد است که در تمام

* عضو هیئت علمی دانشگاه بوعلی سینا، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، گروه معارف اسلامی dakami@basu.ac.ir

اصول دین از آن بحث می‌شود. اصل وجود غایت در افعال الهی در مباحث مربوط به توحید اثبات می‌شود و سپس به عنوان مقدمه در اثبات اصول دیگر یعنی عدل، نبوت، امامت و معاد به کار می‌رود.

واژگان کلیدی: غرض، لطف، حکمت، نبوت، امامت، معاد.

مقدمه

یکی از قدیمی‌ترین مسائلی که در حیات عقلی بشر مطرح بوده این است که آیا خدا در افعالش غایت و غرض دارد یا ندارد؟ سابقه این بحث به زمان حکمای یونان باستان نظیر سقراط، افلاطون و ارسطو برمی‌گردد. از مطالعه در آثار این فلاسفه پی می‌بریم که آنها معتقد بوده‌اند خدا در افعالش غایت و غرض داشته و از نظر آنها غرض در افعال الهی ذاتاً به خود او برمی‌گردد و بالعرض به مخلوقات راجع است. چنان‌که افلاطون می‌گوید:

هدف صانع (دمیورژ) این بود که موجودات هرچه بیشتر به کمال برسند و کمال آنها در این بود که به کامل‌ترین موجود شبیه شوند و چون کامل‌تر از خودش وجود نداشت پس خواست او این بود که همه اشیا را به خود شبیه سازد (کاپلستون، ص ۲۸۳).

ارسطو نیز غایت الغایات تمام اشیا را خدا (محرک غیر متحرک) معرفی کرد، اما او در اثبات محرک اول با این اشکال مواجه شد که اگر محرک اولی وجود دارد او چگونه می‌تواند اشیا را به حرکت در آورد در حالی که خودش ثابت و غیر متحرک است؟! و به تعبیر دیگر اگر خدا به عنوان علت فاعلی فیزیکی، علت حرکت باشد و به اصطلاح، عالم را براند خود نیز متحمل تغییر می‌شود، یعنی عکس‌العملی از متحرک بر محرک وارد می‌شود و در نتیجه نمی‌تواند فعلیت محض باشد؛ اما ارسطو در حقیقت در جستجوی خدایی بود که فعلیت محض باشد و هیچ‌گونه نقصی یا حالت بالقوه‌ای نداشته باشد. او در پاسخ به این اشکال قائل شد به اینکه محرک اول به عنوان علت غایی و متعلق میل و شوق بودن، اشیا این عالم را به حرکت در می‌آورد (همان، ص ۳۶۰-۳۵۹).

بحث وجود یا عدم غرض در افعال الهی، در بین حکما و متکلمان مسلمان نیز مطرح شد و میان آنها در این باره اختلاف نظر پیش آمد.

اِخْتَلَفَتِ النَّاسُ هُنَا وَ ذَهَبَتِ الْمُعْتَزَلَةُ إِلَى أَنَّهُ تَعَالَى يَفْعَلُ لِعَرَضٍ وَ لَا يَفْعَلُ شَيْئاً بغيرِ فائِدَةٍ
وَ ذَهَبَتِ الْأَشَاعِرَةُ إِلَى أَنَّ أَعْمَالَهُ تَعَالَى يَسْتَحِيلُ تَعْلِيلُهَا بِالْأَعْرَاضِ وَ الْمَقَاصِدِ (حلی،
کشف المراد، ص ۲۸۴).

معتزله وجود غرض را در افعال الهی پذیرفته و بر آن استدلال می کنند و اشاعره وجود غرض در افعال الهی را محال می دانند. البته نظرات در این خصوص به معتزله و اشاعره محدود نمی شود بلکه متکلمان شیعه و حکمای الهی نیز در این زمینه ساکت ننشسته و به بیان نظر خود در این باره پرداخته اند و هر یک با مبانی خاص خود غایتمند بودن افعال الهی را اثبات کرده اند. حال ببینیم مهم ترین دلایل هریک از این گروه ها در قائل شدن به قولشان چیست؟

دلایل اشاعره بر نفی غایت و غرض در افعال باری تعالی

استدلال های اشاعره در معلل نبودن افعال باری تعالی به اغراض، در دو بخش است. بخشی از آنها مربوط به امکان صدور فعل، بدون غرض و داعی زائد بر ذات از فاعل مختار است و بخش دیگر مربوط است به ضرورت صدور افعال الهی بدون غرض و داعی. در بخش اول، اشاعره به ذکر نمونه هایی از افعال انسان می پردازند که از نظر آنها انسان را در انجامشان هیچ گونه غرض و انگیزه ای نیست، مانند نویسنده ای که بدون آنکه ذهن و قلبش نسبت به حروف به کار رفته در نوشتار آگاه باشد اقدام به نوشتن می کند و یا تنبورزی که برای مدت طولانی تنبور می زند بدون آنکه نسبت به تک تک آن ضرب ها علم داشته باشد (فخر رازی، المطالب العالیه، ص ۹). اشاعره می گویند حال که صدور فعل از فاعل مختاری مانند انسان، بدون انگیزه و غرض انجام می پذیرد، در باره افعال باری تعالی نیز می توان بر جواز صدور فعل از او بدون انگیزه و غرض حکم کرد.

اشاعره بر ضرورت صدور فعل از باری تعالی بدون غرض، چنین استدلال می کنند که هر کس فعل او معلل به غرض و مصلحت باشد اگر آن فعل را انجام ندهد آنچه بهترین حال او بود حاصل نشود پس او ناقص لذاته و کامل بغیره خواهد بود و چنین چیزی در حق واجب تعالی محال است (همو، البراهین در قلم کلام، ص ۲۵۱). آنها همچنین می گویند اگر فعل واجب تعالی معلل به علتی باشد آن علت خودش یا قدیم است یا حادث؛ اگر

قدیم باشد لازم می‌آید که آثار او نیز قدیم باشند بنابراین قدم عالم پیش می‌آید و این محال است و اگر حادث باشد حدوث او از ناحیه علت دیگری است که به تسلسل می‌انجامد (همان، ص ۲۵۱).

اشاعره همچین می‌گویند: معلل بودن افعال باری تعالی به اغراض و دواعی، با توحید افعالی و غنای ذاتی و منزه بودن او از اینکه مانند داشته باشد و معلول علتی باشد، منافات دارد، زیرا اگر انسان افعال خود را به خاطر غایات و اهداف انجام می‌دهد در حقیقت تحت تأثیر انگیزه آن غایت‌ها و هدف‌ها قرار می‌گیرد مگر نه این است که «علت غایی علتِ علتِ فاعلی است» یعنی علت غایی موجب فاعلیت فاعل است و اگر نباشد فاعل، فاعل نیست، بنابراین اگر مبدأ کل در افعالش، محتاج به داعی و غرض باشد، ناقص خواهد بود (مطهری، مجموعه آثار، ص ۴۸).

دلایل معتزله بر معلل بودن افعال الهی به غایات و اغراض

معتزله با رد دلایل اشاعره وجود غرض در افعال الهی را ضروری دانسته و نفی آن را با حکمت بالغه الهی در تعارض دانستند. آنها در پاسخ به دلایل اشاعره بر امکان صدور فعل از فاعل مختار بدون انگیزه گفتند: نویسندگانی که با سرعت به نوشتن می‌پردازد یا تنبورزنی که برای مدت طولانی تنبور می‌زند، به این دلیل نیست که فعل از آنها بدون داعی و انگیزه صادر می‌شود بلکه به دلیل مواظبت و مراقبت در کار، این امر برای آنها به صورت ملکه در آمده است، بنابراین چنین اشخاصی دیگر لازم ندارند تک تک حروف یا ضرب‌ها را نزد خود حاضر کنند، بلکه این حروف، بر خیال متعاقب می‌شوند همچنان که آن افعال، بر دست متعاقب می‌گردند، آن صور و ارادات، همگی حاضرند و آن خیالات نیز حاصل‌اند، جز اینکه به خاطر توالی و سرعت و تعاقب گمان برده می‌شود که آنها واقعاً موجود نیستند (فخر رازی، المطالب العالیه، ص ۴۳).

متکلمان معتزلی علاوه بر رد دلایل اشاعره بر ضرورت غرض در افعال الهی چنین استدلال می‌کنند که:

أَنَّهُ تَعَالَى... إِمَّا أَنْ يَخْلُقَ ذَلِكَ لِغَرَضٍ أَوْ لَا لِغَرَضٍ وَ لَوْ خَلَقَهُ لَا لِغَرَضٍ لَكَانَ عَبَثًا قَبِيحًا
فَلَا بَدَّ مِنْ غَرَضٍ (خوارزمی، ص ۱۹۹).

خداوند متعال این عالم را برای غرضی خلق کرده است یا نه، اگر چنانچه این جهان را بدون غرض آفریده باشد مرتکب عبث شده که قبیح است، پس ناچار باید غرضی در خلقت این عالم داشته باشد.

دیدگاه متکلمان شیعه در باره غایت و غرض در افعال الهی

متکلمان شیعه در این نزاع فکری رأی به وجود غرض در افعال الهی دادند و گفتند «نفی الغرض یتلزم العبث» (همان، ص ۲۸۴). آنها برای آنکه اشکال اشاعره در این خصوص پیش نیاید گفتند:

النقص إنما یلزم لو عاد الغرض و النفع إليه أما إذا كان النفع عائداً إلى غيره فلا، كما تقول إنه تعالى یخلق العالم لِنَفْعِهِمْ (همانجا).

نقص وقتی پیش می آید که غرض به خود باری تعالی برگردد اما اگر غرض به افعال او برگردد، نقصی لازم نمی آید.

گفت پیغمبر که حق فرموده است	قصد من از خلق احسان بوده است
آفریدم تا ز من سودی کنند	تا ز شهدم دست آلودی کنند
نه برای آنکه تا سودی کنم	وز برهنه من قبایی بر کنم
	(مثنوی معنوی/دفتر دوم)

البته برخی از متکلمان شیعه، میان غرض و مصلحت فرق نهاده، گفته اند: «افعال الهی دارای مصالح و حکمت‌هایی است اما معلل به اغراض نیست، فرق غرض و مصلحت آن است که غرض به فاعل برمی گردد و مصلحت آن است که عاید دیگران می شود اینکه گفته می شود افعال الهی دارای غایت است نوعی مجازگویی است و افعال خداوند به افعال انسان تشبیه شده اند. افعال الهی دارای مصلحت‌ها و حکمت‌هایی است که همان مصلحت‌ها و حکمت‌ها اگر بر افعال انسان مترتب شوند غرض و غایت فعل او به شمار می روند (لاهیجی، سرمایه ایمان، ص ۷۴).

حکیم لاهیجی در این باره گفته است «افعال الهی - اعم از تکوینی و تشریحی - دارای فواید، مصالح و حکمت‌هایی است که به موجودات باز می گردد نه به خداوند، بدین جهت خداوند فاعل بالداعی و بالقصد نیست، بلکه فاعل بالرضا یا بالعنایه است، چنان که در فلسفه ثابت شده است، یعنی علم ذاتی خداوند به فعل، منشأ صدور فعل است و فاعلیت

خداوند متوقف بر قصد و داعی زائد بر ذات نیست، زیرا اگر چنین باشد، فاعلیتش بالذات نخواهد بود و آنچه متعلق علم ذاتی خداوند است، فعل به صورت مطلق نیست، بلکه فعل با ویژگی حکمت و مصلحت است. در نتیجه در عین اینکه فاعل بالقصد نیست فعل او غایتمند است (همان، ص ۷۵-۷۴).

حکمای اسلامی نظیر شیخ الرئیس غایت و غرض در افعال الهی را به نحو دیگری تبیین کردند و معتقد شدند که واجب تعالی به علت غنای ذاتی اش غرض و غایتی در ماسوی ندارد، زیرا این امر با قاعده «أَلْعَالِي لَا غَرَضَ لَهُ فِي السَّافِلِ» در تعارض است (ابن سینا، اشارات و تنبیهات، ص ۳۲۴). جرجانی در شرح مواقف، دیدگاه حکمای اسلامی و اشاعره را در خصوص غایت در افعال الهی، هماهنگ دانسته و پس از نقل نظریه اشاعره گفته است:

وَ وَاَفَقَهُمْ عَلٰى ذٰلِكَ جِهَابِدَةَ الْحُكَمَاءِ وَ طَوَائِفِ الْاِلَهِي (جرجانی، ص ۲۰۲).

این برداشت از کلام حکما نادرست است. حکما به طور کلی غایت و غرض را از افعال الهی نفی نکرده اند، آنچه آنان نفی کرده اند وجود غایت و غرضی غیر از ذات الهی برای مطلق هستی و برای نخستین فعل الهی است، اما برای افعال خاص و مقید غایت های ویژه ای اثبات کرده اند، چنان که کتاب های آنان سرشار از بحث در باره فایده و غایت موجودات است (شیرازی، ص ۷۴).

از آنچه گفته شد این نتیجه به دست می آید که میان صاحب نظران در باره اینکه غرض و هدف از افعال الهی به چه کسی یا چه چیزی برمی گردد، اختلاف نظر وجود دارد و قول صحیح این است که خدا را در افعالش غرضی جز ذات متعالی خودش نیست، زیرا اساساً غیر خدا چیزی وجود ندارد تا غایت و غرض برای او واقع شود و این همان چیزی است که در روایت به آن اشاره شده است «كَانَ اللَّهُ وَ لَمْ يَكُنْ مَعَهُ شَيْءٌ». به همین دلیل وقتی از امام کاظم (ع) در خصوص معنای این حدیث پرسش می شود در پاسخ می فرماید: «الآنَ كَمَا كَانَ» اکنون نیز چنین است (نصری، ص ۳۱۰).

نکته ای که توجه به آن ضروری است این است که نفی غرضی غیر از ذات مقدس الهی برای موجودات این عالم هرگز بدین معنا نیست که جهان آفرینش دارای هیچ غایت و غرضی نیست بلکه همان طور که صدر المتألهین شیرازی بیان می دارد: حکما برای افعال

خاص و مقید غایت‌های ویژه‌ای اثبات کرده‌اند، چنان که کتاب‌های آنان سرشار از بحث در باره فایده و غایت موجودات است (همانجا).

از دیدگاه حکمای الهی هر حرکتی به سوی هدفی خاص است و هر چیزی اثر خاص خود را دارد و میان علت‌ها و معلول‌ها سنخیت وجود دارد و چنین نیست که هر چیزی از هر چیزی صادر شود (مطهری، روش رئالیسم، ص ۶۷۲). در قرآن کریم نیز به این مطلب اشاره شده است که پروردگار ما همان کسی است که خلقت شایسته هر موجودی را به او اعطا کرد و او را به سوی هدف مخصوصش هدایت فرمود «ربنا الذی اعطى کل شیء خلقه ثم هدی» (طه/۵۰). بنابراین غرض از خلقت آتش غیر از غرض از خلقت چشم و گوش است. غرض از خلقت آتش، تولید گرما و سوزاندن است و غرض از آفرینش چشم و گوش، دیدن و شنیدن است. انسان نیز به عنوان یکی از مخلوقات الهی بلکه کامل‌ترین مخلوق الهی، دارای غایت و غرض خاص خود است و غایت و غرض نهایی از آفرینش انسان رسیدن به کمال است و از آنجا که ذاتاً کمالی جز ذات اقدس اله نیست پس هدف او رسیدن به خداست و قرآن کریم بر این مطلب تأکید کرده است: «و إن الی ربک المُنْتَهی» (نجم/۴۲). و «یا ایها الانسان إنک کَادِحٌ الی ربک کَدْحاً فَمُلَاقِیْهِ» (انشقاق/۶) و این اراده تکوینی حضرت باری تعالی است و تخلف ناپذیر است، اما اراده تشریحی او بر این است که انسان‌ها خدا را در حالی ملاقات کنند که از آنها راضی و خشنود باشد.

آنچه از آیات نورانی قرآن کریم فهمیده می‌شود این است که همه انسان‌ها به یک صورت خدا را ملاقات نمی‌کنند یعنی همه اراده تشریحی خدا را محقق نمی‌کنند. فقط برخی از آنها با اراده و اختیار خود، موفق به این کار می‌شوند اما برخی دیگر خدا را در حالی ملاقات می‌کنند که از آنها ناراضی است «...آنها در پیشگاه الهی سر به زیر و ذلیل‌اند و گویند پروردگارا اینک عذاب تو را به چشم دیدیم و به گوش گرفتیم ما را به دنیا باز گردان تا از آن پس صالح و نیکوکار شویم که اکنون به چشم یقین مشاهده کردیم» (سجده/۱۲). حتی انسان‌های نیکوکار نیز خدا را به یک نحو ملاقات نمی‌کنند آنها بسته به شناختی که از خدا و عبادت او دارند به اندازه درجه و مرتبه وجودی خود به خدا می‌رسند. «برخی انسان‌ها عبدالمخالق هستند و برخی عبدالشافی و بعضی عبدالله و جمعی عبده هستند و هر یک به تناسب درجه وجودی خود به خالق، شافی، الله و هو،

بازمی‌گردند و آن‌کس که در ضلالت و گمراهی به سر می‌برد با خداوند رحمان، رحیم، باسط و رؤوف ملاقات نمی‌کند بلکه خداوند را به عنوان قهار، منتقم و معذب مشاهده می‌نماید، او آن روز مصداق «انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون» (مطففین / ۱۵) و از گروهی است که خداوند آنها را نسبت به جمال و مهر خود کور محشور می‌کند «وَتَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ أَعْمَى» (طه / ۱۲۴) و البته آنها به کوری خود واقف می‌شوند و به «ربنا أبصرنا و سَمِعنا» (سجده / ۱۲). اعتراف می‌نمایند (جوادی آملی، رحیق مختوم، ص ۴۰۲).

بدهت قاعده قباحث نقض غرض

تاکنون اثبات شد که نظام آفرینش دارای غایت و هدف است و خالق و آفریننده این جهان که حکیم است برای هر یک از آفریده‌های خود از جمله انسان، غایت و غرضی قرار داده است؛ بنابراین لازم است برای رساندن همه مخلوقات و از جمله انسان به آن هدف، امکانات لازم را در اختیار آنها قرار دهد و گرنه نقض غرض لازم می‌آید که قبیح است. حال این پرسش پیش می‌آید که دلیل قباحث نقض غرض چیست؟ پاسخ این است که قباحث نقض غرض، بدیهی است و هرگاه پیش بیاید به معنای آن است که خدای حکیم هم هدف دارد و هم ندارد و این اجتماع نقیضین است که محال می‌باشد؛ مانند اینکه کسی می‌خواهد وارد خانه شود اما در را باز نمی‌کند تا وارد خانه شود. در اینجا گفته می‌شود که او هم می‌خواهد وارد خانه شود و هم نمی‌خواهد و این به معنی اجتماع خواستن و نخواستن امر واحد است که منجر به اجتماع نقیضین می‌شود و اصل عدم اجتماع نقیضین از دیدگاه حکما بدیهی‌ترین بدیهیات است.

متکلمان مسلمان با توجه به اینکه باری تعالی حکیم است نقض غرض برای او را محال دانسته و گفته‌اند:

از نظر عقلا، نقض غرض، سفیهانه است و مخالف حکمت به شمار می‌رود و چنین کاری بر خداوند متعال، محال است (بحرانی، ص ۱۱۸).

متکلمان مسلمان با توجه به حکیم بودن باری تعالی و هدفمند بودن افعال او و اینکه نقض غرض عقلاً قبیح است، بر اکثر اصول دین و متعلقات آنها مانند عصمت و اعجاز، برهان اقامه کرده‌اند. اینک به بیان نقش قاعده قباحث نقض غرض در این برهان‌ها می‌پردازیم.

قاعده قباح نقض غرض و براهین مربوط به ضرورت نبوت

۱. براهان لطف و قاعده قباح نقض غرض

یکی از براهینی که متکلمان عدلیه برای اثبات ضرورت وحی به کار می‌برند براهان یا دلیل لطف است و از لطف در لغت در معانی مهربانی و اکرام، قرب و نزدیکی، کوچکی و ریزی، خفا و پنهانی، نرمی و آشکاری به کار رفته است و در علم تجوید تَلَطُّف به معنی اِمَاله است (راغب اصفهانی، ص ۴۵۰)، اما لطف در اصطلاح علم کلام آن است که به سبب آن، مکلف به طاعت نزدیک و از معصیت دور می‌شود و در قدرت مکلف بر انجام دادن تکلیف، نقشی ندارد و به مرز اجبار نیز نمی‌رسد.

اللطفُ مَا يُقَرِّبُ الْمَكْلَفُ مَعَهُ إِلَى الطَّاعَةِ وَيُبْعِدُ عَنِ الْمَعْصِيَةِ وَ لَا حَظَّ لَهُ فِي التَّمَكِينِ
وَلَمْ يَبْلُغِ الْإِجْبَارَ (شیخ مفید، ص ۳۱).

متکلمان عدلیه، در پرتو حکمت الهی، لطف را بر او واجب می‌دانند. استدلال آنها بر ضرورت لطف چنین است که اگر اخلال به لطف، در حکمت الهی جایز باشد، پس در فرضی که خداوند حکیم لطف را ترک کند نقض غرض از جانب او می‌شود و چون نقض غرض از جانب او قبیح است، بنابراین انجام لطف، به مقتضای حکمت الهی واجب است (بحرانی، ص ۱۱۷).

علامه حلی در این باره می‌گوید:

وَالدَّلِيلُ عَلَى وُجُوبِهِ أَنَّهُ يَحْصُلُ غَرَضُ الْمَكْلَفِ - بِالْكَسْرِ - فَيَكُونُ وَاجِبًا وَ الْإِلْزِمُ نَقْضُ الْغَرَضِ، بَيَانُ الْمُلَازِمَةِ أَنَّ الْمَكْلَفَ إِذَا عَلِمَ أَنَّ الْمَكْلَفَ لَا يُطِيعُ إِلَّا بِاللُّطْفِ فَلَوْ كَلَفَهُ مِنْ دُونِهِ كَانَ نَاقِضًا لِغَرَضِهِ، كَمَنْ دَعَا غَيْرَهُ إِلَى طَعَامٍ وَ هُوَ يَعْلَمُ أَنَّهُ لَا يُجِيبُهُ إِلَّا فَعَلًا مَعَهُ نَوْعًا مِنَ النَّادِبِ فَإِذَا لَمْ يَفْعَلِ الدَّاعِيَ ذَلِكَ النَّوعِ مِنَ النَّادِبِ كَانَ نَاقِضًا لِغَرَضِهِ فَوُجُوبُ اللَّطْفِ يَسْتَلْزِمُ تَحْصِيلَ الْغَرَضِ (كشف المراد، ص ۳۰۳).

دلیل وجوب لطف آن است که غرض تکلیف کننده به واسطه آن محقق می‌شود والا نقض غرض پیش می‌آید. بیان ملازمه این است که هرگاه مکلف بداند که مکلف فرمان او را اطاعت نمی‌کند مگر با لطف پس اگر او را فرمان به انجام کاری، بدون لطف کند آگاهانه غرض خود را نقض کرده است. همانند اینکه فردی واقعاً دوست دارد که کسی مهمان او شود و می‌داند که بدون انجام نوعی رفتار مؤدبانه این کار عملی نمی‌شود. در این صورت

اگر شخص میزبان آن رفتار مؤدبانه را انجام ندهد غرض خود را نقض کرده است که قبیح است. پس لطف، تحصیل غرض را به دنبال دارد و به همین دلیل بر خدا واجب است. هم‌چنان که گفته شد عدلیه ضرورت نبوت را با استفاده از قاعده لطف اثبات کرده و در تبیین ضرورت بعثت پیامبران گفته‌اند: «...هِيَ وَاجِبَةٌ لِإِشْتِمَالِهِ عَلَى اللَّطْفِ فِي التَّكْلِيفِ الْعَقْلِيِّ» (شعرانی، ص ۳۲۵). بعثت پیامبران بر خدا واجب است، زیرا در آن لطف در تکالیف عقلیه وجود دارد. این سخن عدلیه در واقع اشاره به قاعده‌ای است که آنها پذیرفته‌اند و آن اینکه «التَّكْلِيفُ السَّمْعِيُّ الطَّافُ فِي التَّكْلِيفِ الْعَقْلِيِّ» (لاهیجی، الشَّوَارِقُ الْإِلَهَامُ، ص ۸۹)، یعنی واجبات نقلی و شرعی الطافی هستند در واجبات عقلی. مثلاً عقل حکم می‌کند که کشتن فرزند کار زشتی است و با این حکم عقل، حجت تمام است، اما وقتی شرع نیز به حرمت آن حکم می‌کند، مردم بیشتر و بهتر از آن پرهیز می‌کنند. اجرای حد در معاصی لطف است زیرا کسی که اراده زنا دارد اگر احتمال دهد که شاید گناه او ثابت شود و حد بخورد از آن احتراز بیشتری خواهد کرد (شعرانی، ص ۴۶۰). عدلیه جهت اثبات ضرورت نبوت، علاوه بر برهان لطف براهین دیگری ذکر کرده‌اند که در همه این براهین قاعده قباحت نقض غرض کاربرد دارد. مانند «برهان قانونگذاری» که به شرح آن می‌پردازیم.

برهان قانونگذاری و قاعده قباحت نقض غرض

یکی دیگر از براهینی که متکلمان عدلیه و حکمای الهی، جهت اثبات ضرورت وحی، اقامه می‌کنند برهان قانونگذاری است. تقریرهای مختلفی از این برهان ارائه شده است و بیشتر حکمای اسلامی هنگام بحث از ضرورت بعثت این برهان را ذکر کرده‌اند. فارابی در اندیشه‌های اهل مدینه فاضله تنها راه تشکیل مدینه فاضله را وجود قوانین کاملی معرفی می‌کند که از طریق وحی برای انسان‌ها ارسال شده باشند (فارابی، ص ۲۵۱). وی در خصوص رئیس مدینه فاضله که همان انسانی است که به او وحی شده است می‌گوید: او باید به مرحله‌ای از کمال رسیده باشد که میان او و عقل فعال واسطه‌ای نباشد و در هنگام اتصال او به عقل فعال به وی قوتی افزوده شود که به وسیله آن بتواند حدود اشیا و کارها را بداند و آنها را به سوی هدفی که سعادت اوست هدایت کند (همان، ص ۱۵۶).

ابن سینا نیز گرچه وجود غرض برای خدا خارج از ذات او را انکار می‌کند اما بارها به هدفمند بودن افعال او اذعان کرده و از همین طریق بر ضرورت وحی استدلال می‌کند و این وجه امتیاز تفکر ابن‌سینا و همه حکما از تفکر اشاعره است، زیرا اشاعره اساساً مخالف اثبات ضرورت وحی هستند.

ابن سینا ضرورت قانونگذاری برای جامعه انسانی را دلیل ضرورت وحی می‌داند و معتقد است که بدون وجود قانونگذاری عادل که مؤید به وحی باشد، چنین قوانینی وضع نمی‌شود و در نتیجه بقای نوع انسانی و رسیدن او به کمال امکان پذیر نمی‌باشد (الهیات نجات، ص ۳۲۰).

این تقریرات از برهان قانونگذاری با اشکالاتی از سوی مخالفان همراه بود از جمله اینکه اگر تنها دلیل ضرورت نبوت قانونگذاری باشد وجود جوامع ملحد که دارای زندگی اجتماعی نسبتاً خوبی هستند با این موضوع در تعارض است.^۱

علامه طباطبایی با توجه به طبیعت اولیه بشر و اینکه او بر اساس طبیعت و فطرتش استخدام‌گر است و می‌خواهد از همه چیز و همه کس به نفع خویش بهره‌کشی کند تقریری از برهان قانونگذاری ارائه می‌دهد که این اشکالات بر آن وارد نیست. وی در این باره می‌فرماید: نوع بشر به حسب طبع، بهره‌کش است و این بهره‌کشی و استخدام فطری او را به تشکیل اجتماع و ادار می‌کند و در عین حال کار او را به اختلاف و فساد هم می‌کشاند، در نتیجه در همه شئون حیاتش که فطرت و آفرینش برآوردن حوائج آن شئون را واجب می‌داند، دچار اختلاف می‌شود و آن حوائج برآورده نمی‌گردد مگر با قوانینی که حیات اجتماعی او را اصلاح نموده، اختلافاتش را برطرف سازد و هدایت انسان به چنین قوانینی و در نتیجه به کمال و سعادتش به یکی از دو طریق ممکن می‌شود. اول اینکه او را از راه فطرتش ملهم کند به اینکه چگونه اختلاف را برطرف سازد. دوم از راه دیگری که خارج از فطرت و ذات خود بشر باشد و چون راه اول کفایت نمی‌کند؛ زیرا هم‌چنانکه گفتیم خود فطرت، سبب پیدایش اختلاف است و معنا ندارد که سبب حل اختلاف شود، ناگزیر باید راه دوم صورت گیرد و آن عبارت است از تفهیم الهی و غیرطبیعی که از آن به نبوت و وحی تعبیر می‌شود^۲ (المیزان، ص ۱۹۷).

از آنچه در این بخش گفته شد، این نتیجه به دست می‌آید که خدایی که اراده تشریحی‌اش بر این تعلق گرفته که انسان در اجتماع به کمال شایسته‌اش برسد و از آنجا که می‌داند انسان با صرف آنچه دارد به این مهم دست پیدا نمی‌کند و از جهتی می‌تواند قوانین لازم را برای انسان ارسال کند اگر این کار را نکند هدف خود را نقض کرده است و نقض غرض قبیح است بنابراین برای اینکه از جوامع بشری رفع اختلاف شود و زمینه کمال انسان‌ها فراهم آید، فرو فرستادن وحی از سوی خداوند ضروری است.

در این برهان بر ضرورت وضع تکلیف برای انسان تأکید شده به این ترتیب چون انسان مکلف شده است که بر خلاف طبیعت اولیه‌اش، اموری را بپذیرد و از انجام برخی امور که طبیعتش خواهان آنهاست صرف نظر کند، خدا در مقابل این کار به او پاداش می‌دهد، زیرا تکلیف به معنای این است که «کسی که اطاعت او بر مردم واجب است مردم را به کاری وادار کند که در آن مشقت وجود دارد و این واداشتن ابتدائاً و بی‌واسطه باشد البته مشروط به اینکه قبلاً این تکلیف را به مردم اعلام کرده باشد» (حلی، باب حادی عشر، ص ۱۲۲).

متکلمان عدلیه می‌گویند: وضع تکالیف بر خدا واجب است، زیرا عدم وضع آنها موجب می‌شود که انسان به سوی زشتی‌ها سوق داده شود و در نتیجه نقض غرض پیش آید که قبیح است. علامه حلی در این خصوص گفته است:

فلا بد من التکلیف.. و الا لکان مغریاً بالقیح حیثُ خَلَقَ الشَّهَوَاتِ وَ الْمیلِ إِلَى الْقَبیحِ وَ النُّفُورِ عَنِ الْحَسَنِ فَلَا بُدَّ مِنْ زَاجِرٍ وَ هُوَ التَّكْلِيفُ (همان، ص ۱۲۶).

تکلیف بر خدا واجب است زیرا اگر تکلیفی در کار نباشد خدا انسان را به سوی کار قبیح سوق داده و تحریض کرده است چرا که او شهوات و میل به سوی فعل قبیح را در انسان خلق کرده است، پس لازم است که مانع و بازدارنده‌ای وجود داشته باشد و آن تکلیف است.

نکته‌ای که توجه به آن ضروری است این است که منظور از وجوب در جمله هدایت یا تکلیف انسان، بر خدا واجب است، «وجوب عن الله» مراد است نه «وجوب علی الله». عدم توجه به این مطلب موجب شده است که متکلمان اشعری هر نوع وجوبی را وجوب علی الله قلمداد کنند و در نتیجه به انکار ضرورت نبوت، امامت، معاد و سایر امور از افعال و صفات

الهی بپردازند که با هدایت انسان در ارتباط هستند (جوادی آملی، ولایت فقیه، ولایت فقاقت و عدالت، ص ۵۹). ابن تیمیه در این مورد می گوید:

فَجَعَلُوا يُوْجِبُونَ عَلَيَّ اللّٰهَ سُبْحَانَهُ مَا يُوْجِبُونَ عَلَيَّ الْعَبْدِ وَيَحْرَمُونَ عَلَيْهِ مِنْ جِنْسِ مَا يَحْرَمُونَ عَلَيَّ الْعَبْدِ وَيَسْمُونَ ذَلِكَ الْعَدْلَ وَالْحِكْمَةَ مَعَ قُصُورِ عَقْلِهِمْ عَنِ مَعْرِفَةِ حِكْمَتِهِمْ» (ابن تیمیه، ص ۳۳۳).

بر خدا واجب می دانند آنچه را بر بنده واجب می دانند و بر او تحریم می نمایند آنچه را بر بنده او تحریم می کنند و نام آن را عدل و حکمت می نامند در حالی که عقل آنها از شناخت حکمت او ناتوان است.

به نظر می رسد که اشاعره میان کشف حقیقت در نزد شارع و حکم بر او خلط کرده اند. توضیح آنکه علم، حکمت و عدل به طور مسلم از اوصاف کمال وجودی به شمار می روند. آن کس که آگاهانه و حکیمانه و بر اساس عدل تصمیم گیری می کند از کمال وجودی خاصی برخوردار است. اگر ما در باره انسانی که برخوردار از صفات علم، حکمت و عدل است به قضاوت نشسته و بگوییم هرگز از او افعالی که نمایانگر جهل و ظلم و عبث و بیهودگی است صادر نمی شود، آیا عقل ما برای او تعیین تکلیف می کند؟ یا اینکه عقل ما تنها از یک نظام کامل و خط مشی ثابتی که لازم کمال وجودی او است، پرده برمی دارد. به تعبیر دیگر عقل واضع و تعیین گر تکلیف بر او نیست بلکه کاشف واقعیت است... وقتی عالم آفرینش، فعل خداست و نظامی ثابت و قوانینی خدشه ناپذیر بر آن حاکم است و این نظام بر اساس علم و حکمت و عدل استوار است، خرد کشف می کند که از آفریدگار جهان، فعلی قبیح (مخالف علم و حکمت و عدل) صادر نمی شود و اراده و قدرت او بر این امور تعلق نمی گیرد، همان گونه که به محال ذاتی چون اجتماع نقیضین تعلق نمی گیرد و این نوع عدم تعلقها خواه به صورت محال وقوعی (کارهای غیر حکیمانه)، یا به صورت محال ذاتی (اجتماع نقیضین) ارتباطی به محدود ساختن قدرت او ندارد (سبحانی، حسن و قبح عقلی، ص ۹۲). این تبیین که به وسیله حکمای الهی ارائه شده است پاسخ مناسبی است به این اشکال اشاعره که اگر گفته شود فعل خاصی بر خدا واجب است به معنای محدودیت خداست.

وجوب کلامی و وجوب فقهی

علت دیگری که موجب شده است اشاعره نظر عدلیه در خصوص وجوب هدایت و تکلیف و ... بر خدا را نپذیرند این است که آنها هر وجوبی را به معنای وجوب در اصطلاح علم فقه می دانند و معنای دیگری را برای آن قائل نیستند. توضیح اینکه؛ واژه وجوب هم در علم فقه کاربرد دارد و هم در علم کلام، اما این واژه در هر دو علم یک معنا ندارد. به طور کلی هنگامی که در علم کلام سخن از وجوب عملی بر کسی به میان می آید به معنای این است که اگر آن شخص کار مورد نظر را ترک کند مرتکب عمل قبیحی شده است؛ اما در علم فقه، هنگامی که سخن از وجوب عملی بر کسی به میان می آید به معنای این است که شخصی بر شخص دیگر ولایت و حاکمیت دارد و آنگاه او را امر به کاری می کند، در این صورت اگر او آن کار را انجام ندهد، مستحق عقاب است.

در علم کلام وجوب به معنای قبیح بودن ترک است به عنوان مثال وقتی گفته می شود راستگویی و اقامه عدل بر خدا واجب است منظور این نیست که بالاتر از خدای متعال کسی هست که بر او ولایت دارد و او را به این امور امر می کند و اگر خدا از این دستورات تخلف کند او را مجازات می کنند بلکه منظور این است که اگر خدا نعوذ بالله، دروغ بگوید یا ظلم کند، مرتکب عمل قبیحی شده است (افضلی، ص ۱۶۰).

تفاوت دیگر میان وجوب فقهی و وجوب کلامی این است که در وجوب کلامی عقل مستقلاً آن وجوب را درک می کند چون کلام بر پایه استدلال عقلی استوار است؛ اما وجوب فقهی چنین نیست و عقل از درک احکام واجب و غیر واجب، عاجز است لذا مستقیماً از شرع دریافت می کند. علت این تفاوت در معنای وجوب به ماهیت این دو علم بر می گردد زیرا علم کلام علمی است که به بحث از خدا، صفات و افعال او می پردازد (علم اصول دین) و علم فقه، علمی است که در باره وظیفه انسان در برابر خدا بحث می کند (علم فروع دین) (سبحانی، محاضرات فی الالهیات، ص ۳۴۵).

علاوه بر براهین گفته شده، متکلمان شیعه با ذکر برخی از محاسن بعثت بر ضرورت بعثت پیامبران استدلال می کنند، زیرا وقتی ثابت شد که بعثت دارای محاسن فراوانی است، ضرورت ارسال پیامبران به اثبات می رسد؛ زیرا خدا منبع تمام خوبی هاست و نمی توان

خوبی‌ای را تصور کرد که خدا در اعطای آن دریغ ورزد؛ زیرا دریغ ورزیدن از خوبی یا زائیده بخل است یا زائیده جهل و ضعف و خداوند متعال از هر دوی این‌ها مبراست. محقق طوسی در عبارت زیر به برخی از محاسن بعثت که همگی از مصادیق لطف الهی می‌باشند و در حقیقت هر یک از آن محاسن خود می‌تواند برهانی بر ضرورت بعثت پیامبران باشد، اشاره می‌فرماید:

الْبَعْثَةُ حَسَنَةٌ لِإِشْتِمَالِهَا عَلَى فَوَائِدِ كَمُعَايِدَةِ الْعَقْلِ فِيمَا يَدُلُّ عَلَيْهِ وَ إِزَالَةِ الْخَوْفِ وَ
 إِسْتِفَادَةِ الْحُسْنِ وَ الْقُبْحِ وَ الْمَنَافِعِ وَ الْمَضَارِّ وَ حِفْظِ النَّوْعِ الْإِنْسَانِيِّ وَ تَكْمِيلِ أَشْخَاصِهِ
 بِحَسَبِ إِسْتِعْدَادَاتِهِمُ الْمُخْتَلِفَةِ وَ تَعْلِيمِهِمُ الصَّنَائِعَ الْخَفِيَّةَ وَ الْإِخْلَاقَ وَ السِّيَاسِيَّاتِ وَ
 الْإِخْبَارِ بِالْعِقَابِ وَ الثَّوَابِ فَيَحْصُلُ اللَّطْفُ لِلْمَكْلُوفِ» (شعرانی، ص ۳۲۳)^۳

ضرورت عصمت و معجزه و قاعده قباحث نقض غرض

قاعده قباحث نقض غرض نه تنها در براهین اقامه شده جهت اثبات ضرورت نبوت کاربرد دارد، بلکه در براهینی که جهت اثبات ضرورت عصمت، اعجاز و سایر خصوصیات ضروری نبوت اقامه می‌شود نقش اساسی بر عهده دارد. متکلمان عدلیه دلایل مختلفی بر ضرورت عصمت و اعجاز ذکر کرده‌اند. آنها در خصوص ضرورت عصمت می‌گویند:

فَيَجِبُ فِي النَّبِيِّ الْعِصْمَةَ، لِيَحْصَلَ الْوَثُوقُ فَيَحْصَلَ الْغَرَضُ وَ لَوْ جُوبِ مُتَابِعَتِهِ وَ ضِدِّهَا وَ
 الْإِنْكَارَ عَلَيْهِ» (شعرانی، ص ۳۲۶).

واجب است که پیامبر، معصوم باشد، تا اطمینان به او و در نتیجه غرض از بعثت که هدایت انسان است حاصل شود.

همچنین ضرورت اجرای دستور الهی مبنی بر اطاعت از رسول^۴ از یک طرف و ضرورت سرپیچی از فرمان او (یا تحقیق در باره سخنان او) به خاطر عدم عصمت و جواز ارتکاب گناه از طرف دیگر^۵، عصمت پیامبر را ضروری می‌سازد.

خداوند متعال مؤمنان را فرمان داده است که «هرگاه فاسقی برای شما خبری آورد بدون تحقیق نپذیرید تا مبدا به خاطر ناآگاهی به قومی آسیب برسانید» (حجرات / ۶). در این دستور الهی به مؤمنان گفته شده است تا شهادت افراد فاسق را نپذیرند، حال اگر پیامبران مرتکب فسق شوند، حتی در امور عادی و کوچک شهادت آنها پذیرفته نیست. پس چگونه

مردم می‌توانند شهادت آنها را نسبت به ادیان الهی که تا قیامت باقی می‌مانند بپذیرند (بحرانی، ص ۱۹۲).

در قرآن کریم اهداف متعددی برای بعثت انبیای الهی معرفی شده است که شناخت خدا و نزدیک شدن به او در رأس این اهداف قرار دارد و اهدافی مانند برقراری عدالت اجتماعی در مراتب بعدی قرار دارند و نتیجه تمام این اهداف، راهیابی انسان به کمال است. حال اگر فرض کنیم که پیامبر تحت تأثیر هوای نفس قرار گیرد یقیناً این اهداف تأمین نخواهد شد؛ زیرا چه بسا افرادی که هوای نفس خود را خدای خود قرار داده‌اند و اگر نعوذ بالله پیامبران از این گونه افراد باشند، قطعاً آنچه به عنوان خدا به مردم معرفی خواهد شد یک خدای ساختگی است که تأمین کننده خواسته‌های نفسانی آنها خواهد بود. چنین پیامبرانی در برقراری عدالت اجتماعی نیز ناکام خواهند ماند زیرا هم‌چنان که گفته شد: یکی از شرایط قانونگذار این است که در وضع قانون منافع شخصی خود را مد نظر نداشته باشد، مسلماً کسی که هوای نفس خود را به خدایی گرفته است، در وضع قانون، جز به منافع خود نظر نخواهد داشت و هرگز هدف الهی با ارسال چنین کسی تأمین نخواهد شد. عصمت پیامبران هم باید از گناه باشد و هم از خطا و اشتباه و این دیدگاه حکمای الهی و متکلمان شیعه است؛ زیرا اگر پیامبران، مرتکب اشتباه شوند، اطمینان مردم نسبت به آنها از بین می‌رود و در نتیجه هدف الهی تأمین نخواهد شد. البته متکلمان اهل سنت سهو و نسیان در زندگی عادی پیامبران را جایز می‌دانند. اما متکلمان شیعه معتقدند که اگر سهو و نسیان در امور عادی پیامبران جایز باشد، مردم آن را در امور مربوط به نبوت نیز ممکن دانسته و در نتیجه هدف اصلی از ارسال انبیا به دست نمی‌آید (سبحانی، محاضرات فی الالهیات، ص ۲۹۸).

کاربرد «قاعدة قباحت نقض غرض» فقط در نفی نقایص روحی و نفسی (گناه و اشتباه) از پیامبران نیست بلکه متکلمان مسلمان از این قاعده جهت اثبات ضرورت مبرا بودن جسم پیامبران از امراض و نقائص جسمی که موجب تنفرآمیز بودن آنها می‌شود نیز استفاده کرده‌اند. بدین ترتیب گفته می‌شود که پیامبران الهی باید از بیماری‌های نفرت‌آور مانند جزام و برص مبرا باشند؛ زیرا این بیماری‌ها باعث می‌شوند تا مردم از کنار آنها پراکنده شوند و در نتیجه غرض از ارسال آنها که هدایت انسان است تأمین نشود (شعرانی،

ص ۴۸۷). قرآن کریم خوش خلقی و مهربانی پیامبر(ص) را عامل گرایش مردم به اسلام معرفی کرده، فرموده است:

وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَأَنْفَضُوا مِنْ حَوْلِكَ (آل عمران / ۱۵۹).

ای پیامبر اگر تو سخت گیر و سنگدل بودی مردم از اطرافت پراکنده می شدند.

«قاعده قباح نقض غرض» علاوه بر اینکه برای اثبات ضرورت عصمت پیامبران مورد استفاده قرار می گیرد، جهت اثبات ضرورت اعجاز، برای پیامبران نیز کاربرد دارد. قرآن کریم نقل می کند که مردم زمان انبیا از آنها درخواست نشانه می کردند و پیامبران الهی نیز به این درخواست منطقی و معقول مردم پاسخ مثبت می دادند، زیرا از طرف مردمی جویای حقیقت صورت می گرفت و بدون آن، برای آن مردم راهی به شناخت پیامبری آن پیامبر نبود (مطهری، مقدمه ای بر جهان بینی اسلامی، ص ۱۴۵). اگر پیامبری به این درخواست مردم پاسخ مناسب نمی داد، مردم در صداقت او شک می کردند و دعوت او را نمی پذیرفتند، در نتیجه هدف باری تعالی از ارسال پیامبران که هدایت و کمال انسان است نقض می شد که محال است.

ضرورت نصب امام و قاعده قباح نقض غرض

ضرورت وجود امام، پیشوا و حاکم برای جوامع بشری را همه عقلا قبول دارند. بدون تردید وجود حاکم ظالم و فاسق بهتر از بی قانونی و هرج و مرج است. علی (ع) در این باره می فرماید:

لا بد للناس من امیر بر او فاجر (نهج البلاغه / خطبه ۴۰).

متکلمان مسلمان نیز در باره ضرورت وجود امام برای جامعه اسلامی اختلافی ندارند آنچه مورد اختلاف آنهاست این است که آیا معرفی و نصب امام بر خدا و رسول واجب می باشد یا امت باید به انتخاب امام و حاکم پردازند؟ متکلمان شیعه معتقدند که معرفی و نصب امام یک فعل الهی است و ضرورت دارد که خدا و رسول نسبت به این کار اقدام کنند اما متکلمان اهل سنت چنین اعتقادی ندارند و معتقدند که مردم باید یک نفر را به عنوان امام و رهبر خود برگزینند. بدین ترتیب از دیدگاه اهل سنت، امامت از فروع دین

است و باید در علم فقه مورد بحث قرار گیرد چنان که امام محمد غزالی در این خصوص گفته است:

اعلم أن النظرَ في الإمامة ليس من فن المعقولات بل من الفقهيات (ص ۲۳۴).

متکلمان اهل سنت، در قائل شدن به این اعتقادشان استدلال عقلی قابل قبولی را ارائه نمی دهند بلکه تنها دستاویز آنها برخی احادیث است که یا اساساً معجول می باشند یا آنها در فهم آن احادیث دچار اشتباه شده اند، اما متکلمان شیعه امامت را از اصول دین می دانند و جایگاه بحث از آن را در علم کلام می دانند (سبحانی، محاضرات فی الالیات، ص ۳۴۵) و با دلایل عقلی و نقلی متقنی به اثبات اعتقاد خود در خصوص امامت و حاکمیت امت اسلامی می پردازند. از آنجا که پرداختن به همه این دلایل در این مختصر نمی گنجد صرفاً به برخی از آنها اشاره می شود آنگاه کاربرد «قاعده قباحه نقض غرض» در آنها بررسی می شود.

الف. خاتمیت و ضرورت نصب امام

نبی مکرم اسلام در زمان حیات مبارکشان سه وظیفه اصلی داشتند که عبارت بودند از: دریافت و ابلاغ معصومانه وحی، تبیین و تفسیر معصومانه از دین؛ حکومت و رهبری جامعه اسلامی. از دیدگاه تمام فرق اسلامی با رحلت پیامبر، باب وحی و نبوت جدید برای همیشه بسته شد و دیگر هیچ پیغمبری مبعوث نخواهد شد اما در خصوص دو نقش دیگر پیامبر میان مسلمانان اختلاف نظر وجود دارد. اهل سنت معتقدند که با رحلت پیامبر باب تفسیر و تبیین معصومانه از دین نیز بسته شد و دیگر هیچ معصومی در بین جامعه وجود ندارد تا به تفسیر و تبیین معصومانه از دین پردازد. بر خلاف نظر اهل سنت، شیعه بر ضرورت وجود افرادی که در تفسیر آیات قران عاری از هرگونه گناه و اشتباهی باشند استدلال می کند.

یکی از واقعیات تلخی که در تاریخ انبیا علیهم السلام وجود دارد این است که دعوت آنها بعد از رحلت یا غیبتشان دچار تحریف می شد چنانچه با گذشت فقط چهل روز از غیبت موسی (ع) بنی اسرائیل از دین او برگشتند و به گوساله پرستی پرداختند. هرچند تغییر و تحریف در ادیان گذشته مرضی درگاه الهی نبود اما این تحریفات و تغییرات با آمدن

پیامبران بعدی اصلاح می‌شد. حال که دین اسلام دین خاتم است و دیگر پیامبری برای اصلاح تغییرات و تحریفات به وجود آمده مبعوث نمی‌شود آیا لازم نیست که افرادی در بین جامعه باشند تا از این تحریفات و تغییرات جلوگیری کنند؟!

دین نگهبان می‌خواهد و این نگهبان یا مردمند یا امام. شق اول ممکن نیست؛ پس امامی لازم است و گرنه لازم می‌آید که امر دین مهمل رها گذاشته شود... برای اینکه شرع رسول خدا(ص). بعد از رحلت ایشان دستخوش تغییر و تبدیل نشود لازم است که کسی آن را نظارت و پاسداری نماید (علم الهدی، ص ۲۰۵، ۲۷۶).

بنابراین بدون وجود امام معصوم در بین جامعه در دین اسلام تغییر و تحریف رخ می‌دهد و این امر با خاتمیت در تعارض است زیرا اگر بناست که دیگر پیامبری مبعوث نشود و دین اسلام به عنوان دین خاتم باقی بماند، نباید دچار تحریف و تبدیل شود و اگر امام معصومی در جامعه نباشد این غرض و هدف تأمین نمی‌شود و نقض غرض پیش می‌آید که قبیح است.

آنچه گفته شد فقط یکی از دلایل ضرورت نصب امام معصوم در بین جامعه پس از پیامبر(ص) است. براهین مختلفی که به وسیله متکلمان شیعه اقامه شده به روشنی بر ضرورت نصب امام به عنوان مرجع دینی و اجتماعی امت دلالت می‌کنند و در اکثر این براهین قاعده قباح نقض غرض کاربرد دارد که اینک به یکی دیگر از آن براهین اشاره می‌شود.

ب. لزوم رفع اختلاف میان انسان‌ها و ضرورت نصب امام

هم‌چنان که قبلاً گفته شد یکی از اهداف بعثت پیامبران رفع اختلاف از بین مردم با داوری حقیقت محور با استفاده از تعالیم الهی بود چنانچه در قرآن کریم آمده است:

فَبِعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ (بقره/ ۲۱۳).

یکی از زمینه‌های مهم اختلاف در امت اسلامی اختلاف بر سر جانشینی پیامبر بود، چنان‌که این اختلاف نیز رخ داد، حال خدایی که می‌داند بدون معرفی خلیفه و جانشین پیامبر(ص) بین مردم اختلاف می‌افتد اگر نسبت به این کار اقدام نکند، غرض خود را که رفع اختلاف میان انسان‌هاست نقض کرده است و خود موجبات اختلاف را فراهم آورده

است که عملی قبیح است و خداوند متعال مرتکب فعل قبیح نمی‌شود. نتیجه‌ای که از این بحث می‌توان گرفت ابطال قول کسانی است که معتقدند خداوند امر مهم و خطیر جانشینی پیامبر(ص) را بلا تکلیف گذاشت و پیامبر(ص) نیز نسبت به این امر مهم بی‌توجه بود و آن را به عهده امت گذاشت. این مطلب نه با حکمت الهی سازگار است و نه با هدف از ارسال پیامبران، البته اختلافی که بعد از پیامبر(ص) بر سر مسئله جانشینی ایجاد شد ناشی از عدم اطاعت مردم از دستورات الهی بود نه ناشی از عدم تعیین تکلیف برای این امر مهم در شرع مقدس، زیرا اراده تشریحی خدا بر این تعلق گرفته بود که مردم با اراده و اختیار خود ولایت و امامت علی(ع) را بپذیرند نه به اکراه و اجبار و البته خدا انسان‌ها را در تحقق یا عدم تحقق اراده‌ی تشریحی‌اش مختار قرار داده است.

اثبات ضرورت معاد و قاعده قباحه نقض غرض

قاعده قباحه نقض غرض نه تنها در براهین مربوط به نبوت و امامت کاربرد دارد، بلکه می‌توان از آن جهت اثبات ضرورت معاد نیز بهره برد و در بسیاری از براهینی که برای اثبات معاد اقامه شده‌اند، کاربرد دارد که اینک به یکی از این براهین اشاره می‌شود. چنان‌که پیشتر گفته شد هدف باری تعالی از آفرینش انسان رساندن او به کمال شایسته‌اش است. از جهتی این جهان، ظرفیت رسیدن انسان به کمال شایسته‌اش را ندارد. اگر گفته شود کمال نهایی انسان در این جهان تحقق می‌یابد و آن عبارت است از دستیابی به تجملات و لذات مادی، پاسخ آن است که انسان هرگز با دستیابی به لذات و تجملات مادی به آرامش حقیقی دست نمی‌یابد و بدون تردید هرچه او به این لذات و تجملات بیشتر دست پیدا می‌کند به ناآرامی و اضطراب بیشتری می‌رسد زیرا امکانات و لذات این دنیا عطش کمال‌جویی او را پاسخگو نیستند. ناچار باید عالمی ورای این عالم دنیا باشد تا این هدف الهی که دستیابی انسان به کمال است تحقق پیدا کند و اگر معادی نباشد تا مقدمه حضور انسان در آن عالم باشد غرض و غایت الهی از آفرینش انسان نقض شده است و نقض غرض قبیح است و خدای متعال از ارتکاب قبیح مبرا است. قرآن کریم حیات اخروی را غایت و هدف خلقت انسان، معرفی می‌کند و اگر آخرت نباشد آفرینش

این دنیا عبث و باطل خواهد بود (سبحانی، محاضرات فی الالیات، ص ۴۰۴). چنان که می‌فرماید:

أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ (مؤمنون/ ۱۱۵).

همچنین قرآن کریم، این دنیا را متاع و وسیله حرکت برای دستیابی به آرامش و قرار اخروی معرفی کرده، می‌فرماید:

انما هذه الحياة الدنيا متاعٌ و إن الآخرة هي دارُ القرار (غافر/ ۳۹).

همین آیه مبارکه، خود دلیلی بر ضرورت معاد است؛ زیرا وقتی می‌توان چیزی را وسیله و متاع معرفی کرد که آن وسیله برای دستیابی به هدف و غایتی مورد استفاده قرار گیرد. حال اگر خدا دنیا را وسیله قرار داده است، باید آخرتی باشد تا انسان با استفاده درست از این وسیله به آن غایت برسد و وجود وسیله بدون وجود غایت و غرض به معنای ارتکاب عبث است که قباحت آن بدیهی است.

نتیجه

از آنچه گفته شد این نتیجه به دست می‌آید که «قاعده قباحت نقض غرض» در اکثر براهینی که جهت اثبات نبوت، امامت و معاد اقامه می‌شوند کاربرد دارد. اصل این قاعده، در مباحث مربوط به توحید اثبات می‌شود و سپس به عنوان مقدمه، جهت اثبات سایر اصول دین به خصوص نبوت و امامت مورد استفاده قرار می‌گیرد. کاربرد این قاعده در کلام عقلی، محدود به اثبات ضرورت نبوت، امامت و معاد نمی‌شود بلکه در اثبات ضرورت اعجاز و عصمت انبیا و ائمه (علیهم السلام) نیز کاربرد دارد و به همین خاطر باید آن را یکی از مهم‌ترین قواعد در کلام اسلامی به شمار آورد.

توضیحات

۱. در پاسخ به این اشکال باید گفت که هدف از وضع قوانین در جوامع الحادی صرفاً تأمین نیازهای مادی و دنیوی انسان‌هاست و بدون تردید با وضع چنین قوانینی می‌توان برای رفاه زندگی مادی و دنیوی انسان محیط مناسبی را فراهم آورد اما آنچه متکلمان و حکمای الهی به عنوان غایت و غرض از خلقت انسان بدان قائل هستند فقط زندگی

مادی و دنیوی نیست بلکه هدف اصلی از خلقت انسان رساندن او به کمالات معنوی و قرب الهی است و زندگی این دنیایی انسان باید در راستای آن قرار گیرد و از آنجا که عقل و حس برای وضع قوانین لازم برای دستیابی به این هدف کفایت نمی‌کند لازم است که خداوند حکیم قوانین و مقررات لازم را از طریق وحی برای انسان ارسال کند.

۲. قرآن کریم یکی از اهداف بعثت پیامبران را رفع اختلاف میان انسان‌ها معرفی کرده فرموده است: «فَبَعَثَ اللَّهُ مُبَشِّرِينَ وَ مُنذِرِينَ وَ أَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ» (بقره/۲۱۳).

۳. گروهی از نویسندگان، بر برخی از این محاسن مانند بقای نوع انسانی اشکال وارد کرده و معتقدند که حتی اگر وحی نباشد، باز نوع انسانی می‌تواند باقی بماند همچنان که نسل حیوانات باقی مانده است بدون آنکه از تعالیم وحی استفاده کنند (رک. بحرانی، ص ۱۸۷).

۴. ما ارسلنا من رسول أَلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ (نساء/۶۴).

۵. یا ایها الذین آمنوا ان جاتکم فاسقٌ ببناءً فتنینوا... (حجرات/۶).

۶. افرأیت من اتخذَ الهه هواه (جاثیه/۲۳).

منابع

قرآن کریم.

نهج البلاغه.

ابن سینا، حسین بن عبدالله، اشارات و تنبیها، ج ۱، ترجمه و شرح دکتر حسین ملک‌شاهی، تهران، سروش، ۱۳۷۵.

_____، الهیات نجات، ترجمه دکتر سید یحیی یشربی، تهران، نشر فکر روز، ۱۳۷۷.

افضلی، علی، کلام ۱، تهران، انتشارات پیام‌نور، ۱۳۷۵.

بحرانی، ابن میثم، قواعد المرام، ترجمه و شرح زهرا مصطفوی، تهران، انتشارات اطلاعات، ۱۳۸۶.

جرجانی، میر سید شریف، شرح المواقف، مصر، مطبعه السعاده، ۱۳۲۵ ق.

- جوادی آملی، عبدالله، ریحی مختوم، بخش چهارم از جلد دوم، قم، اسرا، ۱۳۷۶.
- _____، ولایت فقیه، ولایت ققاعت و عدالت، قم، اسرا، ۱۳۷۹.
- حلی، حسن ابن یوسف، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، بیروت، مؤسسه الاعلمی، ۱۴۰۸ ق.
- _____، باب حادی عشر، شرح فاضل مقداد، قم، دفتر نشر نوید اسلام، ۱۳۷۹.
- خوارزمی، رکن الدین ابن الملاحمی، الفائق فی اصول الدین، تحقیق ویلفرد مادلونگ و مارتین مکدرموت، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۶.
- رازی، فخرالدین، المطالب العالیه، ج ۳، بیروت، دارالکتاب العربی، بی تا.
- _____، البراهین در علم کلام، تصحیح سید محمد باقر سبزواری، ج ۳، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۱.
- راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، بیروت، دار السامیه، ۱۴۱۶ ق.
- سبحانی، جعفر، محاضرات فی الالهیات، تلخیص ربانی گاپایگانی، قم، نشر مؤسسه امام صادق، ۱۴۲۰ ق.
- _____، حسن و قبح عقلی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۰.
- شعرانی، ابوالحسن، شرح کشف المراد، تهران، کتابفروشی اسلامی، ۱۳۷۰.
- شیرازی، صدرالدین محمد، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج ۷، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱.
- طباطبایی، محمد حسین، المیزان، ج ۲، ترجمه موسوی همدانی، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۷۶.
- علم الهدی، سید مرتضی، الشافی فی الامامه، ج ۱، تهران، مؤسسه الصادق، ۱۴۱۰ ق.
- غزالی، ابوحامد، الاقتصاد فی الاعتقاد، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۹ ق.
- فارابی، ابونصر، اندیشه های اهل مدینه فاضله، ترجمه سید جعفر سجادی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۹.

کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، ج ۱، ترجمه جلال‌الدین مجتبوی، تهران، سروش، ۱۳۷۵.

لاهیجی، عبدالرزاق، سرمایه ایمان، تصحیح صادق لاریجانی، تهران، انتشارات دانشگاه الزهراء، ۱۳۷۲.

_____، الشوارق الالهام، تکملة آیت‌الله محمدی گیلانی، قم، دفتر تبلیغات حوزه علمیه، ۱۳۷۹.

مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ج ۱، تهران، صدرا، ۱۳۷۲.

_____، مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی، تهران صدرا، بی‌تا.

مولوی، جلال‌الدین، مثنوی معنوی، تصحیح عبدالکریم سروش، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۸.

نصری، عبدالله، فلسفه آفرینش، قم، انتشارات نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری، ۱۳۸۲.