

زبان وعد و وعید در قرآن، چالشها و مختصات آن

موسی ملایری *

چکیده

قرآن کریم مکرر از زبان وعد و وعید بهره می برد. گروه‌هایی را تهدید به عذاب بی پایان کرده و گروه‌هایی را به بهشت جاودان وعده داده است. متکلمین وعیده‌های قرآن را مورد تأمل جدی قرار داده و در باب مفهوم و مقصود آن‌ها آراء متفاوتی مطرح کرده‌اند. وعیدیه همه آنها را لازم‌الاجرا دانسته‌اند. متکلمان امامیه و اشاعره، خلف وعید را جایز- بلکه واجب - شمرده‌اند. مهم‌ترین چالش در مقابل این گروه آن بوده است که تجویز خلف وعید مستلزم کذب سخن خداوند است. این اشکال را به صورت‌های مختلف پاسخ داده‌اند. در این مقاله پاسخ‌های مختلف این مشکل نخست مطرح شده و سپس مورد بررسی و نقد قرار گرفته شده است. حاصل بررسی آن بوده که هیچ‌یک از پاسخ‌های مطرح شده رضایت‌بخش نیست. آنگاه به طرح این مسأله پرداخته شده که برخلاف تصور متکلمان زبان وعد و وعید در قرآن زبانی است ویژه با قواعد و مختصات ویژه، و از آنجا که زبانی توصیفی نیست به قواعد زبان توصیفی تن در نمی‌دهد. در فرازی دیگر سعی شده مختصات زبان وعد و وعید در سه بخش بررسی شود:

۱- زبان وعد و وعید زبان خوف و رجاء است؛ لذا هرگونه تفسیری از آن که با آموزه خوف و رجاء سازگار نباشد، مقبول نیست.

۲- به همین دلیل این زبان، عام است و از تخصیص ابا دارد؛ لذا تفسیرهایی که برای حل مشکل کذب سخن الهی، وعیدها و حتی وعده‌ها را مشروط می‌شمارند، کارکرد این زبان را نفی می‌کنند.

۳- و نیز، به همین دلیل این زبان از حیث واقع‌نمایی، برابهام استوار بوده و از وضوح و روشنی ابا دارد. بنابراین، اصرار بر واقع‌نمایی یا نمادین بودنش با کارکرد آن ناسازگار است.

واژه‌های کلیدی: وعد، وعید، خلف وعید، خلف وعده، زبان‌شناسی قرآن، زبان توصیفی،

زبان تهدید، زبان تشویق.

۱- طرح مسأله

مطالعات زبان‌شناختی پیرامون قرآن کریم اگرچه سابقه‌ای کهن دارد اما پاره‌ای از سؤالات زبان‌شناختی پیرامون این متن امروزه اهمیت بیشتری پیدا کرده‌اند. تصور غالب و کهن در باب قرآن کریم آن بود که زبان قرآن سراسر معرفت‌بخش و توصیف‌گر واقعیات عینی است. در این دیدگاه نقش زبان قرآن به توصیف حقایق و اخبار از آن‌ها محدود می‌شود.

دانشمندان مسلمان از زمانی که به زبان ادبی قرآن توجه کرده و وقوع مجاز در زبان قرآن را پذیرفتند، تلویحاً به این نکته اذعان کردند که زبان قرآن غیر از توصیف و اخبار از وقایع به تحریک احساسات و انگیزش ابعاد زیبایی‌شناختی انسان به عنوان تمهیدی برای القای خطاب، توجه نشان داده است. با گسترش مطالعات زبان‌شناختی امروزه کسی در این مسأله تردید ندارد که کارکردهای زبان از توصیف فراتر می‌رود.

بر همین اساس زبان‌ها را به انواع مختلفی مثل زبان توصیفی، زبان تمثیلی، زبان نمادین، زبان عرفی، زبان ایزاری و کارکردگرا، تقسیم می‌کنند.

مسأله محوری این مقاله نیز به قلمرو زبان‌شناسی قرآن مربوط می‌شود. در این مقاله از همین زاویه به وعیدها و تهدیدهای قرآن توجه شده و این نکته را مورد تأمل قرار می‌-

۱- * دانشیار گروه فلسفه دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی

دهیم که آیا در قرآن زبان تهدید زبانی است واقع‌نما و توصیفی یا کارکردگرا و ابزاری؟ یا اینکه به گونه‌ای دیگر است. آنگاه به تبع زبان تهدید، زبان وعد و تشویق نیز مورد بررسی و تحلیل قرار خواهد گرفت.

مقدمه

روشن است که زبان وعید در قرآن گسترده و فراگیر است؛ اما می‌توان عمده‌ترین آن‌را تهدید به خلود در آتش دانست. به همین دلیل ما در بخش زبان وعید بحث خویش را به بررسی نقش زبان‌شناختی آیات خلود منحصر می‌کنیم. اگرچه در بخش زبان وعد فقط به آیات خلود در بهشت بسنده نمی‌کنیم؛ بلکه برای روشن شدن مطلب به انواعی دیگر از آن اشاره خواهیم کرد.

۲- آیات خلود در عذاب

قرآن کریم مکرر گروه‌هایی را به خلود در عذاب تهدید کرده است. تعبیری که برای دلالت بر خلود در آتش انتخاب شده‌اند متنوعند. گاه از ماده «خلد» در شکل‌های مختلفش استفاده شده. مثل خالدون (البقره، ۸۱) خالدین (الجن، ۲۳)، خالداً (النساء، ۹۳) و الخلد (یونس، ۵۲). گاه سخن بر سر عدم خروج از نار است مثل: «وما هم بخارجین من النار» (البقره، ۱۶۷) گاه سخن بر سر تحریم بهشت بر مشرکین است مثل: «انه من یشرک بالله فقد حرم الله علیه الجنة» (المائدة، ۷۲) و گاه سخن بر سر داخل نشدن در بهشت است مثل: «لا یدخلون الجنة حتی یلج الجمل فی سم الخیاط» (الاعراف، ۴۰)

تنوع تعبیر، اجمال و ابهام بعضی واژه‌ها را رفع می‌کند. یکی از آن تعبیر مجمل واژه‌ی خلود است که در لغت به دو معنای زمان طولانی، و زمان بی‌انتهای بکاررفته است. (راغب، ۱۴۱۷) بر همین اساس گروهی گفته‌اند: این واژه در قرآن، بر زمان طولانی دلالت دارد و نه بر جاودانگی؛ لذا ممکن است زمانی اهل جهنم از آنجا خارج شوند؛ اما می‌توان

گفت سایر تعبیر معین می‌کنند که از بین دو معنای مذکور، قرآن خلود را به معنای زمان بی‌انتهای بکار برده است.

به هر حال می‌توان از مجموع آیات دریافت که قرآن گروهی از انسان‌ها را تهدید می‌کند که برای همیشه در آتش خواهند سوخت. اکنون باید دید در مورد این آموزه‌ی روشن و واضح قرآنی، چه بحث و گفتگو‌هایی صورت گرفته است.

۳- تفسیرهای مختلف آیات خلود

علی‌رغم وضوح بدوی آیات خلود، مفسران، متکلمان و حتی فلاسفه درباره‌ی مدلول آن‌ها اختلاف کرده‌اند. تاحدی که می‌توان گفت در این باب دست کم سه نظریه‌ی عمده وجود دارد:

۱-۳ گروهی معتقدند هر کس به جهنم وارد شود دیگر خلاصی نخواهد داشت و تا ابد در آتش خواهد سوخت. معتزله، خوارج و زیدیه از این نظر حمایت می‌کنند. از این پس برای رعایت اختصار این گروه وعیدیه خوانده می‌شوند.

۲-۳ درست در مقابل وعیدیه برخی دیگر معتقدند هیچ کس در عذاب مخلد نیست و همه‌ی کسانی که به جهنم وارد شوند، به انحاء مختلفی مثل مغفرت، شفاعت و یا حتی خوگرفتن به آتش، از عذاب رها می‌شوند. از این پس این گروه «منکرین خلود» نامیده می‌شوند. بیشتر فلاسفه و عرفا بر این عقیده‌اند.

۳-۳ گروه سوم معتقدند برخی از کسانی که تهدید به خلود در آتش شده‌اند (= مؤمنان) خواه قبل از ورود به جهنم و خواه پس از آن که زمانی را در آتش به سر بردند مورد بخشش قرار می‌گیرند و از عذاب رها می‌گردند. متکلمان و مفسران امامیه و نیز متکلمان اشاعره این نظر را برگزیده‌اند. از این پس این گروه قائلان به خلف وعید نامیده می‌شوند. هر کدام از گروه‌های سه‌گانه نخست برای اثبات نظر خود به آیات قرآن و سپس به روایات و گاه به ادله‌ی عقلی تمسک کرده سپس به مدد عقل و نقل نظریه‌های دیگر را نقد کرده‌اند. بنابراین در این مبحث با حجم وسیعی از بحث و مناظره و رد و ابطال رونیز

هستیم که جمع‌بندی و عرضه‌ی آن‌ها اثری مستقل می‌طلبد و البته برخی آثار نیز تاحدی چنین کاری را انجام داده‌اند. (نک: محمد عبد‌الخالق، ۱۳۸۳ق) اما آنچه در این مقاله دنبال می‌شود نتایج زبان شناختی این مباحث و گفتگوهاست؛ لذا در میان این مجادلات ما تنها به ذکر پاره‌ای از آن‌ها می‌پردازیم که مستقیم یا غیرمستقیم با غرض مقاله، یعنی چیستی و چگونگی زبان تهدید مرتبط بوده و به کشف شاخصه‌های آن مدد می‌رساند. به همین دلیل نظریه منکران خلود مستقلاً مطرح نشده است؛ بلکه بحث را در میان دو گروه وعیدیه و قائلین به خلف وعد پیگیری می‌کنیم. در عین حال باید توجه کرد که منکران خلود نیز در این نقطه نظر که عمل به وعید واجب نیست، با قائلان به خلف وعید همراهند؛ لذا غالب ادله‌ی آن‌ها مشترک است. بدین ترتیب بحث را با نظریه‌ی جواز خلف وعید پی می‌گیریم.

۴- جواز خلف وعید

تمامی فرق متکلمان در این نکته اتفاق نظر دارند که با توبه، تمام گناهان (حق الله) حتی کفر و شرک بخشودنی است. اختلاف نظر آنجاست که کافر، مشرک و مؤمن مرتکب کبیره (از این پس مرتکب کبیره) در صورتی که توبه نکرده باشد با او چگونه رفتار می‌شود؟

متکلمان اشاعره و امامیه علی‌رغم اختلافات بنیادینی که در مسائل مختلف دارند، در این مسأله با هم در مقابل معتزله اتفاق نظر دارند. هردو گروه قائلند خلود در عذاب مختص کفار و مشرکینی است که توبه نکرده‌اند؛ اما مرتکب کبیره حتی اگر توبه نکرده باشد، با بخشش، از عذاب می‌رهد. (مفید، ۴۶-۴۷) تفتازانی نیز در شرح مقاصد بر این نکته تصریح می‌کند. (تفتازانی، ۱۴۸/۵)

این متکلمان نظریه خویش را به دو دسته دلیل عقلی و نقلی مستند می‌کنند. ادله نقلی آن‌ها اتکاء به آیات و روایات فراوانی است که بر مفاهیمی چون مغفرت خداوند، رحمت گسترده او، مسأله شفاعت و توبه‌پذیری خداوند تکیه می‌کنند. نمونه‌هایی از این آیات از این قرارند: «**قل یا عبادى الذین اسرفوا علی انفسهم لا تقنطوا من رحمة**

الله ان الله یغفر الذنوب جميعاً» (الزمر، ۵۳) «**و هو الذى یقبل التوبة عن عباده و یعفو عن السيئات**» (الشوری، ۲۵) «**ان الله لا یغفر ان یشرك به و یغفر ما دون ذلك لمن یشاء**» (النساء، ۴۸)

در کنار جمع کثیری از آیات که مضامین بالا را تکرار و تأیید می‌کنند، روایاتی نیز وجود دارد که بخشش برخی از اهل دوزخ را تأیید می‌کنند. مانند این روایت منسوب به امام رضا (ع) که می‌فرماید: «و مذنبوا اهل التوحید یدخلون النار و یخرجون منها و الشفاعة جائزة لهم». (مجلسی، ۴۰/۸) و نیز این روایت منسوب به موسی بن جعفر (ع) که فرمود: «لا یخلد الله فی النار الا اهل الکفر و اهل الضلال و الشریک... ما من مؤمن یرتکب ذنباً الا اساءه ذلك و ندم علیه و قال النبى (ع) کفى بالندم توبه...» (همو، ۳۵۱/۸) و نیز روایات دیگری که مرحوم مجلسی آن‌ها را در جلد هشتم بحار در «باب فی ذکر من یخلد فی النار و من یرج منهن» گرد آورده است.

در کنار ادله‌ی نقلی بالا، به برخی از ادله‌ی عقلی نیز تمسک جسته‌اند. خواجه-طوسی در متن تجرید دو دلیل بر مطلب بالا اقامه می‌کند: «والکافر مخلص و عذاب صاحب الکبیره ینقطع لاستحقاقه الثواب بایمان و لقبه عند العقلا». (خواجه طوسی، ۴۴۰) علامه حلی اولین دلیل را چنین تقریر می‌کند: مرتکب کبیره (= فاسق) قطعاً حسناتی دارد و سیئاتی، برای سیئاتش مستحق عقاب و برای حسناتش مستحق پاداش است. احباط نیز باطل است؛ بنابراین ممکن نیست به مقدار سیئات از حسناتش کاسته شود و از عذاب رها گردد. پس ابتدا باید به مقدار سیئاتش تعذیب شود سپس از عذاب رهاییده و چون استحقاق پاداش دارد به بهشت می‌رود. و در شرح دومین دلیل می‌گوید: این که خداوند مرتکب کبیره را تا ابد در آتش بسوزاند قبیح است. سپس می‌افزاید: چه بسا مرتکب کبیره در سراسر عمرش اهل احسان و نیکی باشد و در انتهای عمر کبیره‌ای مرتکب شود. عقلاً قبیح است چنین شخصی با کافر یا مشرکی که سراسر عمر خویش را معصیت کرده است برابر شود. بنابراین تخلید مرتکب کبیره عقلاً قبیح است. (همانجا، ۴۴۱) به بیان دیگر نتیجه این دلیل عقلی آنست که خروج مرتکب کبیره از عذاب عقلاً واجب است. ایشان در مناهج -

الیقین پس از ذکر ادله‌ی خواجه، دودلیل عقلی دیگر بر آن‌ها می‌افزاید تا مجموع ادله‌ی عقلی به چهار برسد. (همو، مناہج‌الیقین، ۴۴۰-۴۴۱) با استناد به این ادله و امثال این‌ها که در آثار دیگر متکلمین امامیه (فاضل مقداد، ۴۴۳-۴۴۴) و متکلمان اشاعره (فخر رازی، ۲/ ۲۲۸-۲۳۶. و تفتازانی، ۱۴۱۹ق، ۵/ ۱۴۸-۱۵۰) آمده است مدعای آن‌ها یعنی عفو اصحاب کبیره، و عدم خلودش تثبیت می‌شود. بررسی مدعای فوق و گفتگو در باب ادله آن را به ذیل آراء و عیدیه وامی‌گذاریم.

۵- وعیدیه

مدعای وعیدیه، یعنی خلود مرتکب کبیره (بدون توبه) و به بیان دیگر خلود تمام کسانی که تهدید به خلود در عذاب شده‌اند، نیز به ادله‌ای متکی شده است. نخست این که از نظر آن‌ها عقاب و ثواب باید دائم باشند، عقاب منقطع به معنای دقیق عقاب نیست و ثواب منقطع نیز ثواب نیست. (حلی، ۴۴۲) بنابراین به اندازه‌ی حسناتی که مرتکب کبیره داشته است از سیئاتش کسر شده (= تکفیر) و بواسطه‌ی باقی مانده‌ی سیئات فقط مستحق عقاب است. و به همین دلیل مخلد در آتش خواهد بود.

و اما ادله‌ی نقلی آن‌ها آیات فراوانی است که به صراحت نه تنها بر خلود کفار و مشرکین و مرتدان؛ بلکه به خلود بسیاری از اصحاب کبیره دلالت دارند. قرآن کریم شانزده گروه را به عذاب جاودان تهدید می‌کند. برخی از آن‌ها مثل: نافرمانان، ظالمان، اشقیاء، مجرمان، رباخواران و قاتلان مؤمنین، همه می‌توانند از میان مؤمنینی باشند که مرتکب کبیره شده‌اند. چند نمونه از آیات از این قرارند: «و من یقتل مؤمناً متعمداً فجزاءه جهنم خالداً فیها» (النساء، ۹۳) «ان المجرمین فی عذاب جهنم خالدون». (الزخرف، ۷۶) «وعد الله المنافقین و المنافقات و الکفار نار جهنم خالدین فیها» (البینه، ۶) «ثم قیل للذین ظلموا ذوقوا عذاب الخلد» (یونس، ۵۲) و صریح‌تر از همه، این آیه است که می‌فرماید هر کس خداوند و رسولش را نافرمانی کند و از حدود الهی تجاوز نماید در عذاب جاودان خواهد بود. «من یعص الله و رسوله و یتعد حدوده یدخله ناراً

خالداً فیها» (النساء، ۱۴) و نیز نک حلی، مناہج‌الیقین، ۴۴۲). روشن است که زبان عام آیات فوق مؤمنینی را که مرتکب جرایم فوق شوند (=اصحاب کبیره) نیز شامل می‌شود.

قاضی عبدالجبار معتزلی که خود از سردمداران وعیدیه است، با استناد به آیات مذکور می‌گوید: برای مخالفین ما در مقابل آیات مذکور سه راه متصور است که همه به بن بست می‌رسند. اول این که گفته شود قرآن، مرتکب کبیره را تهدید به خلود نکرده است و وعیدی در کار نیست. چنین سخنی به حکم آیات مذکور از اساس باطل است. راه دوم آنست که گفته شود اگر چه چنین وعیدی تحقق یافته

است؛ اما خلف وعید جایز است. پاسخ ما آن خواهد بود که اگر خلف وعید جایز باشد، خلف وعده هم جایز خواهد بود، حال آنکه خلف وعده مستلزم ظلم است و ظلم قبیح است. از سوی دیگر خلف وعید کذب است و کذب برخداوند جایز نیست. چنان که خود فرموده است: «ما یبدل القول لدی و ما انا بظلام للعبید». (ق، ۲۹) خداوند هرگز کلام خویش را تغییر نمی‌دهد و به بندگان ظلم روا نمی‌دارد. و اما سومین راه آن خواهد بود که عمومیت آیات فوق انکار شده و گفته شود آیات مذکور عام نبوده بلکه مشروط به شروطی هستند که به دلایلی در آیات ذکر نشده‌اند. قاضی عبدالجبار می‌گوید این فرض نیز به سه دلیل باطل است و راه به جایی نمی‌برد. اولاً باید این آیات را از نوع معما و لغز بدانید که به قصد پنهان کاری و تعمیمه وارد شده‌اند و نه به قصد بیان یک واقعیت. ثانیاً اگر چنین احتمالی را در عموماًت وعید جایز بدانید، همین احتمال در عموماًت وعید نیز جایز خواهد بود و چنین سخنی قابل پذیرش نیست؛ چرا که وعده‌ها نیز قطعیت خود را از دست می‌دهند. ثالثاً شارع حکیم بیانی عرضه نمی‌کند که ظاهرش مدنظر نباشد. (قاضی عبدالجبار، ص ۸۵) چنین بیانی عبث و بیهوده بوده و از شارع حکیم صادر نمی‌شود.

۶- بررسی اشکالات وعیدیه

همان‌طور که از کلام قاضی عبدالجبار به دست می‌آید و سایر منابع نیز نقل کرده‌اند، اساسی‌ترین دلیل وعیدیه آنست که خلف وعید سه تالی فاسد دارد. اولاً: تخلف از

وعید قبیح است، ثانیاً: وعیدی که از آن تخلف شود عبث و بیهوده است، ثالثاً: خلف وعید مستلزم کذب است.

ما در این بخش بحث را پیرامون سه اشکال بالا تنظیم می‌کنیم، ابتدا هریک از آنها را قدری بسط داده، سپس بررسی می‌کنیم که چه پاسخ‌هایی به این اشکال‌ها داده شده است. آنگاه خواهیم گفت هیچ‌یک از پاسخ‌های ارائه شده کامل و تمام نیستند. به گمان ما سر‌ناتمامی همه آن‌ها در این نکته نهفته است که به مسأله‌ای به نام زبان تهدید و کارکردهای آن توجه نشده است.

۶-۱- اشکال اول: خلف وعید قبیح است. تقریر اشکال اول چنین است که وعید و وعد در حقیقت و ماهیت تفاوتی نمی‌کنند. جوهر هر دو به نوعی خبر باز می‌گردد. گاه خبر متضمن نفعی است که به کسی می‌رسد (=وعد) و گاه متضمن منفعتی است که از کسی سلب می‌شود و یا ضرری که به او می‌رسد (=وعید). اگر چنین است که هر دو جوهر مشترکی دارند، پس همان‌طور که خلف وعده قبیح است، خلف وعید نیز قبیح است.

پاسخ‌های این اشکال عمدتاً ناظر به ایجاد نوعی تمایز در جوهر وعد و وعید است، تا به کمک آن این استدلال تمثیلی که بر پایه شباهت در وعد و وعید استوار شده است، تخریب شود. تمایز میان آن‌ها را با اتکاء به نظریه‌ی حسن و قبح چنین ترسیم کرده‌اند که، هر کس بالبداهه تمایز روشنی میان خلف وعد و خلف وعید درمی‌یابد. هر عاقلی تصدیق می‌کند که ترک عمل به وعید و بخشش مجرم نیکوست و

فاعلش کریم بوده و مستحق تحسین است. (آمدی، ۳۷۸/۴) حال آن‌که هیچ عاقلی خلف وعده را تحسین نمی‌کند. اما سرّ این تفاوت در این است که در وعید حقی برای غیر جعل نشده بلکه فقط تهدید کننده است که برای خود حقی جعل کرده و می‌تواند از حق خویش درگذرد. حال آن‌که در وعده، برای شخصی که به او وعده داده شده حقی جعل گردیده است. پس وعید، حق تهدید کننده است و همومی تواند از آن درگذرد، حال آن‌که وعده حق وعده دهنده نیست، لذا اخلاقاً نمی‌تواند خلف وعده نماید. (سبحانی، ۴۵۸). تا این جا به نظر می‌رسد پاسخ بالا به اشکال اول قانع کننده است. اما از آنجا

که اشکال سوم بیان عمیق‌تری از همین اشکال اول است داوری نهایی در باب این پاسخ را به آنجا موکول می‌کنیم.

۶-۲- اشکال دوم: وعیدی که از آن تخلف شود عبث و در نتیجه، قبیح است. در اشکال اول آن‌چه قبیح شمرده شد، تخلف از وعید بود. به بیان دیگر قبیح، وصف تخلف بود. اما این اشکال می‌گوید وعیدی که به آن عمل نشود عبث است و هر عبثی قبیح خواهد بود. در این جا اصل تخلف از وعید مورد بحث نیست بلکه سخن پیرامون اصل وعید است. پرسش آنست که آیا چنین وعیدی، نفعی و غایتی داشته است یا نه؟ همین که از آن تخلف می‌شود و به آن عمل نمی‌شود؛ مبین آنست که در چنین وعیدی و نیز در عمل به آن نفعی نیست، و آن‌چه نفعی ندارد عبث خواهد بود و هر عبثی قبیح است و هیچ قبیحی از حکیم سر نمی‌زند. نتیجه‌ی استدلال آن است که عمل به وعید نیز همانند عمل به وعده واجب است.^۱ در منابع کلامی برای این اشکال پاسخی یافت نشد؛ اما با آن‌چه بعداً در باب زبان تهدید خواهد آمد قابل حل است.

نکته‌ی قابل توجه آنست که، این اشکال به شیوه‌ی اشکال اول قابل پاسخ گوئی نیست. در پاسخ به اشکال اول، پذیرفته شد که خلف وعید نه تنها قبیح نیست؛ بلکه کرم و لطف محسوب شده و برحق تعالی جایز است. اما این اشکال متکی به عبث بودن اصل وعید است، و هرگز نمی‌توان گفت فعل عبث قبیح نیست. پاسخی در این جا کارگشا خواهد بود که عبث نبودن چنین وعیدی را نشان دهد. ما در بخش انتهایی (۹-۲) به اشکال باز می‌گردیم.

۶-۳- اشکال سوم: خلف وعید مستلزم کذب است.

این اشکال را می‌توان مهم‌ترین و دشوارترین اشکال وعیدیه دانست. چنین اشکالی عیناً در آثار قاضی عبدالجبار (متوفی ۴۱۵) آمده است. (همو، ۵۸) و پس از او غالب متکلمان در بحث وعد و وعید به آن پرداخته‌اند.

۱- چنین استدلالی از شقوق مذکور در شرح اصول خمس قابل استنباط است. از کلام شیخ مفید در فصول مختاره نیز استنباط می‌شود که از نظر ایشان وعیدی که از آن تخلف شود عبث است. (الفصول المختاره، ص

تقریر اشکال چنین است که وعید همانند وعده در زمره‌ی جملات اخباری است، و هر خبری قابل

صدق و کذب است. اکنون پرسش آنست که وعید در چه صورتی صادق و در چه صورتی کاذب است؟ بی‌شک پاسخ این خواهد بود که اگر به آن عمل نشود کاذب خواهد بود. بنابراین وعیدی که از آن تخلف شود یک خبر کاذب است. حال آنکه حق تعالی متصف به کذب نمی‌شود. کما این که خود، صدق کلام خویش را تضمین می‌کند و می‌فرماید: «و من اصدق من الله حدیثاً» (النساء، ۸۷) و نیز خود بر عدم تغییر کلام و تبدل ناپذیری سخن خویش تأکید می‌کند و می‌فرماید: «و ما یبدل القول لدی و ما انا بظلام للعبید» (ق، ۲۹). خلاصه کلام این که خلف وعید مستلزم ورود کذب در کلام خداست و به همین دلیل اسناد آن به خداوند جایز نیست. بنابراین در خطاب: «ان الله لا یخلف المیعاد» (آل عمران، ۹) فرقی میان وعده و وعید نیست. خلف میعاد مستلزم ورود کذب در کلام خداست، و به همین دلیل در این خطاب، مطلق تخلف چه در وعده و چه در وعید نفی شده است.

به این اشکال دو نوع پاسخ داده شده است. در نوع اول که خود، شامل چندین پاسخ است از این نظریه که: خلف وعید برخداوند جایز است، دفاع می‌شود در عین حال گفته می‌شود خلف وعید از مصادیق کذب نیست. از آنجا که این پاسخ‌ها در نهایت نمی‌توانند مسأله‌ی کذب را حل و فصل کنند، غالب متکلمان به پاسخ دیگری روی آورده که طبق آن، عمل نکردن به آیات وعید، خلف وعید محسوب نمی‌شود. اکنون نوع اول پاسخ‌ها را در چند بند مطرح می‌کنیم.

۶-۳-۱- خلف وعید جایز بوده و مستلزم کذب نیست.

تقریر مطلب چنین است که به گفته‌ی منطقیون مرکب تام دودسته است خبر و انشاء. آنچه قابل صدق و کذب است مرکب تام خبری است. اما مرکب تام انشائی قابل صدق و کذب نیست. با این مقدمه اکنون باید دانست که وعید- و هم چنین وعد- از اقسام انشاء است و نه از اقسام خبر. به همین دلیل متصف به صدق و کذب نمی‌شود. توضیح

مطلب آن که وعد و وعید از قبیل جعل حقند. در وعد، وعده دهنده حقی را برای کسی وضع و جعل می‌کند. و در وعید تهدیدکننده برای خود حقی را جعل و وضع می‌کند. به عبارتی برای خود این حق را قائل می‌شود که کسی را مجازات کند یا منفعتی را از او سلب نماید. و معلوم است که وضع و جعل حق و اذعان به آن، خبر نیست بلکه انشاء است.

بسیاری از متقدمان و متأخران اشاعره و امامیه همین پاسخ را مقبول و تمام دانسته‌اند. (از جمله نک به (دوانی، ۹۵. سبحانی، ۴۵۸. ربانی گلپایگانی، ۱۳۱).

گروهی دیگر این پاسخ را کافی ندانسته و آن را مورد نقد قرار داده‌اند. یکی از نقدهای قابل توجه از علامه مجلسی است. ایشان بحثی مبسوط همراه نقد و بررسی، پیرامون این پاسخ در مرآة العقول (ج ۱۱، ص ۳۲-۴۴) و نیز در بحار الانوار (ج ۶، ص ۸-۱۰) آورده است. در مرآت العقول، تاحدی پاسخ مذکور را قبول می‌کند، و اما در بحار الانوار معتقد است این پاسخ مشکل کذب وعید را حل نمی‌کند.

از نظر ایشان اولاً این که وعید انشاء باشد و نه خبر، محل گفتگوست. نظریه‌ی غالب آنست که وعید خبر است و نه انشاء. (مجلسی، ۳۲. و شبّر، ۵۰۱) و اما به فرض آن که وعید را انشاء بدانیم باز هم اشکال به جای خود باقی است. زیرا هیچ انشائی نیست الا این که به دلالت التزامی بریک خبر دلالت می‌کند. در این جا نیز وعید به دلالت التزامی حاکی از اراده و خواست خداوند است بر این که عزم نموده است که مرتکب کبیره را الی الابد در آتش دوزخ بسوزاند. و اخبار از چنین عزمی حقیقتاً اخبار است و به صدق و کذب متصف می‌شود. (مجلسی، ۲۹/۱۱ - ۳۰)

بنابراین اگرچه وعید -به فرض آن که انشاء باشد- ذاتاً متصف به صدق و کذب نمی‌شود؛ اما بالعرض و به اعتبار دلالت التزامی اش به یک خبر، قطعاً می‌تواند صادق یا کاذب باشد. و به همین دلیل می‌بینیم در قرآن کریم وعد- که طبق بیان فوق باید از اقسام انشاء باشد، و به صدق و کذب متصف نشود- به صدق متصف شده. در آن جا که می‌فرماید: «واذکر فی الكتاب اسماعیل انه کان صادق الوعد و کان رسولاً نبیا» (مریم، ۵۴)

با این نقد کوبنده به نظر نمی‌رسد انشاء دانستن وعید، مشکل لزوم کذب را حل و فصل کند و بر همین اساس نمی‌توان گفت خلف وعید برخداوند جایز است. به همین دلیل اکثر محققان پذیرفته‌اند که اسناد خلف وعید به حق تعالی مستلزم کذب وعید است؛ لذا در جستجوی پاسخی دیگر برآمده‌اند. در نوع دوم پاسخ‌ها این نکته را بسط می‌دهیم.

۶-۳-۲- کذب مربوط به اخبار از گذشته است.

گروهی با توجه به این که پاسخ بالا مسأله کذب را حل نکرده است، از طریق معنای واژه کذب وارد شده و گفته‌اند: واژه کذب به معنی عدم مطابقت خبر با وقایعی است که به گذشته مربوطند و نه به آینده. لذا به خبری که با واقع خود در آینده منطبق نباشد، کاذب گفته نمی‌شود. این پاسخ اگرچه در برخی منابع نقل شده است اما مورد قبول واقع نشده است.

ناقدان بر آنند که درمسأله صدق و کذب خبر از نقطه نظر منطقی، بین گذشته و حال فرقی نیست. خبر خواه به گذشته مربوط باشد خواه به آینده، می‌تواند صادق یا کاذب باشد. هم‌چنین بر آیات یازدهم و دوازدهم سوره حشر استناد کرده‌اند که قرآن، خبر منافقین از وقایع آینده را کاذب دانسته است. (تفتازانی، ۱۵۴/۵. مجلسی، ۳۳/۱۱).

افزون بر نقد بالا به این نکته نیز باید توجه کرد که به فرض صحت تعلق کذب به اخبار از آینده- درمسأله وعید، خبر به آینده تعلق ندارد. آیا هنگامی که خداوند تهدید می‌کند، او اکنون عزم کرده است که تهدید خود را عملی کند یا نه؟ پس سخن برسر عزم و اراده‌ی کنونی خداوند است. اگر خداوند از هم اکنون چنین اراده‌ای نکرده پس وعید او کاذب است.

۶-۳-۳- نقض به آیات وعد

فاضل مقداد دریکی از آثار خود، پاسخی نقضی به اشکال وعیدیه داده است. وی می‌گوید در هر صورت خداوند اگرچه اهل کبیره را تهدید کرده و وعید خلود داده است؛ اما به همین گروه وعده‌ی بخشش و مغفرت نیز داده شده است.

سپس خطاب به وعیدیه می‌گوید: اگر شما خلف وعید را مستلزم کذب می‌دانید و به همین دلیل معتقدید که خداوند وعیدش را عملی می‌کند، اکنون سؤال ما آنست که در باب وعده‌های مذکور چه خواهید گفت؟ قطعاً ناچارید به خلف وعده قائل شوید، که آن نیز مستلزم کذب است. اگر برای گریز از لزوم کذب، خلف وعید را جایز نمی‌دانید، در باب لزوم خلف وعده چه پاسخی خواهید داشت. (فاضل مقداد، ۴۲۸)

روشن است که پاسخ فاضل مقداد جدلی است و مشکل را حل نمی‌کند، حاصل این پاسخ این است که در هر صورت از لزوم کذب در وعده یا وعید خداوند گریزی نیست. اگر قائل به عفو مرتکب کبیره شویم، وعیدها کاذب هستند. و اگر مرتکب کبیره را مخلد در دوزخ بدانیم وعده‌ها کاذبند. اگر قرار باشد که بین این دو یکی را انتخاب کنیم بهتر است کذب وعید را انتخاب کنیم تا کذب وعده را. به نظر می‌رسد نقض فاضل مقداد نیز راه به جایی نمی‌برد چرا که در نهایت مستلزم قبول کذب وعید است.

۶-۳-۴- کذب مصلحتی قبیح نیست.

پاسخ دیگری که می‌تواند مطرح شود، این است که گفته شود اشکال کذب در قبیح آنست. اگر کذب مشتمل بر مصلحتی باشد قبیح نبوده و برخداوند نیز جایز است. کما این- که در مباحث حسن و قبح، دروغ برای نجات جان پیامبر جایز شمرده می‌شود. در اینجا نیز می‌گوئیم اگرچه خلف وعید مستلزم کذب است؛ اما کذبی که متکی به مصلحتی باشد قبیح نیست؛ چه، ترک آن مصلحت اقبیح از قبیح کذب است. (فخر رازی، ۲۹۹/۱)

روشن است که چنین پاسخی نیز مقبول نیست؛ زیرا وصف قبح ذاتی کذب است. کذب مصلحتی اگرچه در مقایسه با صدق مفسده انگیز، قبحش کمتر است اما هرگز وصف قبیح از آن منفک نمی‌شود. خداوند صادق است و چنان که خود می‌فرماید: «و من اصدق من الله حدیثاً» (النساء، ۸۹) هرگونه کذبی از او قبیح است. و بدین ترتیب این پاسخ نیز ناکام خواهد بود. تا اینجا دیدیم هیچیک از پاسخهای فوق در حل مشکل موفق نبودند.

پیش تر گفته شد به این اشکال که خلف وعید مستلزم کذب است دو نوع پاسخ داده شده است. تا اینجا پاسخ‌های نوع اول (که متکی بر تجویز خلف وعید بودند) مورد بررسی قرار گرفت. از اینجا به پاسخ نوع دوم می‌پردازیم.

۶-۳-۵- آیات وعید مشروطند

غالب متکلمان وقتی دیده‌اند تجویز خلف وعید بر خداوند مستلزم کذب است و پاسخ‌های مطرح شده هیچ‌یک، این مشکل را حل نمی‌کنند، راهی دیگر را انتخاب کرده‌اند. این پاسخ که نوعی رویکرد اصولی به وعیدهای قرآن است دست کم از زمان فخر رازی به بعد سابقه دارد. وی در مفاتیح‌الغیب هنگام تفسیر این کلام خداوند که می‌فرماید: «**انَّ اللَّهَ لَا يَخْلِفُ الْمِيعَادَ**» (آل عمران، ۹) اشکال لزوم کذب در خلف وعید را مطرح می‌کند و می‌گوید: «فَأَمَّا قَوْلُكَ: لَوْ لَمْ يَفْعَلِ [الله بالوعيد] لَصَارَ كَاذِبًا وَ مَكْذِبًا نَفْسَهُ، فَجَوَابُهُ: إِنَّ هَذَا إِنَّمَا يَلْزِمُ لَوْ كَانَ الْوَعِيدُ جُزْأً ثَابِتًا مِنْ غَيْرِ شَرْطٍ. وَعِنْدِي جَمِيعُ الْوَعِيدَاتِ مَشْرُوطَةٌ بَعْدَ الْعَفْوِ، فَلَا يَلْزِمُ مَنْ تَرَكَ دَخُولَ الْكُذْبِ فِي كَلَامِ اللَّهِ تَعَالَى.» (فخر رازی، ۱۵۲/۷).

ماحصل کلام فخر آنست که در صورتی عملی نشدن وعید، خلف وعید محسوب می‌شود و کذب لازم می‌آید که وعید جازم و بدون قید و شرط باشد. حال آن که تمامی وعیدهای قرآن مشروط بر آنست که مرتکب کبیره مشمول عفو و مغفرت و یا شفاعت قرار نگیرد. بدین ترتیب همهی وعیدهای قرآن جملات شرطیه‌ای هستند که به صورت خبری بیان شده، و شروط آنها در مواضعی دیگر آمده است. و صورت کامل آنها چنین خواهد بود که: تحقق این وعید قطعی است مادامی که مجرم، مشمول عفو یا شفاعت یا... قرار نگیرد. در این صورت با عدم تحقق شرط (عدم عفو)، مشروط (تحقق وعید) نیز منجز نیست و ترک آن خلف محسوب نمی‌گردد.

چنان که ملاحظه می‌شود، نتیجه این پاسخ آنست که خداوند متصف به خلف وعید نمی‌شود و کذبی لازم نمی‌آید. پس از فخر کسانی که به عمق اشکال مذکور

پی‌برده‌اند، این پاسخ را پذیرفته و آن را برترین راه حل دانسته‌اند. اما چنانکه خواهیم گفت این پاسخ نیز خالی از ضعف نیست.

ارزیابی پاسخ اخیر

اگر قرار باشد پاسخ بالا را طبق اصطلاحات علمای اصول تقریر کنیم بیان مطلب چنین خواهد بود که، بیانات قرآن کریم گاه عامند و گاه خاص. آیات وعید در همه موارد عامند و از ظاهر آنها چنین استنباط می‌شود که هر کافر و مشرک و هر مرتکب کبیره‌ای در عذاب محلد خواهد بود؛ اما باید دانست که هر عامی ممکن است مخصص‌هایی داشته باشد. و مخصص اگر لفظی^۱ باشد، یا متصل به بیان عام است و یا منفصل از آن. در آیات خلود مخصص متصلی دیده نمی‌شود؛ اما می‌توان آیات مغفرت و شفاعت را از مخصصات منفصل آنها دانست. بدین ترتیب عموم آیات خلود به عدم مغفرت و عدم شفاعت، تخصیص می‌خورد. بنابراین اگر مرتکب کبیره از خلود در عذاب رها شود خلف وعیدی

۱- پس از فخر رازی (۶۰۶م) برخی از قائلین به این نظر از این قرارند: علامه حلی (۷۲۶م) در تسلیک النفس (ص ۲۲۵) به صراحت و در منهاج‌الیقین (ص ۴۴۳) بعنوان یکی از پاسخ‌های محتمل. علامه دوانی (۷۵۶م) در تعلیقه بر شرح عقاید عضدیه (ص ۹۵) آن را بهترین پاسخ دانسته. تفتازانی (۷۹۳م) در شرح المقاصد، (ج ۵، ص ۱۵۳). جرجانی (۸۱۶م) در شرح المواقف، (ج ۸، ص). و علامه مجلسی (۱۱۱۱م) در بحار، (ج ۶، ص ۹) آن را پاسخ برتر دانسته و می‌گوید: «فیمکن ان یقال بتخصیص المذنب المغفور عن عموماً الوعید بالدلائل المنفصله و لا خلف علی هذا التقدير و لا یلزم تبدیل القول». چنان که گفته شد این پاسخ از زمان فخر رازی (۶۰۶م) در مباحث وعد و وعید مطرح شده است. لازم به ذکر است که طرح این مسأله که آیات وعید مشروط و مقید به قیودی هستند در آثار شیخ مفید (متوفی ۴۱۳) (الفصول المختاره، ص ۶۸) و شاگرد نامدارش سیدمرتضی (متوفی ۴۳۶) (الذخیره فی علم الکلام، ص ۵۱۷-۵۱۸) نیز آمده است. اما آن را به عنوان پاسخی برای اشکال اول و دوم (در بند ۵) تلقی کرده‌اند. چنان که گفته شد اشکال سوم، یعنی این که خلف وعید مستلزم کذب است، در آثار قاضی عبدالجبار، متوفی ۴۱۵ آمده است. جای تعجب است که چگونه شیخ مفید و سید مرتضی به آن نپرداخته‌اند.

۲- مخصص غیرلفظی (= لبی) برای آیات وعید می‌تواند ادله‌ی عقلی‌ای باشد که قائلین به عفو مرتکب کبیره اقامه می‌کنند. در اینجا ما از پرداختن به این بحث خودداری می‌کنیم.

حاصل نشده بلکه شرط خلود که عدم مغفرت و عدم عفو بود تحقق پیدا نکرده است. هنگامی که شرط منتفی شد مشروط نیز منتفی است.

این دیدگاه نظر خویش را به وعید منحصر نمی‌کند؛ بلکه آیات و روایات وعد رانیز مشمول همین قاعده می‌داند. بنابراین، روایاتی مثل «ان زرت الحسنین غفر الله لک» و امثال آن را از باب تعدد شرط و وحدت جزا، واستعمال مقتضی بجای علت تامه دانسته‌اند. نتیجه اینکه این وعده‌ها نیز عام نبوده و به امور دیگری مشروطند. در اصول الاستنباط مصنف، روایت مذکور را عیناً از همین باب دانسته است. (حیدری، ۱۰۷) بدین ترتیب امید به اینکه صرفاً با زیارت امام حسین مشمول مغفرت شوی، نامعقول است.

ارزیابی این پاسخ. تقریر اصولی بالا ما را با این سؤال بسیار مهم و دشوار روبرو می‌کند که چرا آیات وعید با همه حساسیت و اهمیتشان با مخصص‌های متصل تخصیص نخوردند. تخصیص بیان به مخصص منفصل غالباً می‌تواند منشاء این اشکال باشد که مخاطب به وجود چنین مخصصی، پی نبرد. در این جا نیز دقیقاً همین اتفاق افتاده است. این- که وعیدیه این آیات را عام می‌دانند و معتقدند مخصصی برای آن‌ها یافت نمی‌شود، (قاضی عبدالجبار، ص ۸۵) و این که جمع کثیری از اندیشمندان و قرآن‌شناسان خلیف وعید را جایز دانسته‌اند، همه و همه از این نکته پرده برمی‌دارد که برای آیات وعید مخصصی نیافته‌اند.

اکنون اگر با استناد بر تقریر اصولی فوق‌الذکر بتوانیم تخصیص آیات وعید را بپذیریم و وعیدیه و قائلین به جواز خلف وعید را، بدلیل این که به مخصصات منفصل توجه نکرده و به آن‌ها دست نیافته‌اند، در خطا بدانیم؛ اما نمی‌توانیم از این مشکل شانه خالی کنیم که کثرت آیات وعید و صراحت زاید الوصف آن‌ها در عموم، و عدم مخصص آشکار، اموری هستند که به این خطای تاریخی دامن زده‌اند.

به چه دلیل کلام خدا که باید سراسریان و روشنی باشد، خود منشاء چنین ابهام و خطای دامنه‌داری شده است؟ اگر آیات خلود مشروطند چرا حتی در یک مورد هیچ‌یک از آن‌ها به روشنی به نحو مشروط بیان نشده‌اند.

علمای اصول معتقدند، متکلم می‌تواند در صورت وجود مصلحت، بخشی از بیان خویش را ابلاغ و بخشی از آن را به تأخیر بیندازد. تأخیر بخشی از بیان دو حالت دارد الف- تأخیر بیان از وقت خطاب ب- تأخیر بیان از وقت حاجت. تأخیر بیان از وقت خطاب جایز است چرا که متکلم قبل از آن که زمان عمل به حکم از سوی مخاطب - یا اعتقاد به آن در بیان‌های اعتقادی- فرا برسد، تمهیدی بیان را نیز می‌افزاید و مکلف معطل و بلا تکلیف نمی‌ماند. اما تأخیر بیان از وقت حاجت، قبیح، و مصداق تکلیف به مالا یطاق است. (نک: شورای نویسندگان، فرهنگ‌نامه اصول فقه، ذیل ماده‌ی تأخیر) مضمونش این است که وقت عمل و یا اعتقاد به حکم مذکور فرا رسیده و تکلیف منجز شده است، در عین حال تمهید بیان یا قیود و شروط آن (= مخصص‌های منفصل) اظهار نشده است.

اکنون جای طرح این پرسش است که تأخیر بیان مخصص‌های آیات وعید از کدام قسم است؟ آیا تأخیر از وقت خطاب است و یا تأخیر از وقت حاجت است؟ پاسخ آنست که، از نظر وعیدیه و قائلین به جواز خلف وعید اصلاً بیان متأخری وجود ندارد. اما از نظر نگارنده، اگر در اینجا تأخیر بیان را بپذیریم، تأخیر بیان در این آیات از نوع تأخیر بیان از وقت حاجت است؛ لذا قبیح خواهد بود. دلیل مطلب نیز آنست که قرآن برای عموم نازل شده است و تبادر آیات وعید برای عموم مخاطبین قرآن تبادر عام است و نه خاص. و در همین جاست که اعتقادشان شکل می‌گیرد، در این آیات شدت ظهور در عموم در حدی است که احتمال عرفی وجود مخصص را منتفی می‌کند. و به همین دلیل عامه‌ی مسلمین این آیات را عام می‌فهمند و نه خاص و مشروط.

برخی از اصولیون شاید هنگام مواجهه با آیات وعید و یا آیات مشابه، برخلاف نظر مشهور گفته‌اند که تأخیر بیان از وقت حاجت نیز در صورتی که متکی بر وجود حکمت و مصلحتی باشد قبیح نیست.^۱ (خوئی، ۵۰۹/۱).

۱- عبارت ایشان چنین است: «لا یجوز فی تأخیر البیان عن وقت الحاجة فضلاً عن وقت الخطاب. فاذا فرض کون المتکلم حکیماً و انه یرای الحکمة و المصلحة فی بیان مراده فی کل وقت بخصوصه، لم یکن تأخیر بعض مراداته عن وقت الحاجة قبیحاً» در حاشیه‌ی اجود التقریرات این موضع آیت الله خوئی قدری تعدیل شده و

اکنون پرسش ما این است که چه مصلحتی در تأخیر بیان مخصص آیات وعید وجود داشته است؟ نحوه‌ی بیان در آیات وعید به گونه‌ای است که عامه‌ی مخاطبین و اکثر قریب به اتفاق متخصصین نیز در فهم آن‌ها به خطا رفته‌اند. چه مصلحتی وجود دارد که این تعمیم و به خطا انداختن را توجیه کند؟ به گمان ما پاسخ این سؤال جز با توجه به مختصات زبان تهدید در قرآن قابل پاسخ‌گویی نیست. هنگام بررسی زبان تهدید خواهیم گفت علی-الظاهر زبان تهدید و تشویق در قرآن به تحلیل اصولی مذکور تن در نمی‌دهد. کشف بیان متأخر و قرارداد آن در کنار بیان متقدم و جمع مخصص‌های منفصل در کنار عمومات، در زبان تشویق و تهدید، امری است که رویکرد اصولی بر آن اصرار می‌ورزد و این عیناً نافی همان مصلحتی است که تأخیر بیان بخاطر آن صورت گرفت. اکنون بسط بیشتر مطلب.

۷- زبان تهدید و تشویق

بی‌شک قرآن مخاطبین خود را گاه تهدید و گاه تشویق می‌کند. گاه بذر امید می-افشانند و گاه سایه‌ی خوف بر آن‌ها می‌افکند. گاه سهل می‌گیرد و گاه سخت و دشوار. گاه راه بهشت را هموار و آسان می‌نمایاند و گاه دشوار و دست‌نیافتنی.

ما در این جا نمونه‌هایی از این تهدیدها و تشویق‌ها چه از قرآن و چه از سنّت را در مقابل هم عرضه می‌کنیم آن‌گاه تأمل می‌کنیم تا چه نکاتی از آن‌ها قابل استنباط است.

از اهم آیات تهدید آیات خلود است. گاه می‌فرماید: «**من یعص الله و رسوله و يتعد حدوده یدخله ناراً خالداً فیها**» (النساء، ۱۴) و گاه نیز می‌فرماید: «**قل یا عبادى الذین اسرفوا علی انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ان الله یغفر الذنوب جمیعاً**»

(الزمر، ۵۳). و نیز می‌فرماید: «**فیومئذ لا یسئل عن ذنبه انس ولا جان**»^۱ (الرحمن، ۳۹)

اما در روایات از باب وعد و تشویق فرموده‌اند: هر کس به قصد دیدار برادر مسلمانش به خانه او برود بهشت بر او واجب می‌شود. (کلینی، ۱۷۷/۲) و نیز فرموده‌اند: هر کس مزار امام رضا در طوس را زیارت کند جمیع گناهان پیشین و پسینش بخشیده خواهد شد. (همو، ۵۸۵/۴) و نیز فرموده‌اند: هر کس بر سختی‌ها صبر کند جایگاهش بهشت است. (همو، ۸۹/۲) و نیز فرموده‌اند: هر کس شرک نوزد خواه اهل نیکی باشد یا نباشد اهل بهشت است. (مجلسی، ۴/۳). و نیز فرموده‌اند: هر کس فقط یک روز از ماه شعبان را برای رضای خدا روزه بگیرد به بهشت داخل خواهد شد. (همو، ۷۲/۹۴) و از این دست روایات که همه ظهور بی‌قید و شرط در عموم دارند بسیار فراوان است.

در مقابل روایات فوق به این روایات نیز از باب وعید توجه کنیم: هر کس به اندازه‌ی مثقالی کبر در وجود او باشد به بهشت نخواهد رفت. (کلینی، ۳۱۰/۲) و نیز از چندین روایت استفاده می‌شود که: اشخاص زیر وارد بهشت نمی‌شوند و گاه آمده است بهشت بر آن‌ها حرام است: بخیل، عاق والدین، قاطع رحم، منکر ولایت امیرالمؤمنین، منت‌گذار، سخن‌چین، قاتل، می‌گسار و فاجر. در مواردی تشویق و تهدید در یک روایت جمع شده‌اند مثل این روایت زیبا که: «**لا یدخل الجنة من فی قلبه مثقال حبه من خردل من کبر و لا یدخل النار من فی قلبه مثقال حبه من خردل من ایمان**» (مجلسی، ۳۵۵/۸). اندک تأملی ما را با این پرسش مواجه می‌کند که این وعد و وعیدها چگونه قابل جمعند. مفهوم این همه سخت‌گیری و تهدید در مقابل آن همه وعده و تسهیل چیست؟

در باب افضل الاعمال نیز که آن هم از مصادیق زبان تشویق است- روایات مختلفی وارد شده. گاه افضل الاعمال را ایمان، جنگ و حج دانسته‌اند. گاه حب و بغض

۱- بنا بر روایات تفسیری، این آیه برخلاف تصور رایج، ناظر به سرعت حسابرسی نیست؛ بلکه ناظر به سعه رحمت خدا و گستره مغفرت او در روز قیامت است. (فیض کاشانی، تفسیر الصافی، ۱۱۲/۵ و نیز بحرانی، البرهان فی تفسیر القرآن، ۲۳۹/۵)

چنین گفته‌اند که قبح تأخیر خطاب اگر چه از آن زایل شدنی نیست اما مثل قبح دروغ مصلحتی است. که با فرض وجود مصلحتی برتر (اگر چه که کان قبیح است) جایز خواهد بود. (همانجا، ۵۰۸/۱)

درواه خدا. (همو، ۲۵۲۹/۶۶) گاه نماز و ادخال سرور در قلب مؤمن. (همو، ۱۹۴/۴۴) گاه نیکی به والدین، جهاد و نماز به هنگام. گاه آب دادن به تشنگان (همو، ۳۶۹/۷۱) و گاه موردیگر. اکنون سخن برسر آنست که کدام یک از اینها افضل (= بهترین) اعمالند؟ و چرا چنین اختلافی در تعبیر وجود دارد؟

تا این جا برخی از مصادیق زبان تهدید و تشویق را برشمردیم. چنان که ملاحظه شد در تمام موارد باخطابی عام روبرو هستیم که با هیچ مخصص متصلی همراه نیست. تحلیل ما در باب همه‌ی این موارد و موارد دیگری که قابل احصاء است، آنست که همه اینها باید به کمک شاخصه‌ها و قواعد حاکم بر زبان تشویق و تهدید تفسیر و تحلیل شوند. نه جواز خلف وعید و نه تخصیص این خطابه‌های عام مشکل را نمیگشایند.

در این جا پاره‌ای از نکاتی را که می‌توان آن‌ها را شاخصه‌های زبان تأیید و تشویق خواند بر می‌شماریم. و البته اذعان می‌کنیم که این بحث هنوز هم خام بوده و قابل تدقیق و تعمیق است.

۷-۱- مختصات زبان وعد و وعید

زبان تهدید و تشویق باید عام باشد و عمومات آن از تخصیص بواسطه مخصص‌های متصل و حتی مخصص منفصل مبین، ابا دارد. به بیان دیگر این زبان برابهم بنا شده است. کما این که ما در زندگی روزمره وقتی دیگران را تشویق یا تهدید می‌کنیم، اگر آن را به تمامی قیود و شروطی که ممکن است در ذهن داشته باشیم، مقید کنیم، آن تشویق و تهدید کارایی خود را از دست می‌دهد و اثر گذار نخواهد بود.

برخلاف آنچه در رویکرد اصولی نسبت به آیات وعید گفته شد، زبان تهدید و تشویق نمی‌تواند مشمول قاعده‌ی تأخیر بیان از وقت خطاب، و یا از وقت حاجت باشد.

در این جا حاجت متکلم و حتی

حاجت مخاطب- که آن نیز از سوی متکلم تعیین می‌شود- چیزی نیست جز نفس

تشویق یا تهدید و یا خوف و رجاء.

در اینجا خوف و رجاء، تحذیر و اغراء عین غرض شارع است. لذا تفسیر این گونه خطابات به این نحو که مخصص‌های منفصلی یافته شود و در کنار خطاب عام قرار بگیرد، آن‌ها را از غرض و هدف خویش دور می‌کند؛ بلکه آن را به بیانی عبث و بیهوده تبدیل خواهد کرد.

ماحصل نظریه قائلین به خلف وعید و یا کسانیکه وعیدها را مشروط میدانند آن بود که جز کفار و مشرکین هیچکس معذبت نیست. پس سائرین آسوده خاطر باشند و از ابتدا بدانند که تهدیدها مر بوط به آنان نیست. پرسش آنست که واقعاً این مدعا با خوف و رجائی که در آیات و روایات مطرح است سازگار است؟ امام صادق می‌فرماید از عجایب وصایای لقمان به فرزندش آنست که، «چنان از خدا بترس که اگر نیکی‌های همه جهانیان از آن تو باشد تو را عذاب خواهد کرد. و چنان امیدوار باش که اگر بدیهای تمام جهانیان از تو باشد بخشیده می‌شوی.» (کلینی، ۷۱/۱) به نظر می‌رسد خداوند هیچکس را از وعیدها استثنا نکرده است.

ظرف اثر بخشی وعده‌ها و وعیدهای قرآن همین عالم تکلیف است در این ظرف وعده‌ها و وعیدها همه عامند، و به سبب همین عمومیت در همه انسانها مؤثرند. و اما در عالم حساب نیز هر کس را که بخواهد می‌بخشد. همه‌ی سخن بر سر آنست که ما در عالم تکلیف نمی‌توانیم حدود مغفرت را معین کنیم و آیات خوف و رجاء را بی‌اثر نماییم؟ هنگامی که به نیت کشف مختصات زبان تهدید و تشویق به مطالعه منابع پیردازیم در لابلای نوشته‌های اهل دقت مطالبی را خواهیم یافت که به خوبی نشان میدان آن‌ها نیز به مسأله زبان تشویق و تهدید متفطن بوده‌اند. اگر چه آنرا برجسته نکرده‌اند. در این جا سه نمونه‌ی روشن نقل می‌شود.

نمونه اول: سید مرتضی در بحث وعید- که آن را به بحث شفاعت نیز می‌کشاند-

در لابلای بحث هنگامی که می‌گوید آیات وعید مشروط به عدم توبه، عدم عفو و عدم شفاعتند، در عین حال در قالب طرح یک اشکال مقدر، اذعان می‌کند که اگر این شروط و مخصص‌ها در ضمن آیات ذکر شوند، کلام، اثر و فایده‌ی خویش را ازدست می‌دهد؛ او

این اشکال مقدر را مطرح می‌کند؛ اما پاسخ قانع کننده‌ای به آن نمی‌دهد. عبارتش چنین است: «فان قالوا: لا فائدة في قوله تعالى: من لم يتب و لم يزد ثوابه عقابه و لم أعف عنه، فاني أعاقبه. فان ذلك معلوم و الضرورة تدعو اليه، فان كل من لم يسقط عقابه بشيء من مسقطات العقاب لابد من ان يكون معاقبا» (همو، ۵۱۸)

نمونه دوم: یکی از رهیافت‌های بسیار صریح و روشن به مسأله‌ی زبان تشویق و تهدید نمونه‌ای است که فخررازی، آن را بعنوان تأویل منکرین خلود نسبت به آیات وعید نقل می‌کند. منکرین خلود در پاسخ به این پرسش که اگر هیچ کس در آتش مخلد نیست، پس آیات وعید و خلود در آتش را چگونه تفسیر می‌شوند و به چه کار می‌آیند، گفته‌اند: در این آیات مخبر عنه مدنظر نیست، در این آیات غرض حق تعالی فقط با نفس خیر تأمین می‌شود. به عبارتی آنچه در زبان تهدید مدنظر است نفس تهدید است و نه خبر از اراده‌ی فاعل و عزم او بر اعمال تهدید و عملی شدن آن. عبارت او چنین است: «فتارة منشاء الحكمة من الإخبار هو الشيء المخبر عنه و ذلك في الوعد. و تارة يكون منشاء الحكمة هو نفس الخبر لا المخبر عنه كما في الوعيد. مما يفيد الزجر عن المعاصي و الاقدام على الطاعات. فاذا حصل هذا المقصود جاز ان لا يوجد المخبر عنه، كما في الوعيد» (فخررازی، ۲/۲۹۹). ملاصدرا نیز همین عبارات را احتمالاً از مفاتیح الغیب عیناً نقل می‌کند. (همو، ۱/۳۷۷)

نمونه سوم: تفتازانی در بحث وعد و وعید به این نکته می‌پردازد که به اعتقاد او شرک نیز با توبه بخشوده می‌شود. آن‌گاه این پرسش را مطرح می‌کند که چرا آیه: «ان الله لا يغفر ان يشرك به» (النساء، ۴۸) مطلق است و به عدم توبه مشروط نگردیده است. در پاسخ، به این نکته‌ی بسیار مهم اشاره می‌کند که تخصیص آیه بالا با مقصود و هدف آن که مبالغه در تقبیح شرک و تحذیر و تهویل است سازگار نیست. کلام او چنین است: «على أن في تخصيصها اخلافاً بالمقصود، اعني تهويل شأن الشرك ببلوغه النهاية في القبح بحيث لا يغفر». (تفتازانی، ۵/۱۵۰).

آنچه از تفتازانی نقل شد لب کلام را در باب زبان تهدید نشان می‌دهد. با این حال بر همین مبنا استوار نمانده است و کمی بعد از این عبارت، در آنجا که می‌خواهد مشکل لزوم کذب هنگام خلف وعید را حل و فصل کند راه حل نهائیش همان است که آیات وعید همه مشروط به مخصص‌های منفصل هستند. (همو، ۵/۱۵۳) همین رویکرد دو گانه در نزد دیگران نیز یافت می‌شود. از سویی قائلند تخصیص آنها محل به مقصود است. و از سویی دیگر تخصیص آنها را می‌پذیرند. و این عینا همان اخلاص به مقصود است.

۲-۲ = دومین خصیصه زبان تهدید و تشویق آنست که چنین زبانی، از حیث واقع‌نمایی، مبهم است و باید مبهم بماند. مرحوم فیض در مقدمه وافی از تلاش غیر ضروری و بی‌ثمر برخی از دانشمندان برای حل و فصل همه بیانات شارع شکوه می‌کند و بر آنست که برخی خطابات را باید به اجمال خود وا گذاشت. به آن‌ها عمل کرد و اعتقاد ورزید و علم به حقیقت آن‌ها را به خدا وا گذاشت. سپس خطاب به کسانی که می‌خواهند همه مجمل‌ها را مبین و همه مبهم‌ها را روشن کنند می‌گوید: «ألم يسمعوا حديث التليث المشهور، المستفيض المتفق عليه بين العامة و الخاصة المتضمن لاثبات الابهام في بعض الاحكام: «وأن الامور ثلاثة بين رشد و بين غي، و امر مشكل يرد حكمه الى الله» (فیض، ۱/۱۶)

با این تفصیل اگر آیات تشویق و تهدید را بدلیل ابهامشان از متشابهات بدانیم، مشمول این کلام خداوند هستند که باید تأویل آن‌ها را به خداوند و راسخان در علم سپرد. (آل عمران، ۷) و نیز مشمول این روایت امام صادق است که می‌فرماید: «ان علیاً علیه السلام كان يقول: ابهموا ما ابهمه الله». (مجلسی، ۲/۲۷۲) امیرالمؤمنین می‌فرمود آنچه را که خداوند مبهم گذاشته است، شما نیز مبهم نگهدارید. چه بسا در ابهام آن اثری است که در روشنی‌اش نیست.

غرض آنست که تأویل آیات وعید به این صورت که تخلف از آنها واجب است، چنانکه متکلمان امامیه و اشاعره می‌گفتند. و یا اینکه به شروطی مشروطند و همه گناهکاران

را شامل نمی‌شوند، چنانکه در رویکرد اصولی گفته می‌شد، با اثر گذاری آنها سازگار نیست.

مهم‌ترین چالش زبان تشویق و تهدید مسأله‌ی واقع‌نمایی و صدق است. مسأله آنست که این وعده‌ها و وعیده‌های عام، صادق و منطبق بر واقعند یا نه؟ آیا زبان تهدید و تشویق نوعی زبانی ابزاری یا نمادین است که صرفاً قصدش تقبیح اموری و تحذیر از آنها و یا تحسین امور دیگری و اغراء به آنهاست؟ و به بیان دیگر آیا جمله‌ها در این زبان قصد اخبار از عزم فاعل برای عملی کردن آنها دارند یا نه؟ در آنجا که گفته می‌شود یک روز روزه ماه شعبان انسان را بهشتی می‌کند، آیا مقصود آنست که روزه شعبان فضیلت و پاداش بسیار دارد، یا اینکه واقعاً انسان را بهشتی می‌کند؟

پاسخ ما آنست که تلاش برای بررسی این مسأله و حل آن، مشمول همان نهی است که مکرر از آن سخن گفتیم. و نافی همان ابهامی است که زبان تشویق و تهدید قائم به آنست.

۲-۳- و سومین خاصیت زبان وعد و وعید آنست که این زبان بر خلاف ابهامش از حیث واقع‌نمایی، از حیث کارکرد هدفش قطعاً القای خوف و رجاء است. خوف و رجاء از آموزه‌های مصرح کتاب و سنت است. ابزارش زبان وعد و وعید و اثر بخشی این زبان چنانکه در (۲-۱۰) گفته شد متکی بر نوعی ابهام است.

۸- پاسخ به اشکالها

در خاتمه یک بار دیگر به اشکالات سه‌گانه‌ای بازمی‌گردیم که در صدر کلام مطرح شدند. پیش از این گفته شد، تا زمانی که بحث زبان تشویق و زبان تهدید و مختصات آن را شناسیم و تئوری روشنی در این باب سامان ندهیم، پاسخ رضایت‌بخشی برای اشکالات مذکور بدست نمی‌آید. اکنون که همه مقدمات فراهم شده است پاسخ اشکالات مذکور را با تکیه بر الزامات زبان تشویق و تهدید، مرور می‌کنیم.

۱-۱- اشکال دوم (بند ۷) می‌گفت وعیدی که عملی نشود عبث و بیهوده است. بنابراین بخشش اهل وعید جایز نیست. در همان جا گفتیم این اشکال را پاسخ نداده‌اند. اکنون با مقدمات فوق‌الذکر می‌توان گفت اولاً چنین نیست که بخشش هیچیک از اهل وعید مسجل باشد چنانکه حق تعالی آن را به خواست خود مشروط می‌کند و می‌فرماید: **و یغفر ما دون ذلك لمن یشاء**. (النساء ۴۸)

در عین حال اگر کسی که تهدید شده بود بخشیده شد در مورد او خواهیم گفت: زبان وعید زبان تهدید است. و در تهدید و تشویق نفس تحذیر و تهویل و خوف و رجاء، غرض تهدیدکننده است. اگر این غرض حاصل شد کلام ثمر خویش را داشته است. مفید بودن یا مفید نبودن در زبان تهدید، به تحقق یا عدم تحقق وعید وابسته نیست، بلکه به تأثیر گذاری وعید متکی است. و وعیده‌های قرآن در نزد عموم مخاطبان چنین اثری را دارند، پس عبث نخواهند بود. (بحث مذکور در نمونه‌ی دوم از بند ۷-۱ شاهد خوبی برای پاسخ ماست). گو اینکه در نزد پیشینان مفهوم وعد و وعید با اخبار از منافع و مضار در آینده گره خورده است و ثمر دیگری از آن سراغ نداشته‌اند. حال آنکه غرض اساسی همان القای خوف و رجاء است. در این صورت می‌بینم که آیات وعید در باب بخشوده شدگان نیز ثمر بخش است.

۱-۲- اشکال سوم (بند ۳-۶) مهم‌ترین اشکال وعیدی بود. در این اشکال گفته می‌شد خلف وعید مستلزم کذب است. پاسخ‌های مختلف این اشکال را بررسی کردیم و در همان‌جا به نقد هر یک اشاره شد. این پاسخ که وعیده‌ها نشانند (بند ۶-۳-۱) مشکل کذب را حل نمی‌کرد. گروهی که می‌گفتند کذب مربوط به گذشته است و نه آینده (بند ۶-۳-۲) نظرشان مقبول نیفتاد و از نقطه نظر منطقی صحیح نبود. گروهی که کذب مصلحتی را بر خداوند جایز می‌شمردند (بند ۶-۳-۴)، در نهایت، کذب را به خدا نسبت می‌دادند. و این مشهورترین پاسخ آن بود که آیات وعید مشروط بوده و به مخصصات منفصل تخصیص خورده‌اند. در این رویکرد سعی می‌شود مخصص‌های این آیات تجمیع شوند و

در کنار آیه ذکر شوند. در همان جا اشاره شد که این رویکرد نیز زبان تهدید را از هدف و غایتش تهی و دور می‌کند.

پاسخ ما آنست که در زبان وعد و وعید مسأله ثمر بخشی را با ید از مسأله صدق و کذب - بمعنای تحقق وعده‌ها و وعیدها - جدا کرد. آنچه مسلم است این است که این زبان، زبان خوف و رجاست. و هر تفسیری در باب واقع‌نمایی که این خاصیت مسلم را ملغی کند، مقبول نیست. اینکه اراده خداوند در مورد تحقق این وعده‌ها و وعیدها چیست بر ما پوشیده است. و اما اینکه این وعده‌ها و وعیدها باید چه اثری بر ما داشته باشند معلوم است. و معلوم را نباید بخاطر نامعلوم - بلکه دست نیافتنی - مشوش کرد.

مهم‌ترین نقد ما به نظریه‌ی مشروط بودن وعده‌ها و وعیدهای قرآن و سنت این است که اگر آنها مشروط باشند، تلاش برای جمع‌مخصص‌ها تلاشی ممدوح و ثمربخش خواهد بود، حال آن‌که دیدیم چنین تلاشی این آیات را از ثمر بخشی و تأثیر گذاری دور می‌کند. از سید مرتضی و تفتازانی و فخر رازی (در بند ۷-۱ نمونه‌های اول تا سوم) خواندیم که اذعان کردند، تخصیص آیات وعید با هدف این آیات سازگار نیست.

و اما رویکرد معقول به آیات وعید، از حیث واقع‌نمایی، همانست که مرحوم فیض کاشانی به مسأله مبهمات قرآن و سنت عرضه می‌کرد. (بند ۷-۲) و توصیه او به مبهم گذاشتن مبهمات، توصیه‌ای درخور تأمل است. کما این که وجدان ما حکم می‌کند هر گاه مخاطب قرآن در مورد این آیات از ما سؤال کند، جز به همین توصیه عمل نکنیم. بعید است که کسی - به قطع - چنین توصیه کند که این آیات همه‌ی گناهکاران را شامل نمی‌شوند.

نتایج مقاله

- ۱- قرآن به نحو عام و بی‌قید و شرط از زبان وعد و وعید بهره برده است.
- ۲- متکلمان و مفسران در باب این آیات اختلاف کرده‌اند، وعیدیه عمل به وعیدها را واجب و گروهی تخلف از آنها را جایز (بلکه واجب) شمرده‌اند.

۳- مهم‌ترین دلیل وعیدیه آن است که خلف وعید مستلزم کذب است.

۴- قائلین به خلف وعید پاسخ‌های مختلفی را آزموده‌اند اما به گمان ما هیچ -

یک به نحو رضایت‌بخش مشکل مذکور را حل نمی‌کند.

۵- پاسخ مختار این مقاله آنست که زبان وعد و وعید مختصات ویژه‌ای دارد که

بدون توجه به آن‌ها اشکالات مذکور قابل حل نیست. این مختصات بدون آن‌که مدعی احصای کامل باشیم عبارتند از:

الف: زبان وعد و وعید زبانی است عام و همه‌ی هویتش به عام بودن آنست، لذا

از تخصیص ابا دارد. پس سعی در تخصیص آن با هدفش سازگار نیست.

ب: زبان وعد و وعید زبانی است مبهم؛ لذا از روشنی و وضوح ابا دارد، سعی

در روشن کردن آن با هدفش سازگار نیست.

ج: واقع‌نمایی (= صدق) در زبان وعد و وعید بر ما پوشیده است؛ اما کارکرد آن بر ما

روشن است. هرگونه تلاشی برای کشف مسأله واقع‌نمایی که کارکرد آن را مخدوش کند مقبول نبوده و با هدف آن سازگار نیست.

کتابشناسی

۳۰- مفید، محمدبن محمدبن نعمان، الفصول المختاره، قم، المؤتمر الاسلامی للشیخ المفید، ۱۴۱۳ ق.
 ۳۱- ملاصدرا، تفسیر القرآن الکریم، قم، انتشارات بیدار، ۱۳۶۶ ش.

- ۱- آمدی، سیف‌الدین، ابکار الافکار فی اصول الدین، قاهره، دارالکتب، ۱۴۲۳ ق.
- ۲- بحرانی، سیدهاشم، البرهان فی تفسیر القرآن، تهران، بنیاد بعثت، ۱۴۱۶ ق.
- ۳- تفتازانی، مسعود بن عمر بن عبدالله، شرح المقاصد، بیروت، ۱۴۱۹ ق.
- ۴- جرجانی، میرسید شریف، شرح المواقف، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۹ ق.
- ۵- حلی، حسن بن یوسف، تسلیک النفس، تحقیق فاطمه رضانی، قم، مؤسسه امام صادق(ع)، ۱۴۲۶ ق.
- ۶- همو، کشف المراد، قم، انتشارات شکوری، ۱۴۰۹ ق.
- ۷- همو، مناہج الیقین فی اصول الدین، مشهد، بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی، ۱۴۲۸ ق.
- ۸- حیدری، علی نقی، اصول الاستنباط، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۸۸ ش.
- ۹- خوبی، ابوالقاسم، اجود التقریرات، قم، انتشارات مصطفوی، ۱۳۶۸ ش.
- ۱۰- دوانی، التعلیقات علی شرح العقاید العزیه، بی‌جا، بی‌تا، ۱۴۲۳ ق.
- ۱۱- ربانی گلپایگانی، علی، حواشی قواعد العقاید، (در قواعد العقاید)، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه، ۱۴۱۶ ق.
- ۱۲- سعیدی روشن، محمد باقر، تحلیل زبان قرآن، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و تمدن اسلامی، ۱۳۸۳ ش.
- ۱۳- صدوق، محمد بن علی، التوحید، تصحیح هاشم حسینی، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۹۸ ق.
- ۱۴- طوسی، نصیر الدین، تجرید الاعتقاد، (در کشف المراد)، قم، انتشارات شکوری، ۱۴۰۶ ق.
- ۱۵- فاضل مقداد، اللوامع الالهیه، تصحیح محمدعلی قاضی طباطبائی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۸۰ ش.
- ۱۶- همو، ارشاد الطالبین الی نهج‌المسیرشدین، تحقیق سیدمهدی رجایی، قم، کتابخانه آیة الله مرعشی، ۱۴۰۵ ق.
- ۱۷- فخررازی، محمد بن عمر، الاربعین فی اصول الدین، قاهره، بی‌تا.
- ۱۸- قاضی عبدالجبار، شرح الاصول الخمسه، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ ق.
- ۱۹- سبحانی، جعفر، المحاضرات فی الالهیات، تخلص ربانی گلپایگانی، قم، مؤسسه امام صادق، ۱۴۲۸ ق.
- ۲۰- سید مرتضی، الذخیره فی علم الکلام، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۱ ق.
- ۲۱- فخررازی، مفاتیح‌الغیب، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
- ۲۲- شبر، سید عبدالله، حق الیقین فی معرفه اصول الدین، قم، انوار الهدی، ۱۴۲۴ ق.
- ۲۳- فیض کاشانی، محمدبن محسن، تفسیرالصافی، تحقیق حسین اعلمی، تهران، انتشارات الصدر، ۱۴۱۵ ق.
- ۲۴- همو، الوافی، اصفهان، کتابخانه امیرالمؤمنین، ۱۴۰۶ ق.
- ۲۵- کلینی، محمدبن یعقوب، الکافی، تصحیح علی اکبر غفاری، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ ق.
- ۲۶- گروه نویسندگان، فرهنگنامه‌ی اصول فقه، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۰ ش.
- ۲۷- مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.
- ۲۸- همو، مرآة العقول، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۰۴ ق.
- ۲۹- محمد عبدالخالق، الخلود فی جهنم، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۸۳ ش.

Archive

SID.ir