

پیشنهاد شد که این جانب به مناسبت کنگره بزرگداشت مقدس اردبیلی، با بهره‌گیری از آراء کلامی او، مقاله‌ای بنگارم. موضوعی که نظر نگارنده را بیش از موضوعات دیگر به خود جلب کرد، مسأله امامت است. از جمله مرجحات این مسأله این است که در جامعه ما، بحثهایی پیرامون رهبری و حکومت دینی مطرح گردیده و به صورت یکی از مباحث روز، گفتگوهایی را برانگیخته است. اکنون که این فرصت دست داد، ضمن بررسی آراء مقدس اردبیلی در باره مسأله امامت، با بهره‌گیری از آراء دیگر متکلمان اسلامی، امامت و رهبری را از دیدگاه جهان بینی اسلامی تحلیل می‌کنیم. بدین امید که خوانندگان باریک اندیش را سودمند افتد.

محقق اردبیلی و جایگاه امامت در کلام اسلامی

علی ربانی گلپایگانی

■ امامت در لغت و اصطلاح

مقدس اردبیلی در تعریف امامت چنین گفته است: «امام به معنی پیشوا و سردار و مقدم در کارهاست. لهذا پیشنهاد جماعت را امام گویند، و در اصطلاح فرقه ناجیه اثنی عشریه، شخصی را گویند که از جانب خداوند تبارک و تعالی به خلافت و نیابت رسول الله (ص) تعیین شده باشد. ... و ما در رساله اثبات واجب ذکر کردیم که امام شخصی است که حاکم باشد بر خلق از جانب خدا به واسطه آدمی در امور دین و دنیای ایشان مثل پیغمبر، الا اینکه پیغمبر، از جانب خدا بی واسطه آدمی نقل می‌کند و امام به واسطه آدمی که آن پیغمبر است.»^(۱)

۵- امامت، رهبری عمومی و بالاصاله در امور دین است. (۱۰)

مقصود از قید «بالاصاله» در برخی تعاریف یاد شده، احتراز از ریاست و رهبری نیابتی از طرف امام است، مانند نواب خاصه و عامه در عصر غیبت.

■ امامت و حکومت دینی

مقصود از «امور دینی» در تعریف اخیر این نیست که وظیفه امام منحصر در رهبری امور دینی است، و هیچگونه مسؤولیتی نسبت به امور دنیوی ندارد. به عبارت دیگر، هدف این تعریف تفکیک دین از سیاست و رهبری دینی از مدیریت سیاسی و اجتماعی جامعه نیست؛ بلکه مقصود این است که دخالت امام در امور دنیوی، صبغه و رنگ دینی دارد. مسؤولیت او این است که امور دنیوی را تحت نظارت دین شناسانه خود قرار دهد. و با مدیریت دینی و استوار خود به تدبیر امور زندگی مردم در ابعاد گوناگون آن، بپردازد.

به عبارت روشن‌تر، امور مربوط به زندگی دنیوی مردم دو جنبه دارد:

۱- جنبه دینی. ۲- جنبه علمی و تجربی.

رسالت امام همانا جنبه دینی آن است، و جنبه علمی و تجربی آن از مسؤولیتهای امامت به شمار نمی‌رود، هر چند ممکن است امام از این نظر نیز کارشناس و صاحب‌نظر باشد. ولی از آنجا که افراد دیگر نیز می‌توانند در این جنبه صاحب‌نظر و کارشناس باشند، و ابزار و مقدمات آن در اختیار آنان نیز هست، نمی‌توان این جنبه را از مسؤولیتهای ویژه امام و به‌عنوان فلسفه امامت دانست. آنچه از رسالتهای امام و فلسفه امامت است، هدایت دینی جامعه در همه زمینه‌هاست. خواه در مسایل عبادی محض، مانند: نماز و روزه، و

در توضیح این بحث یادآور می‌شویم: امام در لغت به معنی مقتدا و پیشوا است، خواه انسان باشد، یا چیز دیگر. چنان که ابن فارس گفته است: «امام کسی است که در کارها به او اقتدا می‌شود، و پیامبر(ص) پیشوای پیشوایان و خلیفه او پیشوای مردم و قرآن، امام مسلمانان است.» (۲)

در قرآن کریم واژه امام همان گونه که در مورد انسان به کار رفته، بر برخی کتابهای آسمانی نیز اطلاق شده است. چنان که در مورد حضرت ابراهیم فرموده است: «انی جاعلك للناس اماماً» (۳) در باره تورات فرموده است: «و من قبله كتاب موسى اماماً و رحمة» (۴) پیش از قرآن کتاب موسی به عنوان پیشوا و مایه رحمت نازل گردید.

در جای دیگر لوح محفوظ را امام نامیده و فرموده است: «و كل شیء احصیناه فی امام مبین» (۵) هر چیزی را در امام مبین (لوح محفوظ) بر شمرده‌ایم.

متکلمان اسلامی، برای امامت تعاریف گوناگونی آورده‌اند و غالباً آن را به ریاست و رهبری عمومی جامعه، در زمینه امور دینی و دنیوی تعریف کرده‌اند. نمونه‌هایی از این تعاریف را یادآور می‌شویم:

۱- امامت، رهبری عمومی دینی است که در بر گیرنده ترغیب مردم به آنچه مایه حفظ مصالح دینی و دنیوی آنها، و بازداری آنان از آنچه مایه زیان آنهاست، می‌باشد. (۶)

۲- امامت، ریاست عمومی و بالاصاله در امور دین و دنیا است. (۷)

۳- امامت عبارت است از جانشینی پیامبر(ص) در برپا داشتن دین، به گونه‌ای که پیروی او بر همه امت واجب است. (۸)

۴- امامت رهبری عمومی در امر دین و دنیا، به عنوان جانشینی پیامبر(ص) است. (۹)

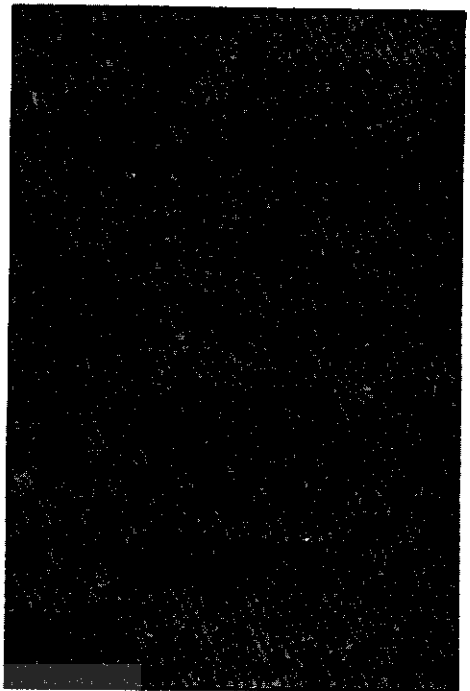
پیامبر گرامی (ص) هنگام قضاوت در دعای، بر پایه بیّنه و یمین (شهادت و سوگند) به قضاوت می‌پرداخت، و در پاره‌ای مسایل مربوط به جنگ و مانند آن از اصحاب خود نظرخواهی می‌کرد.

بنابراین، مدیریت دینی و مدیریت علمی جامعه، در عرض یکدیگر نیستند تا مانعة الجمع بوده و ناچار به انتخاب یکی از آن دو باشیم. آنگاه این شبهه را برانگیزیم که چون امروز بدون بهره‌گیری از علم و مدیریت علمی، نمی‌توان جامعه را رهبری کرد، دیگر جایی برای مدیریت دینی جامعه باقی نمی‌ماند. زیرا درست است که مدیریت علمی امری لازم و اجتناب ناپذیر است، ولی در یک جامعه دینی مدیریت دینی نیز امری ضروری و اجتناب ناپذیر است، و در نتیجه وجود هیچیک از آن دو بدون دیگری کارساز نخواهد بود. شبهه تعارض میان آن دو، از این جا ناشی شده است که آن دو را در عرض یکدیگر انگاشته‌اند؛ در حالی که همان‌گونه که بیان گردید - آن دو در طول یکدیگرند، و مدیریت دینی، بر مدیریت علمی اشراف و نظارت دارد. تحلیل یاد شده از کلمات شیخ سدید الدین حمصی که امامت را به رهبری در امور دینی تعریف کرده است، به دست می‌آید. شایسته است اهل تحقیق به کلام او رجوع نمایند.^(۱۱)

■ امامت و خلافت

گاهی تصور شده است که امامت و خلافت دو حقیقت مختلف دارند، و اعتقاد به امامت مخصوص شیعه، و اعتقاد به خلافت مخصوص اهل سنت است.

ولی این تصور اساس درستی ندارد، و در این جهت میان شیعه و اهل سنت اختلافی نیست. جامعه اسلامی به امام و رهبر نیاز دارد و او خلیفه و



خواه در مسایل مربوط به سیاست و اقتصاد و قضاوت و حقوق مدنی و غیره. و این همان حکومت دینی است، که از اهداف امامت می‌باشد، چنان که از اهداف نبوت نیز بوده است.

رهبری دینی، امور مربوط به زندگی اجتماعی مردم را دقیقاً زیر نظر می‌گیرد، و با تشکیل نهادهای لازم برای هدایت دینی جامعه در مسیر آرمانهای الهی، رسالت خویش را عملی می‌سازد. او در تشخیص موضوعات، می‌تواند از نظر کارشناسان قابل اعتماد کمک بگیرد. و حتی اگر خود او نیز صاحب نظر و کارشناس در همه یا پاره‌ای از مسایل و امور دنیوی باشد، مصلحت اقتضا می‌کند که با صاحب نظران و کارشناسان به تبادل نظر پردازد و احیاناً رأی و نظر آنان را اجرا نماید. زیرا این روش باعث تشویق و ترغیب صاحبان اندیشه و رشد و شکوفایی علمی جامعه می‌گردد. اصولاً بهره‌گیری از علم لدّنی، مربوط به مسایل و مواردی است که طریق عادی برای انجام آن وجود ندارد. از این روی

جاهليت نيست، و ندانستن آن قدحی در اسلام
شخص، وارد نمی‌سازد.

دليل ديگر اين که اگر از فروع دين بود،
می‌بايست تقليد در آن جايز باشد، پس هر فردی
می‌تواند به امامت فرد ديگری معتقد شود و او را
امام خویش بداند و از او پیروی کند، و نباید کسی را
بر این کار مذمت و نکوهش کرد. با این که نادرستی
این مطلب آشکار است.

گر چه برخی از علمای اهل سنت، مانند قاضی
بيضاوی در کتاب منهاج و شارحان کلام او، بر آنند
که این مسأله از اعظم مسائل اصول دين است و
مخالف آن را کافر و مبتدع شمرده‌اند. (۱۵)

■ اقوال در وجوب امامت

جز گروهی از خوارج و اصم از متکلمان معتزلی که
در وجوب امامت مناقشه کرده‌اند، سایر مذاهب و
فرق اسلامی در وجوب آن هم عقیده‌اند. ولی در
این که آیا وجوب آن عقلی است یا شرعی، و واجب
علی الله است یا واجب علی الناس؟ اختلاف
نموده‌اند.

مقدس اردبیلی در حواشی شرح تجرید، کلام
فخرالدین رازی را در اربعین، در این باره بازگو
نموده و گفته است: «رازی در کتاب اربعین، وجوب
امامت را به عقلی و نقلی تقسیم کرده و وجوب نقلی
را به اصحاب خود، یعنی اهل سنت و اکثر معتزله و
زیدیه نسبت داده است. آنگاه وجوب عقلی را به
وجوب علی الله و وجوب علینا تقسیم کرده و
طرفداران وجوب علینا را ابوالحسنین بصری از
متأخرین معتزله، و جاحظ، ابوالحسنین خیاط و
ابوالقاسم کعبی از متقدمین آنان دانسته است، آنگاه
گفته است برخی از متکلمان قائل به وجوب امامت
علی الله می‌باشند.» (۱۶)

از کلام خواجه نصیرالدین طوسی در قواعد

جانشین پیامبر اکرم (ص) است. اختلاف آنان در
شرایط امام و خلیفه و راه تعیین آن است.

مقدس اردبیلی در این باره چنین گفته است:
«لفظ امام و وصی و خلیفه و نایب و ولی و جانشین
همه به یک معنا است.» (۱۲)

می‌توان گفت: عنوان امامت، ناظر به پیشوایی
امت است، و عنوان خلافت، ناظر به این است که
این پیشوایی فرع نبوت و مترتب بر آن است. از این
روی در روایات و نیز کلمات متکلمان - اعم از
شیعه و اهل سنت - هر دو تعبیر به کار رفته است.

■ امامت از اصول است یا فروع؟

از نظر شیعه، امامت از اصول عقاید دینی است، و در
امتداد نبوت قرار دارد. ولی نظریه مشهور میان
اهل سنت این است که امامت از فروع دین می‌باشد.
چنان که قاضی عضدالدین ایجی گفته است: «هی
عندنا من الفروع.» (۱۳) از نظر ما امامت از فروع دین
است. تفتازانی نیز گفته: «واحكامه فی الفروع.» (۱۴)
احکام امامت از فروع دین است.

مقدس اردبیلی در این باره گفته است: «امامت از
اصول دین است نه از فروع دین که مربوط به افعال
مکلفین است. زیرا امامت، ریاست و رهبری دینی و
دنیوی عموم مکلفین است به دستور خداوند و
پیامبر او، و از این نظر همانند نبوت است. در این
صورت درست نیست که آن را از فروع عملی دین
بدانیم.

دلیل دیگر بر این مدعا، این است که از طریق شیعه
و اهل سنت به صورت متواتر روایت شده است که
پیامبر اکرم (ص) فرمود: «من مات ولم يعرف امام
زمانه مات میتة جاهلیة» هر کس از دنیا برود و امام
زمان خود را نشناخته باشد، به صورت مرگ دوران
جاهلیت از دنیا رفته است. زیرا جاهل به مسأله
فرعی، اگر چه از واجبات باشد، مردنش، مردن زمان

تا غرض از امامت به دست آید.

این مطلب از آیات و روایات نیز به دست می آید. قرآن کریم فرموده است: «اطیعوا الله واطیعوا الرسول واولی الامر منکم»^(۱۹) و نیز پیامبر اکرم (ص) فرموده است: «من مات، و لم یعرف امام زمانه، مات میتة جاهلیه.»

از این گونه آیات و روایات، استفاده می شود که شناخت امام و پیروی از او واجب است. وجوب شناخت و اطاعت امام، فرع وجوب نصب او است، و چون مکلفان نمی توانند آن را انجام دهند، پس نصب امام شأن و وظیفه خداوند است.

از این جا روشن شد که اختصاص دادن وجوب عقلی نصب امام بر خداوند به امامیه و نیز اختصاص دادن وجوب عقلی و نقلی آن به جاحظ و کعبی ابوالحسین مبنای استواری ندارد.^(۲۰)

وی در «حدیقة الشیعه» می گوید: «شیعه امامیه را اعتقاد آن است که امامت لطفی است از حق تعالی در حق بندگان. چه، بر هیچ عاقلی پوشیده نیست که هرگاه بندگان را رئیس و حاکمی باشد از جانب حق تعالی و از جانب رسول خدا، که امر کند ایشان را به اطاعت و عبادت و باز دارد از معصیت و محافظت نماید دین خدا و شریعت رسول او را، تا تغییر و تبدیل و زیاده و نقصان بدان راه نیابد، و داد مظلوم را از ظالم بگیرد و اهل ظلم را از تعدی و جور منع نماید و مشکلاتی که رو نماید حل کند، و قضایا و احکامی که واقع شود، به او رجوع نمایند، البته بی شک و شبهه آن فرد به طاعت و خدا پرستی نزدیکتر و از معصیت و نافرمانی دورتر خواهد بود. پس نصب کردن و قرار دادن چنین شخصی که مصلحت بندگان در آن است، به یقین که لطف باشد. چه، مراد از لطف در شرع همین است که نزدیک سازد بندگان را به طاعت و دور دارد از معصیت.

و چون نصب امام لطف است و لطف واجب

العقاید به دست می آید که زیدیه با شیعه اثنا عشریه، در وجود علی الله هم عقیده اند، و تنها اختلاف آنان در این است که زیدیه نص خفی را کافی می دانند، ولی اثنا عشریه آن را کافی نمی دانند. و مقصود از نص خفی بیان اوصاف کلی و ویژگی های امام است، نه تعیین مصداق،^(۱۷) و شاید مقصود رازی از اینکه آنان به وجوب علی الناس قائلند، این است که مصداق امام را مردم تعیین می کنند، گر چه اوصاف و شرایط امام را خداوند بیان کرده است.

■ امامت و قاعده لطف

متکلمان امامیه، امامت را از مصادیق قاعده لطف می دانند، و بر این اساس به وجوب عقلی تعیین امام از طرف خداوند قائل می باشند. چنان که خواجه نصیرالدین در «تجرید الاعتقاد» گفته است: «والامام لطف، فیجب نصبه علی الله تحصیلاً للغرض.»^(۱۸) امام لطف است، پس نصب او برای تحصیل غرض (از تکلیف) بر خداوند لازم است.»

مقدس اردبیلی در توضیح عبارت فوق گفته است: «شکی نیست که وجود امام، مایه دفع ضرر و حصول نفع در امور دنیوی و نیز مایه انتظام یافتن امر مبدأ و معاد است. بنابراین نصب و تعیین امام بر خدا لازم است. زیرا مسأله امامت از مسایلی است که آراء در آن مختلف است، و چه بسا مصالح و مفاسد امور پوشیده است و کسی جز خدا آنها را نمی داند، و این مطلب بر اهل نظر و انصاف آشکار است. زیرا اگر در حالات مردم دقت شود، روشن می شود که آنان در انتخاب رهبر، مصالح و منافع فردی و قومی خود را در نظر می گیرند. از طرفی، امام باید کاملاً به مصالح و مفاسد امور آگاه باشد، و این امر ممکن نیست، مگر اینکه امام مورد تأیید خاص خداوند بوده و علم لدنی داشته باشد. گذشته از این، امام باید مصون از خطا و معصوم باشد،

و کدام دلیل بر احتیاج به وجود امام بهتر از این است که هرگاه عادة الله بر این جاری شده باشد که هیچ موجودی را بی سر کرده و سرداری نمی گذارد، حتی آن که در بدن انسان برای حواس ظاهره و باطنه فرماندهی را که دل (قلب، فکر) است، قرار داده که اگر آنها را غلطی افتد به او رجوع نمایند، و اگر او صحیح و سالم است تمام اعضا و اجزاء صحیح و سالمند، و اگر او را فسادی رو دهد تمام جوارح و اعضا را حال به فساد انجامیده، موجب خرابی معموره بدن انسان می گردد، یقین که از روز رحلت پیغمبر تا روز قیامت این همه مردم را بی سردار و سر کرده، و بی راهبر و دلیل نخواهد گذاشت، و این همه خلق را در این مدت دراز در ضلالت و حیرت نخواهد پسندید.

و حق تعالی خود در قرآن مجید می فرماید: «ایحسب الانسان ان یترك سدی» (۲۳) یعنی: آیا گمان می کنند آدمیان که ایشان را بی سردار و صاحب اختیاری گذاشته اند که آنچه اراده نمایند و مطلوب نفس ایشان است به عمل آورند؟ نه چنین است، و این خیال فاسد است. و بی وجود امیری و سرکرده ای، نه مقاصد خدا از بندگان، و نه مطالب بندگان از حق تعالی صورت می بندد. (۲۴)

■ تحلیل وجوب علی الله

از طرف متکلمان اشعری و نیز کسانی که با مفاهیم و اصطلاحات کلامی، آشنایی درست ندارند، اصل وجوب علی الله که یکی از اصول کلام عدلیه است، مورد اشکال واقع شده است. حاصل اشکال این است که: لازمه چنین اصلی، تحدید مشیت و حاکمیت خداوند است، و اینکه عقل انسان وظایفی را برای خداوند تعیین نماید، در حالی که تعیین کردن وظیفه برای دیگری متفرع برداشتن مقام مولویت و حاکمیت است. با این که کسی را بر

است، پس خدای تعالی را نصب امام واجب باشد. (۲۱)

در جای دیگر گفته است: «اما بیان حاجت به وجود امام در وقتی که رسول موجود نباشد، آنکه چنانکه رحمت شامله الهیه، اقتضای برانگیختن و فرستادن نبی و رسول نمود، تا آنچه مقصود او است از اوامر و نواهی بی زیاد و کم به بندگان رسانند، و بندگان خدا در هر چه محتاج الیه ایشان است، از مصالح و مفاسد، و هر چه ایشان را نفع و نقصان رساند، به پیغمبران رجوع نمایند، همان غرض الهی، بعد از رحلت پیغمبران به حال خود باقی است. و هر پیغمبری را بعد از آن که از دار دنیا رحلت کند، نایی و جانشینی به حکم خدا در کار است که احکام شریعت او را پاسبانی نماید، تا زیاده و نقصان بدان راه نیابد، و دزدان راه و شیاطین جن و انس که در کمین و منتظر فرصتند که در بنای ایمان بندگان خللی اندازند، به آن احکام راه نیابند...

و در قرآن عزیز هم، در چندین جا اشاره به این که هیچ زمانی از وجود امام معصوم خالی نتواند بود، هست. از جمله یکی آنجا که می فرماید: «فاسألوا اهل الذکر ان کنتم لا تعلمون» (۲۲) یعنی: هر چه نمی دانید از آداب و مسایل دین و شریعت از اهل ذکر سؤال کنید. مراد از اهل ذکر، چنانچه مفسران تفسیر نموده اند جمعی اند که علم به معانی قرآن و اراده های حضرت سبحان داشته، احکام ایشان موافق احکام الهی باشد. چرا که حق تعالی امر به اطاعت شخصی که اراده او خبر نداشته باشد و عمل به ظن فاسد خود کند، نخواهد کرد، و حکم به سؤال کردن از ایشان نخواهد فرمود.

و بعضی از مفسرین مخالف (اهل سنت)، ذکر را در این آیه وافی هدایه به رسول الله تفسیر نموده اند. بنابراین تفسیر، مراد از اهل ذکر، اهل بیت آن حضرت باید باشد...

طریق شرع ثابت نمی‌شود، و کسی بر شارع حق حاکمیت ندارد، پس چیزی بر او واجب نیست.» (۲۷) و محقق طوسی در نقد کلام وی گفته است: «این وجوب، به معنای حکم شرعی که مصطلح فقهاء است، نمی‌باشد. بلکه مقصود این است که فعل به گونه‌ای است که ترک آن مایه نکوهش است. چنان که فعل قبیح آن است که فاعل آن سزاوار نکوهش است، و سخن در وجوب همان سخن، در حسن و قبح است.» (۲۸)

حکیم لاهیجی در «گوهر مراد» فصلی را به تحلیل وجوب علی الله، اختصاص داده و در بخشی از کلام خود گفته است: «حکم عقل به اتصاف خدای تعالی به صفات کمال و وجوب تنزه او از صفات نقص، راجع است به این که عقل، هر صفتی را که در خود کمال داند، هر آینه حکم کند که خالق و صانع وی البته باید که متصف باشد به آن کمال به طریق اتم از آنچه در خود یابد. و یا هر صفتی را که نقص خود بیند، جزم کند که صانعش بالضروره منزّه است از آن. و چون این قاعده در صفات محقق باشد، در افعال نیز همین قاعده و قانون معتبر باید داشت.» (۲۹)

■ پاسخ به چند اشکال

بر تقریر وجوب امامت، از طریق قاعده لطف اشکالاتی^(۳۰) وارد شده است که مقدس اردبیلی به آنها پاسخ داده است. اینک این اشکالات را با پاسخهای آنها یادآور می‌شویم:

اشکال اول

امام در صورتی مصداق لطف است که در میان مردم حضور داشته باشد، و به حل و فصل امور اقدام نماید. در حالی که شیعه غیبت امام را جایز می‌داند، و معتقد است امام در زمان کنونی غایب است. به

خداوند ولایت و حکومت نیست؛ و این خداست که بر همه چیز حکومت و ولایت دارد.

این اشکال از خلط وجوب فقهی، به وجوب کلامی ناشی شده است. توضیح اینک، وجوب کاربردهای گوناگون دارد:

۱- وجوب فلسفی، که به معنای ضرورت و حتمیت وجود است، و به وجوب بالذات، وجوب بالغیر و وجوب بالقیاس الی الغیر تقسیم می‌شود.

۲- وجوب فقهی، که به معنی وضع قانون و تعیین وظیفه برای دیگران است، و مخصوص خداوند می‌باشد.

۳- وجوب کلامی، که مربوط به افعال و صفات خداوند است. یعنی هماهنگی وجودی میان افعال و صفات ذات خداوند، که در حقیقت به اصل سنخیت میان فعل و فاعل بازمی‌گردد. بر این اساس، هر گاه خداوند از نظر صفات ذات، واجد عالی‌ترین صفات کمال است، فعل او نیز باید واجد عالی‌ترین صفات کمال باشد. از آنجا که خداوند علیم، قدیر، جواد، رحیم و حکیم است، از او جز افعال پسندیده انتظار نمی‌رود. این ملازمه میان افعال و صفات ذات خداوند را «وجوب علی الله» می‌گویند. نقش عقل در این جا شناخت و ادراک است، نه جعل قانون و تعیین تکلیف. در حقیقت وجوب کلامی، از قسم وجوب بالقیاس در اصطلاح فلسفه است.

این اصطلاح، منشأ قرآنی نیز دارد. زیرا قرآن کریم، هدایت را بر خدا لازم دانسته می‌فرماید: «وعلی الله قصد السبیل»^(۲۵): نشان دادن راه راست بر خدا لازم است. و نیز می‌فرماید: «ان علینا للهدی»^(۲۶): بر ما است هدایتگری.

اشکال کنندگان وجوب کلامی و فقهی را از یکدیگر جدا نکرده و گمان نموده‌اند، وجوب علی الله به معنی وجوب فقهی است. چنان که فخر رازی در رد وجوب علی الله گفته است: «حکم جز از

عبارت ديگر، اعتقاد به جواز يا لزوم غيبت امام، با قاعده لطف سازگار نيست.

پاسخ

اولاً: مسأله غيبت از ويژگي هاي امام دوازدهم (عج) است، بنابراين شيعه غيبت را در مورد همه امامان جايز نمي داند.

ثانياً: پس از اثبات وجوب وجود امام در هر عصر و زماني - به استناد دلايل عقلي و نقلی - غيبت امام را نمي توان دليل بر عدم وجود او دانست. بلکه بايد در باره فوايد وجود او بحث کرد، و بر فرض اين که ما نتوانيم فوايد وجود او را بيان کنيم، دليل بر اين نيست که واقعاً بر وجود امام هيچ فايده اي مترتب نيست.

ثالثاً: مي توان گفت، بقاء دين و دنيا از فوايد وجود امام غايب است، چنان که در ميان صوفيه مشهور است که انتظام حيات، وابسته به وجود قطب در هر زماني است، اگر چه مخفي باشد.

رابعاً: اصل وجود امام، مصداق لطف است، و تصرف او در امور، لطف ديگري است و نفی بعضی، مستلزم نفی کل نيست.

خامساً: محروم ماندن مردم از فوايد وجود امام، مربوط به خدا يا امام نيست، بلکه مربوط به خود مردم است. يعني عدم آمادگي براي اجراي دستورات امام و حتى در صدد کشتن وي بر آمدن، دليل محروميت از امام است. توضيح اين که لطف در مورد امامت سه جنبه دارد:

۱ - جنبه نخست آن وظيفه خداوند است و آن آفريدن امام و تعيين او است خداوند اين کار را انجام داده است.

۲ - جنبه دوم، وظيفه امام است و آن اينکه امام فرمان الهی را بپذيرد و براي انجام وظيفات امامت، اعلام آمادگي کند، و از آنجا که امام معصوم است،

قطعاً به وظيفه خود عمل کرده است.

۳ - جنبه سوم که وظيفه مکلفين است، ياري کردن امام و قبول فرامين و دستورات او است.

روشن است که بهره گيري کامل از امام در گرو شرط اخير است. آنچه در اين باره مصداق لطف بوده و بر خدا واجب است، اين است که اطاعت از امام را بر آنان واجب نمايد، نه اين که آنان را به جبر و قهر به اطاعت از او وادار سازد. بديهي است که خداوند اين کار (واجب کردن پيروي از امام و نصرت او بر مکلفين) را انجام داده است.

اگر عدم بهره گيري کامل از وجود امام را به خاطر معصيت و نافرمانی مکلفين، ناقض نصب و تعيين امام بدانيم، اين نقض بر بعثت پيامبران نيز وارد خواهد بود.

حاصل آن که با استناد به دلايل عقلي و نقلی، مي دانيم که امام وجود دارد و مخفي است، و خفاء او مربوط به مکلفين است. بنابراين غيبت و خفاء امام مقتضای مصلحت است. و اين امر هيچ محذور عقلي ندارد.

شگفت از شارح (فاضل قوشجي) است که پس از تقرير کلام مصنف که گفته است «وجود امام لطف است، و تصرف او لطف ديگري است و عدم اين لطف از سوی مکلفين مي باشد»،^(۳۱) و نيز نقل کلام امام علي (ع) که: «زمين هرگز از حجت خدا خالی نخواهد بود، و اين حجت گاهي ظاهر است و گاهي پنهان»^(۳۲)، گفته است «ما قبول نداريم که وجود امام بدون تصرف مصداق لطف باشد»^(۳۳) در حالی که از کلام او به دست مي آيد که سخن امام علي (ع) را حجت مي دانند. وانگهي چگونه وي ميانه وجود امامی که هر لحظه انتظار مي رود ظهور کند، و عدم آن فرق نگذاشته است؟ با آن که فرق بين آن دو روشن است. هرگاه مردم شهري بدانند که حاکم و رهبري دارند که به خاطر خوف از فردي در جايي

بنابراین چنین اشکالی بر امامیه نیز وارد نیست. زیرا قاضی و والی معصوم وجود ندارد تا خداوند او را تعیین کند. پس عصمت، تنها در امام موجود است، و خداوند نیز او را به امامت برگزیده است. اگر گفته شود: خداوند می‌تواند قاضیان و والیان معصوم بیافریند؛

پاسخ این است که وجود امام معصوم خالی از هرگونه مفسده و پی‌آمد ناروا است، ولی در مورد وجود قاضیان و والیان معصوم چنین علمی حاصل نیست.

از طرفی، مقرب بودن لطف مراتبی دارد. و همه مراتب آن بر خدا واجب نیست، و گرنه یکی از مراتب آن این است که همه مکلفان معصوم باشند. (۳۵)

اشکال سوم

فعلی مصداق لطف است که از هر جهت مشتمل بر مصلحت باشد و هیچگونه مفسده‌ای در آن راه نداشته و احتمال آن نیز داده نشود. صرف این که وجود امام دارای مصلحت است، کافی در لطف دانستن آن نیست. زیرا چه بسا مفاسدی نیز بر آن مترتب گردد، هر چند ما آنها را نمی‌دانیم، ولی احتمال می‌دهیم.

پاسخ

همان گونه که محقق طوسی گفته است: «والمفاسد معلومة الانتفاء» یعنی در مورد نصب امام، هیچگونه مفسده‌ای راه ندارد. مصالح و مفاسد مربوط به امامت برای ما روشن است، از این روی چون ظهور امام دوازدهم مصلحت‌آمیز نیست، قول به غیبت را لازم می‌دانیم. (۳۶)

غایت و هدف از وجود امام، هدایت خلق و حفظ شریعت و اجرای آن است. بدیهی است که از

پنهان است، و پس از برطرف شدن خوف ظاهر خواهد شد و احکام ویژه‌ای را در مورد آنان اجرا خواهد کرد، بدون شک از او حساب می‌برند و نسبت به آن احکام اعتنا خواهند کرد. بر خلاف آن که به وجود چنین رهبری، علم نداشته باشند، بلکه فقط در انتظار وجود او در آینده باشند. (۳۴)

اشکال دوم

همان گونه که وجود امام معصوم در تقرب مکلفین به طاعت و بندگی خدا و دوری از معصیت و نافرمانی مؤثر است، وجود قاضیان معصوم و نائبان معصوم امام نیز، در این امر مؤثر می‌باشد. هرگاه قاعده لطف، و جوب نصب امام معصوم را اقتضاء نماید، و جوب نصب قضات معصوم و نائبان معصوم امام را نیز اقتضا خواهد کرد. با این که امامیه ملتزم به آن نیستند.

پاسخ

مقتضای قاعده لطف و جوب نصب امام است، و عصمت امام دلیل دیگری دارد. بدین جهت، متکلمان امامیه نخست و جوب امام را اثبات و آنگاه لزوم عصمت امام را بیان می‌کنند. زیرا مفاد قاعده لطف این است که وجود امام در تقرب بندگان به طاعات و دوری نمودن آنان از معاصی مؤثر است، و این هدف با وجود امام عادل نیز حاصل می‌گردد، و عصمت امام به ملاک دیگری واجب است.

گذشته از این، اشکال یاد شده بر دلیل اهل سنت نیز بر و جوب امام وارد است. زیرا دلیل آنان این است که وجود امام در برگیرنده نفع مسلمانان است، و بدیهی است که وجود قاضیان و والیان معصوم برای مسلمانان نفع بسیار دارد.

اگر گفته شود: ولی در میان آنان فرد معصوم وجود ندارد، تا انتخاب شود، پاسخ این است که

است. بنابراین اشکال یاد شده بر نظریه اهل سنت نیز وارد خواهد بود، و پاسخ آن بر مبنای امامیه که آن را فعل خداوند و مقتضای لطف می‌دانند، همان است که بیان گردید. (۳۸)

■ نقد نظریه وجوب شرعی امامت

یادآور شدیم که اهل سنت (اشاعره و اکثریت معتزله) وجوب تعیین امام را شرعی می‌دانند. دلایل آنان عبارتند از:

۱- اجماع صحابه، که آن را از اهم واجبات دانستند تا آنجا که این امر را بر تدفین پیامبر اکرم (ص) مقدم داشتند. روایت شده است که پس از رحلت پیامبر اکرم (ص)، ابوبکر برای مردم سخنرانی کرد و گفت: «هر کس محمد (ص) را می‌پرستید، او از دنیا رفت، و هر کس خدای محمد را می‌پرستید، او زنده است. پس باید کسی باشد که مردم را رهبری کند، ببندیشید و اظهار نظر کنید.» آنان سخن ابوبکر را پذیرفتند و هیچ کس نگفت به وجود امام نیازی نیست.

۲- در شریعت اسلامی، اقامه حدود و حفظ مرزهای اسلامی و جهاد با کافران و بسیاری از اموری که وابسته به حفظ نظام است، واجب است، و تحقق این اهداف بدون وجود امام امکان‌پذیر نیست، و آنچه تحقق واجب مطلق وابسته به آن است، واجب خواهد بود.

۳- نصب امام منافع بی‌شماری دارد، و زیانهای متعددی را دفع می‌کند. آنچه دارای چنین ویژگی باشد، در شرع اسلامی واجب است. گبرای این دلیل اجماعی است، چنان که صغرای آن نیز از بدیهیات است، و شواهد تاریخی نیز آن را تأیید می‌کند. ضرورت این مسأله تا آنجا است که در کوچکترین اجتماع نیز لازم است، و مثلاً در یک اجتماع چند نفره در مدتی کوتاه، مانند: مسافرت، وجود رئیس و

دیدگاه جهان‌بینی دینی، هیچ غایت و مصلحتی برتر از این تصور ندارد. بنابراین هرگونه مفسده‌ای که احتمال داده شود، نسبت به مصلحت یاد شده ناچیز بوده و به حکم قاعده: «تقدیم اهم و ارجح» وجود امام امری لازم و ضروری است.

اشکال چهارم

با فرض وجود این لطف مقرب از دو صورت بیرون نیست:

۱- خدا می‌داند که مانعی تحقق خواهد یافت و نتیجه لطف به مرحله عمل نخواهد رسید.

۲- خدا می‌داند که مانعی تحقق نخواهد یافت و لطف به مرحله عمل خواهد رسید.

در صورت اول فعل لطف از جانب خداوند بدون فایده و لغو خواهد بود. از اینکه می‌بینیم مکلفان همگی راه طاعت را نمی‌پیمایند، معلوم می‌شود که در مورد گناهکاران لطف با مانع مواجه گردیده است، بنابراین نصب امام با استناد به قاعده لطف واجب نیست.

پاسخ

خدا می‌داند که در مورد برخی از مکلفین لطف با مانع روبرو می‌شود، و در مورد برخی دیگر با مانع روبرو نمی‌گردد. ولی این باعث نمی‌شود که لطف بی‌فایده باشد. زیرا فایده آن اتمام حجت بر بندگان است، چنان که از برخی از آیات قرآن به دست می‌آید. (۳۷)

اصولاً بر مبنای خلق اعمال که مورد قبول اشاعره است، کارهایی که انسان انجام می‌دهد در حقیقت فعل خداوند است، و انسان تنها ظرف و محل تحقق آنهاست. در این صورت وجوب تعیین امام بر مکلفین، به وجوب آن بر خدا باز می‌گردد، و فعل آنان در انتخاب امام، در حقیقت فعل خداوند

پس اگر بر او خطا و معصیت جایز باشد، آن فواید بر طرف می‌شود و محتاج به امام دیگر خواهد بود. همچنین اگر آن امام هم معصوم نباشد. همان محذور لازم آید و به تسلسل منجر شود. خواجه نصیرالدین در متن «تجرید» به این دلیل اشاره نموده می‌گوید «و امتناع التسلسل یوجب عصمت». یعنی محال بودن تسلسل باعث است بر وجوب عصمت امام (ع).

دلیل دوم

امام حافظ و نگهبان شرع است و اگر نسبت خطا و دروغ به او توان داد، او ایمن نخواهد بود که چیزی از شریعت بکاهد یا بر آن بیفزاید. پس حافظ شرع نباشد. خواجه به این دلیل اشاره نموده و گفته: «ولانه حافظ للشرع» یعنی از جهت آن که امام حافظ شریعت است، واجب است که معصوم باشد.

دلیل سوم

بر بندگان واجب است که اطاعت و انقیاد او نمایند و فرمان او برند. حق تعالی در این باب فرموده: «واطيعوا الله واطيعوا الرسول واولی الامر منکم». یعنی: اطاعت کنید خدا و رسول و صاحبان امر را (که امامان و جانشینان پیغمبرند). هنگامی که امام -نعوذ بالله- مرتکب معصیتی شود، یا اقدام بر ناشایستی کند، به موجب امر به معروف و نهی از منکر واجب است که بر او انکار کنند و انکار کردن منافات با اطاعت کردن دارد، و غرض و مطلب که فرمانبرداری است از میانه فوت می‌شود. به این دلیل، خواجه اشاره فرموده که: «و لوجوب الانکار علیه لو اقدم علی المعصية، فیضاد امر الطاعة ویفوت الغرض من نصبه». یعنی: و از این جهت که واجب است انکار کردن بر او، اگر اقدام بر معصیت نماید، و این منافات با امر به اطاعت او دارد و غرض

رهبر امری لازم می‌باشد، و در زندگی اجتماعی حیوانات نیز این امر مشاهده می‌شود.^(۳۹)

مقدس اردبیلی در نقد دلیل اجماع گفته است: «روشن است که اجماع حقیقی در مسأله امامت پس از رحلت پیامبر اکرم (ص) تحقق نیافت. زیرا اجتماع کنندگان تنها عده‌ای از صحابه پیامبر و گروهی از امت اسلامی بودند و امیرالمؤمنین (ع) و فاطمه زهرا و حسنین و سایر بنی‌هاشم و جمعی کثیر از صحابه کبار چون ابوذر و سلمان و مقداد و عمار و حذیفه حاضر نبودند، و سعد بن عباده رئیس قبیله خزرج هم تا زنده بود بیعت نکرد.»^(۴۰)

در نقد دلیل دوم گفته است: «نتیجه این دلیل وجوب عقلی است، نه وجوب شرعی. ثانیاً: مفاد آن، وجوب بر مکلفان نیست.»^(۴۱)

در نقد دلیل سوم گفته است: «این دلیل، در حقیقت مبتنی بر اصل حسن و قبح عقلی است، و نتیجه آن وجوب عقلی است نه وجوب شرعی.»^(۴۲)

■ امامت و عصمت

از نظر شیعه امامیه، امام باید معصوم باشد. بر این نظریه دلایل عقلی و نقلی بسیاری اقامه شده است. محقق طوسی در «تجرید الاعتقاد»، چهار دلیل عقلی بر آن اقامه نموده و مقدس اردبیلی در کتاب «حدیقه الشیعه»، این دلایل چهارگانه را تقریر کرده است، و در حواشی «شرح تجرید» به اشکالاتی که فاضل قوشجی و دیگران بر آنها وارد نموده‌اند پاسخ داده است. نخست این دلایل را تقریر کرده، آنگاه به بررسی اشکالات و پاسخهای آنها می‌پردازیم:

دلیل اول

احتیاج به امام برای آن است که داد مظلوم را از ظالم بگیرد و دفع فتنه و فساد کند، و اقامه حدود نماید.

از نصب کردن امام فوت می‌شود. پس واجب است که امام معصوم باشد.

دلیل چهارم

اگر امام معصوم نباشد و ارتکاب معصیت نماید هر آینه در مرتبه و درجه کمتر از عوام الناس خواهد بود. چه عوام الناس خوبی عبادت و نیکی پرستش و بدی خطا و قبح گناه را یقیناً چنان که او می‌داند، نمی‌دانند پس هرگاه مرتکب گناهی شود که عامی خود را از آن باز می‌دارد، مرتبه‌اش از مرتبه آن عامی کمتر خواهد بود. خواهی، به این دلیل اشاره نموده که «ولانحطاط درجته عن درجة اقل العوام» یعنی: از جهت آن که اگر مرتکب گناهی شود، مرتبه‌اش فروتر از مرتبه کمترین عامی خواهد بود، واجب است که امام معصوم باشد. (۴۳)

■ پاسخ به اشکالات

اشکال اول

وجه نیازمندی مسلمانان به امام، این نیست که مصون از خطا نیستند و ممکن است در مرحله علم و عمل دچار خطا شوند. تا گفته شود اگر امام نیز معصوم نباشد، تسلسل لازم می‌آید، بلکه وجه نیاز به وجود امام، همان است که اشاعره گفته‌اند. یعنی اقامه حدود و احکام دینی و حفظ بیضه اسلام که بدون وجود امام ممکن نیست. چنان که قبلاً بیان گردید. (۴۴)

پاسخ

اهدافی که اشاعره برای امامت بیان کرده‌اند بدون عصمت امام به صورت کامل قابل تحصیل نیست. زیرا حفظ کیان اسلام و انتظام جامعه به صورت مطلوب و دور از هرگونه انحراف و پی آمد ناگوار

در صورتی است که امام مصون از هرگونه خطا باشد. (۴۵)

اشکال دوم

امام به تنهایی حافظ شرع نیست تا عصمت او لازم باشد. بلکه او با استفاده از کتاب و سنت و اجماع و اجتهاد درست خود، شریعت را حفظ می‌کند. هرگاه خطا کند، مجتهدان دیگر و امرکنندگان به معروف، خطای او را به وی خاطر نشان می‌سازند، و اگر چنین نیز نکنند، شریعت قویم اسلامی نقض نخواهد شد. (۴۶)

پاسخ

شکی نیست که در کتاب و سنت: مجمل و مبین، ناسخ و منسوخ، محکم و متشابه وجود دارد، و فهم آنها به شناخت صحیح وحی الهی بستگی دارد، و اجماع نیز، بدون وجود فرد معصوم در بین اجماع کنندگان اعتبار شرعی ندارد. هرگاه درک معصوم در کنار قرآن نباشد، نمی‌توان معارف و احکام دین را به درستی از آن استنباط کرد. مثلاً، این که زکات در اشیاء خاص، و به مقدار معین و با شرایط ویژه واجب می‌باشد از طریق روایات وارد از طریق معصوم اثبات می‌شود همین گونه است احکام مربوط به حج و غیره.

بنابراین، هرگاه امام، معصوم نباشد و آیه‌ای را تفسیر کند، احتمال خطا در تفسیر او داده می‌شود، و در این صورت معنی ندارد که دیگران تفسیر او را بپذیرند. زیرا معلوم نیست که رأی امام درست است یا نه؟ تنها در صورتی می‌توان هرگونه احتمال خطا در بیان احکام دین و تفسیر کلام الهی را نفی کرد که بین احکام دین و مفسر قرآن کریم، معصوم باشد. فخر رازی بر دلیل دوم اشکال دیگری وارد کرده است: «وجود امام معصوم در صورتی حافظ

وی، دلیل چهارم بر اثبات عصمت، تمام و خالی از اشکال است.

■ قرآن و لزوم عصمت امام

متکلمان امامیه علاوه بر دلایل عقلی، به برخی آیات قرآن نیز بر لزوم عصمت امام استدلال کرده‌اند. در این جا دو آیه را که مقدس اردبیلی به آنها استدلال کرده است، یادآور می‌شویم:

۱ - اَطِيعُوا اللَّهَ واطِيعُوا الرَّسُولَ وَاُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ: از خدا و پیامبر و اولی الامر اطاعت کنید. (۵۰)

این آیه کریمه، به لزوم اطاعت بی قید و شرط از اولی الامر دستور داده و پیروی از آنان را در ردیف پیروی از خدا و رسول خدا دانسته است. این به روشنی بر عصمت اولی الامر دلالت می‌کند، چنان که فخر رازی نیز دلالت آیه بر لزوم عصمت اولی الامر را پذیرفته و گفته است:

«الف: خداوند به طور قطع به اطاعت اولی الامر حکم کرده است.

ب: هر کس را خدا به طور قطع واجب الاطاعه بداند، معصوم است.

ج: پس اولی الامر معصومند.»

وی ادامه می‌دهد: «مقصود از اولی الامر یا عمر امت است، یا بعضی از آنها فرض دوم درست نیست؛ زیرا ما به بعضی از امت که معصوم باشند دسترسی نداریم. بنابراین فرض نخست متعین است و آن منطبق بر اهل حل و عقد می‌باشد که اجماع آنان در مسایل، حجت دینی به شمار می‌رود. (۵۱)

سخن رازی در این که اهل حل و عقد را مصداق اولی الامر دانسته، صحیح نیست. زیرا اهل حل و عقد عبارتند از: عده‌ای مردم که از نظر آگاهی و تفکر و حسن رأی بر افراد دیگر برتری دارند. روشن است که این برتری نسبی دلیل بر عصمت آنان از هرگونه خطا نخواهد بود. با این که به اعتراف

شریعت است که در بین مردم حاضر و دسترسی به او امکان پذیر باشد.»

این اشکال مربوط به امام غایب است، در حالی که بحث در باره امام و خلیفه پس از پیامبر و در عصر حضور امام است. هرگاه وجوب عصمت امام، در عصر حضور ثابت شد، و از طرفی وجوب وجود امام در هر زمانی به دلیل عقلی و نقلی نیز ثابت گردید، عصمت امام غایب نیز ثابت خواهد شد. زیرا در این مسأله کسی قائل به تفصیل میان امام حاضر و غایب نیست. گذشته از این، پس از ظهور او ناقل و مبین شریعت خواهد بود، پس عصمت او لازم است. (۴۷)

اشکال سوم

وجوب اطاعت از امام، مشروط به این است که رأی و عمل او بر خلاف شرع نباشد. اما در صورتی که بر خلاف شرع باشد، رد و انکار او لازم است، و اگر رد و انکار مقدور نباشد، باید سکوت کرد. (۴۸)

پاسخ

نادرستی این فرضیه از بیان قبل روشن است. زیرا راهی برای علم به خطای امام وجود ندارد. غیر امام معصوم نیست تا رأی و نظر او بیانگر حقیقت باشد. در این صورت غرض از نصب امام که رهبری و هدایت جامعه است حاصل نمی‌گردد؛ زیرا حصول این هدف در گرو مصون بودن او از خطا و نیز تنفیذ آراء او است. هرگاه اطاعت امام به صورت مطلق لازم نباشد، راه مخالفت با او باز شده، نقض غرض لازم می‌آید. (۴۹)

یادآور می‌شویم که شارح «تجرید الاعتقاد» فاضل قوشجی در مورد چهارمین دلیل خواجه نصیرالدین بر وجوب عصمت، مناقشه ننموده است. با توجه به شیوه او در شرح که تقریر کلام مصنف و نقد آن است، روشن می‌شود که از نظر

من نیز کسی امام خواهد بود؟ خداوند فرمود: عهد من شامل ستمگران نمی‌شود.

این آیه به روشنی دلالت می‌کند که عهد امامت نصیب ستمکاران نمی‌شود، و از طرفی به نص قرآن کریم هر کس گناهکار باشد، ستمکار است. چنان که فرموده است: «ومن یتعد حدود الله فقد ظلم نفسه»^(۵۷) و نیز شرک را ظلم بزرگ دانسته و فرموده است: «ان الشرك لظلم عظیم»^(۵۸)

مفاد آیه این است که، هر کس مرتکب گناه گردد، خواه آشکار باشد یا پنهان، امام نخواهد بود، و نتیجه آن وجوب عصمت امام است.^(۵۹)

فخر رازی گفته است: «اگر گفته شود مفاد آیه این است که امام در ظاهر و باطن نباید ظالم باشد. و این در مورد امامان و قاضیان صادق نیست، در پاسخ می‌گوییم: شیعه به این آیه بر لزوم عصمت امام از گناه خواه به صورت آشکار و خواه پنهان استدلال می‌کنند. ولی ما می‌گوییم: گرچه آیه همین مطلب را اقتضا می‌کند، ولی ما عصمت باطنی را معتبر نمی‌دانیم، و تنها وجود عدالت ظاهری کافی است.»^(۶۰)

ولی وی هیچ‌گونه دلیلی بر تقیید مدلول آیه ذکر نکرده است. و بدیهی است عمومات و مطلقات قرآن بدون وجود قرینه معتبر، حجت بوده و عدول از آن جایز نیست.

■ عصمت و اختیار

خواجه نصیرالدین طوسی در «تجرید الاعتقاد» پس از بیان لزوم عصمت امام گفته است: «ولا ینافی القدرة: عصمت با قدرت بر گناه منافات ندارد. فاضل قوشجی در شرح آن گفته است: «والا لما استحق الثواب علی الاجتناب عن المعاصی، ولما كان مکلفا»^(۶۱) اگر معصوم قدرت بر انجام گناه نداشته باشد، بر ترک گناه مستحق پاداش نخواهد

وی، اولی الامر باید معصوم باشند. بنابراین، باید برخی از امت مقصود باشد که می‌توان از طریق نصوص دیگر آنها را شناخت. از آن جمله: آیه تطهیر و حدیث ثقلین و روایات دیگر. آنان همان اهل بیت پیامبر اکرم (ص) می‌باشند.

مقدس اردبیلی در باره آیه فوق گفته است: «از امام به حق ناطق جعفر بن محمد الصادق مروی است، این که حق تعالی بعد از «اطیعوا الله واطیعوا الرسول» بدون فاصله اولی الامر را ذکر کرده، غرض آن است که اهل تکلیف بدانند که اولی الامری که حق تعالی در وجوب اطاعت و انقیاد و فرمان برداری، ردیف ذات ربوبیت و قرین مرتبه رسالت گردانید و مخالفت ایشان بعینه مخالفت خدا و رسول است، مراد آن جمعی‌اند که به عصمت ازلی و طهارت ذاتی از جمیع بندگان ممتاز و به شرف این عطیه سرفرازند، و قول و فعل ایشان مطابق امر و اراده الهی است، و اطاعت ایشان، اطاعت خدا، و مخالفت ایشان مخالفت خدا است.»^(۵۲)

و در باره آیه تطهیر^(۵۳) و دلالت آن بر عصمت پیامبر اکرم و اهل بیت او گفته است: «روایاتی که اهل سنت روایت کرده‌اند بر اختصاص آیه به اهل بیت دلالت می‌کنند. مانند این روایت که: وقتی ام سلمه به پیامبر اکرم (ص) گفت: آیا من نیز از اهل بیت می‌باشم؟ پیامبر اکرم (ص) پاسخ داد: تو راه خیر را می‌پیمایی^(۵۴) (یعنی تو مشمول حکم آیه تطهیر نیستی، اگر چه از نیکان و پارسایان می‌باشی).»^(۵۵)

۲- «واذ ابتلی ابراهیم ربه بکلمات فاتهم قال انی جاعلك للناس اماماً، قال ومن ذریتی، قال لا ینال عهدی الظالمین»^(۵۶) یاد آور آنگاه که پروردگار ابراهیم او را به گونه‌های مختلف آزمود، و او آن آزمون‌ها را با موفقیت انجام داد. خدا به او فرمود: تو را پیشوای مردم قرار دادم، ابراهیم گفت: آیا از ذریه

نخواهد کرد، با این شرط که به مرز الجاء و اجبار نرسد».^(۶۳)

خواجه نصیرالدین در ذیل کلام رازی گفته است: «بهتر این است که بگوییم: بنا بر رأی معتزله خداوند در حق معصوم لطفی انجام می‌دهد که با وجود آن، داعی بر انجام گناه در او حاصل نمی‌شود؛ گرچه توانایی آن را دارد. و بنا بر رأی حکما، عصمت عبارت است از ملکه‌ای که با وجود آن گناه از معصوم سر نخواهد زد.»^(۶۴)

در توضیح عدم منافات میان عصمت و اختیار یادآور می‌شویم: «صدور گناه در مقایسه با معصوم دو اعتبار و دو جهت دارد:

۱- به اعتبار این که او بشر و فاعل مختار است، صدور گناه از او ممتنع نیست.

۲- به اعتبار این که او دارای صفت عصمت است، صدور گناه از او ممتنع است.

چنان که در منطق گفته شده است، هرگاه در نفی و اثبات یک چیز جهت و اعتبار مختلف باشد. تناقض نخواهد بود. همان گونه که در مورد خداوند متعال نیز می‌گوییم؛ او قدرت بر انجام ظلم و قبیح دیگر را دارد، ولی با توجه به حکمت و عدل ر کمالات ذاتی او، صدور قبیح از او محال است.

این بحث را با نقل کلامی از علامه طباطبایی پایان می‌دهیم: «علم یا ملکه‌ای که ملاک عصمت است، طبیعت انسان مختار را در مورد افعال اختیاری او تغییر نمی‌دهد، و او را به موجود فاقد اختیار مبدل نمی‌سازد. چگونه چنین چیزی ممکن است؟ با این که علم از مبادی و مقدمات اختیار است. گواه بر این مطلب آیه ۸۸ سوره انعام است که پس از بیان عصمت پیامبران می‌فرماید: «ولو اشرکوا لحبط عنهم ما كانوا یعملون» اگر شرک بورزند، اعمال نیک آنان بی‌ارزش خواهد شد. این آیه می‌رساند که پیامبران با این که معصومند، ولی

بود، و نیز تکلیف از او ساقط خواهد شد.

مقدس اردبیلی نیز گفته است: «باید صفت عصمت با قدرت بر گناه جمع گردد. وگرنه تکلیف از معصومین برداشته خواهد شد، و مستحق مدح و فضیلت زاید بر دیگران نخواهند بود. بنابراین گویا محقق طوسی عصمت را به معنی عدم صدور گناه تفسیر کرده است، نه آنچه مایه امتناع صدور گناه می‌گردد.

حاصل آن که: افراد معصوم از نظر قدرت بر گناه و عدم لزوم فعل طاعت و ترک معصیت با دیگران یکسانند. با این تفاوت که آنان اراده گناه نمی‌کنند، و در نتیجه گناه از آنان سر نمی‌زند، و این امر اختیاری آنان بوده و سبب فضیلت و برتری آنان بر دیگران است. بنابراین سخن کسانی که گفته‌اند با وجود صفت عصمت، معصوم قادر بر ترک اطاعت و انجام معصیت نیست، استوار نمی‌باشد.»^(۶۲)

فخر الدین رازی اقوال متکلمان را در این مسأله چنین یادآور شده است: «قائلان به عصمت دو دسته‌اند:

۱- آنان که گفته‌اند معصوم قادر بر انجام گناه نیست.

۲- آنان که گفته‌اند: معصوم قادر بر انجام گناه است.

از دسته اول، برخی بر این عقیده‌اند که معصوم از نظر آفرینش جسمی و روحی از چنان ویژگی برخوردار است، که صدور گناه از او محال است. برخی بر این عقیده‌اند که در آفرینش جسمانی با دیگران یکسان است. و عصمت را به قدرت بر انجام طاعت و عدم قدرت بر انجام گناه تفسیر کرده است؛ این قول ابوالحسن اشعری است.

گروه دوم در تفسیر عصمت گفته‌اند: آن امری است که خدا در مورد برخی از بندگان خود انجام می‌دهد، و می‌داند که با این امر، بر انجام گناه اقدام

او داوری شود. او از نظر آفرینش از دیگران ممتاز است، قانونگذار و مجری قانون است. در باره هیچیک از کارهای خود مورد سؤال و بازخواست واقع نمی‌شود. خوب و بد با او سنجیده می‌شود. آنچه او انجام دهد، خیر، و آنچه از آن نهی کند، شر خواهد بود. او رهبر روحی است و از سلطه‌ای روحی برتر از آنچه پاپ در کلیسا دارد برخوردار است. عبادات جز در سایه ایمان به او سود نمی‌بخشد. همان گونه که اعمال کافران بدون ایمان توخید و رسالت بی‌فایده است.

روشن است که این عقیده، عقل را فلج می‌کند و تفکر را می‌میراند، و به خلیفه و امام چنان قدرتی می‌دهد که حد و مرزی ندارد، و او هرگونه که بخواهد عمل می‌کند، و کسی را حق اعتراض بر او نیست، و در برابر او نمی‌تواند تظلم کند؛ زیرا او خود معیار عدل است، و این نظریه با دموکراسی صد در صد منافات دارد. زیرا در دموکراسی حکم از آن مردم و در طریق مصلحت آنان است، و تصمیم‌گیری‌ها بر اساس عقل انجام می‌گیرد، و خلیفه، امام و زمامدار جز خدمتگزاران مردم نیستند، و هرگاه از خدمتگزاری روی برتابد، حق حکومت ندارد. (۶۶)

■ ارزیابی و نقد

باید دید مقصود از دموکراسی چیست؟ و آیا از دیدگاه عقل و وحی همین اندازه که مردم حق اظهار نظر و انتخاب داشته باشند، مقصود دموکراسی را تأمین می‌کند، یا این که شرایط دیگری نیز لازم است؟

عقل سلیم در این مطلب تردید ندارد که غرض و مقصود اصلی از حکومت، رعایت مصالح و مفاسد عمومی و حفظ منافع و مصالح مردم است. پس از این که غایت حکومت روشن شد، شکل و

شرک در حق آنان محال نیست.

بنابراین انسان معصوم با اختیار و اراده خود از گناه خود داری می‌کند. (۶۵)

■ نظریه عصمت و دموکراسی

به گمان برخی، نظریه عصمت امام با اصل دموکراسی سیاسی ناسازگار است؛ زیرا مقتضای دموکراسی این است که افراد جامعه، خود سرنوشت سیاسی خود را رقم‌زده و رهبر خویش را برگزینند، و نیز بتوانند او را مورد انتقاد قرار داده و احیاناً عزل نمایند. ولی نظریه عصمت بر آن است که انتخاب امام از طرف خدا و پیامبر (ص) است، و به حکم این که امام معصوم از خطا است، کسی حق انتقاد بر او را ندارد، چنان که عزل او نیز - بسان نصب وی - از اختیار مردم بیرون است.

احمد امین مصری پس از شرح عقیده شیعه در باره امامت، به مقایسه میان عقیده شیعه و اهل سنت در این باره پرداخته و چنین گفته است: «از نظر اهل سنت، خلیفه انسانی است به سان انسانهای دیگر. از نظر علم و دانش بر دیگران مزیتی ندارد. تنها مزیت او در اخلاق و توانایی مدیریت جامعه است. نه بر او وحی می‌شود و نه سلطه روحی بر دیگران دارد، و چه بسا از طریق حق منحرف می‌گردد؛ در این صورت اطاعت او واجب نیست، و جز در محدوده قوانین اسلامی حق تشریح و قانونگذاری ندارد. وی ممکن است عادل باشد و ممکن است ستم نماید، و چه بسا هتک حرمت الهی کرده و شراب بنوشد و عصبان و رزد، و مورخان در نقد و داوری در باره او آزادند، و با همان معیارهایی که رفتار دیگران را ارزیابی می‌کنند، رفتار او را نیز ارزیابی می‌کنند، و اگر منحرف شود و قدرت عزل او را داشته باشند، او را عزل خواهند کرد.

ولی امام از دیدگاه شیعه، برتر از آن است که علیه

که حتی احتمال چنین خطری نیز وجود نداشته باشد، و سعادت و مصلحت جامعه به صورت کامل تأمین شود، باید امام از صفت عصمت برخوردار باشد. آری، در چنین فرضی اطاعت بی قید و شرط از امام لازم است. چون عصیان در برابر او، در حقیقت عصیان در برابر حق است. همان گونه که اطاعت از پیامبر (ص) بدون قید و شرط لازم است، و این دستوری است که قرآن کریم بر آن تأکید ورزیده و فرموده است: «اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولی الامر منکم» چنان که قبل از این شرح و تفسیر آیه بیان گردید و نیز فرموده است:

«فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكمون فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليماً»^(۶۷): هرگز ایمان نیاورده‌اند مگر این که در مشاجرات میان خود از تو داوری بخواهند. آنگاه نسبت به داوری تو هیچگونه اعتراضی نداشته و تسلیم محض باشند.

طبق فلسفه احمد امین، قرآن کریم بر خلاف دموکراسی فرمان داده است! با این که بر هیچ محقق منصفی پوشیده نیست که قرآن کریم با هرگونه خودکامگی و استبداد شدیداً مخالفت و پیوسته بر عدالت و مساوات تأکید نموده است. از دیدگاه قرآن مترقان و مستکبران از منفورترین افراد بشر می‌باشند.

حال، آیا قرآن کریم در این دو موضع‌گیری دچار تناقض شده است؟ هرگز: مذمت و نکوهش قرآن مربوط به نظامهای بشری است که بدون رعایت مصالح و آرمانهای عالی بشری، حکومت را ابزاری جهت دست یافتن به امیال و خواسته‌های نامشروع فردی و گروهی قرار داده‌اند و حقیقت استبداد نیز چیزی جز این نیست. ستایش و سفارش از اطاعت بی چون و چرا از حکومت و رهبری، مربوط به حکومتها و رهبران الهی است، که جز به

نوع حکومت مطرح می‌شود، و این بحث پیش می‌آید که کدام نوع از حکومت می‌تواند غایت و مطلوب حکومت را تحقق بخشد؟

شکی نیست که در حکومتهای بشری حکومت دموکراتیک که مبتنی بر نظام پارلمانی و انتخابات مردمی است، بهترین فرم حکومت به شمار می‌رود، و با انتخاب چنین شیوه‌ای در حکومت بهتر می‌توان زمینه تحقق آرمان غایی حکومت را فراهم نمود. ولی این شیوه هرگز به طور صد در صد نتیجه بخش نخواهد بود. زیرا اولاً: آگاهی و دانش و تجربه مردم در مورد انسان و نیازهای او، و شرایط حال و آینده کافی نیست. ثانیاً: خودخواهی و نفع‌گرایی که از خصایص طبیعی انسانهای عادی است، مانع از آن است که مصالح و منافع عمومی را آن‌گونه که باید مورد توجه قرار داده و رعایت آن را لازم بشمارد. در نتیجه همیشه احتمال خطا و لغزش وجود دارد. و هر اندازه جامعه از نظر اخلاق دینی فروتر باشد، این احتمال خطا افزایش می‌یابد. چنان که در دنیای کنونی شاهد مظاهر آشکار آن در نظامهای به اصطلاح دموکراتیک جهان هستیم.

بنابراین هرگاه قانون‌گذاری و رهبری صرفاً بشری باشد، در هر صورت خطا و لغزش اجتناب‌ناپذیر است، و حتی عالی‌ترین فرم فرضی آن نیز از آن مصون نمی‌باشد. یگانه راه مسدود کردن روزه‌های خطاپذیری و لغزش، الهی بودن نظام قانون‌گذاری و حکومت است. یعنی هم قوانین از سوی خداوند باشد و هم رهبری از عنایت ویژه الهی برخوردار باشد تا از انحرافات بشری مصون گردد، و این همان نظریه عصمت امام است.

نظریه عصمت رهبری بر آن نیست که اطاعت از رهبری در هر شرایطی حتی در فرض انحراف از خط حقیقت و دیانت و یا نادیده گرفتن مصالح و منافع جامعه نیز لازم است؛ بلکه می‌گوید: برای آن

می‌برد!»

نکته مهم این است که عصمت پیامبر و امام در زمینه احکام دینی با عصمت آنان در زمینه موضوعات مربوط به زندگی اجتماعی مردم در زمینه‌های سیاست، اقتصاد، فرهنگ، بهداشت و مانند آن متفاوت است. در باره احکام، اصل مشورت موردی ندارد، ولی در باره موضوعات یاد شده، اصل مشورت جایگاه مهمی دارد. زیرا فهم این گونه مسایل تا حد زیادی در توان دیگران نیز هست و می‌توانند از دانش و تجربه خود استفاده کنند، و اگر خطا و اشتباه در حدی نباشد که خسارتهای جبران ناپذیر بر کیان دیانت وارد سازد، مصلحت ایجاب می‌کند که رهبر معصوم با رأی اهل مشورت موافقت نماید. چنان که در تاریخ زندگی پیامبر اکرم (ص) و علی (ع) نمونه‌هایی یافت می‌شود. اتخاذ چنین شیوه‌ای باعث می‌شود که استعدادها و خلاقیت‌های فکری مردم شکوفا گردد، و چون آنان خود را در تصمیم‌گیری‌های مربوط به سرنوشت خویش سهیم می‌دانند. تشریک مساعی بیشتری در اداره امور جامعه از خود نشان می‌دهند.

نظریه عصمت امام نه با دموکراسی منافات دارد و نه با حرمت نهادن به عقل و تفکر. از این روی در فرهنگ اهل بیت (علیهم السلام) نسبت به حقوق مردم و عدالت و مساوات و تفکر و تعقل بیش از هر مذهب و مکتب دیگری پافشاری و تأکید شده است، و این مطلب بر کسی که - حداقل - با نهج البلاغه آشنا باشد، از بدیهیات و مسلمات است. همچنین روشن شد که بهره‌گیری از روش پارلمانی و انتخابات و مانند آن که در دنیای امروز مرسوم است، و در گذشته نیز در شکل ساده‌تر پذیرفته و معمول بوده است، به هیچ وجه با نظریه عصمت پیامبر و امام منافات ندارد. در این صورت

سعادت و مصالح بشری نمی‌اندیشند، و حکومت را ابزاری برای تحقق بخشیدن به آرمانهای عالی بشری می‌دانند.

امام علی (ع) فرموده‌اند: «از بدترین صفات و حالات رهبران در دیدگاه انسانهای صالح این است که عقیده مردم نسبت به آنان این باشد که آنها فریفته خودبینی شده و به شیوه کبر و خودخواهی عمل می‌کنند.» (۶۸)

و نیز فرموده است: «خداوند بر پیشوایان عادل واجب کرده است که به سان افراد فقیر و تهی دست زندگی کنند، تا فقر و تهی دستی مایه گمراهی آنان نشود.» (۶۹)

امام حسین (ع) در نامه‌ای که به مردم کوفه - در پاسخ نامه‌های آنان - نوشت فرمود: «امام و پیشوای مسلمین نیست، مگر کسی که به کتاب خدا عمل کند، و اصل عدالت را رعایت نماید، و مطیع و فرمانبردار بی‌چون و چرای خداوند باشد.

از دیدگاه شیعه، تمام صفات و ویژگی‌هایی که برای پیامبران الهی لازم است، برای امامان و جانشینان پیامبر اکرم (ص) نیز لازم است، که صفت عصمت از برجسته‌ترین آنهاست. با این فرض تخطئه کردن نظریه امامت از این جهت که با دموکراسی منافات دارد، تخطئه کردن نظریه نبوت و به عبارت دیگر، تخطئه کردن جهان‌بینی دینی است. و این کار از افرادی چون احمد امین که داعیه طرفداری از جهان‌بینی دینی را دارند، بسیار دور از انتظار است، و تنها عاملی که ممکن است یک نویسنده دین‌باور و مسلمان را به چنین داوریهایی برانگیزد، تعصب مذهبی و فرقه‌ای است، که گاهی انسان را به چنان دفاعیه‌ای از مذهب مورد علاقه خود بر می‌انگیزد که ناخواسته مبنای جهان‌بینی خود را انکار می‌کند، و مصداق ضرب المثل معروف می‌شود که «بر شاخه نشسته - بن را

این گفتهٔ احمد امین که «شیعه در زندگی عملی خود از روش مجلس شوری و شیوه‌های مرسوم در زمینهٔ اصلاحات اجتماعی پیروی می‌کند، و این امر با نظریه امامت سازگار نیست»،^(۷۰) کاملاً بی‌مورد و حاکی از عدم درک درست وی نسبت به نظریهٔ امامت از دیدگاه شیعه است.

شگفت این جاست که احمد امین ادعا کرده است که از قرآن کریم، عصمت برای هیچ انسانی استفاده نمی‌شود، و نتیجه گرفته است که بحث عصمت پیامبران نیز که در علم کلام اسلامی مطرح گردیده در حقیقت متأثر از عقیدهٔ شیعه در بارهٔ عصمت امام است!!^(۷۱)

باید از احمد امین پرسید: پس مفاد آیات یاد شده در زیر چیست؟

- ۱- اطیعوا الله واطیعوا الرسول واولی الامر منکم^(۷۲): خدا، پیامبر و اولی الامر را اطاعت کنید.
- ۲- وما یسطق عن الهوی ان هو الا وحی یسوحی^(۷۳): پیامبر از روی هوای نفس سخن

نمی‌گوید، سخن او جز وحی الهی نیست.

۳- فبعتک لاغوینهم اجمعین الا عبادک منه المخلصین^(۷۴): ابلیس گفت: خدایا به عزت تو سوگند که همه انسانها، جز مخلصین، را گمراه می‌کنم.

۴- واجتیناهم وهدیناهم الی صراط مستقیم^(۷۵): ذلك هدی الله یتهدی به من یشاء من عباده... اولئك الذین اتیناهم الکتاب والحکم والنبوة^(۷۶): آنان را برگزیده و به راه راست هدایت کردیم، این هدایت (ویژه) خداوند است که هر یک از بندگان را که بخواهد به آن هدایت می‌کند... آنان کسانی‌اند که به آنها کتاب و رهبری و پیامبری داده‌ایم.

۵- واذا قالت الملائكة یا مریم ان الله اصطفاک وطرهک واصطفاک علی نساء العالمین^(۷۷): آنگاه که فرشتگان به مریم گفتند: خدا تو را برگزید و پاکیزه ساخته، و بر زنان جهان برتری داده است. و آیات بسیار دیگر.

● یادداشتها

- ۱- حدیقهٔ الشیعه، انتشارات اسلامیة، ص ۳.
- ۲- مقایس اللغة، ج ۱، ص ۲۸.
- ۳- بقره / ۱۲۴.
- ۴- هود / ۱۷.
- ۵- یس / ۱۲.
- ۶- این تعریف از خواجه نصیرالدین طوسی در قواعد العقاید ص ۱۰۸ می‌باشد.
- ۷- این تعریف نیز از محقق طوسی در رساله امامت است. این رساله به ضمیمه تلخیص المحصل چاپ شده است، ابن میثم بحرانی نیز در کتاب «قواعد المرام» ص ۱۷۴ آن را ذکر نموده است.
- ۸- این تعریف از قاضی عضدالدین ایجی اشعری است، شرح موافق، ج ۸، ص ۳۴۴.
- ۹- این تعریف از سعدالدین تفتازانی اشعری است، شرح مقاصد، ج ۵، ص ۲۳۲.
- ۱۰- این تعریف از سدید الدین حمصی رازی است. المنقذ من التقليد، ج ۲، ص ۲۳۶.
- ۱۱- المنقذ من التقليد، ج ۲، ص ۲۳۶-۲۳۸.
- ۱۲- حدیقهٔ الشیعه، ص ۳.
- ۱۳- شرح الموافق، ج ۸، ص ۳۴۴.
- ۱۴- شرح المقاصد، ج ۵، ص ۲۳۲.
- ۱۵- حواشی شرح تجرید، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ آیت الله مرعشی،

- ۸۰ - حدیقه الشیعه، ص ۱۸.
- ۱۶ - حواشی شرح تجرید، ص ۸۱.
- ۱۷ - قواعد العقاید، ص ۱۱۰.
- ۱۸ - شرح تجرید قوشجی، ص ۳۶۵.
- ۱۹ - نساء / ۵۹.
- ۲۰ - حواشی شرح تجرید، ص ۸۰-۸۱.
- ۲۱ - حدیقه الشیعه، ص ۱۲-۱۳.
- ۲۲ - نحل / ۴۳.
- ۲۳ - قیامت / ۳۶.
- ۲۴ - حدیقه الشیعه، ص ۴-۶.
- ۲۵ - نحل / ۹.
- ۲۶ - لیل / ۱۲.
- ۲۷، ۲۸ - تلخیص المحصل، ص ۳۴۲.
- ۲۹ - گوهر مراد، وزارت ارشاد اسلامی، ص ۳۴۹.
- ۳۰ - این اشکالات که به ظاهر هفت اشکال است، از فخرالدین رازی است. ولی همان گونه که مرحوم مقدس اردبیلی یادآور شده است، برخی از این اشکالات تکراری است، و مهمترین آنها چهار اشکال است که در این نوشتار بررسی خواهد شد.
- ۳۱ - وجوده لطف، و تصرفه لطف آخر، وعدمه منأ.
- ۳۲ - لا یخلوا الارض عن قائم لله بحجة اما ظاهراً مشهوراً واما خائفاً مغموراً، نهج البلاغه، بخش حکمت‌ها، شماره ۱۴۹.
- ۳۳ - شرح تجرید قوشجی، ص ۳۶۶.
- ۳۴ - حواشی شرح تجرید، ص ۸۲-۸۷.
- ۳۵ - حواشی شرح تجرید، ص ۸۷-۸۸.
- ۳۶ - مدرک قبل، ص ۸۸-۸۹.
- ۳۷ - اشاره است به آیه کریمه «رسلاً مبشیرین و منذرین لئلا یکون للناس علی الله حجة بعد الرسل». نساء / ۱۶۵.
- ۳۸ - حواشی شرح تجرید، ص ۹۱، نیز به حدیقه الشیعه، ص ۱۳-۱۴ رجوع شود.
- ۳۹ - شرح تجرید قوشجی، ص ۳۶۵-۳۶۶.
- ۴۰ - حواشی شرح تجرید، ص ۸۲، حدیقه الشیعه، ص ۲۹.
- ۴۱ - حواشی شرح تجرید، ص ۸۲.
- ۴۲ - مدرک قبل، ص ۸۱.
- ۴۳ - حدیقه الشیعه، ص ۱۴-۱۵.
- ۴۴ - شرح تجرید قوشجی، ص ۳۶۶-۳۶۷.
- ۴۵ - حواشی شرح تجرید، ص ۹۲.
- ۴۶ - شرح تجرید قوشجی، ص ۳۶۷.
- ۴۷ - حواشی شرح تجرید، ص ۹۳-۹۴.
- ۴۸ - شرح تجرید قوشجی، ص ۳۶۷.
- ۴۹ - حواشی شرح تجرید، ص ۹۴.
- ۵۰ - نساء / ۵۹.
- ۵۱ - مفاتیح الغیب، ج ۱۰، ص ۱۴۴.
- ۵۲ - حدیقه الشیعه، ص ۱۶.
- ۵۳ - انما یرید الله لیذهب عنکم الرجس اهل البیت ویطهرکم تطهیراً. احزاب / ۳۳.
- ۵۴ - اسباب النزول، الواحیدی، ص ۲۳۹.
- ۵۵ - حواشی شرح تجرید، ص ۹۶.
- ۵۶ - بقره / ۱۲۴.
- ۵۷ - طلاق / ۱.
- ۵۸ - لقمان / ۱۳.
- ۵۹ - حواشی شرح تجرید، ص ۹۵.
- ۶۰ - مفاتیح الغیب، ج ۴، ص ۲۲.
- ۶۱ - شرح تجرید قوشجی، ص ۳۶۷.
- ۶۲ - حواشی شرح تجرید، ص ۹۶.
- ۶۳ - تلخیص المحصل، ص ۳۶۸.
- ۶۴ - مدرک قبل.
- ۶۵ - المیزان، ج ۱۱، ص ۱۶۳، جهت آگاهی بیشتر در این باره به باورقی‌های نگارنده بر قواعد العقاید ص ۹۳-۹۶ رجوع شود.
- ۶۶ - ضحی الاسلام، ج ۳، ص ۲۲۰-۲۲۱.
- ۶۷ - نساء / ۶۵.
- ۶۸ - نهج البلاغه / خطبه ۲۱۶.
- ۶۹ - نهج البلاغه، خطبه ۲۰۹.
- ۷۰ - ضحی الاسلام، ج ۳، ص ۲۲۶.
- ۷۱ - مدرک قبل، ص ۲۲۸.
- ۷۲ - نساء / ۵۹.
- ۷۳ - نجم / ۳.
- ۷۴ - ص / ۸۳.
- ۷۵ - انعام / ۸۷-۸۹.
- ۷۶ - آل عمران / ۴۲.