

تأملی در برهان‌های عصمت امام*

- علیرضا کهنسال^۱
- نفیسه تحریرچی^۲

چکیده

مهم‌ترین صفت امام در فرهنگ تشیع و بارزترین اختلاف اهل سنت با شیعه در صفات امام، عصمت امام است. برهان‌های فراوانی در اثبات عصمت امام ارائه شده و از سوی اهل سنت نیز به آن‌ها پاسخ داده شده است. در این پژوهش ضمن بررسی این برهان‌ها، اثبات می‌گردد که اساس همه آن‌ها و اصلی که سبب استواری تمام برهان‌ها می‌گردد، آن است که برای امام جایگاهی چونان پیامبر ﷺ قائل شویم؛ به این معنا که وظیفه امام را مانند رسالت پیامبر ﷺ، زنده کردن معارف دین و نگهداری و انتقال آن‌ها بدانیم. این مطلب می‌تواند هم به منزله اصلی بر اثبات همه برهان‌ها باشد و هم در حکم برهانی مستقل در اثبات عصمت امام.

واژگان کلیدی: عصمت، نقل، حفظ، تداوم رسالت، ظن.

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۳/۲۵ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۷/۴.

۱. استادیار دانشگاه فردوسی مشهد (kohansal-a@u.m.ir).

۲. دانشجوی دکتری حکمت متعالیه دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول) (na_tahrirchi@yahoo.com).

عصمت امام مهم‌ترین ویژگی اوست و این مهم اثبات نمی‌گردد مگر آنکه برای امام به‌عنوان مفسر، جایگاهی چون جایگاه پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم قائل شویم و به موجب آن، عصمت را از لوازم امامت بدانیم. شالوده نوشتار حاضر این است که برهان «حفظ و نقل شرع»، تنها برهانی است که چنین جایگاهی را برای امام اثبات می‌نماید. براهین دیگر اثبات عصمت بدون این برهان، استوار نیستند؛ زیرا هیچ یک نمی‌توانند این ادعا را که برای امامت تنها اجتهاد کافی است، ابطال نمایند. در این پژوهش کوشش گردیده تا اثبات گردد که دیگر دلایل اثبات عصمت امام، در گرو اثبات این برهان است، زیرا تنها برهانی که می‌تواند برای امام جایگاهی چونان جایگاه پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم اثبات نماید، برهان یادشده است. این ادعا که تنها برهان اثبات عصمت، برهان «حفظ و نقل شرع» است سخنی تازه است که به میزان جستجوی نویسنده گوینده‌ای نداشته است.

جایگاه عصمت در نبوت و امامت

عصمت باوری دینی است که اگر ذاتی و مقوم نبوت نباشد، بی‌گمان از لوازم جدایی‌ناپذیر آن است. در عصمت پیامبران، نزد فرقه‌های اسلامی مخالفتی نیست، جز بسیار اندک که می‌توان آن‌ها را نادیده گرفت. اختلاف در زمان و مراتب عصمت و متعلقات آن، میان اهل سنت و تشیع وجود دارد که به هر روی به اصل وجود آن خللی وارد نمی‌سازد (رازی، ۱۹۸۶: ۱۱۶/۲؛ علم‌الهدی، ۱۳۵۰: ۴۰۳). اختلاف عمده در «عصمت امام» است که ایچی از آن به معظم خلافت‌ت تعبیر کرده است (۱۳۲۵: ۳۵۶/۸).

شیعه دوازده امامی و اسماعیلی امام را معصوم می‌دانند، ولی اهل سنت با این دیدگاه مخالف‌اند (همان: ۳۵۲/۸؛ حلی، ۱۴۱۳: ۳۶۵؛ رازی، ۱۹۸۶: ۲۵۵/۲). دلایل گوناگونی از دو طیف ارائه شده است، اما در واقع خاستگاه اختلاف در نگاهی است که شیعه و سنی به جایگاه امامت دارند. در فرهنگ تشیع، امام جانشین پیامبر و منصوب از سوی خداوند است. جایگاه امام ادامه راه و تکالیف پیامبر در راستای پیام‌رسانی است؛ رساندن رازهای پوشیده‌ای از دین که اگرچه تشریح شده بود، زمانی برای ظهور نیافت. از این رو امام نیز مانند پیامبر باید معصوم باشد. اهل سنت کوشیده‌اند که امامت را در

فروع دین جای داده و نصب امام را بر عهده مکلفان قرار دهند؛ آن هم به صورت واجب کفایی که اگر برخی از مکلفان آن را انجام دادند، بر عهده دیگران نخواهد بود. این سهل‌انگاری در حالی است که آن شخص باید بر جان و مال مردم مسلط باشد. غرض اهل سنت از این گفتار آن است که امامت را تا حد امکان، بی‌اهمیت جلوه دهند تا مورد توجه و بحث قرار نگیرد، زیرا مواضع آنان در امامت بسیار سست و لرزان است. اهل سنت علاوه بر قرار دادن امامت در فروع و دانش فقه و اینکه انتخاب به وسیله برخی از مکلفان کافی است، گفته‌اند که بحث و استدلال پیرامون امامت لازم نیست و تقلید در آن بسنده است. با چنین بینشی، امام در حد یک مجتهد خواهد بود و تنها به عدالت نیاز دارد، نه عصمت. البته عدالت نیز از زوایای کلامی مورد نیاز است؛ در غیر این صورت در عمل عدالتی وجود نداشته است؛ چنان که برخی از اهل سنت تصریح دارند که امام به کشتن نفس و غارت اموال برکنار نمی‌گردد (تفتازانی، ۱۳۶۳: ۱۸۵).

با وجود ادعای ظاهری اهل سنت در فرعی بودن امامت، آنان در عمل امامت را از هر اصل دینی بالاتر برده‌اند. اگر این اصل از فروع دین می‌بود، باید اختلاف در آن مانند اختلاف در دیگر امور فرعی، بدون خون‌ریزی پایان می‌یافت! در حالی که تاریخ آکنده از ماجرای عالمان شیعه است که به سبب مخالفت با امامت خلفای سنی به شهادت رسیده‌اند. حتی اگر باور چنین باشد که این مسئله به سبب اهمیت آن با مسائل دیگر تفاوت دارد، سرانجام باید مخالفان را فاسق شمرد (شوشتری، ۱۴۰۹: ۲/۲۹۰-۲۹۱).

نیاز به عصمت امام

متکلمان شیعه مهم‌ترین صفت امام را عصمت می‌دانند و بر عصمت امام دلایل فراوانی آورده‌اند، ولی اهل سنت عصمت را شرط امامت نمی‌دانند. آنان بر عدم اشتراط عصمت دلایلی ارائه نموده‌اند که سستی آن‌ها، تفتازانی را ناگزیر ساخته به ضعف آن‌ها اعتراف کند و شرط نبود عصمت در انتصاب امام را بدیهی بداند و برای آن از اهل سنت دلیل مطالبه نکند.^۱ بنابراین پیرامون عدم اشتراط عصمت، هیچ دلیلی در اهل

۱. دلیل اهل سنت بر شرط نبودن عصمت امام این است که خلفای سه‌گانه را امام، ولی غیر معصوم دانسته‌اند. حال آنکه شیعه که عصمت را شرط می‌داند، خلفا را امام ندانسته است (تفتازانی، ۱۴۰۹: ۲۴۹/۵).

سنت وجود ندارد و بر فرض که شیعه نیز نمی‌توانست اشتراط عصمت را اثبات نماید، مسئله به گونه «امکان خاص» می‌گردید و باید در شرط بودن یا نبودن عصمت امام توقف می‌شد؛ اما شیعه بر این امر دلایل فراوانی ارائه کرده است.

تحریر و تقریر

برهان «حفظ و نقل شریعت» اگرچه در کتاب‌های کلامی بیان شده، ظهور چندانی نیافته است و در حاشیه «برهان لطف» قرار گرفته است. این دعوی که برهان «حفظ و نقل شرع» تنها برهانی است که عصمت امام را اثبات می‌نماید، نیازمند تأمل و استدلالی استوار است. پیش از تحریر و چگونگی ورود به استدلال، اندکی به معرفی برهان «حفظ و نقل شرع» می‌پردازیم.

شریعت اسلام تا قیامت پاینده و پیروی از آن بر همه مکلفان واجب است. از سوی دیگر مکلفان باید یقین کنند که معارف و احکام، بدون زیادت و کاستی به آن‌ها رسیده؛ چرا که در غیر این صورت در سرپیچی از آن معذور خواهند بود. برای اتمام حجت باید حافظان و ناقلان معصومی وجود داشته باشند تا دین به آیندگان ابلاغ گردد. متکلمان شیعه راه‌های دیگر حفظ و نقل شرع مانند کتاب، سنت، اجماع و اخبار آحاد را بررسی نموده و بیان می‌دارند که هیچ یک از آن‌ها بیش از ظن را افاده نمی‌کند و نمی‌توان از طریق آن‌ها به عصمت منقولات یقین نمود (حمصی رازی، ۱۴۱۲: ۲۶۱/۲؛ علم‌الهدی، ۱۴۱۱: ۴۲۶؛ سیوری حلی، ۱۴۰۵: ۳۳۶).

برهان «حفظ و نقل شرع» در کلام، نقشی چون برهان صدیقین در فلسفه دارد که به وسیله آن، هم ذات حق و هم صفات او اثبات می‌شود. در اینجا نیز هم وجوب نصب امام بر خدا و هم عصمت او اثبات می‌گردد. البته این مطلب که برهان مذکور اثبات‌کننده عصمت نیز هست، مورد توجه برخی متکلمان بوده، اما ادعا این است که نه تنها برهان یادشده دارای نقش دوگانه در اثبات نصب و عصمت امام است، بلکه تنها برهانی است که می‌تواند عصمت امام را اثبات کند و دلایل دیگر بدون آن ناتمام خواهند بود.

اساس برهان‌های اثبات عصمت

مراد از اساس این است که چه اصلی می‌تواند این برهان‌ها را به گونه‌ی عام ابطال یا اثبات نماید. اصلی که ضامن اثبات یا ابطال تمامی دلایل است، اثبات جایگاهی پیامبرگونه برای امام است. اهل سنت امام را مجتهد می‌دانند؛ حتی رأی به اجتهاد پیامبر نیز میان آن‌ها وجود دارد (قشیری نیشابوری، ۱۳۹۲: ۸۷/۴؛ سجستانی، ۱۴۱۶: ۴۳/۱). اگر امام مجتهد باشد، معصوم نیست، زیرا هیچ کس برای اجتهاد، عصمت را شرط نکرده، بلکه با بودن عصمت نیازی به اجتهاد نیست. بر این اساس اگر اثبات نشود که امام باید مانند پیامبر باشد، عصمت او اثبات نخواهد شد. البته روشن است که مراد از همانندی با پیامبر این نیست که امام نیز باید آورنده‌ی دین باشد، بلکه مراد آن است که فهم ویژه‌ای از دین وجود دارد که غیر معصوم را به آن دسترسی نیست. اکنون کامیابی دلایل اثبات عصمت در گرو توفیق در این امر است: آیا آن دلایل توانسته‌اند جایگاهی پیامبرگونه برای امام اثبات نمایند؟ پاسخ آن است که تنها دلیلی که توانسته چنین نماید، برهان «حفظ و نقل شرع» است و هیچ دلیل دیگری از متکلمان شیعه قادر به چنین امری نیست. بنابراین تنها برهانی که جداگانه و بالذات، توان اثبات عصمت را دارد، برهان حاضر است و دلایل دیگر پس از اقامه‌ی این دلیل، قادر به اثبات عصمت خواهند بود. از این روی نوشتار کنونی باید دو ادعا را اثبات نماید:

۱. ناتوانی برهان‌های اثبات عصمت؛

۲. توانایی برهان حفظ و نقل شرع.

بررسی و ارزیابی دلایل عصمت

همان گونه که گذشت، اهل سنت نه عصمت در امام را شرط کرده و نه بر عدم اشتراط دلیل آورده‌اند. سبب این عمل روشن است؛ هیچ یک از خلفای سه گانه معصوم نبوده و بر عدم اشتراط عصمت نیز نمی‌توان دلیلی ارائه کرد. اما متکلمان شیعه بر اثبات عصمت امام دلایلی آورده‌اند. البته شیخ صدوق را باید مستثنا دانست، زیرا او اگرچه بر عصمت امامان تصریح نموده، دلیل عقلی بر این امر اقامه نکرده است (۱۴۱۴: ۹۶-۹۷).

۱. همانندی امام و پیامبر

اصل «همانندی امام و پیامبر» در بسیاری از منابع به عنوان دلیل مستقل نیامده، اما اصلی است که شیعه بدان باور داشته است. تفتازانی و ایجی این اصل را نخستین استدلال قرار داده و البته پیش از آن‌ها، این مطلب در *المغنی* قاضی عبدالجبار بیان شده است. دلیل یاد شده این است که «امامت مانند نبوت است؛ چون نبی معصوم است، امام نیز باید معصوم باشد». شباهت امام و پیامبر در این است که هر دو شریعت را برپا می‌دارند و از حوزه دین دفاع می‌کنند. این دلیل در بسیاری منابع معتبر ارائه نشده و شاید دلیل آن این بوده که خود استدلال را اساس بررسی شمرده‌اند، نه آنکه آن را دلیلی مستقل قلمداد نمایند، از این رو از دلایل دیگری استفاده شده است. با این وجود اصل مطلب از آغاز، در منابع کلامی وجود داشته است. قاضی عبدالجبار معتزلی به این باور شیعه تصریح کرده و نقدی را که خواهد آمد، به دیدگاه شیعه وارد ساخته (قاضی عبدالجبار بن احمد، ۱۹۶۲: ۹۱/۲۰-۹۲؛ تفتازانی، ۱۴۰۹: ۲۴۸/۵-۲۴۹) که سید مرتضی و شیخ طوسی به او پاسخ گفته‌اند (طوسی، بی‌تا: ۱۳۱/۱). از اساس ذکر موضعی معین برای چنین باوری لازم نیست، زیرا در سراسر فضای بحث، آشکار است که آنان امام را در عصمت و اعتبار قول، فعل و عدم اجتهاد، مانند پیامبر می‌دانند؛ البته به گونه نیابت نه اصالت. اکنون سخنان دو طرف را در این باره یادآور می‌شویم. تفتازانی چند پاسخ ارائه نموده که البته برگرفته از قاضی عبدالجبار است. او در این پاسخ‌ها، همانندی امام و پیامبر را با ایجاد تفاوت میان آن‌ها انکار نموده است:

۱. نصب امام بر عهده مردمی است که راهی برای شناخت عصمت او ندارند، بنابراین نباید عصمت به عنوان شرط برای اختیار امام قرار گیرد؛ در حالی که نصب پیامبر بر عهده آنان نیست و پیامبر از سوی خدا مبعوث گردیده و عصمت او با آوردن معجزه اثبات می‌شود (تفتازانی، ۱۴۰۹: ۲۵۱/۵). روشن است که این سخن «مصادره به مطلوب» است و شیعه می‌تواند به آن اعتراض نماید که تعیین مرجع نصب برای امام، اصل مدعای دو طرف است و نمی‌توان از آغاز، نصب امام را بر عهده مردم دانست. اما نکته این است که آن سوی ادعا نیز مصادره خواهد بود؛ یعنی همان گونه که نمی‌توان گفت: «چون امام را مردم تعیین می‌کنند با پیامبر تفاوت دارد»، نمی‌توان ادعا

نمود: «چون امام مانند پیامبر است، باید عصمت داشته باشد». حاصل آنکه هم اصل ادعای همانندی و هم نقد آن مصادره هستند و مسئله به گونه «امکان خاص» باقی می ماند؛ اما این امر به سود شیعه نیست، زیرا آنان در صدد اثبات همانندی می باشند.

۲. پیامبر با شریعتی مبعوث می گردد که علم به آن شریعت، جز از طریق شخص او ممکن نیست؛ پس او باید معصوم باشد وگرنه در شریعت اخلاص رخ می دهد، اما امام چنین نیست. به سخن دیگر، پیروی بی قید و شرط از امام لازم نیست و انکار عصمت او نیز به اخلاص در شریعت نخواهد انجامید (همان: ۲۵۰/۵). این سخن نیز از هر دو سو، صرف ادعاست. شیعه بر این باور است که امام جایگاهی مانند پیامبر دارد، اما اهل سنت انکار می نمایند و برای انکار خود چنین استدلال می کنند که «ما درباره پیامبر به اثبات عصمت نیازمندیم، زیرا او با شریعتی آمده است که جز از طریق او نمی توان به آن علم داشت. پیامبر پایه گذار شریعت است و باید به هر چه می گوید اعتماد کرد. اما امام چنین نیست؛ سخنان او باید بر میزان شریعت منطبق گردد؛ زیرا امام مفسر است نه پایه گذار شریعت» (همان: ۲۴۹/۵). تا کنون روشن گردید که اهل سنت امام را چون مجتهدی می دانند که سخنانش ذاتاً بی ارزش است.

اما پاسخ شیعه آن است که اگرچه امام پایه گذار شریعت نیست، مفسری است که لایه های پنهانی از دین را آشکار می سازد که جز پیامبر کسی از آنها آگاه نیست و به هیچ روی نمی توان او را چونان مجتهدی دانست. آنچه امام می گوید، همچون سخن پیامبر حجت است. البته هر چه امام گفته به عنوان سنت پیامبر بوده است و همه مبتنی بر فهم ویژه ای است که امام به سبب الهام از پروردگار به دست آورده است. بنابراین تمامی سخنان امامان علیهم السلام برگرفته از قرآن و سنت است. ایشان از اصحاب خود می خواستند که مدارک سخن را از امام طلب نمایند و در مواردی نیز این امر رخ داده یا امام خود، مأخذ سنت خویش را ارائه نموده است.

آشکار است که اگر این مطلب اثبات گردد، عصمت ثابت گشته و این دلیل و استدلال های دیگر نیز پذیرفته خواهند شد؛ اما تا آنگاه که امام را چونان مجتهدی بدانیم، هیچ یک از این دلایل سودی نخواهند داشت. این مطلب که امام چنان فهمی از دین دارد و بر فرض وجود این فهم، مکلفان به آن نیاز دارند، در حد ذات خود یک

ادعاست و باید اثبات گردد.

گذشت که در بیشتر موارد، متکلمان شیعه دلیل یادشده را اساس بحث دانسته‌اند نه دلیل عصمت. البته اگر چنین جایگاهی برای امام اثبات شود، سرپیچی و نافرمانی از او به اخلال در دین می‌انجامد. روشن است که مانند دلیل پیشین، اصل ادعا و ابطال آن، بدون دلیل مانده و مسئله همچنان یک «امکان خاص» است و این امکان به زیان شیعه. در گفتار شیعه چیزی وجود ندارد که دلیل بر لزوم چنین علمی برای امام باشد. در سخنان تفتازانی نیز استدلالی به چشم نمی‌خورد که این ادعا را باطل نماید.

۲. دلیل تسلسل

سید مرتضی برای اثبات عصمت چنین استدلال می‌کند که چون مأمومان (پیروان امام) امکان خطا دارند، باید برای آن‌ها امامی باشد تا ایشان را از خطا باز دارد. از سوی دیگر اگر خود امام معصوم نباشد، به امامی دیگر نیازمند است و تسلسل رخ خواهد داد. آنگاه سید مرتضی به این اشکال که «اگر عصمت امام به سبب وقوع خطا باشد، پس کسی که خود معصوم است، نباید نیازی به امام داشته باشد»، پاسخ داده که چنین شخصی از جهات دیگر مانند «اخذ معالم دین» به امام نیاز دارد؛ مانند امیرالمؤمنین علیه السلام، حضرت فاطمه علیها السلام و امام حسن و امام حسین علیهما السلام که در زمان پیامبر صلی الله علیه و آله بوده و عصمت داشته‌اند (علم‌الهدی، ۱۴۱۱: ۴۳۱). همین دلیل و پاسخ از سوی شیخ طوسی نیز بارها بیان شده است (۱۴۰۶: ۳۰۵).

رازی می‌افزاید که این دلیل همانندسازی استدلال «وجوب و امکان» است و همان‌گونه که در آن استدلال کوشیده‌اند برای دفع تسلسل، سلسلهٔ ممکنات را به واجب ختم نمایند، در اینجا نیز سلسلهٔ انسان‌های عادی و نیازمند به امام باید به انسانی برسد که خطا بر او جایز نیست (۱۹۸۶: ۲۶۴/۲).

سید مرتضی این دلیل را عقلی دانسته و پس از آن به دلیل «حفظ و نقل شرع» نیز برای اثبات عصمت سود جسته است. وی در پاسخ به این اشکال که اگر زبردستان و منصوبان امام معصوم نیستند، پس چرا او باید معصوم باشد؟ پاسخ داده که آنان معصوم نیستند و به امام نیازمند، ولی امام بر همه ریاست دارد و کسی فراتر از او نیست. اگر او

معصوم نباشد، به کسی که معصوم است نیازمند خواهد بود، در حالی که چنین شخصی وجود ندارد (علم‌الهدی، ۱۴۱۱: ۴۳۳-۴۳۴).

اهل سنت به این دلیل چنین پاسخ گفته‌اند: «وجوب نصب امام شرعی است؛ به این معنا که بر مکلفان واجب است او را نصب نمایند. وجوب یادشده عقلی نیست که وابسته به احتمال خطا در مردم باشد. اگر فرمان شارع نبود، دین تا قیامت نیز به امام نیاز نداشت، اما چون احتمال زیان از ناحیه عدم امام وجود دارد، شرع فرمان به نصب او داده است. این زیان احتمالی نیز با علم و اجتهاد امامی که عدالت و اعتقادات نیکو دارد، از میان می‌رود، حتی اگر معصوم نباشد. بنابراین مراجعه به کتاب و سنت و وجود دانشمندان برای هدایت مردم کافی است (رازی، ۱۹۸۶: ۲۶۵/۲).

ارزیابی دلیل

باید اعتراف نمود که دلیل یادشده نمی‌تواند عصمت امام را اثبات نماید. اشاعره که وجوب شرعی را باور ندارند، برای نصب امام نیازی به جستجوی دلیل نمی‌یابند. چنانچه به وجوب عقلی نیز قائل باشیم، می‌توان گفت که این وجوب برای دفع ضرر احتمالی برخاسته از نبود امام است، همچون دفع حرج و مرج، نه از آن روی که مردم عادی خطاپذیر هستند. به دیگر سخن، اگر امام را چون مجتهد بدانیم، از یک سو نصب او بر خدا نیست، همان‌گونه که مجتهدان را نیز اهل فن تعیین می‌نمایند و از سویی دیگر با وجود اجتهاد نیز خطا ممکن است، اما مُجاز؛ زیرا مجتهد به ظن رفتار می‌کند و عمل به ظن از سوی او و به اجازه شارع جایز است.

مراد از نصب مجتهد این نیست که مردم اشتباه نمایند، بلکه آن است که بر اساس «شرعی» رفتار کنند که مجتهد، متخصص درک و بیان آن است؛ در غیر این صورت چگونه می‌توان دانست که نصب امام برای بازداشتن مردم از خطای احتمالی است. مردم در عصر غیبت یا در رجوع به مجتهد نیز همچنان جایزالخطا هستند یا مجتهد نیز ممکن است بر خطا باشد. اما با این وجود خداوند به پیروی از او فرمان داده و عمل مکلف را در تقلید پذیرفته است، پس چرا امام نیز مانند مجتهد جایزالخطا نباشد؟ ممکن است گفته شود که تقلید از مجتهد در فروع است و برای امام در اصول، و این

دو با هم تفاوت دارند.

بر فرض قبول این تفاوت نیز مطلب به این باز می‌گردد که چون امام حافظ اصل شرع است، باید معصوم باشد و این همان برهان «حفظ و نقل شرع» است. پاسخ سید مرتضی نیز کافی نیست. بنا بر اینکه «زیردستان امام معصوم نیستند، زیرا وراى آنان امام معصوم است، اما وراى امام، معصومی نیست». روشن است که اگر کسی، امام را مجتهد بداند، نه عصمت را برای او واجب می‌داند و نه برای زیردستان او. چنانچه به فرض، احتمال خطای مردم سبب نصب معصوم باشد، چرا معصوم خود پیامبر نباشد؟ به این ترتیب همه مردم - حتی امام - جایز الخطا هستند و باید به شخصی برسند که خطا برای او امکان وقوعی ندارد که آن شخص پیامبر است.

واپسین نکته در این قسمت آن است که همانندسازی این دلیل با برهان وجوب و امکان نیز راهگشا نخواهد بود؛ زیرا دو دلیل با هم تفاوت دارند. برهان وجوب و امکان برهانی استوار و عقلی است که امکان مورد بحث در آن از یک حصر عقلی به دست می‌آید و ذاتی ممکنات است. برون رفت ممکنات از قوه به فعل به ضرورتی از سوی مُخرج بیرونی است. در دلیل عصمت، این ویژگی‌ها وجود ندارد، زیرا از یک سو ضرورتی نیست که خطاکار کسی را داشته باشد که رافع خطای او باشد؛ گرچه خود خطا مستلزم وجود صحت است، وجود خطا در افراد مستلزم وجود رافع خطا نیست. از سویی دیگر، بر فرض که چنین باشد، این دلیل تعیین مصداق نمی‌نماید که آن موجود معصوم کیست؛ امام است، پیامبر است و یا خداوند. در نتیجه این دلیل نمی‌تواند اثبات گر عصمت امام باشد.

دلیل وجوب پیروی

در کتب کلامی چند دلیل با عباراتی نزدیک به هم اقامه شده که می‌توان جامع همه آنها را وجوب پیروی از امام دانست. نخست به برخی از این تعبیرها می‌نگریم، آنگاه به داوری می‌پردازیم:

الف) امام از آن روی امام است که مورد پیروی قرار می‌گیرد. اکنون اگر امام گناه کند، در آن حال یا فرمان خدا به پیروی از اوست و یا نیست. در فرض نخست لازم

می‌آید خداوند به پیروی از گناه فرمان داده باشد و در حال دوّم امام دیگر امام نیست، زیرا هر گاه مأموم از او گناه نبیند، پیروی کرده و هر گاه گناه بیند اطاعت نمی‌کند. بنابراین امام واقعی، دلیل است نه امام (همان: ۲/۲۵۳).

ب) اگر امام معصوم نباشد، نقض غرض لازم می‌آید؛ زیرا با فرض عدم عصمت، ممکن است مردم را به راه خطا راهبری کرده، از درستی باز دارد و سبب گمراهی آنها گردد که این امر ناسازگار با غرض خداوند حکیم است.

ج) اگر امام معصوم نباشد، جایز است برخی از فرمان‌هایی را که خدا به او ابلاغ کرده، به مردم نرساند (سیوری حلی، ۱۴۰۵: ۳۳۲-۳۳۳).

د) اگر امام معصوم نباشد، ممکن است برخی از فرمان‌های شرع را نرساند. در این فرض واجب است که مکلفان از آن اطاعت نکنند و این مخالف وجوب اطاعت از امام است.

آشکار است که در اینجا دو دلیل وجود دارد: یکی احتمال عمد یا کوتاهی در رساندن آموزه‌های الهی که گمراهی مردم و نقض غرض خداوند است و دیگری مخالفت با وجوب اطاعت از امام. دلیل نخست هم با هدف خدا که هدایت است ناسازگار است و هم با وجوب اطاعت. درباره هدف خدا بیشتر سخن گفته شد که ممکن است بازداشتن مردم از خطا نباشد که به همان استدلال تسلسل بازگشت می‌نماید. وجوب اطاعت نیز اکنون بررسی می‌گردد.

نقد دلیل

همان گونه که تمامی سخنان یادشده را می‌توان تحت جامع پیروی کردن گرد آورد، پاسخ همه آنها نیز به هم نزدیک است. پاسخ تفتازانی و ایجی به این دلیل آن است که وجوب اطاعت از امام در اموری است که موافق شرع باشد، بنابراین اگر با کتاب و سنت ناسازگار بود باید سخن و فرمان او را رد کرد و اگر این کار نیز ممکن نبود، به ناچار باید سکوت نمود (رازی، ۱۹۸۶: ۲/۲۵۳).

اطاعت از امام در اموری است که موافق شرع باشد، زیرا خداوند متعال فرموده است:

﴿فَإِنْ تَنَزَّعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ (نساء / ۵۹): اگر در چیزی درگیری و اختلاف داشتید، آن را به خدا و رسول او واگذار نمایید.

در مورد بخش دوم استدلال نیز که اطمینان به سخنان دینی او بود، دانش، عدالت و اسلام او کافی است (تفتازانی، ۱۴۰۹: ۲۵۱/۵؛ سیوری حلی، ۱۴۰۵: ۳۳۳).

حقیقت آن است که تا زمانی که برای وجوب پیروی خاستگاهی یافت نشود، مورد انتقاد خواهد بود. اینکه مردم باید از امام، بدون قید و شرط تقلید نمایند، وابسته به آن است که ایشان را مانند پیامبر بدانند؛ در غیر این صورت همان گونه که در پاسخ آن دلیل گذشت، باید سخن امام را بر قرآن و سنت ارائه کرد که اگر درست بود پذیرفت؛ همان گونه که درباره مجتهد رفتار می‌شود. بدین سان آنچه مورد پیروی است، کتاب و سنت است نه امام. شیعه از این مطلب گریزی ندارد که مرجع نهایی را کتاب و سنت بدانند و سخن امام را کاشف از کتاب و سنت؛ اما تفاوت در این است که امام را مجتهد نمی‌دانند و نتیجه تفاوت این است که اگر از امام، فرمان یا عملی دید که دلیل آن در ظاهر کتاب و سنت نبود؛ آن را مانند فرمان پیامبر قطعی تلقی کند و بپذیرد.

اما نزد اهل سنت و کسی که امام را مجتهد می‌دانند، سخن امام وزن و جایگاهی چون سخن مجتهدان دارد و کاملاً قابل انکار است؛ همان گونه که ممکن است فتوای مجتهدی در تعارض با مجتهد دیگر باشد. حاصل آنکه پیروی از امام و تمام اختیارات او، در حدودی است که شرع برای مجتهد تعیین نموده و شأنی چون مجتهد به پیروی کامل و عصمت نیاز ندارد. دلایل دیگری نیز در این راستا اقامه شده که از استحکام چندانی برخوردار نمی‌باشد:

اگر امام معصوم نباشد، شهادت او پذیرفته نمی‌شود و این خلاف ضرورت است. دلیل رد شهادت او فرمان خداوند است که «شهادت فاسق پذیرفته نمی‌شود و گناهکار فاسق است» (سیوری حلی، ۱۴۰۵: ۳۳۶). روشن است که ملازمه‌ای میان رد عصمت و رد شهادت وجود ندارد و به صرف معصوم نبودن، رد شهادت لازم نمی‌آید.

تا کنون بخش نخست ادعای پژوهش حاضر ثابت گردید. اکنون اساس همه برهان‌های عصمت که هم عصمت را اثبات می‌گرداند و هم کاستی‌های برهان‌های دیگر را، ارائه می‌گردد.

برهان اصلی

برهان عمده در اثبات عصمت، استدلال «حفظ و نقل شرع» است که در آغاز نوشتار به اختصار بیان گردید. رازی آن را به تفصیل گزارش نموده و مدعی شده که این دلیل را این گونه برای شیعه آراسته و شیعیان پیشتر آن را به شکل های ناسنجیده ای تقریر نموده اند. آنگاه به گمان خود چنین پاسخ داده که شرع به شرطی از امام معصوم نقل می گردد که به او دسترسی داشته باشیم (۱۹۸۶: ۲۶۵/۱). مقدمات برهان وی چنین است:

الف) رساندن شرع به بندگان، مطلوب حق و هدف اوست. این مقدمه نمی تواند مورد انکار باشد و تنها توجه و یادآوری این نکته کافی است که اگر چنین فرستاده شدن پیامبر بیهوده بود.

ب) پیامبر در طول دوران رسالت خویش نتوانست همه احکام اسلام را بیان نماید. این مقدمه از آن رو اهمیت دارد که ممکن است شخص مخالف در پاسخ برهان چنین بگوید که پیامبر آنچه را لازم بود بیان نمود و بر این مطلب آیات و روایات دلالت دارند؛ بنابراین نیازی به امام برای انتقال شرع نیست. اثبات این مقدمه نیز آسان است. شکی نیست که پیامبر تمام اصول، فروع و احکام مسائلی را که تا قیامت خواهد آمد، بیان نکرده، در غیر این صورت نیازی به اجتهاد نبود و فرصتی برای امامان چهارگانه اهل سنت وجود نمی داشت. پس مراد این است که پیامبر همه اصول را بیان نموده و استنباط فروع بر عهده دانشمندان است. این سخن که پیامبر هر چه را لازم بوده بیان فرموده، گرچه ظاهری آراسته و معنایی صحیح دارد، لازمه آن، بی نیازی از امام نیست. نگاهی کوتاه و جامع به تاریخ اسلام اثبات می کند که پیامبر فرصت گسترش همه معارف دین را نداشت. زمان نبوت پیامبر ۲۳ سال بود و فراخوانی آشکار مردم به اسلام نیز از سال چهارم آغاز شد. برخی از اصحاب پیامبر در سال دوم به حبشه هجرت کردند، پیامبر هشت سال را در محاصره سپری کرد تا سرانجام به مدینه هجرت نمود و ده سال در آنجا اقامت کرد. بیشتر معارف و احکام در مدینه ارائه شد، در همان جا نیز جنگ های فراوانی رخ داد که پیامبر در ۲۲ جنگ شرکت کرد. بی استعدادی مردم در

فهم و قبول احکام و معارف را نیز باید به این عوامل افزود (شوشتری، ۱۴۰۹: ۲۸۹/۲).

سنت پیامبر حتی در همان مقدار اندک هم که رسیده، برای رساندن همهٔ دین کافی نیست. قرآن و سنت حتی در احکام قطعی شرعی نیز به اجمال سخن گفته است، برای نمونه نماز مهم‌ترین وظیفهٔ عبادی است که روش گزاردن آن در قرآن نیامده و آنچه در هر روز از پیامبر مشاهده می‌شده مانع از اختلاف در کیفیت وضو ساختن و نماز گزاردن ایشان نگردیده است. مسلمانان در اعمالی که بارها در برابر همه تکرار شده اختلاف دارند، چه رسد به افعالی که کم و بیش رخ داده است (سبحانی، ۱۳۸۷: ۵۰۵).

در بسیاری از رخدادها که بعدها به وقوع پیوسته، حکمی از پیامبر نرسیده است. در وقایعی که ایشان حکمی فرموده‌اند، همهٔ صحابه حاضر نبوده‌اند. در برخی از احکام نسخ واقع شده و بسیاری از صحابه از آن آگاه نبوده‌اند (آیهٔ وضو و مسح بر کفش). وانگهی خلیفهٔ دوم که خود و دیگران را از سنت نبوی بی‌نیاز می‌دید، فرمان منع نگارش حدیث را صادر نمود (بخاری، ۱۴۰۱: ۵۴/۱؛ ابن حنبل، ۱۴۱۲: ۳۵۵/۱). با این همه موانع آیا می‌توان گفت که قرآن و سنت، هر چیزی را که مورد نیاز بوده بیان کرده و به همهٔ مکلفان نیز رسیده است؟

آنچه گفته شد مربوط به احکام عملی دین است. اکنون چه گمان می‌رود به معارف ژرف و لطیفی که اندیشه‌های نیرومند در فهم آن‌ها لغزیده‌اند. نیازی نیست که به فرقی گوناگون کلامی و مسائل اختلافی آن‌ها اشاره شود، زیرا این امر چندان روشن است که به مدرک و منبع نیاز نیست. ناتوانی خلفای سه‌گانه در پاسخ به برخی پرسش‌ها نیز در تاریخ اسلام آشکار است. ابوبکر در پاسخ یهودی دربارهٔ مکان خدا، جایگاه او را در آسمان می‌دانست (طبرسی، ۱۳۸۱: ۱۳۸۱/۱؛ ۴۵۷/۱)؛ حتی قرن‌ها بعد، احمد حنبل وحدت خدا را مانند وحدت درخت خرما می‌پنداشت. این در حالی است که امیر مؤمنان در پاسخ اعرابی از وحدت حق، بیان استواری فرمود و جنگ خود با معاویه را برای برافراختن همین معارف دانست.

چنین می‌نماید که پیامبر تمام آنچه را لازم بود بیان نفرمود، اما این سخن چگونه با نصوص قرآن، روایات و عقل سازگار است؟ آشکارترین آیه در این باره، آیهٔ «اکمال

دین» است.^۱ اکمال دین در روز نزول آیه، به واسطه متعلق آن یعنی «رساندن ولایت امیر مؤمنان و بازگشایی باب ولایت امامان دیگر» است. خداوند دین را به واسطه وجود ایشان کامل ساخت؛ به این معنا که آنچه از سنت پیامبر آشکار نشده بود یا در ابهام و اجمال بود، به واسطه ایشان به آیندگان انتقال می‌یافت. اگر آیه جز این تفسیر شود، مفسر آن نمی‌تواند به این اشکال پاسخ گوید که چگونه دین کامل گشته و انتقال یافته که در فریضه نماز، میان مسلمانان اختلاف است؟

ج) اسلام بر همه مکلفان تا قیامت، فرض و حجت است. شریعت اسلام تا قیامت جاودان و مردم مکلف به عمل به آن هستند؛ همان گونه که در عهد پیامبر مکلف بودند. بنابراین باید عذر تکلیف در آن‌ها مرتفع شود؛ همان گونه که در زمان پیامبر به واسطه وجود ایشان مرتفع شده بود. این عذر در نبود پیامبر مرتفع نخواهد شد، مگر آنکه شریعت محفوظ بماند. مراد از رفع عذر این است که مکلف نباید هیچ بهانه‌ای برای عدم اطاعت داشته باشد و مهم‌ترین بهانه یا حجت او این است که به شریعت به جای مانده، اعتماد نداشته باشد. این امر در زمان پیامبر رخ نمی‌دهد، زیرا ایشان شارع است و برای آنکه پس از درگذشت پیامبر نیز رخ ندهد، باید شریعت محفوظ بماند (غزالی، ۱۴۰۹: ۳۰۳؛ طوسی، بی‌تا: ۱/۱۳۴). این مقدمه مورد قبول همه است.

د) برای حفظ و نقل شرع چند راه قابل تصور است: تواتر، اجماع، رجوع به اخبار آحاد، قیاس و وجود امام معصوم. همه اقسام - به غیر از وجود امام معصوم - باطل است. بنابراین تنها راه برای حفظ و نقل، وجود امام معصوم است. اکنون باید به ابطال راه‌های دیگر پرداخت.

پیشتر گذشت که مهم‌ترین مقدمه، اثبات این امر است که راه‌های دیگر بدون وجود امام معصوم کافی نیستند. نیز گفته شد که دفاع اهل سنن یا اثبات یقینی بودن این راه‌هاست و یا کافی بودن ظن حاصل از آن‌ها. در باب یقینی نبودن این راه‌ها سخنان فراوانی ارائه شده است، اما کوتاه می‌توان گفت که اساس آن راه‌ها دو چیز است: اجماع و قیاس.

۱. «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا» (مانده / ۳۵).

در باب اجماع، دعوی تواتر می‌شود تا از طریق بداهت و یقینی بودن تواتر، اجماع را نیز یقینی کنند. با چشم‌پوشی از حجیت یا عدم حجیت آن نزد شیعه از طریق عقل یا نقل نمی‌توان دلیلی برای اعتبار اجماع اهل سنت یافت. مجموعه‌ای از افرادی که دروغ یا اشتباه بر آنان رواست، عین تک‌تک آن است و حکم مجموع نیز همان حکم آحاد است. چنین مجموعه‌ای هرگز معصوم نیست، بلکه محال است که معصوم باشد. روشن است که مجموعه اجماع‌کنندگان، از آن مجموعه‌هایی نیست که حکم کل و جزء در آن‌ها متفاوت باشد. این مجموعه مانند اجتماع کوران و بی‌سوادان است که از گرد آمدن آن‌ها بینایی و علم حاصل نمی‌آید. نباید گمان برد که چون تواتر حجت است و اجماع نیز تواتر است، یقینی است. تواتر مجموع اخبار حسی است و متعلق آن نیز باید محسوسات باشند (حلی، ۱۴۲۸: ۲۸۷). اجماع بر اینکه امام را باید مردم تعیین کنند، تخصصاً از تواتر بیرون است. بر همین اساس در معارف دینی، جایی برای اجماع نیست. معرفت دینی به استدلال حاصل می‌آید نه به اجماع.

علاوه بر این در اجماع، شرط است که اجماع‌کنندگان دیگری با آن مخالف نباشند و این دامنه امور موافق را بسیار محدود می‌سازد و نیز شاید حکمی که بر آن اجماع شده است، مورد تخصیص قرار گرفته و بر اجماع‌کنندگان نهان مانده باشد. سرانجام آنکه تواتر در اموری است که بارها مشاهده شده و این امر در احکام شرع چندان نیست (طوسی، بی‌تا: ۱۳۵-۱۳۶)، زیرا عقل اعتبار چنین اجماعی را محال می‌داند و نقل نیز اعتبار آن را نمی‌پذیرد. پس آنچه از قرآن و روایات در این باره آورده‌اند، جملگی یا تأویل شده و یا اشتباه است. آشکارترین آن‌ها، خبر منسوب به پیامبر است که «امت من بر خطا اجتماع نمی‌کنند». با آنچه گفته شد نیازی به پاسخ این حدیث نیست.

قیاس نیز وضعی بدتر از اجماع دارد. در نقد آن «نهی از پیروی از ظن» را دلیل آورده‌اند (سبحانی، ۱۴۲۴: ۱۵۵). نهی از پیروی ظن برای ابطال قیاس، استوار و تمام است، اما چون اهتمام نویسندگان به منطق و فلسفه است، دلیل فلسفی و منطقی را گزیده‌تر می‌دانند. قیاس فقهی همان تمثیل منطقی است که الحاق حکم یک جزئی به جزئی دیگر است، به سبب مشابهتی که میان آن دو وجود دارد (حلی، ۱۴۲۸: ۳۹۰). دو گونه استدلال منطقی در ابطال آن بیان شده است:

۱. شاید وجه شبهی که میان دو جزء پنداشته می‌شود، علت حکم نباشد؛ یا حکم در اصل مشروط باشد و آن شرط در فرع موجود نباشد؛ یا در فرع مانعی از پذیرش حکم اصل باشد (همان). بر این اساس قیاس حتی افاده‌ظن هم نخواهد کرد، زیرا با این مشکلات، صدور حکم از آن ممکن نیست؛ چه رسد به آنکه درباره‌ی درجه و ثاقت آن حکم و ظنی یا قطعی بودن آن صحبت گردد. ظن حالتی است که حکم با احتمال خلاف صادر شده است، اما احتمال درستی آن بیشتر است. با اشکالات یادشده، حکم از حالت امکان خاص و تساوی دو طرف بیرون نمی‌رود؛ مانند آنکه شخصی بدون هیچ دلیلی سخنی بگوید. چنین می‌نماید که این سخن برای شنونده افاده‌ظن هم نکند.

۲. قیاس از حیث ساختار، استقرای مکتفی به واحد است. در استقرا، جزئیات، موضوع قرار می‌گیرند و در قیاس، تنها یک فرد. مثالی که خواجه نصیر آورده این است که: «آسمان، شکل است؛ هر شکلی حادث است؛ آسمان حادث است». در استقرا باید همه‌ی موارد (تام) یا برخی از آن‌ها (ناقص) در موضوع بیان شود؛ مثلاً همه‌ی دارندگان شکل یا برخی از آن‌ها بیان شوند و حد اوسط (شکل داشتن) که صفت مشترک آن‌هاست، عامل سرایت حکم (حدوث) به نحو کلی باشد که «هر شکلی حادث است». می‌دانیم که استقرای ناقص یقینی نیست. قیاس فقهی، استقرایی است که نه تنها ناقص است، بلکه در بدترین وضع نقصان قرار دارد و تنها یک مصداق در موضوع آمده است. آن مصداق اصل است؛ یعنی یکی از چهار رکن تمثیل است و چیزی است که حکم آن معلوم است و باید فرع را نیز به آن ملحق نمود.

اکنون وصف یادشده که حد اوسط است یا در سرایت حکم مؤثر است یا نیست. اگر وصف به عنوان علت حکم مؤثر باشد، دیگر نیازی به ذکر فرع نیست و صورت استدلال، قیاس منطقی است نه تمثیل و قیاس فقهی. به سخن دیگر اگر علت حدوث مثلاً شکل باشد، دیگر نیازی نیست که آن را به آسمان تشبیه نمود و همان شکل در هر جایی سبب حدوث است. اما اگر وصف در سرایت حکم معتبر نیست، پس مانند آن است که در استدلال، اوسطی موجود نباشد و این عدم صدور حکم است، نه صدور حکم مظنون.

این نقدها اثبات می‌کند که راه‌های اهل سنت برای حفظ و نقل شرع، در واقع از میان بردن شرع است، زیرا چیزی که منطقاً اشکالات بی‌پاسخ دارد و آکنده از تناقض است، چگونه می‌تواند مطلوب خدا و پیامبر او باشد؟ وانگهی همه این اشکالات در فقه است و همان گونه که گذشت، در معارف و اصول دینی اختلاف از این نیز بسیار فزون‌تر است. از حیث وقوع بیرونی نیز وجود گستره فراوان فرق فقهی و کلامی، صادق‌ترین گواه بر آن است که شریعت، آن گونه که خداوند فرمان داده، حفظ و منتقل نشده است. شگفت‌آور است که متکلمان سنی، این آسیب‌ها را برای شرع زیان‌آور نمی‌دانند.

با ابطال راه‌هایی که اهل سنت پیشنهاد کرده‌اند، راه شیعه که وجود امام معصوم است اثبات می‌گردد. در کتب کلامی به همین میزان از دلیل اکتفا می‌شود؛ یعنی پس از اثبات ظنی بودن راه‌های اهل سنت، نتیجه گرفته می‌شود که وجود امام معصوم و کسب دین از ایشان، راهی یقینی است و همین مطلوب شارع است، پس باید امام معصومی وجود داشته باشد که اخذ دین از او یقینی باشد. در این نوشتار مطلب دیگری نیز بر دلیل افزوده می‌شود تا هم دلیل تمام گردد و هم پاسخی به مهم‌ترین نقد اهل سنت بر این دلیل باشد. مهم‌ترین نقدی که اهل سنت در این استدلال بر شیعه وارد ساخته، باور به امام غایب است. آنان وجود امام غایب را به عنوان ماده نقضی برای حفظ و نقل شرع می‌دانند، زیرا به او دسترسی نیست (تفتنازانی، ۱۴۰۹: ۲۴۲/۵-۲۴۳؛ ایچی، ۱۳۲۵: ۳۴۹/۸؛ قاضی عبدالجبار بن احمد، ۱۹۶۲: ۵۱۵). تتمیم برهان به مقدمات دیگری نیاز دارد.

تتمیم برهان

گرچه این متمم بالقوه در مقدمات برهان آمده، فعلیت و اظهار آن، هم برهان را استوار می‌کند و هم به نقدهای آن پاسخ می‌دهد:

الف) همان گونه که در نخستین مقدمه گذشت، رساندن دین به مردم، غایت خداوند است. جهت این گزاره ضرورت ازلی است. حکمت خدا عین ذات اوست و صفات حق هم ضرورت ازلی دارند، بنابراین شرع باید به هر میزانی که خدا بخواهد در

اختیار مردم قرار گیرد. اگرچه این مقدمه پیش از این گفته شد، توجه به جهت آن (ضرورت ازلی) اهمیت دارد؛ زیرا اثبات می‌کند که خدا بر امر خویش غالب است و اراده خود را به انجام می‌رساند، حتی اگر مردم مخالف باشند. نکته مهم دیگر آن است که حد ایصال شرع به عهده خداوند است. پس نمی‌توان ادعا کرد که اگر پیامبر بیشتر زنده می‌ماند، آیات بیشتری بر او نازل می‌شد یا اگر در عربستان نمی‌بود، معارف دینی او تفاوت می‌کرد (سروش، ۱۳۸۵: ۱۴). خداوند به هر میزان که بخواهد این حقایق را در اختیار مردم قرار می‌دهد. با حفظ اختیار مردم در آموختن دانش دین، باز هم میزان اصلی آن‌ها را خدا تعیین می‌کند.

ب) حدی از شرع که پس از درگذشت پیامبر میان مردم بر جای ماند، حد مطلوب خدا نیست. اگرچه در مقدمه نخست میزان و حد ایصال شرع به خدا واگذار شد، عقل به ضرورت درک می‌کند که میزان موجود میان مردم پس از پیامبر مطلوب حق نیست، زیرا اگر از امام چشم‌پوشی شود، آن مقدار از دین، نه برای اصول کافی است و نه برای فروع. در اصول، اختلاف عقاید در ذات و صفات خدا در میان مسلمانان فراوان است و در فروع نیز ستون دین که نماز است، مورد اختلاف. اگر خداوند می‌خواست به ظن در این حد اکتفا نماید، فرستادن پیامبر لازم نبود. مردم در جاهلیت نیز خدا را با گمان‌های خود عبادت می‌کردند. پس حاصل دو مقدمه آن است که حد ایصال شرع را خدا تعیین می‌کند و عقل درمی‌یابد که این حد، آنچه نزد مردم است نخواهد بود.

اکنون نیاز به امام معصوم آشکار می‌گردد. اگر شرع باید به میزانی که خدا می‌خواهد به مردم برسد و آنچه نزد مردم است کافی نیست، پس باید انسان یا انسان‌هایی وجود داشته باشند که مانند پیامبر معصوم باشند؛ زیرا باید حافظ و ناقل شرع باشند. عقل درمی‌یابد که وجود چنین انسان‌هایی به ضرورت ازلی ثابت است، اما شمار ایشان و نحوه عملکرد آنان، اگرچه برای خدا ضرورت ازلی دارد، عقل از درک آن ناتوان است. هنگامی که عقل اصل وجود امام پس از پیامبر را اثبات کرد، «مطلب هل بسیط» اثبات می‌گردد (الإمام الحافظ الناقل موجود). اما «مطلب هل مرگب» که امامان باید چند نفر باشند و امام باید چند سال عمر نماید و چرا اکنون غایب است و در غیبت چگونه تصرف می‌کند؟ بیرون از توان عقل است و عقل تنها می‌تواند در این باره

به شواهدی اکتفا نماید.

آنچه خداوند بر خویش فرض کرده و به ضرورت ازلی، حکمت آن را به انجام رسانیده و عقل آن را درمی‌یابد، اصل وجود امام معصوم است که حافظ و ناقل شرع باشد؛ اما کیفیت حفظ و نقل شرع در هر زمانی، به دستور خدا انجام می‌پذیرد و میزان ابلاغ دین را نیز خدا تعیین می‌نماید. خداوند مقدر می‌سازد که امام جواد در کودکی امام باشد و در جوانی به شهادت برسد، امامی در زندان باشد و امامی در حلقه درس، سروری صلح کند و دیگری بجنگد. پس دیگر جای این پرسش نیست که امام در عهد غیبت چگونه می‌تواند حافظ و ناقل شرع باشد. کیفیت این امر بر عهده خداوند است، اما عقل درک می‌کند که امام در هر حالی حافظ و ناقل شرع است؛ ولادت و کودکی او، آزادی و زندانش، زندگی و مرگش، جملگی حفظ و نقل شرع است، اما به طریقی که خداوند تعیین می‌نماید.

اینکه چون امام حاضر نیست، قادر به تصرف هم نیست سخن خطایی است. امام برای تصرف نیازی به حضور ندارد. اصل تصرف در حال غیبت به وسیله قرآن تأیید شده است. مصاحب موسی عَلَيْهِ السَّلَام در حالی که ناشناس بود، پیوسته به فرمان خدا در جهان تصرف می‌کرد. خداوند سه فقره از آن‌ها را بیان نموده است. بنابراین اصل تصرف در جهان برای امام غایب امکان دارد و این سخنی است که مخالف نمی‌تواند آن را انکار نماید؛ چرا که قرآن را انکار کرده است. به دیگر سخن حفظ و نقل شرع، لایشرط از آن است که خداوند به طریق ظاهر یا به تصرفات باطن یا هر گونه که اراده کند، آن را انجام دهد. پس دیگر مانعی نیست که برخی از امامان قابل دسترسی برای مردم باشند و طریق ظاهری داشته باشند و برخی چون امام عصر عَلَيْهِ السَّلَام نیز از طرق دیگری که خدا اراده کرده چنین نمایند.

اینکه طریق حفظ و نقل با خود آن متفاوت است، همانندهای دیگری نیز دارد، مانند اشکالی که اهل سنت به این مضمون وارد ساخته‌اند که باید در هر مکانی معصومی باشد تا حفظ و نقل شرع بهتر انجام گردد (قاضی عبدالجبار بن احمد، ۱۹۶۲: ۲۶/۲۰؛ طوسی، بی‌تا: ۱۵۸/۱). در آنجا پاسخ گفته شده که اصل حفظ و نقل با عدد عاملان متفاوت است؛ همان‌گونه که اصل نبوت در حکمت الهی ثابت است، اما شمار

پیامبران را خدا تعیین می‌کند نه عقل؛ اما عقل می‌تواند اثبات کند که انتقال شرع مراد شارع است و با راهی که اهل سنت در پیش گرفته‌اند، شرع منتقل نمی‌گردد. برای دفع سخن اهل سنت که ادعای ضرورت بر عدم تصرف امام را داشتند، همین مقدار کافی است. اکنون نه تنها عصمت امام اثبات می‌گردد، بلکه برهان‌های دیگر نیز از نقد برکنار می‌مانند. هم امام شأنی چون پیامبر دارد و هم خاتمیت پیامبر بر جای خود باقی است؛ هم امام برای منع از خطا بر مردم منصوب شده و هم اطاعت از او واجب است، زیرا انکار او انکار دینی است که او رساننده و پاسدار آن است.

نتیجه‌گیری

برهان «حفظ و نقل شرع» به جایگاه سزاوار خود دست نیافته است. این برهان نه تنها می‌تواند عصمت امام را اثبات کند، بلکه اساس برهان‌های دیگر در اثبات عصمت امام است؛ به گونه‌ای که بدون آن، برهان‌های دیگر نمی‌توانند عصمت را اثبات نمایند. سبب آن است که در برهان‌های دیگر، تنها این ادعا مطرح است که امام شأنی چون پیامبر دارد؛ اما در این برهان، مقدمات به گونه‌ای هستند که همانندی نقش پیامبر و امام اثبات می‌گردد. تمام مقدمات برهان یادشده یقینی است و نتیجه آن نیز هم اثبات وجوب نصب امام بر خداوند است و هم اثبات عصمت امام.

کتاب‌شناسی

۱. ابن حنبل، احمد، *مسند احمد بن حنبل*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۲ ق.
۲. ایچی، قاضی عضدالدین عبدالرحمن بن احمد، *شرح المواقف*، تصحیح بدرالدین نعسانی، قم، الشریف الرضی، ۱۳۲۵ ق.
۳. بخاری، محمد بن اسماعیل، *صحیح البخاری*، بیروت، دار الفکر، ۱۴۰۱ ق.
۴. تفتازانی، سعدالدین، *شرح العقائد النسفیة*، بی‌جا، مطبعة مولوی محمد عارف، ۱۳۶۳ ش.
۵. همو، *شرح المقاصد*، مقدمه و تحقیق عبدالرحمن عمیره، بی‌جا، الشریف الرضی، ۱۴۰۹ ق.
۶. حلّی، حسن بن یوسف بن مطهر، *الجواهر النضید فی شرح منطق التجرید*، تهران، حکمت، ۱۴۲۸ ق.
۷. همو، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، قم، تصحیح و مقدمه و تعلیق آیه‌الله حسن حسن‌زاده آملی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۳ ق.
۸. حمصی رازی، سدیدالدین محمود بن علی، *المنتقد من التقليد*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۲ ق.
۹. رازی، فخرالدین محمد بن عمر، *الاربعین فی اصول الدین*، قاهره، مکتب الکلیات الاظهریه، ۱۹۸۶ م.
۱۰. سبحانی، جعفر، *الموجز فی اصول الفقه*، قم، امام صادق (ع)، ۱۴۲۴ ق.
۱۱. همو، *راهنمای حقیقت*، تهران، مشعر، ۱۳۸۷ ش.
۱۲. سجستانی، ابوداود سلیمان بن اشعث، *سنن ابی داود*، بیروت، المکتبه العصریه، ۱۴۱۶ ق.
۱۳. سروش، عبدالکریم، *بسط تجربه نبوی*، تهران، صراط، ۱۳۸۵ ش.
۱۴. سیوری حلّی، مقداد بن عبدالله، *ارشاد الطالبین الی نهج المستشرقین*، تحقیق سیدمهدی رجایی، قم، کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۵ ق.
۱۵. شوشتری، نورالله بن شریف الدین، *احقاق الحق وازهاق الباطل*، تعلیق آیه‌الله العظمی مرعشی نجفی، قم، مکتبه آیه‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۹ ق.
۱۶. صدوق، محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، *الاعتقادات*، قم، المؤتمر العالمی للشیخ مفید، ۱۴۱۴ ق.
۱۷. طبرسی، احمد بن علی، *الاحتجاج علی اهل اللجاج*، ترجمه بهزاد جعفری، تهران، اسلامیه، ۱۳۸۱ ش.
۱۸. طوسی، محمد بن حسن، *الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد*، بیروت، دار الاضواء، ۱۴۰۶ ق.
۱۹. همو، *تلخیص الشافی*، تحقیق سیدحسین بحر العلوم، قم، محبین، بی‌تا.
۲۰. علم‌الهدی (سید مرتضی)، علی بن حسین، *الذخیره فی علم الکلام*، تحقیق سیداحمد حسینی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۱ ق.
۲۱. همو، *تنزیه الانبیاء*، قم، ۱۲۵۰ ق.
۲۲. غزالی، ابوحامد محمد، *الاقتصاد فی الاعتقاد*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۰۹ ق.
۲۳. قاضی عبدالجبار بن احمد، ابوالحسن، *المغنی فی ابواب التوحید والعدل*، تحقیق جورج قنوتی، قاهره، الدار المصریه، ۱۹۶۲ م.
۲۴. قشیری نیشابوری، مسلم بن حجاج، *صحیح مسلم*، تحقیق محمد فؤاد عبدالباقی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۳۹۲ ق.