

## مسئله امامت از دیدگاه غزالی و خواجه نصیرالدین طوسی

محسن حبیبی\*

استادیار فلسفه، دانشگاه علامه طباطبایی، تهران، ایران

فاطمه عباسزاده\*\*

کارشناسی ارشد فلسفه اسلامی، دانشگاه علامه طباطبایی، تهران، ایران

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۹/۲۲؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۳/۱۹)

### چکیده

غزالی وجود امام را به ادله شرعی و اجماع امت، ضروری و برای قوام دین و دنیا مفید می‌داند؛ اما عصمت را برای امام شرط نمی‌داند. او معتقد است تنها در امور کشورداری و تجهیز سپاه و... به امام نیاز است؛ و از آنجا که برای انجام این قبیل کارها به علم الهی و لدنی نیازی نیست، از این رو، به عصمت نیازی نیست. او مانند دیگر پیروان اهل سنت، تعیین امام را به انتخاب مردم می‌داند و هرگونه ادعای نصی از سوی شیعه را بی‌ربط به مسئله امامت و غیرمتواتر معرفی می‌کند. از نظر او اگر این اخبار، متواتر بودند، هرگز در آنها شک نمی‌شد، در حالی که در مورد این اخبار شک وجود دارد. بنابراین احادیثی چون حدیث غدیر و منزلت صرفاً بیانگر احترام و دوستی میان پیامبر(ص) و علی(ع) است و دلیلی بر امامت علی(ع) محسوب نمی‌شود.

خواجه نصیرالدین طوسی در برابر این دیدگاه موضع گرفته و وجود امام را نه به ادله شرعی، بلکه به دلیل عقلی و با استناد به «قاعده لطف» بر خداوند واجب می‌داند. وی همچنین با ارائه ادله عقلی متعدد، عصمت را نیز برای امام ضروری می‌داند و عقیده دارد که در صورت معصوم نبودن امام، تسلسل لازم آمده و دیگر نمی‌توان به تکالیف شرع اطمینان کرد. در ضمن، در صورت انجام افعال قبیح از وی، نهی او از آن عمل، واجب می‌شود و در این صورت، غرض از نصب امام نقض شده، مقام امام از سایر مردم پایین تر می‌آید؛ در حالی که امام باید افضل از همه باشد. خواجه، پس از اثبات عصمت برای امام، می‌گوید عصمت خصیصه ناآشکاری است که کسی جز پروردگار به آن علم ندارد. لذا نصب امام باید از سوی خدا و رسولش صورت گیرد و این یعنی نص؛ و همچنین با توجه به شیوه رسول خدا(ص) بعید است که ایشان در خصوص چنین امر خطیری سکوت کرده باشند. در مجموع، ادله خواجه نسبت به دلایل ادعایی غزالی از وجاهت و قوت بهتری برخوردار است.

**واژگان کلیدی:** امامت، نصب، نص، عصمت، غزالی، خواجه.

\* E-mail: mohsenhabibi212@gmail.com (نویسنده مسئول)

\*\* E-mail: fatemehabaszadeh25@gmail.com

## مقدمه

از آنجا که بحث از امامت صرفاً یک بحث تاریخی نیست و ابعاد و زوایای این مسئله، حیات فکری، اعتقادی، اجتماعی و سیاسی امت اسلامی را هم شامل می‌شود و نقش اساسی و سرنوشت‌سازی در تفکرات و تعالیم اسلامی ایفا می‌کند. لذا پرداختن به این موضوع از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است.

ابعاد مختلف این مسئله، همچون چگونگی شناسایی امام، برخوردارگی یا عدم برخوردارگی از عصمت و بسیاری موارد دیگر، مورد اختلاف نظر فرقه‌های مختلف اسلامی قرار گرفته و نظرات در این خصوص بسیار گسترده و متنوع است. برای نمونه، مذهب امامیه تعیین امام را از شئون خداوند می‌داند و در تعیین امام به "انتصاب" قائل است و وجوب آن را وجوب کلامی می‌داند؛ یعنی همان‌طور که در مورد نبی، خداوند باید فردی را برای هدایت معرفی نماید، در امامت هم لازم است خدا و رسولش، امام جامعه را با نص صریح تعیین نمایند و بر مردم هم واجب است اطاعت کنند. از دیدگاه امامیه، امام، علاوه بر منصوب بودن، باید معصوم هم باشد؛ اما اهل سنت، تعیین امام را از وظایف مردم و مکلفان و نیز وجوب امامت را وجوب فقهی می‌دانند و در تعیین امام به انتخاب قائل‌اند نه انتصاب. از جمله بزرگ‌ترین متکلمان اهل سنت و مخالف دیدگاه شیعه در امامت، «ابوحامد غزالی» است. وی از جمله متکلمان اشعری و یکی از شخصیت‌های تأثیرگذار در جهان اسلام است که نمی‌تواند تأثیرات وی را بر اندیشه کلامی جهان اسلام نادیده گرفت. زمانه غزالی، زمانه بروز اتفاقات و حوادث اجتماعی و سیاسی معنوی در جهان اسلام است. یکی از این اتفاقات، قدرت یافتن فرقه اسماعیلیه است. اینان که در قلعه‌ها حکومت تشکیل داده بودند و از ابزار زور برای حذف مخالفان خود بهره می‌بردند، بزرگ‌ترین خطر برای دولت سلجوقی به‌شمار می‌رفتند. از این‌رو،

یکی از فعالیت‌های مهم غزالی به درخواست حکومت سنی مذهب سلجوقی، نقض و ردّ نظریه امامت با قرائت باطنیه است که البته نظر آنها در موضوع امامت تا حدود زیادی با نحوه نگرش فرقه امامیه مشابهت دارد. در این راستا او بر ردّ نظریه امامت شیعه همت گماشته و اعتقاد به امام معصوم را با دو مبنای عقل و نقل، معارض و منافی می‌داند و عصمت امام را رد می‌کند. البته قابل ذکر است که غزالی، با وجود واقف بودن به وجوب امامت در امت اسلامی، معتقد است که امام باید از طرف مردم انتخاب شود.

در مقابل، متفکران و متکلمان شیعی نیز با استناد به ادله عقلی و نقلی به اثبات نظریه امامت پرداخته‌اند که از جمله آنها خواجه نصیرالدین طوسی، متفکر بزرگ جهان تشیع است که به کرات در این خصوص بحث کرده و در کتاب‌های کلامی خود ادله‌ای برای اثبات امامت، عصمت و نصّ امام ارائه داده است. در این تحقیق، دیدگاه این دو متفکر در خصوص مسئله امامت و ابعاد آن بررسی خواهد شد و سعی بر آن است که ادله هر یک از دو متفکر در رد یا اثبات مسئله امامت و ابعاد آن ذکر شود و تا حدّ توان، دیدگاه آنها با یکدیگر مقایسه شود. روش کار این گونه است که به دلیل تقدم تاریخی غزالی بر خواجه، در هر بخشی، ابتدا نظریه غزالی تبیین می‌شود و سپس نظر خواجه در آن مسئله توضیح داده می‌شود. در انتهای مقاله هم بخشی به مقایسه میان این دو اختصاص داده خواهد شد.

### نظر غزالی و خواجه در مورد ضرورت وجود امام

غزالی با توجه به مسلک اشعری خود، وجود امام را به ادله شرعی برای امت اسلامی واجب می‌داند. وی دلایل ضرورت امام را شرع - اعم از کتاب و سنت - و اجماع امت می‌داند، نه عقل. همچنین، وی وجود امام را برای امت مفید و دافع اضرار می‌داند که وجود آن موجب ایجاد نظم و عدالت در جامعه می‌شود (غزالی، ۱۳۸۸ق: ۲۱۳).

غزالی بر وجوب وجود امام، به برهانی شرعی قائل است که مضمون برهان وی به این صورت است:

۱- نظم در امور دینی، هدف و مقصود شارع بوده است.

۲- چنین نظمی جز به وسیله امامی که از او اطاعت شود، در دین حاصل نمی‌شود؛ زیرا احکام دین جز به وسیله نظام دنیا و نظام دنیا نیز جز به وسیله امام حاصل نمی‌شود؛ چون اگر در جامعه‌ای امام و سلطانی که همه از او اطاعت کنند وجود نداشته باشد، هرج و مرج می‌شود، ظلم و ستم افزایش می‌یابد و دارایی و سرمایه افراد نابود می‌شود. لذا نظام دنیا باید با سلطان و امام همراه باشد. پس نظام دین هم جز به واسطه امام حاصل نمی‌شود.

**نتیجه:** امامی که از او اطاعت می‌شود، پاسدار امور دینی است و وجودش برای قوام دنیا و به دنبال آن، قوام دین ضروری است (غزالی، ۱۳۸۶ش: ۱۹۲-۱۹۴). او این گونه وجود امام را به جهت فوایدش از ضروریات و واجبات شرعی به حساب می‌آورد و آن را برای صیانت دین و حفظ مصالح دنیوی امت لازم می‌داند. در هر صورت، غزالی اصل ضرورت امام را می‌پذیرد؛ اما در این که چه کسی می‌تواند به چنین مقامی برسد و وظیفه حراست و پاسداری از امور دینی را به عهده بگیرد، با شیعه اختلاف نظر دارد.

خواجه نصیرالدین طوسی، برخلاف غزالی، اثبات لزوم وجود امام برای جامعه را از طریق دلایل نقلی درست نمی‌داند و معتقد است این موضوع فقط از طریق دلایل عقلی قابل پیگیری است. وی نصب امام را به دلیل عقلی بر خداوند واجب می‌داند. مهم‌ترین دلیل عقلی ارائه شده از سوی خواجه، "قاعده لطف" است. وی بر این ادعا، این گونه استدلال می‌کند که نصب امام، لطف محسوب می‌شود و لطف بر خداوند واجب است، پس نصب امام بر خداوند واجب است. او در توضیح این که چرا وجود امام لطف به حساب می‌آید، معتقد است هر آن چیزی که مکلفان را به طاعت نزدیک و از معصیت

دور کند، لطف نام دارد و هر عقل سلیمی به طور بدیهی این مسئله را می‌پذیرد که اگر در میان یک قوم، رئیس یا زعیمی باشد که مانع اختلاف افراد قوم شود و آنها را بر انصاف و عدالت‌ورزی با یکدیگر ترغیب کند، آن قوم به صلاح نزدیک‌تر و از فساد دورتر خواهند بود (طوسی، ۱۳۸۹ش: ۳۳۸-۳۴۰؛ ۱۳۹۲ش: ۲۷۸-۲۷۹). بنابراین، در صورتی که خداوند برای جامعه، امامی منصوب کند که قدرت تصرف در امور داشته باشد، مکلفان به طاعت نزدیک‌تر و از ارتکاب معصیت دورتر می‌شوند و این برای مخلوقات، لطف به حساب می‌آید (همان، ۱۳۵۹ش: ۴۲۶).

خواجه لطف بودن وجود امام را از جهات مختلف می‌داند. نخست این که، امام، احکام و شریعت را حفظ می‌کند و از زیادت و نقصان آن مانع می‌شود و دوم این که، باور وجود امام و نفوذ حکم وی، مکلفان را به صلاح نزدیک می‌کند و ایشان را از فساد بازمی‌دارد و سوم این که، تصرف امام در امور، لطفی است که جز با وجود وی تام نمی‌شود، پس وجود امام خودش لطفی است و تصرف او در امور، لطفی دیگر (همان، ۱۳۹۲ش: ۲۸۲).

خواجه علاوه بر تمسک به قاعده لطف، استدلال دیگری را نیز در «رسالة الامامة» بیان می‌کند که به این شرح است: هر عاقلی می‌داند که اگر حکمی از احکام مربوط به امت در دست حاکم خیرخواهی است که امضای آن مستلزم مصلحت و توقف در آن مستلزم مفسده‌ای در حق امت باشد، در این صورت از چنین حاکمی بر نمی‌آید زمانی که خود زمام امور را به دست ندارد کسی را به منظور راه انداختن کارهای امت به جای خود نگمارد.

در اینجا، خواجه خداوند را به چنین حاکمی تشبیه می‌کند و معتقد است خدایی که احکام مکلفین به او بسته است و او هم چیزی جز مصلحت بندگانش را اراده نمی‌کند و

از طرفی هم او خود متکفل همه امور آنان نمی‌شود، پس بر او قبیح است که در میان امت، کسی را نگمارد که برعهده‌گیرنده این امور باشد. لذا نصب امام بر خدا واجب است و خدا هم که اخلال در واجب نمی‌کند، پس امام هم موجود است و هم منصوب (همان، ۱۳۵۹ش: ۴۲۸-۴۲۹).

بنابراین هرچند خواجه و غزالی هر دو وجود امام را برای امت اسلامی ضروری می‌دانند و در اصل ضرورت وجود امام با یکدیگر هم عقیده‌اند؛ اما در این موضوع تفاوت عمده‌ای هم دارند. غزالی دلیل وجوب امام را شرعی می‌داند و خواجه به دلیل عقلی، نصب امام را واجب می‌داند. در مقام مقایسه باید گفت، دلیل عقلی خواجه بر وجوب نصب امام را از سوی خداوند نمی‌توان نادیده گرفت. لذا اکتفای صرف به دلایل شرعی درست نیست.

### تبیین نظر غزالی و خواجه در مورد عصمت امام

در این مورد نیز ابتدا به سراغ نظر غزالی می‌رویم. وی با این که وجود امام را برای جامعه اسلامی ضروری و مفید می‌داند؛ اما «عصمت» را برای امام شرط نمی‌داند. وی در فضایح الباطنیه بخشی را به ابطال گفته باطنیان (و از این طریق نظر عام شیعه) در عصمت امامان از خطا، لغزش، گناهان صغیره و کبیره، اختصاص می‌دهد؛ زیرا هدف نهایی غزالی این است که خلافت خلفای عباسی را مشروع جلوه دهد، چرا که شرط معصومیت برای امام یا خلیفه، بیش از هر چیزی، صحت و مشروعیت خلافت آنها را در میان امت اسلامی مورد تردید قرار می‌داد. لذا وی اعتقاد به امام معصوم را با دو مبنای عقل و نقل معارض دانسته و وجود آن را سبب تشدید اختلاف بین امت می‌داند و در *المنتقد من الضلال* خطاب به طرفداران نظریه امامت معصوم می‌نویسد: «امام تو که خواهان از میان بردن اختلاف بین آنان است پس چرا تاکنون این اختلاف از میان نرفته است؟ چرا علی<sup>(ع)</sup> که

پیشوای امامان بود اختلاف‌های میان خلق را ازین نبرده است؟» (غزالی، ۱۳۹۳ش: ۳۵). غزالی معتقد است باطنیه وجود امام معصوم را در هر عصری ضروری می‌داند تا در تأویل ظواهر و تفسیر آیات و حلّ مشکلات و بیان چگونگی وقوع قیامت و حشر و نشر و... روشنگری کند، در صورتی که نیاز به چنین معصومی با شخص پیامبر اکرم (ص) رفع می‌شود (همان: ۳۲-۳۳).

غزالی همچنین معتقد است از هیچ طریقی نمی‌توان وجود عصمت را در امام تشخیص داد و شناسایی شخص معصوم کاری نشدنی است. وی در فضایح الباطنیه می‌گوید: «آن‌هایی که وجود امام معصوم را ضروری می‌دانند چگونه و به چه وسیله‌ای شخص معصوم را می‌شناسند و به وجوب و ضرورت عصمت در امام یقین حاصل می‌کنند؟ اگر بگویند از راه عقل به این شناخت رسیده‌ایم، می‌گوییم شما باطنیان که عقل را برای شناخت، کافی نمی‌دانید و اتکا به عقل نزد شما باطل است! و اگر بگویند از امام خود شنیدیم که عصمت برای امام ضرورت دارد؛ می‌گوییم چگونه می‌توانید به گفته امامی که هنوز عصمتش را ثابت نکرده‌اید، اطمینان داشته باشید؟ زیرا اول باید معصوم بودن امام از طریق دیگری ثابت شود تا بتوان به قولش اعتماد کرد. پس دقیقاً از چه راهی می‌توان به وجوب عصمت امام شناخت حاصل کرد؟» (غزالی، بی‌تا: ۱۴۲-۱۴۵). به عقیده غزالی، ما در آموزش علوم به امام نیازی نداریم؛ زیرا امام همانند سایر مردم عادی، یادگیرنده است، تا حدی که در روش یادگیری هم فرقی با دیگران ندارد. وی می‌گوید: «شما گمان می‌کنید دلیل نیاز ما به امام، استفاده از علوم اوست در حالی که این طور نیست و امام در تحصیل علوم همانند مردم عادی است. او عالم به دنیا نمی‌آید و همچنین به او وحی هم نمی‌شود، بلکه او نیز مانند دیگران یادگیرنده است و حتی در روش یادگیری هم فرقی با دیگران ندارد» (همان).

غزالی در این مورد، امام را به قاضی تشبیه می‌کند و معتقد است امام برای جهانیان در حکم یک قاضی است برای یک کشور؛ نیاز مردم به قاضی در اموری است که برای انجام آنها به عصمت نیازی نیست. غزالی نیاز به امام را در جامعه اسلامی همین‌گونه می‌داند و معتقد است مسلمانان در اموری از قبیل حراست از اسلام، جمع‌آوری سربازان برای مقابله با دشمنان، پاک‌سازی زمین از وجود تبهکاران، سروسامان دادن به امور جامعه، اقدام فوری در زمان پدید آمدن بحران و امثال اینها به امام نیاز دارند، بی‌آنکه به عصمت وی احتیاجی باشد (همان).

برخلاف غزالی، خواجه، با توجه به رویکرد شیعی خود در اعتقادات، به وجوب عصمت برای امام قائل است. وی لزوم عصمت برای امام را با چندین دلیل عقلی اثبات می‌نماید که عبارت‌اند از:

۱- اگر امام معصوم نباشد تسلسل لازم می‌آید؛ زیرا آنچه نصب امام را واجب می‌کند جایز الخطا بودن مردم عادی است و امامی لازم است که آنها را از ارتکاب خطا بازدارد؛ حال اگر امام نیز مرتکب خطا شود، امام دیگری لازم می‌آید و این روند به تسلسل می‌انجامد؛ و از آنجا که تسلسل باطل است، پس مقدم نیز باطل خواهد بود؛ مگر این که به امامی منتهی شود که اخلال به واجب و ارتکاب قبیح از او جایز نباشد که همان امام معصوم است.

۲- امام حافظ شرع است؛ چون از آنجا که قرآن همه احکام را تفصیلاً دربر ندارد نمی‌تواند حافظ شرع، سنت و اجماع امت باشد؛ زیرا اگر امام معصومی بین جماعت وجود نداشته باشد، احتمال می‌رود که افراد در اجماع دچار اشتباه شده باشند. خواجه همچنین قیاس و برائت اصلی را نیز حافظ شرع نمی‌داند و معتقد است جز امام کسی و چیزی نمی‌تواند حافظ دین باشد و حال که امام حافظ دین است اگر خطا و معصیت بر او



جایز باشد، در این صورت دیگر نمی‌توان به تکالیف الهی اطمینان داشت و به دنبال آن نمی‌توان مطیع خواسته خداوند بود. پس امامی که حافظ دین و شریعت است، باید معصوم باشد.

۳- اگر امام، معصوم نباشد و گناهی از او سرزند، به خاطر وجوب نهی از منکر، نهی از عمل او واجب می‌شود و این با امر به اطاعت و فرمان‌برداری از امام در آیه **﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾** (نساء / ۵۹)، منافات دارد.

۴- غرض از نصب امام، آن است که امت از او اطاعت و نیز از او در کارهایش پیروی کنند؛ حال اگر گناه و اشتباهی از او سر بزند، دیگر اطاعت از او واجب نخواهد بود و در این صورت، غرض از نصب امام نقض خواهد شد.

۵- اگر امام، مرتکب گناه شود، مقامش از سایر مردم عادی کمتر خواهد بود؛ زیرا از آنجا که معرفت امام به خدا بیشتر و عقلش کامل‌تر است، پاداش و کیفر او هم از سایرین بیشتر است؛ پس با ارتکاب خطا، مقامش از سایر گناهکاران پست‌تر خواهد بود و از آنجا که امام باید افضل از دیگران باشد، نتیجه می‌گیریم که مرتکب خطا و گناه نمی‌شود (طوسی، ۱۳۸۹ش: ۳۴۰ و ۳۴۱؛ ۱۳۹۲ش: ۲۸۳-۲۸۶).

خواجه، علاوه بر این پنج دلیل، که در تجرید به آنها اشاره می‌کند، در رساله *الامامه* هم با استفاده از تمثیلی، ضرورت عصمت را نشان می‌دهد. وی در این رساله می‌گوید:

«اگر حاکم یک جامعه به منظور رعایت مصالح امت، نماینده‌ای را از طرف خود برای امت قرار دهد که در عمل، مصالح آنها را رعایت نکند، در این صورت افراد جامعه، چنین انتخابی را قبیح و ناشایست می‌دانند و از او اطاعت نخواهند کرد و نصب امام غیرمعصوم از طرف خداوند نیز همین حالت را دارد و چنین امامی شایسته اطاعت

نخواهد بود و بدین ترتیب، عصمت امام نتیجه گرفته می‌شود»<sup>۱</sup> (همان، ۱۳۵۹ش.:: ۴۳۰).

به این صورت، خواجه با دلایلی که ذکر شد عصمت را برای امام شرط می‌داند؛ برخلاف غزالی که عصمت را رد می‌کرد و آن را منافی عقل و نقل می‌دانست و وجود امام معصوم را عامل اختلاف بین امت معرفی می‌کرد.

قابل ذکر است که با وجود این که غزالی در برخی آثار خود به موضوع علم الهی و لدنی اولیای الهی معتقد است (غزالی، ۱۳۶۱ش.:: ۳۹-۴۷)؛ اما در نقد نظریه امامت شیعه علم کشفی و لدنی امام را نادیده گرفته است. در حالی که شیعه نیز در باب علم امامان به وحی الهامی و علم لدنی معتقد است که به‌عنوان ودیعه‌ای الهی از پیامبر اکرم (ص) به آنها رسیده است.

### تبیین نظر غزالی و خواجه در مورد نص بر امام

غزالی در مورد چگونگی تعیین امام نیز با نظر شیعه مخالف است. شیعه بر این باور است که جانشین پیامبر باید به نص صریح از سوی خدا تعیین و به‌واسطه رسولش معرفی شود؛ اما غزالی، همانند سایر اهل سنت، منصوص بودن امامت را مردود می‌داند و معتقد است امام در صورت دارا بودن شرایط، از جانب مردم انتخاب می‌شود. به نظر وی، عقیده امامیه در این خصوص نه تنها پایه علمی ندارد و مفید یقین نیست، بلکه بی‌اساس و شاید هم کاذب باشد (طوسی، ۱۳۵۹ش.:: ۴۳۰).

غزالی معتقد است اگر پیامبر، شخصی را به‌عنوان امام پس از خود معرفی می‌فرمودند، حتماً به سمع و نظر همه امت می‌رسید و پنهان نمی‌ماند که مورد اختلاف واقع شود. چنان که هر گاه برای منطقه‌ای، امیری برمی‌گزیدند، همگان آگاه می‌شدند. چگونه ممکن

است جانشینی برای امت اسلامی تعیین کنند؛ اما کسی از آن آگاه نشود؟ وی این مسئله را در احیاء علوم الدین به صورت زیر تقریر می‌کند:

«امام به حق پس از پیامبر - علیه الصلوه والسلام - ابوبکر است، پس عمر، پس عثمان، پس علی - رضی الله عنهم و پیغامبر هیچ کس را تعیین نکرده بود؛ چه اگر کرده بودی ظاهر شدن آن اولی بودی از ظاهر شدن تعیین در آحاد والیان و امیران که به شهرها نامزد می‌فرمود؛ و آن پوشیده نماند، پس این که بزرگ‌تر است چگونه پوشیده ماند؟ و اگر ظاهر بود چگونه مندرس شد و به ما نرسید؛ و امامت ابوبکر نبود مگر به اختیار و بیعت» (غزالی، ۱۳۸۹ ش، ج ۱: ۲۵۸).

غزالی در ردّ ادله مورد استناد شیعه در اثبات نص، گاهی به ابطال آن ادله می‌پردازد و روایات را، از لحاظ سند، نامعتبر معرفی می‌کند و گاهی باور شیعه را نتیجه کج فهمی در دلالت آیات و روایات و تفاسیر نادرست شیعه می‌داند. برای نمونه، شیعه معتقد است آیه اکمال دین در روز غدیر نازل شده و شأن نزول آن ولایت امام علی است. اما غزالی چنین تفسیری را از این آیه نپذیرفته است و نزول آن را در خصوص امر ولایت نمی‌داند؛ بلکه معتقد است این آیه در شأن مناسک حج نازل شده و اهمیت این عمل عبادی مورد توجه بوده است؛ نه ولایت علی<sup>(ع)</sup>. وی می‌گوید: «بدان که حج از جمله ارکان و مبانی اسلام و عبادت عمر و خاتمت امر است و تمام اسلام و کمال دین؛ و آیه ﴿الْيَوْمَ اكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ (مائده/۳) در شأن وی نازل شده است (همان، ۱۳۸۹ ش، ج ۱: ۵۲۷).

چنانچه گفته شد غزالی برخی از روایات مورد استناد شیعه را به طور کامل باطل می‌داند و از لحاظ سند، نامعتبر معرفی می‌کند. برای نمونه، احادیثی چون حدیث غدیر که پیامبر<sup>(ص)</sup> فرمودند: «من كنت مولاه فهذا علي مولاه» و حدیث منزلت که می‌فرماید:

«انت منی بمنزله هارون من موسی» را نه تنها بی‌ربط به مسئله خلافت می‌داند و آنها را صرفاً در خصوص بزرگ‌داشت و تکریم علی<sup>(ع)</sup> به‌عنوان یکی از صحابه و پسر عم پیامبر می‌داند، نه نصی دال بر جانشینی و ولایت وی (کمپانی زارع، ۱۳۹۱ش: ۱۲۲)، بلکه ادعای تواتر در مورد این احادیث را ادعایی باطل و متواتر بودن چنین خبرهایی را محال می‌داند و معتقد است اگر این خبرها واقعاً متواتر بودند، هیچ‌گاه در آنها شک نمی‌کردیم؛ درحالی‌که اکنون به آنها مشکوکیم. همچنین، اگر پیامبر، سخنی در خصوص خلافت پس از خود داشتند و امامی را به نص صریح، تعیین می‌فرمودند، از آنجا که سخن کوچک و بی‌ارزشی نبود، ظهور و بروز می‌یافت و نمی‌توانست نشنیده گرفته شود (غزالی، بی‌تا: ۱۳۶-۱۳۷). غیر از حدیث غدیر و منزلت، احادیث دیگری هم هستند که غزالی به آنها به‌عنوان احادیث غیرمعتبر اشاره می‌کند و آنها را خبرهای واحدی می‌داند که نمی‌توانند هیچ ادعایی را اثبات کنند. مثلاً می‌گوید: «برخی از شیعیان برای اثبات ادعای خود به این روایت از رسول خدا که فرموده است «الامامه بعدی لعلی و بعده لأولاده لا تخرج من نسبی و لا ینقطع نسبی اصلاً و لا یموت واحد منهم قبل تولیته العهد لولده» (بعد از من امامت برای علی است و بعد از او برای اولادش و امامت از نسب من اصلاً خارج نمی‌شود و نسب من هیچ‌گاه قطع نمی‌شود و هیچ‌یک از اولاد من نمی‌میرند؛ مگر این که امامت را فرزند دیگرم برعهده می‌گیرد» متمسک می‌شود و می‌گوید: «اما این روایت خبر واحد بوده و در حد تواتر نقل نشده است و فقط شیعیان به‌دلیل تبعیت از خواهش‌های نفسانی و از روی عناد، آن را متواتر می‌دانند نه از روی اعتقاد» (همان، بی‌تا: ۱۳۵-۱۳۶). در نتیجه، غزالی انتصاب امام را به انتخاب مردم می‌داند و معتقد است هیچ نصی از سوی خدا و رسولش در خصوص جانشینی پس از پیامبر وجود ندارد. غزالی، برخلاف شیعه، بیعت را عامل رفع اختلاف می‌داند، نه تنصیب را؛ و معتقد است در زمان

ابوبکر و عثمان، که با بیعت به ولایت رسیده‌اند، هیچ اختلافی دیده نمی‌شود، در حالی که در دوره امام علی بیشترین اختلاف به چشم می‌خورد (همان، ۱۳۸۶ ش.، ۱۹۷-۱۹۸).

برخلاف غزالی، خواجه در تجرید الاعتقاد پس از اثبات دو ویژگی عصمت و نص برای امام، راه تعیین امام را از طریق نص می‌داند. کار خواجه در اینجا دو مرحله دارد؛ او در گام اول، به اثبات لزوم نص اقدام می‌کند؛ و در گام دوم، ادله متعددی را برای وجود نص بر امام ذکر می‌کند. در مرحله اول وی برای اثبات نظریه لزوم وجود نص در تعیین امامان، دو دلیل ذکر می‌کند: یکی این که امامیه از طرفی عصمت را برای امام شرط می‌داند و از طرف دیگر عصمت، خصیصه‌ای است ناآشکار که کسی جز پروردگار به آن علم ندارد، و تنها اوست که دارا بودن یا نبودن شرایط امامت را در افراد تشخیص می‌دهد. لذا نصب امام باید از سوی خداوند صورت بگیرد و به همین نصب از طریق خدا، نص گفته می‌شود؛ یعنی امام باید به نص صریح از سوی خدا و رسولش تعیین شود نه به انتخاب و گزینش مردم که سایر مسلمانان خصوصاً اهل سنت بر این عقیده‌اند.

دلیل دیگر این که پیامبر نسبت به امت خویش همچون پدری مهربان و دلسوز بود که در اموری که از کمترین اهمیت برخوردار بود احساس مسئولیت می‌کرد و راهنمایی‌های لازم را مبذول می‌داشت و همچنین، هرگاه یک یا دو روز از مدینه خارج می‌شد، کسی را جای خود می‌گماشت تا امور مسلمین را برعهده گیرد، حال کسی که این همه دلسوز و نگران امت باشد، چطور می‌توان تصور کرد که در امر خطیر امامت که نیاز اولیه امت پس از وفات پیامبر بود، بی تفاوت باشد و امت را به حال خود رها کند؟ در نتیجه، از روش و منش آن حضرت لازم می‌آید که امام پس از خود را با نص صریح تعیین و به مردم ابلاغ کرده باشد (طوسی، ۱۳۸۹ ش.؛ ۳۴۳؛ ۱۳۹۲ ش.؛ ۲۹۰-۲۹۲).

در مرحله دوم، خواجه به اثبات وجود نص برای امام می‌پردازد. وی برخلاف غزالی که وجود نص بر امامت علی<sup>(ع)</sup> را باطل می‌داندست و روایات وارده در این خصوص را

نامعتبر معرفی می‌کرد؛ پس از اثبات لزوم وجود نص برای تعیین امام، ابتدا ادله‌ای را بر منصوص بودن امامت علی<sup>(ع)</sup> ذکر می‌کند و سپس ادله‌ای سلبی بر عدم امکان امامت غیرعلی می‌آورد. ادله ایجابی خواجه بر وجود نص بر امامت علی<sup>(ع)</sup> دوازده مورد است که تماماً در کتاب *تجریده الاعتقاد* آمده است و در اینجا فقط به شش مورد از آن‌ها اشاره می‌شود.

اولین دلیل خواجه این است که از میان اصحاب، علی<sup>(ع)</sup> تنها فردی است که از مقام عصمت برخوردار است. در این زمینه می‌گوید: «و هما مختصان بعلی<sup>(ع)</sup>». مراد از «هما» در اینجا عصمت و نص است که به نظر خواجه، لزوم آن‌ها با ادله عقلی و نقلی ثابت شده‌اند. شخصی که هر دوی این ویژگی‌ها را داراست، فقط علی<sup>(ع)</sup> است. به عبارت دیگر، غیر از علی<sup>(ع)</sup> نه کسی معصوم بوده و نه پیامبر اکرم در مورد امامت کسی غیر از علی<sup>(ع)</sup> صراحتاً بیانی داشتند. لذا خلافت پس از پیامبر از آن علی<sup>(ع)</sup> است (همان، ۱۳۸۹ش: ۳۴۹-۳۵۸؛ ۱۳۹۲ش: ۳۰۷-۳۳۱).

دومین دلیل خواجه این است که پیامبر<sup>(ص)</sup> در روز غدیر با نصی روشن فرمودند: «سَلِّمُوا عَلِيَهُ بِامْرِهِ الْمُؤْمِنِينَ» (بر او یعنی علی؛ با عنوان امیرالمؤمنین سلام کنید) و یا در مواضع متعددی از جمله ماجرای دعوت از نزدیکان و عشیره خود به اسلام فرمودند: «انت الخليفة من بعدی» (تو خلیفه من پس از من هستی).

این سخنان پیامبر، به صورت متواتر از امامیه نقل شده و حتی غیرامامیه نیز به آن اقرار دارند. از جمله مواردی که پیامبر این عبارات را به کار بردند، مجلسی بود که حضرت به دستور آیه شریفه **﴿وَ أُنذِرُ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾** (شعراء/ ۲۱۴)، (و خویشان نزدیک خود را بیم ده) به کمک علی<sup>(ع)</sup> طعامی را فراهم کرده و فرزندان عبدالمطلب را گرد آورده و به آنها فرمودند: چه کسی از شما مرا یاری می‌کند تا برادر و خلیفه و وصی من

پس از من باشد؟ و آنگاه که علی<sup>(ع)</sup> و تنها علی<sup>(ع)</sup> به ندای رسول خدا پاسخ مثبت دادند حضرت فرمودند: «این مرد برادر من، وصی من و خلیفه من پس از من و وارث من است، پس سخن او را بشنوید و از او فرمان برید». مورد دیگر زمانی بود که پیامبر بین صحابه برادری برقرار ساخت و هرکسی دست برادر دینی خود را گرفته بود جز علی که تنها مانده بود و به پیامبر گفت: «میان همه، برادری برقرار ساختی جز من». آنگاه پیامبر فرمودند: «آیا تو خشنود نمی شوی که برادر من و خلیفه من پس از من باشی؟» و موارد دیگری که حضرت رسول، چنین عباراتی را که نص صریح بر امامت است به مناسبت های مختلف به زبان جاری می ساختند (همان).

خواجه دلیل سوم را دلالت آیه **﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾** (مائده / ۵۵)، «ولی شما فقط خدا و پیامبر اوست و کسانی که ایمان آوردند، همان کسانی که نماز را برپا می دارند و در حال رکوع، زکات می دهند». بر امامت علی<sup>(ع)</sup> می داند. خواجه برای استفاده از این آیه برای امامت منصوص علی<sup>(ع)</sup> چند مقدمه ذکر می کند:

اولاً، «انما» برای حصر به کار می رود و زبان شناسان عرب نیز بر آن اتفاق نظر دارند، ثانیاً، «ولی» معنای سزاوارتر به تصرف را می دهد؛ زیرا اهل لغت نیز ولی را به همین معنا استعمال می کنند. مثلاً هنگامی که می گویند: «سلطان، ولی کسی است که ولی ندارد» و یا تعبیری چون «ولی خون» و «ولی مرده» به همین معنا هستند. ثالثاً، مراد از «الذین آمنوا...» برخی از مؤمنان است، نه همه آنان؛ زیرا صفاتی را برای آن مشخص کرده که به بعضی از آنها اختصاص دارد و گرنه اگر همه مؤمنان مرادش باشد، در این صورت دیگر ولی و متولی یکی خواهد شد. در نتیجه، مراد از آن «بعضی» که ولی دیگر مؤمنان است، علی<sup>(ع)</sup> است؛ زیرا هم مورد اجماع است و ادعای دلالت آیه بر غیر علی<sup>(ع)</sup> خلاف اجماع خواهد بود و هم این که علی<sup>(ع)</sup> داخل در مراد آیه هست - یعنی یکی از آن ایمان آوردگان، که

ولیّ مسلمین است، علی<sup>(ع)</sup> است - حال یا همهٔ مراد آیه است یا آیه شامل افراد دیگر هم می‌شود؛ و از آنجا که اثبات کردیم آیه عمومیت ندارد و برخی از آنها را شامل می‌شود. لذا علی<sup>(ع)</sup> همهٔ مراد آیه است؛ و در مورد این که آن شخصی که در حال رکوع، صدقه داد، علی<sup>(ع)</sup> بود هیچ اختلافی بین مفسران وجود ندارد (همان).

دلیل چهارم خواجه بر اثبات امامت بلافصل علی<sup>(ع)</sup>، وجود حدیث غدیر است که طبق آن، پیامبر<sup>(ص)</sup> هنگام بازگشت از حجه‌الوداع خطاب به امت فرمودند: «ای مسلمانان، آیا من سزاوارتر به شما از خود شما نیستم؟» گفتند: چرا. سپس پیامبر فرمودند: «هرکس را من مولایم، علی مولای اوست. خداوند کسانی را که علی را دوست دارند، دوست بدار و کسانی را که او را دشمن دارند، دشمن بدار، محبان او را محبوب دار و آنان را که کینهٔ او را در دل دارند، مبعوض دار».

خواجه معتقد است همهٔ مسلمانان بر این که این حدیث به صورت متواتر نقل شده است توافق دارند؛ اما در مورد این که این حدیث دلالت بر امامت و جانشینی علی<sup>(ع)</sup> دارد یا نه، اختلاف نظر دارند و بیشترین اختلاف بر سر واژه «مولی» است. اهل سنت مدعی‌اند که مولی به معنای اولی و سزاوارتر نیست، در حالی که ما با ادلهٔ متعدد اثبات می‌کنیم که واژهٔ مولی در لفظ رسول خدا به معنای «اولی و سزاوارتر» است نه چیز دیگر. زیرا اولاً، مقدمهٔ حدیث یعنی آنجا که پیغمبر از امت می‌پرسد آیا من سزاوارتر به شما از خود شما نیستم؟ بر این امر دلالت دارد. ثانیاً، کاربرد واژهٔ مولی اقتضای این معنا را دارد؛ مثلاً وقتی خداوند می‌فرماید: ﴿النَّارُ هِيَ مَوْلَاكُمْ﴾ (حدید/ ۱۵)، مولی معنای سزاوارتر می‌دهد و آیه به این صورت معنا می‌شود: آتش سزاوارتر به ایشان است؛ و یا عبارت «مولای بنده» یعنی کسی که به تدبیر امور بنده و تصرف در آن سزاوارتر است. ثالثاً، مولی، معنای متعددی دارد؛ اما هیچ‌یک از آنها در اینجا به کار نمی‌آید و با مفهوم قبل و بعد جمله سازگاری ندارد. بنابراین، وقتی ثابت شد که مولی در کلام رسول خدا به معنای سزاوارتر



است و ایشان علی<sup>(ع)</sup> را مولای مسلمین معرفی نموده‌اند دیگر نمی‌توان در دلالت حدیث بر امامت علی<sup>(ع)</sup> شکی داشت (همان).

دلیل پنجم خواجه، حدیث منزلت است که در دلالت آن بر امامت، اختلاف کرده‌اند. در این حدیث، پیامبر خطاب به علی<sup>(ع)</sup> فرمودند: «انت منی بمنزله هارون من موسی اَلَا اَنَّهُ لَا نَبِيَّ بَعْدِي» (نسبت تو با من همانند نسبت هارون به موسی است جز آن که پیامبری پس از من نیست).

بنابر مضمون حدیث، علی<sup>(ع)</sup> همه شئونی را که هارون نسبت به موسی داشت نسبت به پیامبر دارد؛ زیرا در غیر این صورت، لزومی نداشت که یک مورد را استثنا کند (اَلَا اَنَّهُ لَا نَبِيَّ بَعْدِي) و همچنین اگر همه شئون مراد نباشد، نمی‌توان فهمید کدام یک از شئون هارون برای علی<sup>(ع)</sup> ثابت است. پس علی<sup>(ع)</sup> همه شئون هارون را دارا بوده است و از جمله آنها، خلافت و جانشینی بود که اگر هارون پس از موسی زنده می‌ماند، خلیفه او می‌شد، زیرا در زمان حیات موسی این‌گونه بود و این شأن برای علی<sup>(ع)</sup> نیز وجود داشت و پس از پیغمبر، خلافت و جانشینی حضرت از آن علی<sup>(ع)</sup> بود (همان).

و اما ششمین دلیل خواجه بر امامت بلافصل علی<sup>(ع)</sup> این است که امام باید به حکم عقل، افضل از دیگران باشد و علی<sup>(ع)</sup> به دلایل متقن، افضل از دیگران بوده است، پس او امام است (طوسی، ۱۳۸۹ش: ۳۴۳-۳۴۸؛ ۱۳۹۲ش: ۲۹۲-۳۰۳). خواجه دلایل بسیاری بر افضلیت علی<sup>(ع)</sup> از دیگران ارائه می‌دهد (همان) که برای جلوگیری از اطالة کلام از ذکر آن دلایل صرف نظر می‌شود.

اقدام دیگر خواجه در این مقام، اقدام سلبی است؛ یعنی ادله‌ای را برای ابطال امامت غیر علی<sup>(ع)</sup> ذکر می‌کند. مثلاً می‌گوید اشخاصی همچون ابوبکر، عمر و عثمان که مدعی امامت هستند، پیش از ظهور پیامبر<sup>(ص)</sup>، سابقه کفر داشتند که با توجه به آیه ﴿لَا يَنَالُ

**عَهْدِي الظَّالِمِينَ** (بقره / ۱۲۴)، نمی‌توانند به امامت نائل شوند (همان). در جای دیگر می‌گوید ابوبکر در مورد میراث حضرت زهرا با کتاب خدا مخالفت کرده بود و با استناد به حدیثی که فقط خودش از پیامبر نقل کرده بود و کسی غیر او آن را نشنیده و نقل نکرده بود، ارثیه دختر پیغمبر را به او نداد. در حالی که خداوند در قرآن در خصوص ارث بردن سلیمان از داوود می‌فرماید: **﴿وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُودَ﴾** (نمل / ۱۶)، و نیز در داستان زکریا می‌فرماید: **﴿يَرْثُنِي وَيَرْثُ مِنِّي وَرِثُ مَنْ آلِ يَعْقُوبَ﴾** (مریم / ۶)، «از من ارث برد و از خاندان یعقوب ارث برد». مفاد این آیات، برخلاف ادعای ابوبکر است که صرفاً خیر واحدی بیش نیست. لذا مخالفت وی با کتاب خدا و منع ارث رسول خدا از دخترش فاطمه، عدم صلاحیت وی برای امامت را نشان می‌دهد (همان). دیگر آنکه ابوبکر خودش در روز سقیفه گفت: «أفيلوني فليست بخيركم و علي فيكم» (مرا رها کنید که من بهترین شما نیستم در حالی که علی در میان شماست) وقتی خود ابوبکر معترف است که با وجود علی<sup>(ع)</sup> شایستگی امامت را ندارد چگونه می‌توان وی را اصلح دانست؟ زیرا دو حالت دارد یا ابوبکر راست گفته، که در این صورت شایسته امامت نیست و صلاحیت ندارد و یا دروغ گفته که باز هم نشان‌دهنده عدم صلاحیت اوست؛ زیرا شخصی که دروغ بگوید شایسته امامت نیست (همان).

به نظر خواجه غیر از این موارد، امام باید از احکام شرع و حدود الهی مطلع باشد، درحالی‌که تاریخ گواهی می‌دهد که ابوبکر از احکام آگاه نبود و چندین بار در صدور حکم اشتباه کرد. در اینجا فقط به دو نمونه از موارد مذکور توسط خواجه اشاره می‌شود. مروی است که در قضیه‌ای ابوبکر به اشتباه دست چپ دزدی را به جای دست راست وی قطع کرد و در موردی دیگر، مادر بزرگی در مورد میراث خود از وی سؤال کرد، اما او نتوانست جوابش را بدهد و به او گفت برای تو در کتاب خدا و سنت پیامبر چیزی نمی‌یابم، برو تا در این خصوص بپرسم. آنگاه به او خبر دادند که سهم جدّه، یک‌ششم

است. خواجه می گوید ابوبکر در بسیاری موارد یا حکم غلط صادر می کرد و یا از خود رأی قاطع نداشت و از صحابه درباره آن می پرسید و این نشانگر نارسایی دانش اوست که شایستگی امامت را از وی سلب می کند (همان). همچنین خواجه مبتنی بر روایات تاریخی معتقد است عمر، همچون ابوبکر، از احکام اسلامی چندان مطلع نبود و بارها در فتوا و صدور حکم مرتکب اشتباه می شد، تا جایی که خودش اعتراف کرد اگر علی<sup>(ع)</sup> نبود، عمر هلاک می شد. به نظر خواجه علاوه بر آن، یکی از عیوب عمر این بود که وقتی کشمکش بین فاطمه و ابوبکر طولانی و جدی شده بود، ابوبکر فدک را به زهرا برگردانده و نامه ای در این خصوص برای او نوشت؛ اما عمر در راه با دیدن فاطمه و نامه ای که در دست داشت و اطلاع از محتوای آن، نامه را از او گرفت و پاره کرد. وی با این عمل، مورد لعن و نفرین فاطمه قرار گرفت. کسی که مورد لعن دختر رسول خدا باشد، چگونه می تواند امام امت باشد؟

خواجه معتقد است از عثمان هم صفاتی سراغ داریم که نمی توان او را به عنوان سرپرست و امام جامعه اسلامی پذیرفت؛ مثلاً مبلغ هنگفتی از بیت المال را به خانواده خود اختصاص می داد و چراگاه ها را برای خود قرق می کرد و نمی گذاشت مسلمانان از آن استفاده کنند. همچنین عثمان آنقدر ابن مسعود را کتک زد که مُرد و مصحفش را سوزاند. عمار را کتک زد تا به فتق مبتلا شد و همچنین اباذر را کتک زد و به ریزه تبعیدش کرد (همان).

از این مطالب مذکور می توان نتیجه گرفت که هیچ کدام از صحابه، جز علی<sup>(ع)</sup> لیاقت و شایستگی مقام جانشینی رسول خدا را نداشتند و نمی توان به آنها به عنوان امام و خلیفه مسلمین اعتماد کرد.

خواجه در ادامه این بحث با ذکر نام یازده امام بعد از علی<sup>(ع)</sup> با سه دلیل موجز به اثبات امامت آنها می پردازد. یکی از دلایل امامت ایشان روایاتی است که به طور متواتر از شیعه

نقل شده است و بر امامت هریک از آنها با ذکر نام دلالت می‌کند. یکی از آن روایات، حدیث متواتری است از رسول خدا که با اشاره به حسین<sup>(ع)</sup> فرمود: «این پسر من است، امامی پسر امامی، برادر امامی و پدر امامان نه گانه که نهمین ایشان، امام قائم است».

و دلیل دیگر بر امامت این یازده امام این است که عصمت یکی از شروط واجب برای امامت است و امام باید معصوم باشد، در حالی که به اتفاق همه، کسی غیر از این دوازده امام، از عصمت برخوردار نیست و چون محال است که زمین از معصوم خالی باشد، پس عصمت برای آنان متعین می‌شود.

دلیل سوم کمالات آنها از نظر روحی و بدنی است که هریک از آنها را در زمان خودشان افضل از دیگر افراد قرار می‌دهد و به حکم عقل آنکه افضل است، باید امام باشد، پس لازم است که هریک از ایشان امام باشد (همان).

### مقایسه نظرات غزالی و خواجه درباره موضوع امامت

در مسئله اول مورد اختلاف یعنی انتخابی یا انتصابی بودن امامت، نظر غزالی با مشکلات عدیده‌ای مواجه است؛ زیرا وجوب وجود امام از نظر غزالی فقهی است و از احکام شرعی محسوب می‌شود؛ اما از نظر خواجه این موضوع از تکالیف شرعی بر مکلفین محسوب نمی‌شود، بلکه موضوعی ضروری و از لوازم صفات الهی است؛ و لذا از اصول عقاید محسوب می‌شود و اعتقاد به آن واجب است، نه عمل به آن. از نظر خواجه، دلیل اصلی ضروری بودن نصب امام از سوی خداوند، قاعده لطف است و خواجه معتقد است این قاعده از مقدمات و مبانی عقلی برخوردار است و دلایل غزالی تماماً مورد خدشه است. علامه حلی در شرح این قاعده و اثبات ضرورت امام می‌گوید:

«چون انسان دارای قوای شهوانی، غضبی و وهمی است و به کارگیری نادرست این قوا، سبب نزاع و درگیری عده‌ای بر عده دیگر شده و برهم زدن نظام جامعه را در پی خواهد داشت. لذا به منظور جلوگیری از این اتفاقات ناشایست وجود یک مانع و رادع، ضروری است که از وقوع حوادث غیرمترقبه جلوگیری نماید و حضور چنین مانعی در میان امت اسلامی لطفی است واجب بر پروردگار» (حلی، بی تا: ۵۵).

عَلَّامَه معتقد است گذشته از متقن بودن دلیل خواهی، نمی توان آنچه غزالی ادعا می کند - مبنی بر شرعی بودن دلیل و جوب امام را پذیرفت؛ زیرا اثبات ضرورت وجود امام با دلیل شرعی، مستلزم دور است (همان: ۷۴)؛ زیرا عَلَّامَه می گوید لطف امری عقلی و مقدم است و امور دینی و شرعی در مرتبه دوم قرار دارند؛ با وجود این قول، هنوز لطف موجود است؛ پس اگر امامت بر اساس شرع و دین واجب باشد، امر مؤخر بر امر مقدم، تقدم پیدا می کند. شاید هم دلیل دور بودن این ادعا این باشد که در این فرض، با استناد به گفته خود امام، ضرورت وجود امام اثبات می شود، در حالی که تا قبل از اثبات وجود امام و ضرورت آن نمی توان به گفته وی اعتماد کرد؛ بلکه باید ابتدا با دلایل عقلی، ضرورت وجود امام اثبات شود تا بتوان به سخنان وی به عنوان ادله شرعی (نقلی) اعتماد کرد؛ یعنی اول باید امامی باشد تا چنین حکمی از وی صادر شود؛ ولی از طرفی هم وجود این امام و امامتش باید با دلیلی شرعی از قبل اثبات شده باشد؛ و این یعنی دور.

غزالی در خصوص عصمت نیز نه تنها آن را برای امام ضروری نمی داند، بلکه آن را با دو مبنای عقل و نقل، معارض می داند. وی می گوید:

«آنچه شیعه را بر آن داشته تا عصمت را برای امام ضروری بدانند این است که خود را در تحصیل علوم مختلف، به امام نیازمند می دانند. در حالی که شخص پیامبر نیاز به چنین معصومی را بر طرف ساخته است

و ما در تحصیل علوم، هیچ نیازی به امام نداریم. غزالی امام را در فراگیری دانش همانند سایر مردم عادی می‌داند و معتقد است امام همچون دیگران یادگیرنده است» (غزالی، بی تا: ۱۴۲-۱۴۵).

این در حالی است که وی در دیگر نوشته‌های خود موضوع علم لدنی را اثبات می‌کند و در این مقام آن را فراموش کرده و یا به کنار گذاشته است. غزالی در اثبات علم لدنی کتابی به همین نام نگاشته است. وی روش کسب معرفت را از دو طریق می‌داند: یکی آموزش انسانی و دیگری تعلیم ربّانی؛ و تعلیم ربّانی را هم به دو گونه تقسیم می‌کند: وحی و الهام. غزالی می‌گوید:

«علمی که از وحی به دست می‌آید علم نبوی و علمی که به وسیله الهام حاصل می‌شود علم لدنی نامیده می‌شود و علم لدنی علمی است که برای درک آن، میان روح و آفریدگارش واسطه‌ای وجود ندارد» (غزالی، ۱۳۶۱ش: ۴۴).

وی علم وحی را که والاتر از علم الهامی است فقط مخصوص پیامبران می‌داند، ولی علم لدنی را برای انبیا و اولیا هر دو اثبات می‌کند و به علم لدنی حضرت خضر در قرآن اشاره می‌کند: «وَعَلَّمَنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا» (کهف/ ۶۵) و همچنین روایتی از علی بن ابی طالب نقل می‌کند که می‌فرماید: «زبان خود را در دهان نهاده سکوت کردم، آنگاه هزار در از علم در دلم گشوده شد که با هر دری هزار در وجود داشت.» در ادامه، غزالی حتی حکمت حقیقی را منحصر در علم لدنی می‌داند و معتقد است هر کس به این مقام نائل نیامده، به حکمت دست نیافته است (غزالی، ۱۳۶۱ش: ۳۹-۴۷).

بین عقیده غزالی در خصوص علم لدنی و ادعایی که در فضایح الباطنیه در مورد عصمت امام، مبنی بر این که امام حتی در روش یادگیری با بقیه مردم عادی فرقی ندارد،

تناقضی آشکار دیده می‌شود. علاوه بر ناسازگاری گفته‌های غزالی در باب علم امام، خواجه نیز با ذکر چند دلیل، به اثبات ضرورت عصمت می‌پردازد (طوسی، ۱۳۸۹ ش.: ۳۴۰ و ۳۴۱؛ ۱۳۹۲ ش.: ۲۸۳-۲۸۶).

علامه حلی نیز در این خصوص نظراتی دارد که مؤید نظر خواجه است. یکی این که امام کسی است که به‌طور مطلق نزدیک‌کننده به سعادت اخروی و دورکننده از مجازات باشد و چنین کسی باید، هم بر حسب قوه نظری و هم بر حسب قوه عملی، کامل باشد؛ زیرا در غیر این صورت ممکن است امت را به چیزی که باید از آن دوری نمود، نزدیک و از چیزی که شایسته تقریب است، دور کند؛ و فقط معصوم است که می‌تواند در قوه عملی و نظری کامل باشد. دلیل دیگر این که، نفس امام باید مجرد از علایق جسمانی و شواغل بدنی و لذات حیوانی باشد و به تحصیل این امور نپردازد. با استناد به آیه کریمه که می‌فرماید: ﴿وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ﴾ (حدید/ ۲۰)؛ «زندگانی جز بهره‌ر غرور نیست» بنابراین چنین کسی باید معصوم بوده باشد؛ زیرا فقط معصوم است که به زشتی گناه و ترک واجب داناست و هیچ قوه نادانی و تعلقات جسمانی در او وجود ندارد؛ همان‌طور که امیرالمؤمنین علی<sup>(ع)</sup> خطاب به دنیا فرمودند: «آیا به من متعرض شدی یا به من اشتیاق یافتی، من تو را سه طلاقه نمودم» (حلی، بی‌تا: ۱۷۶-۲۰۰).

موضوع اختلافی این دو، در مسئله نص است که غزالی سعی کرده برخی از نصوص ادعایی شیعیان را از نظر سندی و برخی را هم محتوایی مخدوش نماید. در مقام مقایسه این مسئله هم باید گفت حدیث غدیر مسئله‌ای است که مورد اتفاق عموم فرقه‌های اسلامی بوده و برای علمای اهل سنت هم ثابت و محقق است و از متواترات و مسلمات به‌شمار می‌آید؛ و حتی در ثبت و ضبط این روایت، دانشمندان اهل سنت دست کم از امامیه نداشته‌اند. علامه امینی در *الغدیر* نام ۱۱۰ تن از صحابه و هشتادوچهار نفر از تابعین را به‌عنوان راویان حدیث ذکر نموده است.

در ضمن، حدیث غدیر را تنها منابع شیعه نقل نکرده‌اند؛ بلکه آن را بیشتر از شیعیان در منابع معتبر اهل سنت می‌توان یافت که از آن جمله می‌توان به منابع زیر اشاره کرد: مسند احمد بن حنبل، ج ۱ و ۴؛ جامع‌الصحیح ترمذی، ج ۲؛ سنن ابن ماجه، ج ۱؛ الخصایص ابن عباس؛ مجمع‌الزوائد هیشمی، ج ۹؛ المناقب خوارزمی؛ حدیث‌الولایه ابن عقده، ج ۴؛ تاریخ آل محمد بهجت شافعی و همچنین افرادی چون محمد بن جریر طبری در تفسیر کبیر، ابی‌داود در سنن، خطیب بغدادی در تاریخ خود، شربینی در سراج‌المنیر، علاء‌الدین سمنانی در عروة‌الوثقی، متقی هندی در کنز العمال و بسیاری دیگر (امینی، ۱۳۸۷ ش.، ج ۱: ۸۵-۱۷۵؛ سلطان‌الواعظین، ۱۳۸۶ ش.، ج ۲: ۵۹-۶۳)، که نام بردن همه آنها از گنجایش این مقاله بیرون است. اما پرواضح است که با همین تعداد ذکر شده هم جایی برای شک و تردید در تواتر و اعتبار سند این حدیث باقی نمی‌ماند و به نظر می‌رسد که انکار غزالی و زیرسؤال بردن تواتر حدیث توسط او هیچ دلیل منطقی نداشته و فقط از روی عناد و تعصب کورکورانه است.

حال، زمان بررسی متنی این روایت است. غزالی مدعی است لفظ مولی صرفاً بیان‌کننده دوستی است؛ اما واقعاً نظر غزالی صحیح نیست؛ زیرا پیامبر حتی اگر عبارت «من کنت مولاه فهذا علی مولاه» را نمی‌فرمودند، باز هم صدر حدیث در ابلاغ خبر ولایت علی<sup>(ع)</sup> به گوش مسلمین کفایت می‌نمود. از مجموع آنچه که گفته شد، می‌توان نتیجه گرفت که آنچه خواجه پیرامون مسئله امامت گفته، بر نظر غزالی ترجیح داشته و دلایلی که در خصوص عقلی بودن و جوب امام، اثبات عصمت و نص امام ارائه داده است نسبت به ادله غزالی در انکار موارد مذکور، برهانی تر و محکم تر است.



## نتیجه گیری

از مجموع مطالب این مقاله می توان نتیجه گرفت در هر سه موضوع مورد مناقشه حق با خواجه است؛ زیرا هرچند هر دو بر واجب بودن وجود امام در جامعه متفق هستند، اما غزالی آن را فعلی واجب بر مردم می داند و خواجه فعلی ضروری و از مصادیق صفت لطف الهی. با توضیحات خواجه، در مسئله صفت لطف، لزوم هدایت و نقص عقل در هدایت؛ می فهمیم نظر خواجه به حق نزدیک تر است. در باب علم امام هم حق با خواجه است و امام باید دارای علم الهی (لدنی) باشد؛ زیرا با علم معمولی و اکتسابی همواره راه اشتباه و باطل بودن برای اعتقاد باز است و این با بخش قبلی یعنی ضرورت عقلی لطف الهی ناسازگار است. در موضوع عصمت هم حق با خواجه است و بدون آن، مقام جانشینی پیامبر با مشکلات عدیده ای مواجه خواهد شد. به نظر خواجه ادله عقلی و نقلی (آیات و روایات) هر دو بر عصمت امام دلالت دارند و دلایل غزالی مخدوش هست. در موضوع سوم یعنی منصوص بودن امام، هم حق با خواجه است و ادله مختلف وی بر وجوب نص بر امام و تعیین امام علی<sup>(ع)</sup> از قوام و صحت برخوردارند.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

## پی نوشت

<sup>۱</sup> انا نعلم ضرورة أن الحاكم اذا نصب في رعيته من يعرف منه انه لا يقوم بمصالحهم و....

## منابع و مأخذ

- امینی، شیخ عبدالحسین. (۱۳۸۷ش.). *التدویر*. ترجمه محمدتقی واحدی، ج ۱. تهران: مرکز چاپ و نشر بنیاد بعثت.
- \_\_\_\_\_ . (۱۴۳۰ق.). *برگزیده التدویر*. ترجمه و تحقیق محمدحسن شفیعی شاهرودی. قم: مؤسسه میراث نبوت.
- حلی، جمال‌الدین حسن بن یوسف. (بی تا). *الفین*. ترجمه جعفر وجدانی. بی جا.
- سبحانی، جعفر و محمدرضایی، محمد. (۱۳۹۱). *اندیشه اسلامی ۲*. انتشارات دانشگاه پیام نور.
- سلطان‌الواعظین شیرازی. (۱۳۸۶ش.). *شب‌های پشاور*. تحقیق علی روح الله خراسانی - محمد بابکی رسکتی. قم: انتشارات لاهیجی.
- طوسی، محمدبن حسن. (۱۳۵۹ش.). *تلخیص المحصل به انضمام رسائل و فوائد کلامی*. به اهتمام عبدالله نورانی. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل، شعبه تهران، با همکاری دانشگاه تهران.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۹ش.). *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*. شرح علامه حلی. تهران: انتشارات خرسندی.

- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۲ش.). *ترجمه و شرح کشف المراد*. ترجمه علی شیروانی. شرح علامه حلی. تهران: انتشارات دارالعلم.
- غزالی، ابو حامد محمد بن محمد. (بی تا). *فضایح الباطنیه*. به تحقیق و مقدمه عبدالرحمن بدوی. کویت: مؤسسه دارالکتب الثقافیة.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۶ش.). *الاقتصاد فی الاعتقاد*. ترجمه پرویز رحمانی. قزوین: انتشارات حدیث امروز.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۹ش.). *احیاء علوم الدین*. ترجمه مؤیدالدین محمد خوارزمی. به کوشش حسین خدیو. ج ۱. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۳ش.). *المنقذ من الضلال*. ترجمه سید ناصر طباطبایی. تهران: انتشارات مولی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۸ق.). *الاقتصاد فی الاعتقاد*. بیروت: دارالامانة.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۶۱ش.). *علم لدنی*، ترجمه زین الدین کیانی نژاد. تهران: مؤسسه مطبوعاتی عطائی.
- کمپانی زارع، مهدی. (۱۳۹۱ش.). *حیات فکری غزالی*. تصحیح، ترجمه، تحقیق و نقد رساله المنقذ من الضلال. تهران: انتشارات نگاه معاصر.