

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بازگامی ادله امامت عامه از دیدگاه
سید مرتضی و قاضی عبدالحبیب معترزی



انتشارات نبأ

تقديم به ساحت آسمانی

جل الله المتین عین الله الناظره

امیر المؤمنین علی بن ابیطالب علیہ السلام



باز کاوی ادله امامت عامه از دیدگاه سید مرتضی و قاضی عبدالجبار معتزلی

■ مولف: سمیه خلیلی آشتیانی
■ حروفچینی: انتشارات نبا
■ صفحه آرای: مهفام گرافیک
■ چاپ و صحافی: دالاهو
■ چاپ اول: ۱۳۹۱
■ شمارگان: ۱۰۰۰ نسخه
■ قیمت: ۸۵۰۰۰ ریال
■ ناشر: انتشارات نبا
■ تهران، خیابان شریعتی، روبروی خیابان ملک
خیابان شبستری، خیابان ادیبی، شماره ۲۶
■ تلفن: ۷۷۵۰۴۶۸۳
■ فکس: ۷۷۵۰۴۶۸۳
■ naba.mobin@yahoo.com
■ شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۲۶۴-۰۱۵-۴
■ ISBN: 978-600-264-015-4

سرشناسه	:	خلیلی آشتیانی، سمیه، ۱۳۶۰-
عنوان و نام پدیدآور	:	باز کاوی ادله امامت عامه از دیدگاه سیدمرتضی و قاضی عبدالجبار معتزلی / مولف سمیه خلیلی آشتیانی.
مشخصات نشر	:	تهران: نبا، ۱۳۹۱.
مشخصات ظاهری	:	۳۳۶ ص.
شابک	:	۰۱۵-۴-۰۲۶۴-۰۶۰۰-۹۷۸-۶۰۰-۹۷۸-۸۵۰۰۰
وضعیت فهرست نویسی	:	فیا
موضوع	:	قاضی عبدالجبار بن احمد، ۳۵۹ - ۴۱۵ ق. -- نظریه درباره امامت
موضوع	:	علم الهدی، علی بن حسین، ۳۵۵ - ۴۳۶ ق. -- نظریه درباره امامت
موضوع	:	علی بن ابی طالب (ع)، امام اول، ۲۳ قیل از هجرت - ۴۰ ق. -- اثبات خلافت
موضوع	:	امامت -- مطالعات تطبیقی
موضوع	:	اجتهاد و تقلید
موضوع	:	کلام شیعه امامیه
موضوع	:	شیعه امامیه -- عقاید
رده بندی کنگره	:	۱۳۹۱ ب۸خ/۵/۲۲۳/۲۲۳ BP
رده بندی دیویی	:	۲۹۷/۴۵۲
شماره کتابشناسی ملی	:	۳۰۳۸۴

فهرست



مقدمه	۱۳
زندگی نامه قاضی عبدالجبار	۲۱
زندگی نامه سید مرتضی	۲۹
فصل اول: وجوب عقلی امامت	۳۹
۱.۱. تعریف امامت	۴۱
۱.۱.۱. تعریف لغوی	۴۱
۲.۱.۱. تعریف اصطلاحی	۴۲
۲.۱. معتزله و امامت	۴۳
۱.۲.۱. معتزله بصره و بغداد	۴۳
۲.۲.۱. دیدگاه این دو مکتب در وجوب امامت	۴۴
۳.۱. دیدگاه امامیه در وجوب امامت	۴۵
۱.۳.۱. دلیل اول: برهان لطف	۴۵
۱.۱.۳.۱. تعریف لغوی	۴۵
۲.۱.۳.۱. تعریف اصطلاحی	۴۶
۱.۲.۱.۳.۱. متکلمان امامیه	۴۶
۲.۱.۳.۱. متکلمان معتزله	۴۷
۳.۱.۳.۱. منشأ لطف	۴۷
۴.۱.۳.۱. امامیه امام را نبی می دانند»	۴۹
۲.۳.۱. وجوه مختلف لطف بودن امام و نیاز به او	۵۲
۱.۲.۳.۱. امام مبین شرع	۵۲
۱.۱.۲.۳.۱. شناخت و وحدت امام	۵۸
۲.۱.۲.۳.۱. تواتر یا امام	۶۲
۲.۲.۳.۱. امام جبران کننده نقایص	۶۸
۱.۲.۲.۳.۱. امام و امیال نفسانی مکلفین	۷۴
۲.۲.۲.۳.۱. امام، لطف، ادله شرع	۷۷
۳.۲.۲.۳.۱. امام، لطف، غیبت	۸۱
۴.۲.۲.۳.۱. علت اصلی غیبت امام از دیدگاه سید مرتضی	۸۲
۳.۲.۳.۱. امام شبهات را پاسخ می دهد و رفع می کند	۸۵
۴.۲.۳.۱. امام راهنمای سلامتی	۸۸
۵.۲.۳.۱. امام محل رجوع در اختلافات فقهی	۹۰
۱.۵.۲.۳.۱. امام اختلاف مذاهب را رفع می کند	۹۲
۲.۵.۲.۳.۱. امام اختلاف ائمه در فقه و اجتهاد را حل می کند	۹۳
الف اجتهاد (تعریف لغوی تعریف اصطلاحی)	۹۳
ب - استحسان (تعریف لغوی تعریف اصطلاحی)	۹۴
حجیت استحسان	۹۵
۳.۵.۲.۳.۱. بحث قاضی و سید مرتضی	۹۵
۶.۲.۳.۱. امام تفسیرگر آیات متشابه	۹۹
۱.۶.۲.۳.۱. مجمل و مبین	۱۰۰
۲.۶.۲.۳.۱. محکم و متشابه	۱۰۱
۳.۶.۲.۳.۱. بحث قاضی و سید مرتضی	۱۰۱

فهرست



۴.۲.۳.۱. غیبت امام موجب جهل به مقصود شارع مقدس	۱۰۷
۷.۲.۳.۱. امام و سیره عقلاء	۱۰۹
۱.۷.۲.۳.۱. سیره عقلاء استثنا می پذیرد!	۱۱۲
۲.۷.۲.۳.۱. روش عقلاء در اداره جامعه متفاوت است	۱۱۳
۳.۷.۲.۳.۱. هدف عقلاء از نصب امام، امور دینی را پوشش نمی دهد	۱۱۴
۳.۳.۱. دلیل دوم: حفظ شریعت	۱۱۹
۱.۳.۳.۱. امام حافظ شریعت نبوی	۱۱۹
۲.۳.۳.۱. امام غائب و حفظ شریعت	۱۲۷
۳.۳.۳.۱. اجماع، قیاس و خبر آحاد حافظان شریعت نبوی	۱۳۴
۴.۳.۳.۱. اجماع فقهی	۱۳۷
۱.۴.۳.۳.۱. مستندات قاضی بر حجیت اجماع امت	۱۳۸
۱.۱.۴.۳.۳.۱. بخش اول: آیات	۱۳۹
آیه اول	۱۳۹
آیه دوم	۱۳۹
آیه سوم	۱۴۰
آیه چهارم	۱۴۰
آیه پنجم	۱۴۱
آیه ششم	۱۴۲
۲.۱.۴.۳.۳.۱. بخش دوم: روایات	۱۴۳
روایت اول: «لا تجتمع امتی علی الخطاء»	۱۴۳
روایت دوم: «لا يزال طائفة من امتي ظاهرين علی الحق»	۱۴۴
روایت سوم: «من سُرّه أن يسكن بحبوة الجنة فليكن مع الجماعة»	۱۴۵
روایت چهارم: «يد الله مع الجماعة»	۱۴۵
۲.۴.۳.۳.۱. اجماع از دیدگاه امامیه	۱۴۶
۳.۴.۳.۳.۱. خبر واحد قادر به حفظ شرع نیست	۱۵۰
فصل دوم: وجوب نقلی و شرعی امامت	۱۵۱
۱.۲. دلیل اول: آیات حدود	۱۵۳
۱.۱.۲. توضیحی درباره واجب مطلق (وجوب مشروط) و واجب مشروط	۱۵۴
۱.۱.۱.۲. انجام حدود مانند پرداخت زکات است	۱۵۵
۲.۱.۲. حدود، ترک یا تضييع آن	۱۶۰
۱.۲.۱.۲. نجات امام از غلبه و تسلط ظالم	۱۶۲
۳.۱.۲. نصب امیر به دست امت	۱۶۳
۱.۳.۱.۲. پذیرفتن امامت واجب نیست!	۱۶۶
۴.۱.۲. امامت و مصالح دین و دنیا	۱۶۸
۲.۲. دلیل دوم: اجماع صحابه	۱۷۱
۱.۲.۲. تحلیل سید مرتضی از این اجماع	۱۷۳
۱.۱.۲.۲. آیا اجماع فقط ادعایی از طرف قاضی است؟	۱۷۳
۲.۲.۲. اجماع مطلوب امامیه	۱۷۴
۳.۲. دلیل سوم: روایت «انّ الائمة من قريش»	۱۷۵
۱.۳.۲. شروط سید مرتضی برای پذیرفتن این روایت	۱۷۸

فهرست

۲۰۳	تحلیل روایت
۱۰۲.۳.۲	بخش اول: احتجاج ابوبکر برانصار با خبر مذکور
۲۰۳.۲.۲	بخش دوم: صحت این خبر
۳۰۳.۳.۲	بخش سوم: لفظ خبر و وجوب امامت
۴۰۲	دلیل چهارم: استصواب خالد بن ولید
۱۰۴.۲	نقل تاریخی سریه مؤته و تأیید پیامبر ﷺ
۵۰۲	دلیل پنجم: روایت «ان ولّیت ابابکر تجدوه قویاً فی دین الله...»
۶۰۲	پاسخ اجمالی سید مرتضی در وجوب نقلی و شرعی امامت
	فصل سوم: صفات امام
۱.۳	صفات امام
۱.۱.۳	معتزله
۲.۱.۳	امامیه
۲.۳	عصمت
۱.۲.۳	تعریف لغوی عصمت
۲.۲.۳	تعریف اصطلاحی عصمت
۱.۲.۲.۳	متکلمان امامیه
۲.۲.۲.۳	تعریف عصمت از دیدگاه معتزله
۳.۲.۳	عصمت چه فعالی را در بر می‌گیرد؟
۴.۲.۳	دلایل متکلمان بر عصمت امام
۵.۲.۳	نظر متکلمان درباره عصمت منصوبین از سوی امام
۶.۲.۳	علل عصمت امام از دیدگاه امامیه و اشکالات قاضی
۱.۶.۲.۳	علت اول: چون امام مقتدای امت است
۱.۱.۶.۲.۳	دو شبهه فرضی
۲.۱.۶.۲.۳	کیفیت اقتداء به امام
۳.۱.۶.۲.۳	آیا امیران غیر معصوم مطاعند؟
۴.۱.۶.۲.۳	امام مثل امام جماعت است
۵.۱.۶.۲.۳	آیا امام می‌تواند از امت اطاعت کند؟
۶.۱.۶.۲.۳	امام هم مثل شاهد است
۲.۶.۲.۳	علت دوم: چون حدود را اجرا می‌کند
۳.۶.۲.۳	علت سوم: امام حق عزل و نصب دارد
۴.۶.۲.۳	عصمت امراء و حکام امام
۷.۲.۳	کلام تفصیلی سید مرتضی در مورد عصمت امام
۸.۲.۳	چند شبهه احتمالی
۹.۲.۳	عدالت امام
۳.۳	افضل بودن امام
۱.۳.۳	معتزله
۲.۳.۳	متکلمین امامیه
۳.۳.۳	امامت و استحقاق
۱۰۳.۳.۳	دلایل سید مرتضی بر عدم استحقاقی بودن امامت
۴.۳.۳	آیا امرای امام هم باید افضل باشند؟

فهرست

۱۰۴.۳.۳	افضل بودن امام دلیلی بر واحد بودن امام
۵.۳.۳	مقدم داشتن مفضل بر فاضل!
۱۰۵.۳.۳	دلیل اول: ترس از رخ دادن فتنه و اغتشاش
۲۰۵.۳.۳	دلیل دوم: علم و آشنایی با سیاست
۳۰۵.۳.۳	دلیل سوم تا دهم...
۴۰۵.۳.۳	دلیل یازدهم
۵۰۵.۳.۳	دلیل دوازدهم: اطاعت پذیری بهتر است از مفضل
۶۰۵.۳.۳	دلیل سیزدهم: دوری مسافت از فاضل
۷۰۵.۳.۳	دلیل چهاردهم: فرد افضل از غیر قریب است
۸۰۵.۳.۳	مثال تاریخی: غزوه عمرو بن عاص
۹۰۳.۳	آیا امامت فردی که افضل است دائمی است؟
۷۰۳.۳	رسول، امام، فضل
۴۰۳	علم
۱۰۴.۳	معتزله
۲۰۴.۳	متکلمان امامیه
۳۰۴.۳	پاسخ به دو سؤال
۴۰۴.۳	راه اثبات علم امام عقلی است یا نقلی؟
۵۰۴.۳	دلایل سید مرتضی برای اثبات وجوب عالم بودن امام
۱۰۵.۴.۳	دلیل اول: سیره عقلاء
۲۰۵.۴.۳	دلیل دوم: حجیت امام در دین
۶۰۴.۳	راههای پیشنهادی قاضی
۱۰۶.۴.۳	طریق اول: اجتهاد
۲۰۶.۴.۳	طریق دوم: رجوع به علماء
۳۰۶.۴.۳	طریق سوم و چهارم: رجوع به عقل / توقف
۱۰۳.۶.۴.۳	شان نزول سوره مجادله
۷۰۴.۳	اشکال احتمالی
۸۰۴.۳	علم غیب امام
۹۰۴.۳	افضل بودن امام بر رسول در علم
۱۰۰۴.۳	علم امیران و منصوبین از سوی امام
۱۱۰۴.۳	آیا امام باید به اموری غیر از امور شریعت علم داشته باشد؟
۵.۳	شجاعت
۱۰۵.۳	معتزله
۲۰۵.۳	امامیه
	فصل چهارم: تحقق امامت
۱۰.۴	نص و معجزه
۱۰۱.۴	متکلمان امامیه
۲۰۱.۴	چرا باید امام منصوب باشد؟
۳۰۱.۴	معتزله
۱۰۳.۱.۴	عقیده قاضی در مورد تعیین امام
۴۰۱.۴	نص، امراء و خلفای امام



۲۵۲
۲۵۳
۲۵۳
۲۵۵
۲۵۵
۲۵۶
۲۵۷
۲۵۸
۲۵۸
۲۵۸
۲۶۰
۲۶۴
۲۶۶
۲۶۶
۲۶۷
۲۶۸
۲۷۱
۲۷۱
۲۷۱
۲۷۲
۲۷۵
۲۷۶
۲۷۷
۲۷۹
۲۸۰
۲۸۲
۲۸۵
۲۸۷
۲۸۸
۲۸۹
۲۹۱
۲۹۱
۲۹۲
۲۹۳
۲۹۵
۲۹۵
۲۹۶
۲۹۸
۲۹۹
۳۰۰

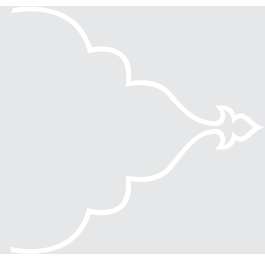
۱۷۹
۱۷۹
۱۸۲
۱۸۴
۱۸۵
۱۸۶
۱۸۷
۱۹۷
۱۹۹
۲۰۱
۲۰۱
۲۰۳
۲۰۴
۲۰۵
۲۰۵
۲۰۵
۲۰۷
۲۰۸
۲۰۹
۲۱۱
۲۱۲
۲۱۲
۲۱۳
۲۱۵
۲۱۶
۲۱۸
۲۱۹
۲۲۰
۲۲۱
۲۲۸
۲۳۱
۲۳۳
۲۳۵
۲۳۸
۲۴۶
۲۴۹
۲۴۷
۲۴۸
۲۵۰
۲۵۱

﴿ فهرست ﴾

۳۰۱	۵.۱.۴ آیا صدور معجزه به دست امام ممکن است؟
۳۰۲	۶.۱.۴ ظهور معجزه به دست منصوبین از سوی امام، سفرای امام و ابواب، آیا امری ممکن و جائز است یا نه؟
۳۰۲	۲.۴ معجزه، امامت یا نبوت!
۳۰۴	۳.۴ نص یا اجتهاد
۳۰۷	۱.۳.۴ امامت هم مثل احکام فقهی است
۳۱۰	۴.۴ سیره گذشتگان
۳۱۲	۵.۴ حرف امامیه را می پذیریم!
۳۱۴	۶.۴ آیا نص همان انتخاب نیست؟
۳۱۷	۱.۶.۴ نص منافی انتخاب
۳۱۹	۷.۴ ارتباط نص با عصمت، علم و فضل
۳۱۹	۱.۷.۴ نص، عصمت، اقتدا
۳۲۰	۱.۱.۷.۴ امرای امام منصوبند، پس معصومند!
۳۲۱	۲.۷.۴ نص و علم
۳۲۳	۱.۲.۷.۴ اشکال احتمالی
۳۲۴	۳.۷.۴ نص و فضل
۳۲۶	۱.۳.۷.۴ چند اشکال احتمالی
۳۲۶	۱.۱.۳.۷.۴ اشکال اول
۳۲۷	۲.۱.۳.۷.۴ اشکال دوم
۳۲۷	۳.۱.۳.۷.۴ اشکال سوم
۳۲۸	۴.۱.۳.۷.۴ اشکال چهارم
۳۲۹	۵.۱.۳.۷.۴ اشکال پنجم
۳۳۱	فهرست منابع و مآخذ



مقدمه



مقدمه

تمام جوامع انسانی از دیرباز تا امروز تدبیری برای اداره امور جامعه خویش اندیشیده‌اند، این گونه که شخص یا اشخاصی به شیوه‌های مختلف این مهم را به عهده گرفته‌اند.

در جامعه اسلامی که شکل‌گیری آن به وجود حضرت محمد ﷺ صورت گرفته و حیات سیاسی و اجتماعی آن نیز تحت الشعاع آموزه‌های اسلامی است، اداره جامعه اسلامی تا زمان حیات پیامبر اکرم ﷺ به عهده ایشان بود، اما این موضوع یعنی رهبری جامعه اسلامی پس از فقدان ایشان به مسئله‌ای اختلافی بین مسلمانان مبدل گشت، هر چند اصل نزاع آنها بر سر مصداق امام شکل گرفت، اما بعدها اصل مسئله امامت به عنوان موضوعی کلامی مطرح شد.

شهرستانی، پس از اشاره به پاره‌ای اختلاف‌ها و مباحثه‌هایی که به هنگام رحلت پیامبر اکرم ﷺ و پس از آن میان مسلمانان رخ داد، می‌گوید:

«پنجمین اختلاف آنان که بزرگ‌ترین اختلاف میان امت اسلامی به شمار می‌رود اختلاف شان درباره امامت بود؛ زیرا درباره هیچ یک از قواعد دینی، در هیچ زمانی، چنان نزاع و ستیزی که درباره امامت در گرفت، رخ نداده است.»^۱ اما بحث در مورد امامت صرفاً یک بحث تاریخی نیست تا در شرح و تبیین یک رخداد مهم در تاریخ اسلام خلاصه شود؛ امامت، ابعاد و زوایای مهم دیگری

۱. شهرستانی، عبدالکریم، الملل و النحل، تحقیق: محمد سید گیلانی، چاپ دوم، بیروت: دارالمعرفة، ۱۳۹۵هـ.ج، ص ۲۴.

نیز دارد؛ این مسئله، با حیات فکری، اعتقادی، اخلاقی، اجتماعی، سیاسی امت اسلامی رابطه‌ای استوار و تعیین کننده دارد. جایگاه مهم و برجسته بحث امامت در تفکر و تعالیم اسلامی نیز از همین ابعاد اساسی و سرنوشت ساز آن، ناشی می‌شود.

بنا به رویکردهای متفاوت کلامی به موضوع امامت و رهبری جامعه اسلامی آثار متعدد و متفاوتی در این باب به رشته تحریر درآمده است که هر گروه و فرقه سعی بر اثبات حقانیت عقیده خویش نموده‌اند.

امامیه معتقد به وجوب عقلی و کلامی امامت هستند، چنانچه امامت جزء اصول اعتقادی آنها قرار دارد. معتزله برخی شان چون ابوبکر اصم و هشام بن عمرو فوطی به وجوب امامت اعتقادی نداشتند و قائل به انصاف جمعی بودند، به این معنا که هرگاه عدل و داد در جامعه حکم فرما باشد و مردم حقوق یکدیگر را رعایت کنند به وجود امام نیازی نیست.

برخی چون معتزله بصره و بغداد، وجود امام را لازم و ضروری می‌دانند، اما معتزله بصره آن را از راه شرع و نقل واجب می‌دانند و معتزله بغداد چون امامیه معتقد به وجوب عقلی و گاه شرعی امامت هستند، اما در هر حال امامت برای آنها به عنوان یک فرع اعتقادی است.

اشاعره نیز به وجوب امامت معتقدند، اما چون به حسن و قبح عقلی و وجوب کلامی برخی افعال بر خداوند اعتقادی ندارند، وجوب امامت را وجوب شرعی و فقهی می‌دانند که در نتیجه برای آنها نیز امامت یکی از فروع دین به حساب می‌آید.

به موازات همین اختلاف نظرها، در میان فرق مختلف کلامی و با شکل گیری علم کلام که هدف از آن دفاع از عقاید دینی و حفظ مرزهای اعتقادی است، امامت نیز به عنوان یک موضوع مهم کلامی در متن و بطن فعالیت‌های متکلمان قرار گرفت و یکی از تلاش‌هایی که برای اثبات حقانیت عقیده خود انجام می‌دادند، برپایی جلسات مناظره بود، که اوج این مناظرات و پرسش و

پاسخ‌ها در زمان شیخ مفید و محفل درس اوست. این مناظرات کلامی گاه رودر رو بود و گاه با نگارش ردیه‌هایی که بر کتاب‌های یکدیگر می‌نوشتند؛ همچون مبادلاتی که ابن قبه و کعبی (از معتزله) در زمینه امامت داشته‌اند و یا نگارش بخش امامت «المغنی» از سوی قاضی عبدالجبار معتزلی در پاسخ ورد بخشی از کتاب «الانصاف فی الامامة» ابن قبه، پاسخ سید مرتضی در الشافی فی الامامة به بخش امامت کتاب المغنی فی ابواب التوحید و العدل که توسط قاضی عبدالجبار نوشته شده است و موضوع نوشتار حاضر نیز بررسی دو کتاب اخیر در مبحث ادله امامت عامه است که شناخت اندکی از فضای فکری این دو متکلم به تبیین اهمیت بررسی این دو اثر ناظر به یکدیگر کمک می‌کند.

قاضی عبدالجبار شیخ و متکلم معتزلی قرن چهارم و پنجم هجری است، حضور طولانی مدت وی در محافل علمی شیعی، همچون حوزه درس شیخ مفید در بغداد و سپس سکونتش در ری زمان حکومت شیعه آل بویه، زمینه ساز آشنایی کامل قاضی با عقاید امامیه، خصوصاً موضع آنها در قبال مسئله امامت شد، به همین جهت در تألیف و نگارش تمام مسائل کتاب مبسوطی که در کلام دارد «المغنی فی ابواب التوحید و العدل» آنجا که به شبهات و یا عقاید مذاهب دیگر می‌پردازد، به امامیه نظر دارد، در بحث امامت نیز کاملاً عقاید امامیه را در امامت عامه و خاصه به بحث می‌کشد و نقد می‌کند. او تنها متکلم معتزلی است که این چنین جزئی و موشکافانه به تمام مباحث مربوط به امامت پرداخته و شبهه کرده است. این کتاب یگانه اثر مفصل و جامعی است که از کلام معتزلی بر جای مانده است و منبع بسیار خوبی برای آگاهی از عقاید معتزله، به ویژه معتزله بصره به شمار می‌آید.

سید مرتضی نیز سرآمد علمای شیعه و معاصر با قاضی عبدالجبار است و به سبب همنشینی با معتزلیانی که در تمام سال‌های حیاتش در بغداد به عنوان کانون رایزنی دو مکتب معتزله بصره و بغداد حضور داشتند با عقاید و تفکرات معتزله آشنا است، از این رونه تنها در کلام امامیه حق استاد خویش، شیخ مفید

را به جای آورد و در دامان تفکر ناب شیعی بالید، بلکه با ردیه‌ای که بر بخش امامت المغنی نوشت، تسلطش بر کلام معتزلی را با آشکار ساختن نقاط ضعف این کلام به همگان نشان داد.

پاسخ سید مرتضی به اشکالات قاضی از وجوه مختلفی حائز اهمیت است؛ موضوع امامت در عصر او به جهت نزدیکی زمان حیات وی با آغاز غیبت کبری امام عصر علیه السلام به صورت دغدغه‌ای برای متکلمان امامیه درآمده بود، از سوی دیگر خود او به عنوان شیخ امامیه پس از شیخ مفید و نیز بر عهده داشتن نقابت علویان و حوزه علمیه‌ای که در بغداد دایر کرده بود، کانون توجه بوده است، وجه دیگری که بر اهمیت کار او می‌افزاید این است که وی دست به نقد آراء همتای معتزلی‌اش زده است و با نقد نظرات او در حقیقت تمام معتزلیانی که ریزه‌خوار تفکر قاضی عبدالجبار بودند و بزرگان پیش از قاضی که در حاشیه مباحث خویش و یا در مجالس درسشان به نقد امامیه در این باب پرداخته بودند، یک جا پاسخ خود را دریافت کردند و این اثر خط بطلانی به تمام اشکالات مطرح شده از سوی آنها شد.

علت دیگری که کار سید مرتضی را ممتاز می‌سازد این است که وی کتابی جامع در اشکالات و شبهات مطرح شده در موضوع امامت را پاسخ گفته است و نظیر چنین کاری توسط متکلمان پیش از او انجام نشده است.

موضوع این نوشتار چنانچه گفته شد بررسی تطبیقی ادله عقلی و نقلی امامت عامه در کتاب المغنی از قاضی عبدالجبار و الشافی، اثر سید مرتضی است.

مقصود از ادله عقلی و نقلی امامت عامه، صرفاً تمام دلایلی از این دو جنس برای اثبات امامت عامه نیست بلکه تمام ادله عقلی و نقلی‌ای است که ضمن مباحث امامت عامه، از سوی این دو متکلم عنوان شده است، و هدف نویسنده نیز بیان گزارش توصیفی و تحلیلی مباحث امامت عامه از کتاب الشافی فی الامامة سید مرتضی است که چون المغنی را هر چند در قالب عباراتی کوتاه در بطن و متن خود دارد، همزمان المغنی نیز گزارش می‌شود، گاهی در کنار این

روایت‌گری به نقد عبارات نیز پرداخته شده است.

در این نوشتار تا حدّ توان سعی شده است، عبارات قابل فهم و روان باشد. متن الشافی یا به عبارت بهتر قلم و نوع نگارش سید مرتضی ثقیل و دیرباب است، گاه با قریحه ادبی خویش چنان عباراتی را بیان و از افعال و کلماتی استفاده کرده است که جز با مراجعه به فرهنگ‌های قدیمی لغت عربی، قابل فهم نیست، شاید دلیل دیگر این مسئله فاصله زمانی ده قرنی باشد که از نگارش الشافی تا به امروز گذشته است و تطور زبان عربی از قدیم تا زمان حال از الشافی متنی دشواریاب ساخته است، هر چند عبارات و کلمات قاضی نیز از این مسئله مستثنی نبوده است.

در این گزارش، نگارنده سعی بر رفع و کاهش این دشواری‌ها در برگردان آن به زبان فارسی داشته است و در برخی موارد چون این امر ممکن نبود، در پی سخنان قاضی یا سید مرتضی، مفهوم کلی آن ذکر شده است.

یکی از معایب الشافی بحث‌های پراکنده در موضوعات واحد بود که با جمع‌آوری مباحث پراکنده مطرح شده در موضوعات مختلف امامت عامه در این اثر امید است فهم بهتری از این موضوعات حاصل شود و شبهات و اشکالات، روشن گردد، تا خواننده تصویری روشن‌تر از عقاید معتزله و امامیه بدست آورد.

در متن الشافی اطناب‌هایی وجود دارد که ظاهراً در تدوین آثار آن عصر شیوه‌ای متداول بوده است، که در این روایت‌گری سعی شده با نقل به معنا و مفهوم چنین عباراتی مختصر و گویا بیان شود.

در آغاز هر موضوع دیدگاه متکلمان بنام امامیه از قرن دوم تا هشتم هجری مطرح شده و افزون بر آن موضع‌گیری معتزله در موضوع اخیر روشن شده است، این پیش زمینه سبب می‌شود تا ذهن مخاطب بدون اینکه از ابتدای مطالعه مطالب برای فهم موضع هر یک از این دو متکلم سردرگم باشد با نمای کلی‌ای که از هر بحث ترسیم شده به فهم کامل‌تری از اشکالات و شبهات و پاسخ‌های آن نائل شود.

در این کتاب سعی شده با موضوع‌بندی دقیقی که در گردآوری مباحث امامت عامه کتاب الشافی انجام می‌شود، فهرستی گویاتر-برخلاف متن اصلی الشافی که فهرستی بسیار کلی دارد بدست آید که زمینه‌ساز استفاده بهتر علاقه‌مندان به مباحث کلامی شود. گاهی تنها به برخی مطالب اشارتی رفته بود که خواننده نمی‌توانست ارتباط آن با موضوع مورد بحث را کشف کند، که در این موارد علاوه بر آنچه گفته شد، تحقیق نیز صورت پذیرفته است.

این اثرگامی است هرچند کوتاه در شناخت و بازکاوی یکی از آثارگران بهای کلام امامیه در زمینه امامت و تبیین بهتر آراء کلامی سید مرتضی و امید است نویسنده توانسته باشد به این مقصود توفیق یابد. این کتاب نیز همچون دیگر آثار مکتوب بشری نقایص و کاستی‌هایی دارد که امید است با نقد اهل فضل روبه تکامل و تعالی گام بردارد.

در پایان از تمام کسانی که مرا با نظرات و نقدهای عالمانه خود در تدوین این اثر راهنمایی و مساعدت کردند به ویژه آقای دکتر غلامرضا ذکیانی و آقای دکتر محمد سعیدی مهر سپاسگزاری می‌کنم.

«والسلام علی من اتبع الهدی»

سمیه خلیلی آشتیانی

اول ذی الحجه الحرام سال ۱۴۳۳ هـ

زندگی نامه قاضی عبدالجبار (م ۴۱۵هـ)

وی عبدالجبار بن احمد بن عبدالجبار بن احمد بن الخلیل بن عبدالله، ابوالحسین الهمدانی الأسد آبادی است.^۲ او در روستای اسدآباد همدان متولد شد، اما تاریخ ولادت او معلوم نیست، با توجه به گزارش مورخان از سال وفاتش و سن او در هنگام مرگ که در ادامه ذکر خواهیم کرد باید میلادش بین ۳۲۰ تا ۳۲۵ هجری باشد. او در فروع، شافعی^۳ و در اصول ابتدا اشعری بود و سپس به معتزله گرایش پیدا کرد.^۴

اساتید او

قاضی سال های درازی در محضر ابواسحاق ابراهیم بن عیاش (م ۳۳۶هـ) در شهر بصره تلمذ داشت، او از معتزله بصره و از شاگردان ابوهاشم جبائی (م ۳۲۱هـ) است؛ عبدالجبار، از محضر دیگر شاگرد ابوهاشم جبائی، ابوعبدالله الحسین بن علی البصری (م ۴۴۶هـ)، که ساکن بغداد بود نیز بهره برده است.^۵

۲. البدوی، عبدالرحمن، مذاهب الاسلامیین، چاپ اول، بیروت: دارالعلم للملایین، ۱۹۹۷م، ص ۳۸۰.

۳. ابن شهبة، طبقات الشافعیة، تصحیح و تعلیق: حافظ عبدالعلیم خان، بیروت: دار الندوة، ۱۴۰۷هـ، ج ۱، ص ۱۸۵.

۴. البدوی، پیشین، ص ۳۸۱.

۵. همان.

قاضی در وصف و ستایش استاد خویش ابواسحاق چنین گفته است: «او بر ما درس می داد و در حد عظیمی از ورع، زهد و علم بود و از بغداد قومی به سوی او می آمدند و در مجلس او جمع می شدند.»^۶

عبدالجبار شغل معلمی را برگزید و در شهر عسکر کرم در خوزستان مشغول به تدریس شد، این شهر در اصول کلامی پیرو ابوعلی جبائی (م ۲۹۵ هـ) و ابوهاشم جبائی بود.

و افزون بر نزدیکی این شهر به قریه جُبی بصره برخی از متفکران از جمله ابوعلی و ابوهاشم جبائی به آن بازگشتند و حتی ابوعلی جبائی مدت مدیدی در آنجا سکونت داشت.

سپس وی در رامهرمز به تدریس پرداخت و گفته شده تألیف کتابش المغنی را اینجا آغاز کرد.^۷ او اجازه اعتزال را از این دو استاد بزرگ گرفته است.^۸

جایگاه علمی او

عبدالجبار با اهتمامش در کسب علم و فضل در محضر استادش ابوعبدالله الحسین بن علی البصری به مرتبه ای رسید که در وصفش گفته شده: «بر نزدیکان او [حسین بن علی البصری] غلبه و برتری یافت و یگانه دوراننش شد.»^۹

و صاحب فضل الاعتزال در ستایش او چنین گفته است:

«عبارتی به ذهنم نمی رسد که از جایگاه او در علم و فضل خبر بدهد، او کسی است که علم کلام را شکافت و نشر داد. و در آن کتب گراندگری بر جای گذاشت، شهرتش به شرق و غرب رسید... عمری طولانی داشت، که در امر تدریس گذشت. تا آنجا که زمین از کتب و یارانش [شاگردان و هواخواهاننش] پر

۶. البلخی، محمد، جشمی، قاضی، طبقات المعتزله و فضل الاعتزال، تحقیق: فؤاد سید، بی جا: الدار التونسیه، ۱۹۷۴م، ص ۱۰۷.

۷. الخیون، رشید، معتزله البصرة والبغداد، چاپ سوم، لندن: دارالحکمه، ۱۴۲۰هـ، ص ۲۴۳.

۸. همان، ص ۳۸۳.

۹. ابن المرتضی، احمد، طبقات المعتزله، تحقیق: س دیوالد ویلستر، چاپ دوم، بیروت: دارالمنتظر، ۱۴۰۹هـ، ص ۱۱۲.

شد،... و به اوریاست در معتزله پایان یافت.»^{۱۰}

او چنان شهره شد که طالبان علم از نقاط دور دست به سوی او سفر می کردند و از محضرش بهره می جستند.^{۱۱}

در وصف جایگاه او نزد استادانش همین بس که، وقتی صاحب بن عباد وزیر دولت آل بویه برای ابوعبدالله البصری نوشت که «می خواهم به سویم مردی را بفرستی که مردم را بیشتر بوسیله عقلش دعوت می کند [به خود جلب می کند]، تا بواسطه علم و عملش»، استادش او را برگزید.^{۱۲}

وی از طبقه یازدهم معتزله به شمار می آید^{۱۳}، که بعد از جبائی ها [ابوعلی و ابوهاشم جبائی] جزء بزرگان معاصر معتزله بصره است، و شاید او از آخرین اساتید بزرگ معتزلی و مؤلفان پراثر ایشان باشد.^{۱۴}

وی پیرو مکتب البهشمیه است که ابی هاشم جبائی از بزرگان معتزله بصره بنیان گذارد.^{۱۵}

سفر به ری

وی پس از سال ۳۶۰ هجری به دعوت صاحب بن عباد وزیر فاضل و عالم دولت آل بویه، رحل اقامت خویش را در ری گستراند و تا آخر عمر در آنجا ساکن بود و به امر تدریس پرداخت.^{۱۶}

وی از سوی صاحب بن عباد به سمت قضاوت گمارده شد^{۱۷}، و «قاضی القضاات» ری گردید^{۱۸}، و از این رو است که او را قاضی عبدالجبار می خوانند.

۱۰. البلخی، محمد، جشمی، پیشین، ص ۳۶۷.

۱۱. ابن شهبة، پیشین، ج ۱، ص ۱۸۵.

۱۲. الخیون، رشید، پیشین، ص ۲۴۳، به نقل از الوافی بالوفیات.

۱۳. ابن المرتضی، احمد، پیشین، ص ۱۱۳-۱۱۲.

۱۴. الخیون، رشید، همان، ص ۲۴۱.

۱۵. شهرستانی، عبدالکریم، پیشین، ص ۸۵.

۱۶. البدوی، عبدالرحمن، پیشین، ص ۲۸۳-۲۸۲؛ الخیون، رشید، پیشین، ص ۲۴۲-۲۴۱.

۱۷. ابن شهبة، پیشین، ص ۱۸۵.

۱۸. البدوی، عبدالرحمن، همان، ص ۳۸۳.

قاضی تنها کسی است که در میان معتزله صاحب لقب «قاضی القضاة» است، این لقب به شیخ دیگری از معتزله داده نشده است.^{۱۹} وی در مدت اقامتش در ری مورد توجه صاحب بن عباد بود و چنانکه گفته اند او نسبت به اهل علم بخشش بسیار داشت، و این نگاه کریمانه نسبت به قاضی عبدالجبار چنان بود که از ثروت زیادی که اندوخته کرد، لقب قارون به او دادند.^{۲۰}

وی چنان با علم و کمالاتش وزیر دولت آل بویه را مسحور خود ساخت که او را افضل اهل زمین و اعلم اهل زمین خوانده است.^{۲۱} در مورد مذهب صاحب بن عباد گفته شده شاید او نیز از اهل سنت بوده و گرایش معتزلی داشته است. اما صاحب اعیان الشیعة او را امامی دانسته و مستند او نیز روایت صاحب لسان المیزان است که «صاحب، امامی مذهب بود و این گمان که او معتزلی بوده، اشتباه است.» وی از شیخ مفید هم نقل قول می کند: «کتابی که به صاحب در اعتزال نسبت داده شده، برای او نیست.»^{۲۲}

آثار او

مشهورترین اثر وی کتاب موشع المغنی فی ابواب التوحید والعدل است، این کتاب را زمانی که در ری اقامت داشت، به رشته تحریر درآورد.^{۲۳} این کتاب بیست جزء دارد و جامع تمام اصول پنج گانه اعتزال و متعلقات این اصول است. کتاب دیگری شرح اصول الخمسه است که در آن اصول پنج گانه معتزله

۱۹. ابن السبکی، عبد الوهاب، طبقات الشافعیة الكبرى، تحقیق: مصطفی عبدالقادر، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۲۰هـ، ج ۵، ص ۹۷.
 ۲۰. احمد بن علی، ابن حجر عسقلانی، لسان المیزان، تحقیق: محمد عبدالرحمن المرعشلی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲هـ، ج ۳، ص ۳۸۶.
 ۲۱. البدوی، عبدالرحمن، پیشین، ص ۳۸۳.
 ۲۲. سید محسن امین، اعیان الشیعة، تحقیق و تعلیق: حسن الامین، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات، ج ۳، ص ۳۳۸.
 ۲۳. الخیون، رشید، پیشین، ص ۲۴۲-۲۴۱.

را به اختصار شرح کرده است و توسط شاگرد او مانکدیم احمد بن احمد بن الحسین بن ابی هاشم الحسینی مدون شده است. و اثر دیگر او المجموع المحيط بالتکلیف، المختصر الحسنی، متشابه القرآن، تنزیه القرآن عن المطاعن و طبقات المعتزله است.^{۲۴}

وفات او

حاکم جشمی (م ۴۹۴هـ) در علت و مکان وفاتش گفته است: «حکایت شده که در آخر عمر به نفرس مبتلا شد»، قاضی القضاة در ری وفات یافت و در منزلش دفن شد.^{۲۵} تاریخ دقیق ولادتش آنچنانکه در ابتدای سخن گفتیم مشخص نیست، در تاریخ وفات او نیز اختلاف است. چنانکه صاحب تاریخ بغداد، (م ۴۶۳هـ) وفات او را اول سال ۴۱۵ هجری ثبت کرده است. گفته وی چنین است: «وفاتش قبل از داخل شدنم به ری در سفرم به خراسان، و در سال ۴۱۵ هجری بود و گمان می کنم که در اول سال وفات یافت.»^{۲۶} ابن الشهبة (م ۸۵۱هـ) وفات او را در ذی القعدة سال ۴۱۵ هجری در ری دانسته اند، در الکامل وفات او ذیل حوادث سال ۴۱۴ هجری آمده است: «قاضی عبدالجبار بن احمد المعتزلی الرازی، صاحب تصانیف مشهور در کلام و غیر آن درگذشت و مرگش در شهر ری بود و سنش از ۹۰ گذشته بود.»^{۲۷} از مجموع اقوال این بزرگان برمی آید که قاضی در سال ۴۱۵ هجری در ری وفات یافته است.

۲۴. ابن المرتضی، احمد، پیشین، ص ۱۱۳-۱۱۲.
 ۲۵. البلیخی، محمد، جشمی، پیشین، ص ۲۹۶.
 ۲۶. خطیب البغدادی، تاریخ بغداد، بیروت: دارالکتب العربی، بی تا، ج ۱۱، ص ۱۱۵.
 ۲۷. ابن اثیر، علی بن محمد، الکامل فی التاریخ، بیروت: دار صادر، ۱۳۹۹هـ، ج ۹، ص ۶۳۸.



زندگی نامه سید مرتضی

زندگی نامه سید مرتضی (م ۴۳۶ هـ)

نام وی علی بن الحسین بن موسی بن محمد است.^{۲۸} او در اوایل غیبت کبری در ماه رجب سال ۳۵۵ هجری قمری در بغداد دیده به جهان گشود.^{۲۹} وی از تبار سادات علوی است.^{۳۰} نسبت وی از جانب پدر با پنج واسطه به امام موسی کاظم علیه السلام^{۳۱} و از جانب مادر با چهار واسطه به سید الساجدین امام زین العابدین علیه السلام می‌رسد.^{۳۲} کنیه اش ابوالقاسم و القابش ذوالثمانین، ذوالمجدین، شریف، علم الهدی و سید مرتضی است.^{۳۳}

خاندان وی

پدرش ابو احمد حسین بن محمد بن موسی بن ابراهیم ملقب به طاهر ذوالمناقب است.^{۳۴} وی در دولت عباسی و آل بویه جلالت و منزلتی خاص

۲۸. النجاشی، احمد بن علی، رجال نجاشی، تحقیق: محمد جواد النائینی، بیروت: دارالاضواء، ۱۴۰۸ هـ، ص ۲۷۰؛ طوسی، محمد بن حسن، الفهرست، تحقیق: شیخ جواد قیومی، چاپ اول، بی‌جا: مؤسسه نشر الفقه، ۱۴۱۷ هـ، ص ۱۶۴.

۲۹. شیخ طوسی، محمد بن حسن، همان، ص ۱۶۵؛ حلی، حسن بن یوسف (علامه حلی)، خلاصة الأقوال فی معرفة الرجال، چاپ دوم، نجف: مطبعة الحیدریة، ۱۳۸۱ هـ، ص ۱۷۹؛ حلی، تقی الدین ابن داود، رجال ابن داود، نجف: المطبعة الحیدریة، ۱۳۹۲ هـ، ص ۱۳۶.

۳۰. نجاشی، احمد، همان؛ شیخ طوسی، محمد بن حسن، همان.

۳۱. مدرس تبریزی، محمد علی، ریخانة الادب، چاپ چهارم، تهران: خیام، ج ۴، ص ۱۸۳.

۳۲. دوانی، علی، مفاخر اسلام، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ج ۴، ص ۲۵۲.

۳۳. نجاشی، احمد، همان؛ شیخ طوسی، محمد بن حسن، همان؛ علامه حلی، حسن بن یوسف، همان؛ ابن داود، تقی الدین، همان.

۳۴. شیرازی، سید علی خان، همان، ص ۴۵۸؛ جعفری، محمد مهدی، سید رضی، تهران: طرح نو، ۱۳۷۵ ش، ص ۲۲.

داشت، او پنج بار مسئولیت نقابت و سرپرستی علویان را بر عهده گرفت.^{۳۵} مامقانی در تنقیح المقال او را توثیق کرده، جلیل القدر و عظیم الشأن دانسته است.^{۳۶}

ثعالبی در ریتیمه الدهر نقل می‌کند که وی امیرالحاج و داور مظالم نیز بوده است.^{۳۷}

مادر علویه اش فاطمه بنت الحسین بن احمد علوی مشهور به ناصر کبیر، زنی دانشمند، بزرگ‌زاد و با فضیلت بود. شیخ مفید بنا به درخواست این بانوی مکرمه کتاب « احکام النساء » را تألیف کرده است.^{۳۸}

اساتید و مشایخ وی

سید مرتضی در ادبیات عرب، فقه، عقائد و کلام اسلامی از محضر استادان و علمای بزرگ شیعه و سنی بغداد بهره برد و بر کرانه فضل و دانش خود افزود.

استادان و مشایخ وی عبارتند از:^{۳۹}

۱. محمد بن نعمان « شیخ مفید »
۲. حسین بن موسی بن بابویه قمی « شیخ صدوق »
۳. خطیب ادیب ابن نباته
۴. هارون بن موسی تلکعبری
۵. ابو عبدالله محمد بن عمران مرزبان خراسانی
۶. احمد بن سعید کوفی و...

۳۵. شیرازی، سید علی خان، همان.

۳۶. مامقانی، عبدالله، تنقیح المقال، بیجا: انتشارات جهان، بی تا، ج ۲، ص ۲۴۷.

۳۷. جعفری، محمد مهدی، همان.

۳۸. عبدالرزاق محی الدین، شخصیت ادبی سید مرتضی، ترجمه: جواد محدثی، تهران: امیرکبیر، پیشگفتار.

۳۹. مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، بیروت: مؤسسه تاریخ لدار الاحیاء التراث العربی، ج ۵، ص ۱۰۹.

شاگردان او^{۴۰}

۱. سرآمد تمام شاگردان وی، شیخ الطائفة محمد بن حسن طوسی است. وی ۲۳ سال از محضر سید مرتضی بهره برد.

۲. محمد بن محسن بن حمزه معروف به ابویعلی جعفری (داماد شیخ مفید)

۳. سلار بن عبدالعزیز دیلمی

۴. عماد الدین ابو صمصام ذوالفقار بن محمد مروزی

۵. سید نجیب الدین حسن بن محمد بن حسن موسی

۶. تقی بن ابی طاهر هادی نقیب شیرازی

۷. ابوالفتح محمد بن علی بن کراجکی

۸. ثابت بن عبدالله تیانی، قاضی عبدالعزیز بن البراج و...

این افراد از شاگردان بزرگ او هستند که هر کدام از علمای درجه اول شیعه به شمار می‌آیند و برخی چون قاضی ابن براج و طوسی شاگرد شیخ مفید نیز بوده‌اند.

جایگاه و منزلت علمی او

سید مرتضی از سکان داران علوم و معارف اهل بیت (علیهم السلام) است. او استاد مسلم شعروادب عربی، فقه، اصول و تفسیر، حدیث، رجال و کلام اسلامی است، چنانکه شیخ طوسی در وصف استادش چنین می‌گوید:

« او سرآمد ادب و فضل، متکلمی فقیه و جامع تمام علوم بود. »^{۴۱}

علامه حلی در وصف او آورده است:

« او در علوم بسیاری یگانه بود، در علمی مثل علم کلام، فقه و اصول فقه و ادبیات

مثل نحو، شعر و لغت سرآمد بود و دیوان شعری بالغ بر بیست هزار بیت دارد. »^{۴۲}

۴۰. الموسوی، علی بن حسین، تنزیه الانبیاء، چاپ دوم، بیروت: دارالاضواء، ۱۴۰۹ هـ مقدمه.

۴۱. شیخ طوسی، محمد بن حسن، پیشین، ص ۱۶۴.

۴۲. علامه حلی، حسن بن یوسف، پیشین، ص ۱۷۹.

از بُعد ادبی شخصیت وی باید گفت، با اینکه قرن چهارم و پنجم هجری عصر طلایی ادبیات و شعر عربی شناخته شده است، شعرا و برادرش سید رضی در اتقان و زیبایی، گوی سبقت را از همگان ربوده است و از نظر لفظ و معنی مقامی بلند دارد.^{۴۳}

وی در زمان خود از معدود مفسرانی بود که قرآن را به روش عقلی تفسیر کرد، پیش از او بیشتر، قرآن را بر اساس حدیث تفسیر می‌کردند. شریف مرتضی در تفسیر آن دسته از آیات قرآن که روایتی از ائمه (علیهم السلام) مفسران نبود، از اصول اعتقادی و چهارچوب‌های فکری شیعی بهره می‌گرفت و با استفاده از لغت، روش عقلی و ذوق سلیم معنایی برداشت می‌کرد که مخالف آیات و روایات نباشد.^{۴۴}

سید مرتضی با اینکه چون کلینی و شیخ صدوق به جامع نگاری احادیث معصومین (علیهم السلام) دست نزد، اما محدثی نقاد است ولی در علم حدیث نخستین کسی از شیعه است که بخش عمده‌ای از احادیث به خصوص خبر واحد را رد کرد. این کار بازدهی خوبی در پاکسازی احادیث شیعه داشته است.^{۴۵} شخصیت او از بعد کلامی نیز مشهور عام و خاص است، پاسخ وی به مناقضه‌ها و انتقادات قاضی عبدالجبار معتزلی به بخش امامت المغنی فی ابواب التوحید والعدل، نشانگر قدرت کلامی او و تسلط وی در این علم است. [در این باره بیشتر سخن خواهیم گفت]

آثار وی

او صاحب تألیفات و آثار متعدد در تمام شاخه‌هایی است که از آنها نامی به میان آمد و این نیز گویای قدر و منزلت علمی و تبحر او در علوم مختلف است. شیخ طوسی در فهرست و نجاشی در رجال خود و ابن شهر آشوب مازندرانی

۴۳. عبدالرزاق محی الدین، پیشین، پیشگفتار.

۴۴. همان.

۴۵. همان.

در معالم العلماء و علامه حلی در خلاصة الأقوال به نقل تعدادی از کتب وی پرداخته‌اند. ۴۶ صاحب الذریعه تعداد کتب او را پنجاه کتاب می‌داند.^{۴۷} این رقم در اعیان الشیعه^{۴۸} و ریحانة الادب^{۴۹}، به ترتیب بیش از هشتاد و هفتاد و دو کتاب است.

عنوان برخی از این کتب عبارتست از:

۱. الذریعه فی الأصول
۲. غرر الفوائد و درر القلائد (امالی سید مرتضی)
۳. جمل العلم والعمل فی الفقه
۴. الذخیره فی علم الکلام
۵. الشافی فی الامامة
۶. تنزیه للانبیاء
۷. الرسائل
۸. المقنع فی الغیبة
۹. الانتصار و...

جایگاه علمی او نزد علمای شیعه و اهل سنت

قول طوسی و علامه را برای تبیین بهتر شخصیت علمی سید مرتضی ذکر کردیم در اینجا نیز اقوال بزرگانی دیگر از شیعه و برخی از اهل سنت را درباره وی نقل می‌کنیم، ستایش علمای اهل سنت نسبت به او نشان از مقام بلند وی در عرصه علم و عمل است.

نجاشی دانشمند رجالی نامی که با وی معاشرت داشته است و با سید

۴۶. نجاشی، احمد، پیشین، ص ۲۷۱، شیخ طوسی، محمد بن حسن، پیشین، ص ۱۶۴، ابن شهر آشوب، معالم العلماء، نجف: مطبعة الحیدریة، بی تا، ص ۶۹؛ علامه حلی، حسن بن یوسف، پیشین، ص ۱۷۹.

۴۷. آقا بزرگ طهرانی، الذریعة الی تصانیف الشیعة، تنقیح احمد المنزلی، تهران: مکتبة الاسلامیة، ج ۲، ص ۱۱۹ و ۳۹۲.

۴۸. امین، محسن، پیشین، ج ۱۲، ص ۲۸۲ - ۲۸۱.

۴۹. مدرس تبریزی، محمدعلی، پیشین، ج ۴، ص ۱۸۵.

مرتضی نزد شیخ مفید کسب علم کرده اند در مورد او گفته است:

«علمی را فرا گرفت که هیچ کس در آن زمان به پایه وی نمی رسید. احادیث بسیاری از استادان من استماع نمود. دانشمندی عالی مقام و شاعری متکلم بود. در علم و دین و دنیا جایگاهی بس بزرگ داشت و کتاب ها تصنیف کرد.»^{۵۰} این شهر آشوب مازندرانی درباره وی می نویسد:

«سید مرتضی علم الهدی، در همه دانشها بر دیگران پیشی داشت. وی در ماه رجب سال ۳۵۵ هجری متولد گردید، و در ربیع الاول سنه ۴۳۳ هجری به عالم باقی شتافت و قریب هشتاد سال عمر کرد.»^{۵۱}

نقل شده است هرگاه در مجلس فیلسوف بزرگ خواجه نصیرالدین طوسی، از سید مرتضی نام برده می شد، خواجه بزرگوار با آن مقام عالی علمی و تبحری که در علوم عقلی و نقلی داشت می گفت: «صلوات الله علیه» سپس به قضات و مدرسان حاضر در مجلس روی کرد و می گفت: چگونه برسید مرتضی صلوات نفرستم؟^{۵۲}

ابن حجر عسقلانی از علمای اهل سنت و شارح نهج البلاغه می نویسد:

«نقل شده او نخستین کسی است که خانه اش را «دارالعلم» قرار داد و برای مناظره اهل علم در نظر گرفت. کمتر از بیست سال داشت که به مقامات عالی رسید و به ریاست دنیا از راه علم با عمل نائل گشت. او بر تلاوت قرآن مجید و نماز شب و افاده علمی که اندوخته بود مواظبت داشت، چیزی را بر استفاده و افاده علم مقدم نمی داشت و از فصاحت و بلاغت در گفتار برخوردار بود.»^{۵۳}

ابن بسام یکی دیگر از دانشمندان اهل سنت در اواخر کتاب ذخیره خود در مورد شریف مرتضی آورده است:

«این سید بزرگوار، پیشوای پیشوایان عراق از مخالف و موافق بود. دانشمندان عراق رو به درگاه او می آوردند و بزرگان آنجا دانش خود را از وی می گرفتند و

۵۰. نجاشی، احمد، پیشین، ص ۲۷۱.

۵۱. ابن شهر آشوب، پیشین، ص ۶۹.

۵۲. قمی، شیخ عباس، الکنی و الالقاب، تهران: مکتبه الصدر، بی تا، ج ۲، ص ۴۸۲.

۵۳. ابن حجر عسقلانی، احمد، پیشین، ج ۲، ص ۷۲۳.

صاحب مدارس عراق و گردآورنده علمای مجاور و مسافر بود.»^{۵۴}

وفات او

سید مرتضی بنابه روایت نجاشی در روز ۲۵ ماه ربیع الاول سال ۴۳۶ هجری ۵۵ در بغداد در گذشت. طوسی در مورد تاریخ وفات، اشاره به روز آن نکرده است، و تنها ماه و سال وفات او را ذکر کرده است.^{۵۶}

نجاشی پس از ذکر تاریخ وفات او می افزاید من و ابویعلی محمد بن حسن جعفری و سلار بن عبدالعزیز که این دو جزء شاگردان سید مرتضی هستند. و از آنها نام بردیم او را غسل دادیم.^{۵۷}

سید مرتضی به هنگام مرگ هشتاد سال و هشت ماه داشت^{۵۸}، که ابتدا او را در خانه اش به امانت به خاک سپردند و سپس به کربلا منتقل شد.^{۵۹}

۵۴. شیرازی، سید علی خان، پیشین، ص ۴۵۹.

۵۵. نجاشی، احمد، پیشین، ص ۲۷۰.

۵۶. شیخ طوسی، محمد بن حسن، پیشین، ص ۱۶۵، علامه حلی، حسن بن یوسف، پیشین، ص ۱۷۹.

۵۷. نجاشی، احمد، همان.

۵۸. شیخ طوسی، محمد بن حسن، همان.

۵۹. امین، محسن، پیشین، ج ۱۲، ص ۲۷۲.

فصل اول

وجوب عقلی امامت

۱-۱ تعریف امامت

۲-۱ معتزله و امامت

۳-۱ دیدگاه امامیه در وجوب عقلی امامت

۱-۳-۱ برهان لطف

۱-۳-۲ وجوه مختلف لطف بودن امام و نیاز به او

۱-۳-۳ حفظ شریعت

و.....



وجوب عقلی امامت

۱-۱-۱ تعریف امامت

۱-۱-۱-۱ تعریف لغوی:

واژه امامت در لغت به معنای «رهبری و پیشوایی» است و امام را «مقتدا و پیشوا» گویند، خواه، آن مقتدا و پیشوا، انسانی باشد یا چیزی دیگر. ابن فارس گفته است: «امام، فردی (یا چیزی) است که در کارها به او اقتدا می‌شود، و پیامبر ﷺ امام و پیشوای همهٔ امامان است، پیامبر امام رعیت و مردم است و قرآن، امام و پیشوای مسلمانان است.»^{۶۰}

واژه «امام» هفت بار و جمع آن یعنی «أئمه» پنج بار در قرآن آمده است. در آیات قرآن کریم امام نه تنها به معنای پیشوا، بلکه به معنای کتاب و لوح محفوظ نیز آمده است.

در آنجا که خداوند به ابراهیم عَلَيْهِ السَّلَام، می‌فرماید: ﴿وَمِنْ قَبْلِهِ كَتَابُ مُوسَىٰ إِمَامًا وَرَحْمَةً﴾^{۶۱}، قرآن کریم لوح محفوظ را هم امام مبین دانسته و فرموده است: ﴿وَ كُلُّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ﴾^{۶۲}

۶۰. احمد بن فارس، معجم مقانيس اللغة، بيروت: دارالكتب العلمية، ۱۴۲۰ هـ، ج ۱، ص ۲۸.

۶۱. هود/ ۱۷.

۶۲. بيس/ ۱۲.

۱- ۲- تعریف اصطلاحی

متکلمان اسلامی، امامت را به «ریاست و رهبری جامعه اسلامی در زمینه امور دنیوی و دینی» تعریف کرده‌اند.

محقق حلی (م ۶۷۲هـ):

«الامامة رئاسة عامة لشخص من الاشخاص بحق الأصل لا نيابة عن غيره»^{۶۳} فی دارالتکلیف

ابن میثم بحرانی (م ۶۸۹هـ):

«الامامة، رئاسة عامة في امور الدين والدنيا بالأصالة»^{۶۴}

علامه حلی (م ۷۲۶هـ):

«الامامة رئاسة عامة في أمور الدين والدنيا لشخص من الأشخاص نيابة عن

النبي ﷺ»^{۶۵}

۲-۱ معتزله و امامت

با مقدمه‌ای که در تعریف امامت عامه ذکر شد، در تعریف امامت عامه اختلافی میان متکلمان وجود ندارد، بلکه در طریق وجوب امامت که عقل باشد یا شرع، با هم تفاوت دارند، هرچند میان معتزله نیز در قبال موضوع وجوب امامت اختلافاتی وجود دارد، که ابتدا به تبیین موضع معتزله در وجوب امامت می‌پردازیم.

۲-۱-۱ معتزله بصره و بغداد

فرق نویسان معتزله را به دو گونه تقسیم بندی کرده‌اند:^{۶۶}

۱. از نظر زمانی که به ده یا دوازده گروه تقسیم می‌شوند.

۲. از نظر مکانی که به دو مکتب بصره و بغداد منقسم می‌گردند.

در بحث وجوب امامت، معتزله از جهت تقسیم بندی مکانی مدنظر ما هستند، از این رو، قبل از توضیح نظر آنها در این موضوع، به معرفی دو مکتب بصره و بغداد می‌پردازیم:

مکتب معتزلی بصره و بغداد نماینده خاستگاه این دو مکتب است، نه محلی که متکلمان این دو مکتب در آن می‌زیسته‌اند.

مکتب بصره توسط ابوعلی محمد بن عبدالوهاب جبایی (م ۲۹۵هـ) بنیان نهاده شده که به پیروان او، جبائیه می‌گویند.^{۶۷}

مکتب بصره پس از وی توسط پسرش ابوهاشم جبائی (م ۳۲۱هـ) ادامه یافت، و بنا به تفاوت آرائی که در برخی موارد با پدرش داشت، پیروان وی را بهشمیه می‌خوانند.^{۶۸}

قاضی عبدالجبار که موضوع بحث این نوشتار، بررسی آراء کلامی او در امامت است، دانش آموخته مکتب بصره است، وی از تعلیمات شاگرد ابوعلی جبائی، ابو عبدالله بصری (م ۳۶۷هـ) در بغداد بهره برده است، ابو عبدالله ریاست مکتب بصری را در بغداد بر عهده داشت، عبدالجبار از متأخران معتزله است و معتزلیان پس از وی طریق ابوهاشم را پیمودند.^{۶۹}

مکتب معتزلی بغداد توسط بشر بن مَعْتَمِر (م ۲۱۰هـ) تأسیس شد، که هواخواه علویان بود.^{۷۰}

این مکتب توسط ابن الحسین بن ابی عمرو الخياط (م ۳۰۰هـ) و ابی القاسم

۶۳. الهذلي الحلبي، جعفر بن حسن (محقق حلی)، المسلك في اصول الدين، تحقيق: رضا استادی، چاپ اول، مشهد: آستان قدس رضوی، ۱۴۱۴هـ، ص ۱۸۵.

۶۴. بحرانی، میثم بن علی، قواعد المرام في علم الکلام، تحقيق: سيد احمد الحسيني، چاپ دوم، قم: مکتبه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۶هـ، ص ۱۷۴.

۶۵. حلی، حسن بن یوسف، باب حادی عشر، شرح: فاضل مقداد، تحقيق و ترجمه: قاسمعلی کوچانی، چاپ اول، تهران: فجر، ۱۳۷۹ش، ص ۱۵۱.

۶۶. سبحانی، جعفر، فرهنگ عقائد مذاهب اسلامی، چاپ اول، قم: انتشارات توحید، ۱۳۷۳ش، ج ۴، ص ۲۸۸.

۶۷. شهرستانی، عبدالکریم، پیشین، ج ۱، ص ۷۸۷۹.

۶۸. همان.

۶۹. همان، ص ۸۵.

۷۰. مکدرموت، مارتین، اندیشه‌های کلامی شیخ مفید، ترجمه: احمد آرام، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل شعبه تهران، ۱۳۶۳ش، ص ۷.

۳-۱ دیدگاه امامیه در وجوب امامت

از دیدگاه معتزله در باب امامت مطلع شدیم و دانستیم که معتقد به وجوب نقلی امامت هستند. آنچنان که گفتیم یکی از وجوه افتراق اصلی معتزله با امامیه در مسئله امامت، وجوب عقلی امامت است. که معتزله معتقد به آن نیستند.

امامیه دو دلیل عقلی بر اثبات امامت دارد:

۱. برهان لطف

۲. حفظ شریعت

هر چند دلیل دوم را اکثر متکلمان به صورت مشخص بیان نکرده‌اند و یا آن را به عنوان یک دلیل عقلی مستقل قرار نداده‌اند، ولی از نتایجی است که با وجود جاری بودن شرع در تمام اعصار پس از نبی ﷺ، قابل دست‌یابی است.

سید مرتضی (م ۴۳۶ هـ)، محقق حلی، خواجه نصیرالدین طوسی (م ۶۷۲ هـ) حفظ شریعت را به عنوان یکی از وظایف امام و در ضمن برهان لطف مطرح کرده‌اند.^{۷۸}

و تنها از این میان شیخ طوسی (م ۴۶۰ هـ) و بحرانی دلایل عقلی امامیه به وجوب امامت را بصورت دو دلیل مستقل معرفی کرده‌اند.^{۷۹}

۳-۱-۱-۱ دلیل اول: برهان لطف

۳-۱-۱-۱-۱-۱ تعریف لغوی:

لغت شناسان لطف را به ملاطفت، مهربانی و ملایمت معنا کرده‌اند و از آن به ملاطفت و ملایمت در عمل تعبیر نموده‌اند.^{۸۰}

از اسماء خداوند «اللطف الخبیر» است که ابن منظور به «آگاهترین مهربان

۷۸. الموسوی، علی بن الحسین (سید مرتضی)، الذخیره فی علم الکلام، تحقیق: سید احمد الحسینی، قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۱ هـ، ص ۴۲۴؛ محقق حلی، جعفر، پیشین، ص ۱۹۱؛ طوسی، نصیرالدین محمد، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، شرح: حسن بن یوسف حلی، ترجمه: ابوالحسن شعرانی، چاپ نهم، تهران: انتشارات اسلامی، ۱۳۷۹ ش، ص ۵۰۷.
 ۷۹. طوسی، محمد بن حسن (شیخ طوسی)، الاقتصاد الهادی الی طریق الارشاد، تحقیق: شیخ حسن سعید، قم: خیام، ۱۴۰۰ هـ، ص ۱۸۳؛ بحرانی، میثم، پیشین، ص ۱۷۵.
 ۸۰. احمد بن فارس، پیشین، ج ۲، ص ۴۷۷.

بن محمد الکعبی (م ۳۱۹ هـ) که همان عبدالله بن احمد بن محمود البلخی است، به اوج رسید؛ پیروان ابی عمرو الخیاط به خیاطیه و پیروان کعبی به الکعبیه مشهورند.^{۷۱}

این دو مکتب در مسائل کلامی با هم تفاوت‌ها و اختلافاتی دارند، اما بنا به گفته شهرستانی «کلام تمام معتزله بغداد در نبوت و امامت با کلام بصری‌ها مخالف است.»^{۷۲}

۲-۲-۱ دیدگاه این دو مکتب در وجوب امامت:

اطلاع بسیار دقیقی از دیدگاه مکتب بغداد در باب امامت وجود ندارد، همین قدر که در وجوب امامت معتقدند، واجب عقلی و شرعی است،^{۷۳} و شاید اعتقاد آنها به وجوب عقلی امامت به دلیل نزدیکی آنها به امامیه و اهل بیت علیهم‌السلام باشد.^{۷۴} چنانکه در جملات قبل گفتیم این مکتب وابسته به علویان بود.

معتزله بصره نیز تنها معتقد به وجوب شرعی و نقلی امامت بودند^{۷۵} که این در آثار قاضی عبدالجبار به عنوان یک معتزلی بصری کاملاً مشهود است.^{۷۶}

امامت برای معتزله به عنوان یکی از فروع دینی مطرح است؛ آنها معتقدند وجوب امامت یک وجوب فقهی و شرعی است، یعنی بر مردم به فراخور نیازشان واجب است که امام نصب کنند و امامت منصبی در ادامه نبوت نیست.

معتزله پنج اصل اعتقادی دارند که اصل پنجم آن امر به معروف و نهی از منکر است، و در ذیل این اصل از امامت سخن می‌گویند، زیرا معتقدند انجام بیشتر آنچه که داخل در این بحث است اقامه آن فقط به عهده امام است.^{۷۷}

۷۱. شهرستانی، عبدالکریم، همان، ص ۷۶۷.

۷۲. همان، ص ۸۴.

۷۳. شهرستانی، عبدالکریم، پیشین، ج ۱، ص ۷۳.

۷۴. سبحانی، جعفر، پیشین، ج ۳، ص ۲۸۸.

۷۵. شهرستانی، عبدالکریم، همان، ص ۷۹.

۷۶. اسدآبادی، عبدالجبار (قاضی عبدالجبار)، شرح الاصول الخمسه، چاپ اول، تعلیق: مانکدیم، تصحیح: سمیر مصطفی رباب، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ هـ، ص ۵۰۸ و همو، المغنی فی ابواب التوحید و العدل، تحقیق: محمود محمد قاسم، مصر: وزارت فرهنگ مصر، بی تا، ج ۲۰.

۷۷. قاضی عبدالجبار، شرح اصول الخمسه، ص ۵۰۸.

به بندگانش» معنا کرده است، وی لطف از جانب خداوند تعالی را توفیق و عصمت می‌داند.^{۸۱}

این اثیر در تفسیرش لطیف که از اسماء باری تعالی است را «کسی می‌داند که در او علم و عمل به دقائق مصالح، و رساندن این مصالح بنا به مقدرات خلقش، جمع است».^{۸۲}

۱-۳-۱-۲ تعریف اصطلاحی

هیچ یک از متکلمان لطف به معنای لغوی آن را بر خداوند واجب نمی‌دانند.

۱-۳-۱-۱ متکلمین امامیه:

«لطف چیزی است که مکلف را به انجام واجب دعوت می‌کند یا از قبیح دور می‌سازد، و دو نوع است:

۱. با وجود این لطف مکلف فعل واجب را انجام می‌دهد و اگر این لطف نباشد، این عمل انجام نمی‌شود، که توفیق نامیده می‌شود.
۲. با وجود این لطف مکلف به انجام فعل واجب یا ترک گناه نزدیک‌تر است، حتی اگر با وجود این لطف فعل واجب انجام نشود و یا معصیت صورت پذیرد، که این عصمت نامیده می‌شود.^{۸۳}

ابراهیم بن نوبخت در تعریف لطف می‌گوید:

«لطف امری الهی است که خداوند تعالی برای مکلف انجام می‌دهد، که هیچ ضرری در آن نیست و او می‌داند که با وجود این امر مکلف انجام طاعت می‌کند و اگر آن نباشد، اطاعت نمی‌کند».^{۸۴}

وی در حدّ لطف می‌گوید:

۸۱. ابن منظور، لسان العرب، بیروت: دار صا، ۱۳۸۸ هـ ج ۹، ص ۳۱۶.

۸۲. همان، ص ۳۱۷.

۸۳. سید مرتضی، پیشین، ص ۱۸۶؛ شیخ طوسی، محمد، پیشین، ص ۷۶.

۸۴. ابراهیم بن نوبخت، انوار الملکوت فی شرح الباقوت، شرح: حسن بن یوسف حلّی، چاپ دوم، بی‌جا: انتشارات بیدار، ۱۳۶۳ ش، ص ۱۵۳.

« این لطف به حدّی است که مکلف را به حدّ الجاء و اجبار در انجام عمل نمی‌رساند، چرا که الجاء و اجبار مکلف خلاف تکلیف است و به خلاف لطف به شمار می‌آید».^{۸۵}

۱-۳-۱-۲-۱ متکلمان معتزله:

معتزله لطف را به دو قسم تقسیم کرده‌اند:

۱. لطفی که با وجود آن انسان انجام واجب و ترک قبیح گناه را برمی‌گزیند.
۲. لطفی که با وجود آن، انسان به انتخاب واجب یا ترک گناه نزدیک می‌شود».^{۸۶}

و در تعریف کلی لطف گفته‌اند:

«لطف خدا عاملی است که شخص را به انتخاب طاعت برمی‌انگیزد یا این انتخاب را بر او آسان می‌کند».^{۸۷}

۱-۳-۱-۳ منشأ لطف

علاوه بر اندک تفاوتی که میان اقسام لطف بین امامیه و معتزله وجود دارد، بر سر منشأ لطف هم میان امامیه و معتزله بصره اختلاف است.

معتزله بصره معتقدند چون خدا در آغاز هیچ تکلیفی نداشت که آدمی را زیر بار تکلیف قرار دهد، الزامی برای یاری کردن آدمی در انتخاب آنچه خیر است، نداشت، ولی اکنون که خدا بار او را بر خویش را بردوش بندگان نهاده است، ناگزیر باید به آنان برای انجام تکلیف کمک کند.^{۸۸}

بنا به نظر معتزله بصره پس از آنکه خداوند آدمی را مکلف ساخت، عدالت مقتضی آن است که به یاری او برخیزد.

شیخ مفید و معتزله بغداد نمی‌پذیرند که این تکلیف خدا از عدالت نتیجه شده باشد، گفته‌اند شیخ مفید چنین است:

۸۵. همان.

۸۶. قاضی عبدالجبار، پیشین، ص ۲۵۱.

۸۷. همو، المعنی، ج ۱۳، ص ۹.

۸۸. قاضی عبدالجبار، پیشین، ج ۱۳، ص ۷.

«من می‌گویم لطفی که معتقدان به لطف آن را واجب شمرده‌اند، از جهت جود و کرم واجب است، نه اینکه به گمان ایشان عدل آن را واجب کرده باشد و اگر خدا چنین نکند ستمکار بوده باشد.»^{۸۹}

«یعنی مقتضای جود و کرم الهی است که برای بندگانش وسایل طاعت و دورکردنشان از طرق فساد را فراهم کند و خداوند لطیف به بندگانش است.»^{۹۰} سید مرتضی نیز با استاد خود همفکر است و آن را تفضلی از جانب خداوند می‌داند.^{۹۱}

اما ابراهیم بن نوبخت که پیش از شیخ مفید می‌زیسته، قاعده تکلیف را دلیل وجوب لطف می‌داند و از این جهت با معتزله بصره هم نظر است، دلیلی که او برای عقیده‌اش ذکر می‌کند چنین است:

«اگر خداوند، لطف کردن به بندگانش را رها کند، باعث ترک طاعت است و لطف در مفسده می‌شود و لطف در مفسده، خود مفسده است.»^{۹۲}

وی سه دلیل برای وجوب لطف بر خداوند ذکر می‌کند:

۱. قاعده تکلیف

۲. مفسده بودن ترک لطف

۳. قدرت داشتن خداوند به لطف و وجود انگیزه بر این عمل.^{۹۳}

صاحب کتاب قواعد المرام، لطف را از باب حکمت الهی واجب می‌داند مثل بعثت انبیاء.^{۹۴}

این سه دیدگاه در باب منشأ لطف هم در میان متکلمان امامیه وجود دارد؛ اما آنچه ثابت است وجوب لطف بر خداوند متعال است، امامت نیز لطف است، پس آن نیز واجب است، زیرا با وجود امام مکلفین به طاعت نزدیک و از

۸۹. العکبری، محمد بن محمد (شیخ مفید)، اوائل المقالات، تحقیق: چرندابی، قم: مکتبه‌الداعی، بی‌تا، ص ۹۹.

۹۰. طوسی، محمد بن حسن، تلخیص الشافی، تعلیق: حسین بحر العلوم، قم: محبین، ۱۳۸۲ ش، ج ۱، ص ۶۹، حاشیه سید بحر العلوم.

۹۱. سید مرتضی، پیشین، ص ۱۹۱.

۹۲. ابراهیم بن نوبخت، پیشین، ص ۱۵۴؛ خواجه نصیر و علامه حلی هم با او هم عقیده هستند، علامه حلی، حسن بن یوسف، کشف المراد، ص ۴۶۰.

۹۳. ابراهیم بن نوبخت، پیشین، ص ۱۵۴.

۹۴. بحرانی، میثم، پیشین، ص ۱۷۵.

معصیت دور می‌شوند و با نبود او اخلاقی در احوال خلق بوجود می‌آید؛ که این دلیل عقلی امامیه بر وجوب امامت است.^{۹۵}

در حالی که معتزله بصره که قاضی نیز پیرو ایشان است، معتقد به وجوب عقلی امامت نیستند، چرا که فقط وجود امام را برای انجام حدود لازم می‌دانند.^{۹۶} در این فصل قاضی عبدالجبار، متکلم معتزلی در پی این است که با دلایل متفاوت و با مبانی اعتقادی خویش، وجوب عقلی امامت را رد کند، و از وجوه مختلف لطف بودن امام از نظر امامیه را، به بحث کشیده است که سید مرتضی به انتقادات و مناقضه‌های او پاسخ می‌دهد.

۱-۳-۴ قاضی: «امامیه امام را نبی می‌دانند»

قاضی برای آغاز بحث خود، فقط به اختصار نظر امامیه را از دید شخصی خویش در باب امامت مطرح می‌کند، او می‌گوید:

«امامیه طبقه دوم غلات هستند، ایشان امام را دارای صفاتی افزون یا کمتر از نبی ﷺ می‌دانند و چون نصب امام را از باب لطف بر خداوند واجب می‌دانند، در حقیقت او را هم ردیف پیامبر ﷺ قرار می‌دهند و معتقدند که نیاز به امام واجب است، زیرا تکلیف جز با وجود او، قوام نمی‌یابد.»^{۹۷}

عبارتی که در اینجا لازم به توضیح است این بخش از کلام اوست که گفت: «امامیه طبقه دوم غلات هستند» او غلات را به دو گروه تقسیم نموده است که گروه اول امام را در جایگاه خدایی می‌نشانند و معتقدند که خداوند امر خلق و رزق دادن به مخلوقات و پاداش و کیفر آنها را به امام تفویض کرده است. سپس قاضی دسته بندی‌هایی برای این گروه غلات ذکر می‌کند.^{۹۸}

گروه دوم از غلات نیز امامیه هستند و اعتقادشان در مورد امام به تندی گروه اول نیست، آنان امام را نبی می‌شمارند، بنابراین همچنان باب وحی و نبوت را

۹۵. ابراهیم بن نوبخت، همان، ص ۲۰۲.

۹۶. قاضی عبدالجبار، شرح اصول الخمسه، ص ۵۱۵.

۹۷. قاضی عبدالجبار، پیشین، ج ۲، ص ۱۴.

۹۸. همان، ص ۱۳.

مفتوح دانسته‌اند و پیداست که چنین عقیده‌ای سبب خروج از دین است. سید مرتضی گفتار او نسبت به اعتقاد امامیه در باب امامت را تصحیح می‌کند و می‌گوید:

«قائلین به برهان لطف امام را نبی شمارند، همچنانکه معتزله هم معرفت به خداوند، شریعت و کتب انبیاء و سیره آنها را لطفی برای مکلفان به شمار می‌آورند و هم نبوت را و هر دو را بر خداوند واجب می‌دانند، ولی این دو مثل هم نیستند زیرا هر کدام ویژگی‌های خود را دارند، امامیه نبی را به خاطر صفات مشترکش با امام، نبی نمی‌دانند، بلکه به خاطر دریافت بدون واسطه یا با واسطه و وحی توسط فرشته وحی او را نبی می‌دانند.»^{۹۹}

امامیه، از وجوه مختلف امام را لطف در دین و در انجام تکالیف افراد امت اسلامی می‌دانند که در این فصل، به این وجوه با تمام اشکالاتی که قاضی عبدالجبار به آن گرفته است و پاسخ‌هایی که سید مرتضی در نقض و یا تصحیح کلام او می‌آورد، پرداخته می‌شود.

در نهایت قاضی در پی نفی وجوب عقلی امامت است و سید مرتضی در پی اثبات آن، هر یک به طریقی و با ادله‌ای تلاش می‌کنند تا حرف خود را به کرسی بنشانند.

آنچنان که ذکر کردیم امامیه، امام را لطف در دین می‌دانند به این معنا که برای شناخت شرایع و آگاهی از آن به او نیاز است و در حقیقت برای اینکه به شناختی صحیح از شریعت الهی و نبوت پیامبرش ﷺ که لازمه مکلف بودن است بتوان دست یافت، به امامی احتیاج است تا ما را در فهم احکام شرع یاری دهد و نکات غامض و دشوار آن را تبیین نماید و بنا به گفته شیخ مفید:

«امامان جایگزینان پیامبران در روان کردن احکام... و تربیت کردن بنی نوع بشرند.»^{۱۰۰}

«و به این دلیل امامیه، اتفاق دارند که بی‌شک در هر زمانی، امامی موجود است که خداوند تعالی به واسطه او بر بندگان مکلفش احتجاج می‌نماید، و با وجود او مصلحت در دین کامل و تمام می‌شود، ولی معتزله به خلاف این معتقدند و جایز می‌دانند که در زمانهای بسیاری [متمادی] می‌شود که امامی نباشد.»^{۱۰۱}

حاصل عقیده امامیه این است که امام لطف در معرفت است.^{۱۰۲}

قاضی عبدالجبار در نفی اعتقاد امامیه در باب لطف بودن امام می‌گوید:

«شرایع [احکام شرع] بوسیله کتاب خدا، سنت رسول ﷺ و اجماع اهل البیت و اجماع امت شناخته شده‌اند، پس نیازی به امام نمی‌باشد و اینکه امامیه معتقدند امام لطفی در دین است؛ از مواردی است که دلیلی بر آن وجود ندارد.»^{۱۰۳}

در توضیح عبارت شیخ مفید که در مورد معتزله گفت: «معتزله معتقدند که در زمان‌های بسیاری می‌شود که امامی نباشد.»

باید گفت: آنها هم معتقدند که زمان [هر عصر و زمانی] خالی از امام نیست، اما نه مثل امامیه که معتقدند امام تمام امور جامعه را به دست می‌گیرد و حق تصرف در تمام امور را دارد، بلکه به این معنا که جایز نیست زمان خالی از کسی باشد که شایسته امامت است و صلاحیت آن را دارد. اما این امام لزومی ندارد که عملاً حکومت و اداره جامعه را به دست گیرد.^{۱۰۴}

با این مقدمه، تفکر معتزله و به ویژه قاضی عبدالجبار در قبال عقیده امامیه مشخص شد که در این بخش شاهد تلاش او برای اثبات عقیده اش هستیم.

۱۰۱. همان، ص ۸.

۱۰۲. توضیح این مطلب در ادامه خواهد آمد.

۱۰۳. قاضی عبدالجبار، شرح الأصول الخمسه، ص ۵۱۴.

۱۰۴. قاضی عبدالجبار، شرح الأصول الخمسه، ص ۵۱۴.

۹۹. الموسوی، علی بن الحسین (سید مرتضی)، الشافی فی الامامة، تحقیق: سید عبدالزهراء الحسینی الخطیب، چاپ دوم، تهران،

مؤسسه الصادق، ۱۴۱۰ هـ، ج ۱، ص ۳۹.

۱۰۰. شیخ مفید، محمد، پیشین، ص ۳۵.

معرفت را لطف در تکلیف می‌دانید و نبوت را هم لطف در تکلیف می‌دانید، آیا معرفت همان نبوت می‌شود؟ ما هم نبوت را لطف در تکلیف می‌دانیم و هم امامت را و این دلیلی بر این همانی آن دو نمی‌شود.

در عین حال امامیه معتقد به این است که معرفت هم لطفی است که شامل تمام مکلفین می‌شود اما فقط از این جهت که لطف است، آن را واجب نمی‌دانند، بلکه هم به این دلیل که لطف است، واجب است و هم شکر منعم^{۱۱۰} جز با معرفت ممکن و تمام نمی‌شود.^{۱۱۱}

به این معنا که معرفت به دو دلیل واجب است:
۱. چون لطف است.

۲. چون تکلیف فقط با آن کامل می‌شود و بر مکلف واجب می‌گردد.

شیخ طوسی در این باب می‌گوید:

«از ضروریات دین نبی ﷺ این است که عبادات شرعیه بر تمام کسانی که شرایط مکلف شدن را دارند واجب است و ما می‌دانیم که وقوع این عبادات به قصد قربت و یا مثل کسی که جاهل به خداوند تعالی و صفات او و نبی اوست، صحیح نیست. و این واضح‌ترین دلیل بر وجوب معرفت است زیرا واجب [که همان تکلیف است] جز به آنچه که خودش هم واجب است تمام نمی‌شود.»^{۱۱۲} خلاصه اینکه معرفت به عنوان مقدمه واجب است که همان تکلیف باشد و مقدمه واجب هم واجب است.^{۱۱۳}

اما اشکال قاضی؛ او معتقد است چون امامیه، امام را لطف در تکلیف می‌دانند باید این لطف را به تمام زمان‌ها و برای همه مکلفین تعمیم دهند تا عقیده‌شان [خالی نبودن زمین از حجت] اثبات شود و نیز معتقد است که مانند معرفت لطفی عام است که شامل تمام مکلفین در تمام زمان‌ها می‌شود.^{۱۱۴}

۱۱۰. شکر منعم را مثل زده‌اند، چون از موارد بدیهی و روشن ذهنی است.

۱۱۱. سید مرتضی، الذخیره فی علم الکلام، ص ۱۶۹، ۱۶۷؛ شیخ طوسی، محمد، تلخیص الشافی، ج ۱، ص ۸۵.

۱۱۲. شیخ طوسی، محمد، همان.

۱۱۳. شیخ طوسی، محمد، پیشین، ج ۱، حاشیه سید بحر العلوم.

۱۱۴. قاضی عبدالجبار، المغنی، ج ۲، ق ۱، ص ۲۳.

۳- ۲- وجوه مختلف لطف بودن امام و نیاز به او

۳- ۲- ۱- امام مبین شرع:

بنا به آنچه از شیخ مفید نقل شد که «امامیه اتفاق دارند بی شک در هر زمانی امامی موجود است ... و با وجود او مصلحت در دین کامل و تمام می‌شود.»^{۱۱۵}، زمین هیچ‌گاه از حجت الهی خالی نیست.

قاضی با طرح این عقیده مورد نقضی هم بر آن می‌آورد، وی می‌گوید:

«وقتی در مورد انبیاء و رسولان ثابت شده که بین بعثت آنها فاصله‌ای به نام فترت بوده که در این فاصله زمانی، زمین خالی از نبی بوده است، در مورد ائمه هم چنین چیزی می‌تواند اتفاق بیافتد.»^{۱۱۶}

سید مرتضی در پاسخ به او می‌گوید: فترت، خالی بودن زمین از نبی است، نه از امام، وجود امام در هر زمان لازم است ولی وجود نبی در هر زمان لازم نیست.^{۱۱۷} از آنجا که بحث بعدی درباره «معرفت» است مقدمه ای درباره آن ذکر می‌کنیم.

معرفت اعتقادی است که نفس به آنچه که به آن اعتقاد پیدا کرده است مطمئن می‌شود و آرامش می‌یابد.^{۱۱۸}

در اینجا معرفت خداوند تعالی و پیامبر ﷺ و شریعت او منظور است که مکلف برای به جا آوردن طاعت الهی به آن نیازمند است.

و از دیدگاه امامیه و معتزله این معرفت لطف در دین محسوب می‌شود و لازمه این معرفت هم بررسی دقیق، همراه با تفکر و تدبیر در ادله است، تا بواسطه آنها مکلف به معرفت دست یابد.^{۱۱۹} در آغاز بحث، سید مرتضی برای اینکه پاسخ قاضی را بدهد به او گفت کسی که معتقد به برهان لطف است و امامت را لطف می‌داند به این معنا نیست که امام را نبی می‌شمارد و مثالی زد و گفت شما هم

۱۰۵. شیخ مفید، محمد، پیشین، ص ۸.

۱۰۶. قاضی عبدالجبار، المغنی، ج ۲، ق ۱، ص ۲۲.

۱۰۷. سید مرتضی، پیشین، ج ۱، ص ۴۶.

۱۰۸. قاضی عبدالجبار، شرح الاصول الخمسه، ص ۲۱.

۱۰۹. قاضی عبدالجبار، شرح الاصول الخمسه، ص ۲۰.

سید مرتضی در پاسخ بخش اول اشکال او می‌گوید:

«امام لطف در دین است، چون اگر مردم حاکمی نداشته باشند، اوضاع جامعه آشفته می‌شود و ظلم و فحشا رواج می‌یابد و با وجود حاکم و رئیسی که امور را بدست گیرد، اوضاع نظم و سامان می‌یابد، که این دلیل شامل هر زمان و مکانی می‌شود، پس وجود رؤسا لطف است ولی مانند معرفت شامل هر تکلیف و مکلفی نمی‌شود.»^{۱۱۵}

سید مرتضی در مورد تشابهی که قاضی بین امامت و معرفت ادعا کرد، معتقد است، این الحاق [الحاق امامت به معرفت] امری عجیب و دور از ذهن است.^{۱۱۶} زیرا با توجه به توضیحی که دادیم، معرفت، هر تکلیف و مکلفی را فقط به دلیل لطف بودنش در بر نمی‌گیرد، بلکه به این دلیل که مقدمه واجب است، عمومیت دارد. در حالی که امامت این چنین نیست که چون لطف است شامل حال هر تکلیف و مکلفی شود.

سید مرتضی الطاف را سه دسته می‌کند:

۱. الطافی که از هر جهت عام هستند.

۲. الطاف خاص.

۳. الطافی که از وجهی عام و از وجهی خاص هستند.

امام از دسته سوم است، یعنی وجود امام لطف است برای هر مکلفی که معصوم نیست و لطف است برای تمام احوال، اما فقط در برخی از تکالیف لطف است نه همه آنها.

و دلیل الحاق امام به معرفت این است که معرفت هم شامل حال مکلفینی است که معصوم نیستند و شامل تمام احوال می‌شود. و این باعث می‌شود گمان همسانی بین امام و معرفت پیش آید.^{۱۱۷}

۱۱۵ سید مرتضی، الشافی، ج ۱، ص ۴۷.

همان ۱۱۶.

۱۱۷ سید مرتضی، پیشین، ج ۱، ص ۴۹، ۴۸.

سید مرتضی برای تبیین اینکه «امام در هر تکلیفی لطف نیست» می‌نویسد: «چون ما قطع و یقین نداریم بر اینکه، همانطور که امام لطف در تمام افعال جوارحی و تکالیف است، در افعال جوارحی و اعتقادات و نیات هم لطف باشد، [گفتیم که ادله برخی افعال و تکالیف لطف است] و بنابراین که درستی باطنی از اوتابع درستی ظاهری آنها و بالعکس است، شاید از این جهت بتوان گفت امام لطفی در تمام افعال [جوارحی و جوارحی] و تکالیف است.»^{۱۱۸}

قاضی در فرازی دیگر از المغنی خطاب به امامیه می‌گوید:

«اینکه تمام تکالیف حال مساوی نداشته باشند، موجب می‌شود که امام در بعضی تکالیف لطف نباشد و موجب می‌شود، در اینگونه تکالیف بعضی مکلفین و بعضی از اعصار به امام نیاز نداشته باشند و چیزی که این بی‌نیازی را واجب کرد، بی‌نیازی از امام را برای هر زمانی واجب می‌کند.»^{۱۱۹}

سید مرتضی آنچنان که ذکر کردیم، به قطع و یقین اعلام نکرد که آیا امام لطف در تمام تکالیف است، یا در برخی از آنها، در اینجا هم به او پاسخ می‌دهد:

«آنچه پیش تر گفتیم حرف تورا باطل می‌کند، زیرا گفتیم وجود امام در هر یک از دو امر لطف است و دلیلی نداریم که یقین پیدا کنیم، امام در یکی لطف است و در دیگری نیست و وقتی امام در چیزی [تکلیفی] لطف نباشد، واجب نیست که در چیزی [تکلیفی] غیر آن هم لطف نباشد.»^{۱۲۰}

قاضی این بار از خود امام آغاز می‌کند و می‌گوید:

«اگر بنا به نظر امامیه قائل به بی‌نیازی امام به امامی دیگر باشیم می‌توانیم در مورد همه مردم ادعا کنیم که به امام نیاز ندارند.»^{۱۲۱}

قصد او این است که، اگر امام لطفی برای درک صحیح شریعت است و چون مردم سهو و خطا دارند باید امامی داشته باشند تا شریعت را از او بگیرند، امام هم

۱۱۸. همان، ص ۴۹.

۱۱۹. قاضی عبدالجبار، ج ۲۰، ق ۱، ص ۶۳.

۱۲۰. سید مرتضی، همان، ص ۱۶۵.

۱۲۱. قاضی عبدالجبار، پیشین، ج ۲۰، ق ۱، ص ۲۵.

باید به امامی دیگر در این امر نیاز داشته باشد، و چون امام از این قاعده استثنا شده، پس دیگران هم می‌توانند مثل او باشند.

این ناشی از عقیده اوست که امام را معصوم نمی‌داند و به این موضوع در بخش صفات امام خواهیم پرداخت و چون او، امام را مانند تمام افراد جامعه می‌داند، چنین اشکالی هم بعید به نظر نمی‌رسد. یکی از عللی که باعث احتیاج مردم به امام است عدم عصمت آنها و امکان سرزدن سهو و خطا از آنان است که در ادامه بحث به آن خواهیم پرداخت و از این جهت امام برای آنها لطف است.

سید مرتضی در تبیین جایگاه امام و اینکه چرا خود امام به امام نیازی ندارد چنین می‌گوید:

«امام با عصمت و کمالاتی که دارد قابل قیاس با مردم عادی نخواهد بود و اگر دلیل بی‌نیازی او از امام لزوم عدم تبعیت او از امامی دیگر است، همین دلیل بر عصمت و تمام و کمال بودن او در جامع علم و فضل است، چرا که اگر این صفات را نداشته باشد و خود مأموم باشد، حتماً در برخی افعالش به آن امام اقتدا می‌کند و از علم او بهره خواهد گرفت و به این دلیل نباید او به امام نیازمند باشد.»^{۱۲۲}

در حالی که باتوجه به پاسخ سید مرتضی او معصوم است و سهو و خطایی ندارد که به امام نیازمند باشد.^{۱۲۳}

قاضی عبدالجبار بازم لزوم وجود امام می‌گوید:
«چون امامیه در باب لزوم وجود امام قائلند، امام باعث تآلف و وحدت در جامعه می‌شود. پس اگر خداوند فردی واحد را مکلف کند او بی‌نیاز از امام خواهد بود، زیرا الفت و جدایی در مورد جماعت صدق می‌کند.»
اما خواندیم که سید مرتضی در استدلال بر وجوب امامت، فقط به این وجه

اکتفا نکرد بلکه به وقوع ظلم و فساد در زمان عدم وجود امام و به انجام فعل واجب و طاعت با وجود او هم اشاره نمود و در اینجا می‌گوید:

«بالفرض که الفت و تفرقه مستلزم اجتماع است و در مورد فرد واحد مطرح نمی‌شود، آیا انجام طاعت و معصیت هم در مورد یک نفر مطرح نمی‌شود. امام از آن رو که لطف است، اگر مکلف یک نفر هم باشد وجودش لازم است.»^{۱۲۴}
قاضی تا به اینجا سعی در نقض لطف بودن امام در انجام تکالیف داشت، او در ابتدا سعی کرد امامت را مانند معرفت معرفی کند ولی در اینجا سعی دارد با تفکیک تکالیف، ضرورت وجود امام را نفی کند گفته او چنین است:

«یکی از دلایل نفی وجوب عقلی امامت این است که امام فقط گاهی اوقات برای انجام امور نقلی مانند اقامه حدود و اجرای احکام و مانند آن لازم است و چون اقامه حدود عقلی نیست، پس عقل جایگاهی در اثبات امامت ندارد.»^{۱۲۵}
این کلام برخاسته از دیدگاه معتزله بصره نسبت به مسئله امامت است که آن را تنها از باب نقل واجب می‌دانند و برای عقل در این باب اعتباری قائل نیستند، که عبارات او این عقیده را تصریح می‌کند.

اما پاسخ کوتاه و جامع سید مرتضی:

«امام برای متعلق واجب عقلی لازم است و چنین نیازی ضروری است، اعم از اینکه عبادت تقلاً وضع و وارد شده باشد یا نشده باشد و اینکه گاهی برای انجام امور نقلی وجود امام لازم و ضروری است باعث بی‌نیازی از او در امور دیگر و به دلایل دیگر نمی‌شود و در اینجا هم نیاز به او در امور نقلی منافاتی با نیاز به او در امور عقلی ندارد.»^{۱۲۶}

۱۲۴. سید مرتضی، پیشین، ج ۱، ص ۵۴.
۱۲۵. قاضی عبدالجبار، پیشین، ج ۲۰، ق ۱، ص ۳۹.
۱۲۶. سید مرتضی، همان، ص ۹۹.

۱۲۲. سید مرتضی، پیشین، ج ۱، ص ۵۳.
۱۲۳. قاضی عبدالجبار، همان، ص ۲۵.

۱-۳-۲-۱- شناخت و وحدت امام

قاضی در مورد رابطه بین علم به امام و شناخت او و لطف بودن وی معتقد است، هر کسی از مکلفین که او را نشناسد، در حقیقت لطف بودن امام شامل حال او نمی‌شود و در نتیجه در عدم انجام و یا خطای در انجام هر یک از احکام دین که علمی به آن ندارد و یا علمی ناقص دارد، معذور است. وی در این مورد می‌گوید:

«مکلفان باید امام را بشناسند در غیر این صورت، نصب امام فایده‌ای برای مکلفین ندارد، پس علم و شناخت نسبت به امام واجب است.»^{۱۲۷}

سید مرتضی وجوب علم به امام و امکان این امر را از اموری می‌داند که بر عهده خداوند است،^{۱۲۸} چرا که او امام را به عنوان لطفی در میان بندگان قرار داده است، در نتیجه باید امکان علم و شناخت به او را برای ایشان فراهم کند و چون شناخت امام از لوازم لطف بودن اوست، به حتم زمینه برای این شناخت فراهم است.

سید مرتضی در تبیین این مسئله می‌گوید:

«اگر مکلف در شناخت امام کوتاهی کند، یا خود را از امام بی‌بهره نماید، در حالی که امکان ملاقات با او را داشته باشد، چنین نکند، معذور نخواهد بود، پس این کلام قاضی که «هر کسی امامش را نشناسد معذور است» درست نیست. تنها وقتی نظر او درست است که برای افرادی که امام را نمی‌شناسند، امکان چنین شناختی هم وجود نداشته باشد و نتوانند از او بهره‌گیرند، و چون همیشه چنین امکانی هست، پس کوتاهی مکلف در این زمینه حجت را مخدوش نمی‌سازد، حتی بنا به نظر گروهی از امامیه در باب معرفت، شناخت امام همان لطف است.»^{۱۲۹}

اشکالی دیگر که قاضی بر عقیده امامیه وارد می‌کند، در باب واحد بودن امام

در هر زمانی است، زیرا آنچنانکه گفتیم بنا به اعتقاد امامیه در هر عصر و زمان فقط یک امام به عنوان حجت الهی وجود دارد و در رد این عقیده می‌گوید:

«اگر امام واحد باشد، زمانی که امامتش آشکار و معلوم گردد، یا همه افراد عالم او را می‌شناسند که این غیر ممکن است و یا برخی او را خواهند شناخت که در این حال لطف بودن امام، تمام و کمال نیست.»^{۱۳۰}

معنای کلام او این است که اگر معتقد به لطف بودن امام برای تمام مکلفین باشیم و نیز بر این اعتقاد باشیم که در هر عصر و زمانی یک امام وجود داشته باشد، در این صورت است که هر یک از این دورا بپذیریم دیگری نفی می‌شود. و چون همه دسترسی به امام ندارند و امکان شناخت او برای آنها میسر نیست اگر هم حکمی از احکام شرعی را انجام ندهند و در پی شناخت احکام از طریق امام نباشند، معذور خواهند بود.

قاضی این اشکال را به نحوی دیگر هم طرح می‌کند او می‌گوید:

«طبق برهان لطف هر مکلفی توسط امام می‌تواند به معرفت امور نائل شود و اگر امامیه بگویند این امر در برخی زمانها ممکن است، لطف بودن او برای بعضی از اقوام صادق است پس او برای همه لطف به شمار نمی‌آید در نتیجه باید امام زمانمان را بشناسیم و در غیر این صورت معذور خواهیم بود.»^{۱۳۱}

و یا «چون ملاک لزوم وجود امام، نیاز مکلفین به اوست، و آنها هم در تمام نقاط عالم پراکنده اند، در نتیجه با کثرت ائمه مواجه خواهیم شد.»^{۱۳۲}

قاضی عبدالجبار، در این عبارات در پی این است که اثبات کند، لطف بودن امام قابل نقض است و اینکه شناخت امام فقط برای افرادی لازم است که در نزدیکی او هستند، و بقیه افراد چون فاصله مسافتی با او دارند، معذور خواهند بود. سید مرتضی دلایل واحد بودن امام در هر عصر و زمان را همان دلایل عقلی وجوب ریاست (لطف بودن امام)، نمی‌داند بلکه آن را به اموری دیگر مربوط

۱۳۰. قاضی عبدالجبار، پیشین، ج ۲۰، ق ۱، ص ۲۳-۲۱.

۱۳۱. همان، ص ۲۴.

۱۳۲. همان، صص ۲۱ و ۲۶.

۱۲۷. قاضی عبدالجبار، پیشین، ج ۲۰، ق ۱، ص ۲۱.

۱۲۸. سید مرتضی، پیشین، ج ۱، ص ۴۴.

۱۲۹. همان.

می‌داند^{۱۳۳}، وی مسئله شناخت امام را در دو حالت و زمان بررسی کرده است:
 ۱. آغاز و ظهور امامت، به گونه‌ای که قبل از امامی که ظهور می‌کند، امامی نبوده باشد.

۲. ظهور امام جدید پس از امام فقید.

او حالت اول را چنین توصیف می‌کند:

«اگر همگان نتوانند، نظر امام را در موردی خاص بدانند، تعدد ائمه جایز، بلکه واجب است تا مشکلی که آنها بر سر راه شناخت تکلیف و شرع دارند حل شود.»^{۱۳۴}

چنین حالتی اتفاق نیافتاده است، چون پس از وفات حضرت رسول ﷺ اوصیای ایشان، یکی پس از دیگری در جامعه اسلامی حضور داشته‌اند.

در بیان حالت دوم می‌گوید:

«[در این حالت] فقط مردمان نقاط دوردست و حاشیه بلاد اسلامی از ظهور و نصب امام جدید بی‌اطلاع هستند، که باید گفت: آنها از امام پیشین و والیان وی با خبر بوده‌اند و همین برای تأمین مصلحت ایشان کافی است، هر چند خبر فقدان امام، همیشه با خبر نصب امام جدید همراه است، پس در هر حال معرفت امام حاصل است.»^{۱۳۵}

وی در موضعی دیگر درباره شناخت امام می‌گوید:

«شاید برای همه مکلفین ممکن نباشد که شناخت عمیقی نسبت به امام و وظایفش پیدا کنند ولی می‌توانند ادله او را بشنوند و زمینه را برای اینکه خودش را معرفی کند، فراهم سازند، به همین دلیل کسی که امام زمانش را نشناسد، معذور نخواهد بود.»^{۱۳۶}

پس برخلاف نظر قاضی عبدالجبار، هیچ یک از مکلفین معذور نیستند، علاوه

اینکه از شرایط امامت به عقیده امامیه این است که امام پیشین امام بعدی را معرفی کند و بر او نص و تصریح داشته باشد.

پاسخ مذکور را سید مرتضی در جایی دیگر از کتابش هم نقل می‌کند، در آنجا که قاضی می‌گوید:

«وجود امام و حجت در هر زمان و مکانی (شهر و سرزمینی)، برای مکلفین لازم است تا به این وسیله تکلیف کردن خداوند بر مکلفین، با این حال که معصوم نیستند و سهو و خطا بر آنها جایز است صحیح باشد، و اگر این را نپذیرند در حقیقت حرفشان را نقض کرده‌اند.»^{۱۳۷}

او با این حرف خود همچون فرازهای قبلی می‌خواهد بگوید: یا وحدت امام را باید پذیرفت و لطف بودن او را نادیده گرفت و یا برای اینکه لطف بودن او تمام مکلفین را پوشش دهد، باید قائل به کثرت ائمه باشیم.

در خاتمه سید مرتضی مسئله جانشینی امام توسط نائبان، امیران و والیان امام و وحدت و کثرت ائمه را به مصلحت الهی برمی‌گرداند؛ او معتقد است اگر مصلحت خداوند متعال بر این تعلق گیرد که در تمام بلاد امامی باشد، چنین می‌شود، و زمانی که چنین امری را به صلاح نداند، جانشینی امام توسط امیران و حکام و خلفاء از جانب امام در بلاد اسلامی بلامانع است.^{۱۳۸} و در ادامه می‌گوید:

«با این حال روا نیست که رئیس یا امام در جامعه اسلامی متعدد باشند زیرا امراء و والیان امام جانشینی او را بر عهده دارند، و ریاست امراء و حکام در لطف و مصلحت جانشین وجود امام است و این مصلحت با وجود امام و حمایت او کامل و تمام می‌شود، امام حامی و پشتیبان آنهاست، و آنها در تمام امور و تدابیرشان از او الگو می‌گیرند و اگر امامی در عالم نباشد، این امور هم وجود ندارد، پس گمان او که رؤساء را بی‌نیاز از امام می‌دید، باطل می‌شود.»^{۱۳۹}

۱۳۷. قاضی عبدالجبار، پیشین، ج ۲۰، ق ۱، ص ۵۸.

۱۳۸. سید مرتضی، پیشین، ج ۱، ص ۱۴۹.

۱۳۹. همان، ص ۱۵۰.

۱۳۳. سید مرتضی، پیشین، ج ۱، ص ۴۵.

۱۳۴. سید مرتضی، پیشین، ج ۱، ص ۴۵ و ۱۵۹.

۱۳۵. همان، ص ۴۶.

۱۳۶. همان.

۱- ۳- ۲- ۱- ۲- تواتر یا امام

به عقیده امامیه، امام از این وجه که شریعت را به نسل‌ها و اعصار پس از نبی ﷺ منتقل می‌کند و احکام آن را تبیین و نکات پیچیده آن را روشن می‌نماید، لطف است؛ چرا که در این حال مکلفین به طاعت نزدیک و از معصیت دور می‌شوند.

قاضی نقل متواتر اقوال پیامبر ﷺ که در تبیین احکام شرعی از او صادر شده است را مبین شرع می‌داند و معتقد است که با وجود اخباری که به صورت متواتر نقل شده‌اند، برای آگاهی از احکام شرع و تبیین آن کافی است، و به امام نیازی نیست.

وی در مورد حفظ شریعت هم معتقد است، نقل متواتر اخبار توانایی این امر را دارد و از این جهت هم وجود امام لازم نیست؛ به این بحث در بخشی مستقل خواهیم پرداخت.

در اینجا ذکر توضیحی درباره خبر متواتر ضروری به نظر می‌رسد.

الف) خبر متواتر و شرایط آن

منظور از خبر متواتر خبر دادن جماعتی است که تبانی آنها بر کذب و صدور اشتباه و خطا و یا فراموشی بر آنها ناممکن باشد و وقتی متواتر است که همه طبقات روات تا آن طبقه‌ای که به صورت مستقیم اخبار را از امام معصوم نقل می‌کند، چنین شرایطی داشته باشند.^{۱۴۰}

و اگر یک طبقه و یا برخی طبقات چنین وصفی را نداشته باشند و یا یکی از شروط را نداشته باشند خبر از حالت تواتر خارج می‌شود و خبر، واحد به حساب می‌آید؛ چون نتیجه تابع آخس مقدمات است.^{۱۴۱}

و خبر متواتر موجب علم به صدور مضمونش می‌شود، و علم هم حجیت ذاتی دارد که وضع و رفع بردار نیست.

از شروط این خبر نزد اهل سنت و امامیه این است که:

۱. این جماعت از علم ضروری که مستند به محسوس است، خبر دهند.
۲. در تمام طبقات افرادی که آن را نقل کرده‌اند، بشود این اطمینان را حاصل کرد که راست گفته‌اند.

۳. در تعداد راویان این خبر اختلاف است که از ۲ راوی تا ۷۰ راوی را گفته‌اند. اما صحیح آن است که در عدد خاصی محصور نباشد.^{۱۴۲}
زین الدین عاملی، شهید ثانی در درایه اش چنین می‌گوید:

«راویان این خبر در کثرت به حدی برسد که عادت و تبانی بر کذب این افراد دگرگون شود. و این وصف، در تمام طبقات، وقتی که متعدد باشد، وجود داشته باشد که در این صورت اولش مثل آخرش، و وسطش هم مثل اول و آخرش است، و محصور به عدد خاصی نیست.»^{۱۴۳}

صاحب اصول العامة للفقہ المقارن معتقد است، این شروط فقط برای تشخیص خبر متواتر و تشخیص مقدمات آن چیزهایی است که علم غالباً به آن حاصل می‌شود و این شرایط و شبه آن از موجبات چیزی است که بوسیله آن تشخیص حاصل می‌شود.^{۱۴۴}

آنچنان که گذشت وجهی از لطف بودن امام به دلیل سهو و خطای افراد امت است، که راویان روایات متواتر نیز جزء افراد امت هستند؛ پس وجود امام در رفع خطاها و اشتباهات آنها نیز لطف است.

ب) بحث قاضی و سید مرتضی

قاضی مطلع کلامش را وجه اخیر از لطف بودن امام قرار می‌دهد، برخلاف نظر امامیه او معتقد است، برای رفع خطا و اشتباه، وجود امام لازم نیست چرا که غیر او هم می‌تواند چنین کاری را انجام دهد، در نقل اخبار متواتر هم اشتباهی صورت نمی‌پذیرد.^{۱۴۵}

و یا می‌گوید:

۱۴۲. همان.

۱۴۳. حکیم، سید محمد تقی، پیشین، ص ۱۹۶ به نقل از الدرایه، عاملی، زین الدین، ص ۱۲، النجف: مطبعة النعمان.

۱۴۴. همان.

۱۴۵. قاضی عبدالجبار، پیشین، ج ۲۰، ق ۱، ص ۳۹.

۱۴۰. حکیم، سید محمد تقی، اصول العامة للفقہ المقارن، چاپ دوم، قم: مؤسسه آل البيت، ۱۳۹۰ هـ، ص ۱۹۴-۱۹۵.

۱۴۱. همان، ص ۱۹۵.

امامیه وجود حجت در هر عصری را الزامی می‌دانند تا گفته‌ها و نظرات پیامبر را در موارد مختلف به افراد بعد از او منتقل کند.^{۱۴۶} دلیل وی برای مخالفتش با نظر امامیه این است که:

«وقتی خود پیامبر ﷺ [در قید حیات] بود، با دیدن و شنیدن کلامش از امور مختلف آگاه می‌شدیم و برای دریافت نظرات و کلام او به دیگری نیاز نداشتیم و الآن هم با وجود اخبار متواتری که از پیامبر نقل شده به امام نیازی نیست.»^{۱۴۷} قاضی معتقد است در تمامی اعصار، اخبار متواتر از رسول اکرم ﷺ، آگاهی لازم از شریعت را به مکلفین می‌دهد ولی امامیه تواتر را که علم ضروری و بدیهی است، بی اعتبار می‌دانند و به حجتی روی می‌آورند که آنچه می‌آورد، همان بیانی است که در آن هم به دیگری وابسته است و علاوه بر بیان او به بررسی و استدلال هم نیازی می‌شود، و در نهایت نمی‌تواند نقص و سهوا را از میان بردارد و از بین ببرد.^{۱۴۸}

و یا در فرازی دیگر قاضی عبدالجبار اعتقاد خود را در این باب چنین بیان می‌کند:

«امامیه چون معتقد به وجود امام بعد از نبی ﷺ هستند بر این مبنا برخی از ایشان اعتبار تواتر را زیر سؤال می‌برند و آن را باطل می‌دانند.»^{۱۴۹}

وی ادعایی بی اساس نیز نسبت به امامیه دارد، که برخی از ایشان به انکار برخی عقلیات روی می‌آورند تا وجود همیشگی حجت اثبات شود، یعنی با ابطال حجت‌ها و دلایل صحیحی مثل عقل، تواتر و اجماع می‌خواهند چیزی را اثبات کنند که اصل و اساسی ندارد که حتی اگر اثبات هم شود، فرع بر عقل و تواتر خواهد بود، زیرا وجود امام از طریق آنها اثبات می‌شود.^{۱۵۰} وی این اشکال را به گونه ای دیگر هم طرح می‌کند:

«امامیه بعد از انکار ادله عقلی، تواتر و اجماع، دست به اثبات افرادی می‌زنند که اصل و اساسی ندارند اسم و نسب خاصی دارند ولی اثر و نشانه‌ای از آنها وجود ندارد.»^{۱۵۱}

قاضی دلایل امامیه برای رد تواتر را این چنین برمی‌شمارد:

۱. «بسیاری از ناقلین شنیده‌های خود از پیامبر ﷺ را بنا به دلایلی پنهان و کتمان می‌کنند و به این جهت امامی لازم است تا اخبار پیامبر ﷺ را برای ما نقل کند.»^{۱۵۲}

۲. «چون امکان خطا و اشتباه ناقلین اخبار وجود دارد، باید امامی باشد که این خطاها و اغلاط را تصحیح کند.»^{۱۵۳}

قاضی این موارد را ذکر کرد تا بگوید:

۱. تا زمانی که نقل متواتر اخبار از نبی ﷺ هست به امام نیازی نخواهد بود، تا شریعت و احکام آن را برای ما بیان و تبیین کند.

۲. وقتی با وجود این منبع استوار، همچنان امامیه اصرار به اثبات امامت می‌ورزند و تواتر را خدشه‌پذیر می‌دانند، این خدشه‌پذیری را جز بهانه‌ای برای اثبات امامی که در ذهن دارند نمی‌توان به شمار آورد.

سید مرتضی تمام نظرات و ادعاهای او نسبت به امامیه را در این باب مردود می‌داند و اشکال هر یک را بیان می‌کند:

۱. «قبلاً گفته شد که تواتر چنین قابلیت ندارد که بتواند جانشین امام شود. زیرا در زمان حضور خود مان کلامش را می‌شنویم و می‌دانیم که تحریفی در کار نیست، ولی پس از وفات وی چنین اطمینانی وجود ندارد، زیرا محدثین به علل مختلفی ممکن است از نقل صحیح اخبار اعراض کنند که تفاوت این دو حال کاملاً روشن است.»^{۱۵۴}

«همچنین لطف بودن امام در مواردی است که غیر او نمی‌تواند، جانشین وی

۱۴۶. همان.

۱۴۷. همان، ص ۳۷.

۱۴۸. قاضی عبدالجبار، پیشین، ج ۲۰، ق ۱، ص ۳۷.

۱۴۹. همان.

۱۵۰. همان.

۱۵۱. همان.

۱۵۲. همان.

۱۵۳. همان، ص ۳۹.

۱۵۴. سید مرتضی، پیشین، ج ۱، ص ۷۶، ۷۷.

در آن امور شود.

با فرض اینکه سهو و خطا در نقل اخبار متواتر رخ ندهد امکان خطای عمدی تحریف راویان نفی نمی‌شود، پس وجود امام همیشه لازم است.^{۱۵۵}

۲. قاضی معتقد است نقل متواتر [اخبار متواتر] موجب علم ضروری است، یعنی علمی که تخلف ناپذیر است، وقتی چنین علمی را برای شنونده ایجاد می‌کند به طریق اولی چنین علمی را، راویان این گونه اخبار هم دارند. [در عبارات قبلی عقیده قاضی در این مورد بیان شد].

سید مرتضی در پاسخ به چنین ادعایی می‌گوید:

«اگر ادعای او را هم بپذیریم، وقتی بر او پرهیز از نقل اخبار چه از روی سهو و یا به علل دیگر جایز باشد، حصول علم ضروری از طریق خبری که او نقل می‌کند نفعی به ما نمی‌رساند و نباید به اینکه نقل او تمام شرع را کامل و تمام به ما می‌رساند، اطمینان کرد، در نتیجه حتماً به امام احتیاج خواهیم داشت. حتی اگر عدم سهو و خطای راویان را هم بپذیریم و نیز بپذیریم که نقل آنها موجب علم ضروری می‌شود باز هم، سبب بی‌نیازی از امام نخواهد بود زیرا وجود امام در انجام بسیاری از واجبات و دوری از بسیاری از محرمات لطف است، حاصل اینکه وجود امام لازم است.»^{۱۵۶}

۳. قاضی عبدالجبار تصریح می‌کند که امامیه دلایل محکم عقلی، تواتر و اجماع را رد می‌کنند تا حجت خویش را ثابت کنند، که این حجت نیز فرع بر تواتر است. و یا برای این است که افرادی را اثبات کنند که اصل و اساسی ندارند و اسم و نسبت خاصی دارند ولی اثر و نشانه‌ای از آنها وجود ندارد.

سید مرتضی در پاسخ به این اعتراض می‌گوید:

«بطلان کلام او روشن است، چرا که ما از اول بحث برای وجوب امامت و ریاست از ادله عقلی استفاده کردیم، و این کسانی همچون معتزله هستند که منکر عقلیات می‌باشند زیرا آنها وجود همیشگی حجت را که عقل به آن گواهی

۱۵۵. همان، ص ۱۰۱.

۱۵۶. سید مرتضی، پیشین، ج ۱، ص ۱۵۲.

می‌دهد، انکار می‌کنند.»^{۱۵۷}

و ادامه می‌دهد: «ما بی‌دلیل نمی‌گوییم که راویان دست به کتمان می‌زنند تا به اثبات حجت [امام] پردازیم، بلکه تجربه و عقل گمان آنان را اثبات می‌کند، و شما معتزله بر این باورید که اکثریت راویان چیزی از اخبار و احادیث را پنهان نمی‌کنند... تا بدین وسیله اثبات کنید که بعد از رسول ﷺ به امام و حجت نیازی نیست.»^{۱۵۸}

وی در جایی دیگر از الشافی می‌گوید:

«و اینکه گفتیم برخی راویان، بنا به دلایلی از نقل احادیث پرهیز می‌کنند دلیل بر این نیست که ما به دروغ‌گویی آنها معتقد هستیم.»^{۱۵۹}

او اشتباه قاضی را گوشزد و دیدگاه امامیه در مورد تواتر و اعتبار آن را بازگو می‌کند:

«او اشتباه کرده ما نه تنها، تواتر را باطل نمی‌دانیم بلکه اثبات احادیث و دستیابی به نص و تصریح به اشخاص ائمه و معجزات انبیاء را از این طریق می‌دانیم و اینکه می‌گوییم، اهل تواتر به علل مختلف می‌توانند از نقل برخی احادیث اعراض کنند و یا عملاً آنها را نقل نکنند، دلیل نمی‌شود که اصل تواتر را مخدوش می‌دانیم و صحت آن را زیر سؤال می‌بریم.»^{۱۶۰}

سید مرتضی با عباراتی دیگر به این معنا تصریح می‌کند:

«تواتر را بی اعتبار نمی‌دانیم، زیرا با تواتر نام امام مشخص می‌شود، پس امام فرع بر تواتر است پس با ابطال تواتر، امامت یک امام اثبات نمی‌شود، ولی تنها روش اثبات وجود ائمه در هر عصر و زمان و اینکه چه کسی امام است تواتر نیست، بلکه قبلاً گفتیم روش ما عقلی است و در مشخص شدن شخص امام هم غیر از تواتر، صادر شدن معجزه از او نیز ما را یاری می‌دهد. یعنی اگر به قول قاضی ما ناقض تواتر هم باشیم، باز راه امامت مسدود نمی‌شود، چون معجزه

۱۵۷. همان، ص ۷۹.

۱۵۸. همان.

۱۵۹. همان، ص ۱۰۰.

۱۶۰. سید مرتضی، پیشین، ج ۱، ص ۷۷.

وجود دارد^{۱۶۱}»

۴. اما در پاسخ به این سخن قاضی: «حجت ما [امامیه] اسم و نسبی خاص دارد ولی اثر و نشانه‌ای از او نیست.»
سید مرتضی می‌گوید:

«وقتی وجود حجت الهی در هر عصر و زمانی اثبات شد و معلوم شد که قدیم تعالی لطف خود را از مکلفین قطع نمی‌کند، وجود ائمه قطعی خواهد بود، و جهل نادانان مانع وجود ائمه نخواهد شد.»^{۱۶۲}

۱- ۳- ۲- امام جبران کننده نقایص

قاضی دلیل عقلی امامیه بر اینکه وجود امام و رسول لطف است را، به دلیل وجود نقصی در مکلفین معرفی می‌کند و می‌گوید:

«آنها قائلند در همگان [مکلفین] نقصی وجود دارد و این در حالی است که آنها مکلف به درست بودن علم و عملشان هم هستند، پس تکلیف کننده حکیم باید رسولی را ارسال کند، و حجتی نصب نماید تا این نقایص را زایل کند و از این نقص به سهو و خطا هم تعبیر می‌کنند و معتقدند باید کسی آنها را به این سهو و خطا آگاه نماید، و این فرد هم باید معصوم باشد تا مکلفین را در اموری که به آن مکلف شده‌اند سرپرستی و راهنمایی کند.»^{۱۶۳}

آیا براستی تنها دلیل ما بر وجوب امامت همان است که او گفت؟!، سید مرتضی برای تبیین این موضوع وجوب امامت را به دو دلیل مستند می‌کند:

۱. عقل، ۲. تعبد به شرع و می‌گوید:

«او [امام] در انجام واجبات و دوری از گناهان و رفع آشوب بوجود آمده در جامعه لطف است، و وجود امام برای تفسیر موارد مجمل و متشابه و بیان اهداف مُلتَبَس شرایع، لازم و واجب است، و محل رجوع در اختلافاتی است که در ادله

۱۶۱. همان، ص ۱۰۰.

۱۶۲. همان، ص ۷۹۸۰.

۱۶۳. قاضی عبد الجبار، پیشین، ج ۲۰، ق ۱، ص ۵۶.

شرعی و موارد متشابه آن بوجود می‌آید، و او پشتیبان راویان است، مواردی از امور دین که از نقلش پرهیز کرده‌اند و یا غامض است، تبیین می‌کند و سخن او در این موارد حجت است.»^{۱۶۴}

قاضی حرف از نقصی زد که همگان به آن دچار هستند و امامیه به این جهت بر وجوب امامت دلالت می‌کنند، سید مرتضی منظور از این نقص را معصوم نبودن خلق و جایز بودن ارتکاب قبیح و جایز بودن سهو و خطا بر آنها می‌داند که همین باعث می‌شود به رئیسی نیاز پیدا کنند که اجتماع و پیوستگی شان را حفظ کند و کارشان را نظم و سامان بدهد.^{۱۶۵}

وی در توضیح این موضوع می‌گوید:

«این سهو و غفلت هم در هر چیزی جایز نیست و آن مواردی هم که جایز است، برای تمام افراد [یا قشر عظیمی از افراد] ارتکاب چنین خطاهایی صحیح نیست و نیز تنها سهوی باعث نیاز به امام می‌شود، که موجب بطلان حجت و بسته شدن راه استدلال بر مکلف شود، مثل شریعات که طبق عمل به آنها اخبار است و در نقل اخبار حتی اگر به شکل متواتر هم باشد، سهو و خطا رخ می‌دهد و حجیت آن باطل شده و مکلف راهی برای رسیدن به آنها نخواهد داشت؛

و برخی از سهوها اقامه حجت و ثبوت حجت را باطل نمی‌کنند، در نتیجه در آن موارد به امام هم نیازی نخواهد بود، مثل عقلیات و ادله آنها که سهو دلالت آنها را باطل نمی‌کند و مانع از رسیدن مکلفین به حق نمی‌شود.»^{۱۶۶}

سید مرتضی او را در یک صورت با امامیه هم فکر می‌شمارد، و آن در صورتی است که منظور از نقص را پیروی خواهش‌های نفسانی که همان سرزدن خطا از مکلفین و مرتکب شدن گناه است، بداند.^{۱۶۷}

وی در ادامه پاسخ به قاضی می‌گوید:

«اگر هدف از نقص روا دانستن شبهه نمودن و اشکال کردن مکلفین است

۱۶۴. سید مرتضی، پیشین، ج ۱، ص ۱۳۷.

۱۶۵. سید مرتضی، پیشین، ج ۱، ص ۱۳۸.

۱۶۶. همان.

۱۶۷. همان، ص ۱۳۹.

و این را از دلایل وجوب امامت توسط امامیه به شمار می‌آورد، باید گفت که هیچ یک از امامیه چنین عقیده‌ای ندارند، زیرا اگر شبهه در عقلیات و شرعیاتی که دلالت ثابت دارند، وارد شود، مکلف می‌تواند به حق دست یابد، و تنها در شبهاتی که به حجیت عقلیات و شرعیات لطمه می‌زنند و یا شبهاتی که در اخبار وارد می‌شوند، به امام نیاز است.^{۱۶۸}

قاضی مسئله نقص را به گونه‌ای دیگر هم طرح می‌کند، او می‌گوید: «امامیه معتقدند تا زمانی که مکلفین در بیان و انجام شریعت سهو و خطا دارند نیاز به امام هم تداوم می‌یابد.»^{۱۶۹} سید مرتضی این امر را به عنوان یکی از دلایل نیاز به امام می‌پذیرد، ولی آن را تنها علت برای مسئله نمی‌شمارد و می‌گوید:

«این دلیل مختص زمانی است که مکلفین تعبد به شریعت داشته باشند، که حتی اگر در شنیده‌های مستقیمشان از امام و یا در نقل اخبار رسیده از او هم سهو و خطایی رخ ندهد، ولی امکان خطای عمومی در هر دو حال وجود دارد؛ وقتی امام پس از وفات رسول ﷺ باشد، خطای بوجود آمده در نقل شریعت را اصلاح می‌کند ولی اگر امامی نباشد، اشتباه‌ها و خطاهای موجود در منقولات از نبی ﷺ نسل به نسل ادامه می‌یابد و در نتیجه اتمام حجت به شرع هم از بین خواهد رفت.»^{۱۷۰}

قاضی با همان پیش فرض ذهنی که امامیه به خاطر نقصی که دارند، معتقد به ضرورت وجود امام هستند، خطاب به امامیه می‌گوید:

«آیا با وجود نقصی که ادعا می‌کنید امکان انجام تکالیفشان را دارید یا نه، اگر بگویند آری، پس هر چند که نقص هم پابرجاست و جزء صفات آنها هم هست، همچون محدث بودن که از اوصاف انسانهاست، می‌توانند تکالیفشان را انجام دهند، پس علت نیاز به امام زایل می‌شود و به او نیازی نخواهد بود.»^{۱۷۱}

قصد این متکلم معتزلی این است که بین بود و نبود امام تساوی برقرار کند، وقتی این تساوی برقرار شود دیگر امام نمی‌تواند لطفی برای مکلفین باشد.

منظور از نقص را سید مرتضی بیان کرد و حال خطاب به قاضی می‌گوید: «اگر منظور این است که حال مکلفین در نزدیکی به طاعت و صلاح، و دوری از فساد با وجود امام مثل نبود اوست، چنین نیست، زیرا وجود او در انجام تکالیف و دوری از فساد و... لطف است.

حتی اگر در دو حال هم وضع یکسانی داشته باشند؛ این قیاس تو اشتباه است که، نقص آنها را مثل جسم بودن و محدث بودنشان دانستی، زیرا این توصیف به بحث ما ربطی ندارد، ولی صفت نقص [به همان معنایی که سید مرتضی گفت] داخل در بحث ماست.»^{۱۷۲}

قاضی برای نفی وجوب عقلی امامت [لطف] طریق دیگری پیموده و اظهار می‌کند:

«اگر امامیه به اینکه رفع نقص سهو و خطای مکلفین جز با وجود امام و رسول حتی توسط خداوند هم ممکن نیست معتقد باشند، پس امام را دارای قدرتی می‌دانند که خداوند آن قدرت را ندارد.»^{۱۷۳}

این نظر او بر مبنای تفکری است که در آغاز بحث به آن اشاره کردیم و گفتیم که او امامیه را از غلات می‌داند و معتقد است که برخی امور را خداوند به امام تفویض کرده است.

در حالی که سید مرتضی این کلام را با عقیده (قاضی) در لطف ناسازگار دانسته^{۱۷۴} و در ضمن مثالی او را متذکر اشتباهش می‌کند؛ قبل از پرداختن به پاسخ سید مرتضی باید یادآور شویم که با توجه به اول بحث قاضی معرفت به شریعت، کتاب و سنت را لطف می‌داند و سید مرتضی نیز در پاسخش این بخش از عقیده او را نشانه رفته است وی به قاضی عبدالجبار می‌گوید:

۱۷۲. سید مرتضی، پیشین، ج ۱، ص ۱۴۰.

۱۷۳. قاضی عبدالجبار، پیشین، ج ۲، ق ۱، ص ۵۷.

۱۷۴. در ابتدای فصل به این مطلب اشاره شد.

۱۶۸. همان.

۱۶۹. قاضی عبدالجبار، پیشین، ج ۲، ق ۱، ص ۲۰.

۱۷۰. سید مرتضی، پیشین، ج ۱، ص ۴۳.

۱۷۱. قاضی عبدالجبار، همان، ص ۵۶.

«کمال معرفت خداوند، وقتی است که انسان به معرفت تمام اشیاء برسد و هیچ چیز نمی تواند جانشین آن باشد، آیا در اینجا هم برای معرفت چیزی است [یعنی قدرتی دارد] که خداوند آن را ندارد؟»^{۱۷۵}
او در ادامه تصریح می کند:

«در مورد امامت هم وضع به این صورت است، ما امام را دارای قدرتی خاص نمی دانیم که خداوند آن قدرت را نداشته باشد. و کسی که نقصی که ذکر شد را همان نبود عصمت در مکلفین و جایز بودن فعل قبیح بر آنها می داند، درست نیست وجود امام را برای رفع نقص واجب بداند، زیرا روشن است که وجود او مردم را معصوم نمی کند، مگر اینکه وجود امام را رفع کننده اقتضائات نقص که همان انجام افعال قبیح است بداند، که نظر درستی است و یا مقصود او از نقص انجام فعل قبیحی که با نبود رؤساء نمی توان گفت، انجام نمی شود و با وجود امام انجام آن کاهش می یابد یا رفع می شود که در این صورت نیز عقیده او درست است.»^{۱۷۶}

منظور سید مرتضی از عبارت «کسی که نقص را همان نبود عصمت می داند»، امامیه است، او می خواهد عقیده امامیه را تبیین نماید و بگوید یکی از دلایلی که وجود امام را واجب می کند، این است که مردم [مکلفین] معصوم نیستند و در ادامه می گوید:

«معنای اول از نقص عدم عصمت که ذکر کردیم با مقصود قاضی از نقص همخوانی بیشتری دارد.»^{۱۷۷}

تا به این جا مسئله محوری نقص یا به قول سید مرتضی روا بودن سهو و خطا بر مکلفین بود، و اینکه بنا به نظر امامیه امام از اقتضائات این نقص که همان انجام گناه و قبائح است می کاهد و به بیانی روشن تر او لطفی است که مکلفین را به طاعت نزدیک و از ترک واجبات دور می کند، اما قاضی معتقد است چون حجت

۱۷۵. سید مرتضی، همان، ص ۱۴۱.

۱۷۶. سید مرتضی، پیشین، ج ۱، ص ۱۴۱.

۱۷۷. همان.

بودن امام را مکلفین به علم ضروری دانسته اند با استدلال، پس همه امور دین را هم می توانند به علم ضروری دریابند و این نقصی که از آن نامبرده شد در آن تأثیری ندارد؛ دلیلی که برای غیراستدلالی بودن حجیت امام ذکر می کند. این است که، اگر دانستن حجیت او استدلالی باشد، پس تکالیف و امور دینی هم نیاز به استدلال خواهند داشت و این یعنی، وجود نقص مانع از علم به تکالیف است و نیازه امامی خواهد بود تا این نقص را رفع کند و چون خود او هم چنین نقصی دارد، به امامی نیاز پیدا خواهد کرد، در نتیجه تسلسلی بی نهایت از ائمه رخ خواهد داد، امامیه این قول اخیر [تسلسل بی نهایت در ائمه] را نمی پذیرد در نتیجه راهی جز علم ضروری نمی ماند و به امامی هم نیاز نخواهد بود.^{۱۷۸}

قول او مصادره به مطلوب است و در آخر عدم نیازه امام را نتیجه گرفت، وی معتقد است چون ادله شرایع در کتاب و سنت هست، به امام نیازی نیست.

سید مرتضی کلام او را مبنی بر دو موضع می داند و هر دو را مردود می شمارد:
«۱. امامیه نیازه امام را واجب می دانند، چون با وجود او آنچه را که هنگام نبودنش، نمی دانند، خواهند دانست در حالی که با علم ضروری به آن دسترسی دارند که گمانی اشتباه نسبت به امامیه است، چرا که اگر همه امور دین را هم به علم ضروری بدانند، باز امام در انجام واجبات و ترک محرمات لطف محسوب می شود، زیرا امکان اخلال به علم ضروری که داریم، وقت نبود امام وجود دارد، می شود که ما علم ضروری به انجام فعلی داشته باشیم، ولی باز آن را انجام ندهیم و یا قبح فعل را به علم ضروری بدانیم، ولی آن را مرتکب شویم.»

۲. قاضی گفت: «هرچه در برخی تکالیف لطف باشد، باید در تمام آنها هم لطف باشد»، در حالی که الطاف عام و خاص دارند برخی از وجهی عام هستند و از وجهی خاص، بنابراین واجب نیست چون امام دراز بین بردن ظلم و سرکشی و برقراری عدل و داد لطف است، در شناساندن خودش هم که از تکالیف است لطف باشد.»^{۱۷۹}

۱۷۸. قاضی عبد الجبار، پیشین، ج ۲۰، ق ۱، ص ۵۷.

۱۷۹. سید مرتضی، پیشین، ج ۱، ص ۱۴۲.

۱-۳-۲-۱- امام و امیال نفسانی مکلفان

در ابتدای بحث گفتیم که امام در انجام واجبات و دور کردن مکلفان از گناهان وزشتی‌ها، لطف است که این ارتباط مستقیم با عدم عصمت افراد امت دارد که قاضی از آن تعبیر به نقص کرد.

عدم عصمت هم یعنی تحت تأثیر نفس اماره و اوامر آن بودن؛ دوری مکلفین از انجام گناهان هم جز با سرکوبی امیال نفسانی و تبیین راه از چاه میسر نمی‌شود. حال ببینیم وجود امام چه تأثیری بر این مسئله دارد.

گمان قاضی عبدالجبار بر این است که امامیه معتقدند باید امیال نفسانی با وجود امام از بین برود و اما دیدگاه او در این رابطه:

«امیال و شهوات نفسانی با وجود حجت الهی باقی هستند تا تکلیف صحیح باشد، فقر فائده‌ای که دارد این است که وجود امام تعلق و وابستگی به نفس را از بین می‌برد یا تغییر می‌دهد و امام با بیان و هشدارش مکلف را از پیروی میل و خواسته نفس منصرف می‌کند.»^{۱۸۰}

از نظر او چون این کار با توجه و هشدار امام، آن هم بدون اجبار و اضطراب از سوی امام انجام می‌شود، غیر او هم می‌تواند چنین کند و در این حال نیازی به امام نخواهد بود.^{۱۸۱}

سید مرتضی وقتی هدف از نصب امام و جنبه لطف بودن او را بیان کرد به نقش امام در کاهش قبائح اشاره کرد و در اینجا نیز می‌گوید:

«این گمان تو اشتباه است که او شهوات را زایل می‌کند یا تغییر می‌دهد، او فقط در مقتضای شهوات مؤثر است و وقوع افعالی از این دست را کاهش می‌دهد.»^{۱۸۲}

پیش‌تر قاضی گفته بود وجود امام مکلفین را معصوم نمی‌کند، پس بود و نبود او یکسان است، از این جهت شاید بحث تکراری است ولی در آنجا جایگزینی را

۱۸۰. قاضی عبدالجبار، پیشین، ج ۲۰، ق ۱، ص ۶۲.
۱۸۱. همان.

۱۸۲. سید مرتضی، پیشین، ج ۱، ص ۱۵۷.

برای امام معرفی ننمود و یا آن را به عنوان عملی که افراد غیر معصوم هم می‌توانند انجام دهند، معرفی نکرد.

نکته جالب اینکه سید مرتضی نقش تذکر و هشدار غیر امام را انکار نمی‌کند، ولی برای تبیین نقش امام در اداره بلاد اسلامی چنین می‌گوید:

«تأثیر کلام ائمه‌ای که مطاع امت خویش باشند، و در میان مردم احترام و عظمت داشته باشند بیشتر است و چنین اثری را کلام و رفتار فرد عادی ندارد.»^{۱۸۳}
او قبلاً توضیح داد که با وجود رؤساء و ائمه و افراد صاحب قدرت، مکلف به پرهیز از این اعمال نزدیک‌تر و با نبودشان به انجام آنها نزدیک است، همچنین گفت که وجود رؤساء لطف است. در اینجا نیز این عبارت را ذکر می‌کند و خطاب به قاضی می‌گوید: «این، تمام آنچه گفتمی را باطل می‌کند.»^{۱۸۴}
او در ادامه می‌گوید:

«آنچه قاضی گفت مثل این است که بگوییم امام در تمام اموری که احتیاج به بررسی و استدلال دارد و هر آنچه غیر این امور است، لطف است یعنی اولطفی عام است در حالی که این برخاسته از عادات است یعنی از روی عادت مردم وجود ائمه و رؤساء را در انجام بسیاری واجبات و دوری و کناره‌گیری از انواع مقبحات لطف می‌دانند و بعد قطع و یقین می‌یابند که وجود آنها در هر واجبی لطف است.»^{۱۸۵}

در حالی که قبلاً اشاره شد، امام در تمام امور لطف نیست.

قاضی به مطلبی دیگری ضمن این اشاره می‌کند و آن اینکه:

«خداوند قادر است، شهوت و امیال نفسانی را خلق نکند و یا وقتی خلق کرد یا آن را از مکلف زایل کند و تکلیف هم ثابت و پا برجا باشد، که در این دو حال بی‌نیازی از امام واجب خواهد بود.»^{۱۸۶}

در حالی که او در عبارت قبلی اش تصریح کرد وجود شهوت و امیال نفسانی

۱۸۳. همان، ص ۱۵۸.

۱۸۴. سید مرتضی، پیشین، ج ۱، ص ۱۵۸.

۱۸۵. همان.

۱۸۶. قاضی عبدالجبار، پیشین، ج ۲۰، ق ۱، ص ۶۲.

لازم است تا تکلیف کردن انسانها درست باشد و این مناقضه حرف قبل اوست. سید مرتضی مطلب فوق الذکر را تذکر می دهد و می گوید: «اگر آنچه او گفت صورت پذیرد، امری قبیح بر خداوند است، زیرا نبود خواهش های نفسانی محلّ به شرط تکلیف است و اگر تکلیف ساقط شود، نیاز به امام نخواهد بود، زیرا احتیاج به او همراه و قرین با تکلیف و استمرار تکلیف است.»^{۱۸۷}

«اگر منظور او این باشد که خداوند شهوات را زایل کند همانطور که امام آنها را زایل می کند و از اینجا نتیجه می گیرد که در این حال نیازی به امام نخواهد بود. باید به او گفت امام امیال نفسانی را زایل نمی کند، بلکه او لطفی دراز بین بردن مقتضای آنهاست منظور از گناه، سهو و خطا است اگر هم بگوید غیر امام یا به طریقی غیر امام این مقتضا را می شود برداشت به او می گوئیم: این از مواردی است که با دلالت بر اینکه امام لطف است، فسادش را روشن کردیم، چرا که غیر او نمی تواند جانشین او باشد، زیرا او لطفی برای مکلفین است.»^{۱۸۸}

خاطر نشان می کنیم در مورد امراء و والیان هم ذکر شد که با وجود امام آنها نیز لطف و مصلحت برای خلق هستند و امام آنها را حمایت و پشتیبانی می کند و از او الگومی گیرند.

قاضی معتقد است امامیه وجود امام را ضروری می داند، به این جهت که او تمکین است در انجام واجبات و ترک محرمات^{۱۸۹}، منظور از تمکین، این است که او قدرتی به مکلفین می دهد که با وجود آن و تمام ابزاری که اگر مکلف آن را داشته باشد، آنچنان به فهم شریعت نائل می شود که بی تردید تکالیف الهی را انجام خواهد داد.

او لطف بودن امام از جانب امامیه را به موجب تمکین بودن او تعبیر کرده است.

سید مرتضی این را عقیده ای باطل می داند و می گوید: «تمکین به دو معنا است:

۱. آنچه که با وجود آن فعل، آن هم از نظر قدرت و ابزار شکل می گیرد و انجام می شود. (یعنی به عنوان شرط لازم و کافی برای انجام فعل است).
۲. آنچه که فعل را آسان می کند و به انجام آن ترغیب می کند که از جنس الطاف است که امام به معنای دوم تمکین است نه به معنای اول.»^{۱۹۰}

۱- ۳- ۲- ۲- امام، لطف، ادله شرع

قاضی با تصویری که از امامیه داشت و گمان می کرد، وجود امام شهوات و امیال نفسانی را از بین می برد در فرازی دیگر از کتابش می گوید: «امام نباید حال مکلفین را در زمینه قدرت، عقل و ابزاری که برای درک و فهم دارند و همه صورت های تمکین تغییر بدهد، پس ناگزیر همه اینها حاصل و موجود هستند.

در این صورت ادله تکالیف با نبود حجت برقرار هستند، پس چه اشکالی دارد که با نبود امام به این ادله استدلال کنند و تکالیفشان را به این صورت دریابند و با نبود او آن را انجام دهند؟

مگر نه این است که حال مکلفین در حالت نبود امام مثل حال بودن اوست، هر چند که از بررسی ادله استفاده می برند که آن هم، با نبود او ممکن است.»^{۱۹۱} سید مرتضی پیش تر گفت که ما معتقد به معصوم شدن مکلفین با حضور امام و وجود او نیستیم و در اینجا هم نظر قاضی را نمی پذیرد، هر چند قاضی در پی این است ثابت کند از این جهت که همان دستیابی به ادله شرع و تبیین تکالیف است نیز وجود امام لزومی ندارد.

سید مرتضی در رد نظر او می گوید:

«این گمان تو نسبت به ماست که فکر می کنی، اثبات امامت و وجود امام در

۱۸۷. سید مرتضی، همان، ص ۱۵۹.

۱۸۸. سید مرتضی، پیشین، ج ۱، ص ۱۵۰.

۱۸۹. قاضی عبد الجبار، پیشین، ج ۲۰، ق ۱، ص ۱۸۹.

۱۹۰. سید مرتضی، همان، ص ۴۲.

۱۹۱. قاضی عبد الجبار، پیشین، ج ۲۰، ق ۱، ص ۵۷.

هرزمانی برای دانستن چیزی است که با نبود او نمی توان به آن پی برد.»^{۱۹۲}
 قاضی در عبارات خود سخن از ادله و ابزار فهم به میان آورد و تصریح کرد امام چون در این ادله و ابزار تأثیری ندارد پس بود و نبود او یکسان است و اضافه کرد، پس بدون وجود امام هم مکلفین قادر به انجام تکالیفشان هستند.^{۱۹۳}
 سید مرتضی نیز برای رد کلام قاضی بخشی از سخن او را به مضمون تکرار می کند که گفت: «ادله و ابزار فهم را که دارند، پس چه چیزی مانع می شود از اینکه بر تکالیفشان استدلال کنند و آن را دریابند و به آن عمل کنند؟»
 و ادامه می دهد:

در مورد علم صحبت کردیم، که اگر مکلفین قادر به انجام تکالیف باشند، وجود امام در انجام تکالیف لطف است، پس محال است که حال مکلفین با بود و نبود او در انجام تکالیفشان یکسان باشد، چرا که وجودش در انجام تکالیف لطف است و نبود او انگیزه ای برای عدم انجام تکالیف و از بین رفتن آنها می شود.^{۱۹۴}
 او خطاب به قاضی می گوید:

«کسی که نافی لطف است به تو می گوید: «می دانیم که همه الطاف حال مکلف را در قدرت و ابزار انجام تکالیف تغییر نمی دهد، زیرا بدون لطف هم مکلف قادر به انجام تکالیفش هست، همانطور که با بودن لطف هم می تواند آن را انجام دهد.»

آیا بی نیازی از الطاف و محصور و محدود ماندن مکلفین به قدرتی که دارند، جایز است؟ در جواب می گوئیم تمام آنچه که با وجود قدرت و تمکن نیاز به الطاف را واجب می کند، همان هم حرف او را باطل می سازد.»^{۱۹۵}
 مقصود سید مرتضی در تمام پاسخی که به قاضی می دهد این است که بود

۱۹۲. سید مرتضی، پیشین، ج ۱، ص ۱۴۴.

۱۹۳. قاضی عبد الجبار، همان، ص ۵۷.

۱۹۴. پیش تر قاضی گفت ما به شریعت علم ضروری و بدیهی داریم و از این جهت به امام نیازی نیست که پاسخ سید مرتضی را ذکر کردیم.

۱۹۵. سید مرتضی، پیشین، ج ۱، ص ۱۴۴.

و نبود امام یکسان نیست، هرچند که او باعث افزایش قدرت مکلفین در انجام تکالیفشان نمی شود، و یا ادله و ابزاری خاص را برای فهم شریعت در اختیار آنها قرار نمی دهد، ولی از این نمی شود نتیجه گرفت مکلفین به او احتیاجی ندارند، چرا که او لطف است و وجودش مکلفین را به انجام طاعت ترغیب و تشویق می کند و نبودش زمینه را برای ترک طاعت فراهم می سازد.

علت اینکه سید مرتضی برای قاضی کسی را مثال می زند که لطف را به کلی نفی می کند، این است که به او بگوید حرف تو مانند اوست، او تمام الطاف را نفی می کند چون مثل تو فکر می کند، (یعنی بود و نبود امام را یکسان می داند)، تو هم وجود امام را که یکی از الطاف است نفی می کنی، چون معتقدی او که ادله و ابزاری جدید برای فهم و انجام تکالیف در اختیار مکلفین نمی گذارد.

تا به این جا بحث بر سر این بود که چون مکلفین دچار غفلت و سهو و خطا می شوند و امکان ارتکاب گناه هم در آنان وجود دارد، به امامی نیاز دارند که در انجام واجبات و ترک محرمات برای آنها لطف است و در تعریف لطف هم گفتیم امری است از جانب خداوند متعال که در حق مکلف انجام می دهد، ولی او را به الجاء و اجبار در انجام تکالیفش نمی رساند.

سید مرتضی در ادامه، شبهه زیر را طراحی می کند:

«وجود امام در افعالی که با انجام آنها ترس از تأدیب و عقاب وجود دارد، لطف محسوب می شود و این موجب می شود که مردم هنگام وجود امام مثل کسانی باشند که به انجام واجب و پرهیز از حرام مجبور هستند، که در این صورت شایسته ثواب نمی باشند.»^{۱۹۶}

وی در پاسخ می گوید:

«ترس مردم از تأدیب و مجازات امام به حد الجاء و اجبار نمی رسد. یعنی آنها را مجبور به ترک فعل یا انجام فعل نمی کند. زیرا می بینیم برخی مردم با وجود ائمه و گستردگی قدرتشان باز فعل قبیح (حرام) را انجام می دهند و همین طور هم با وجود ائمه شایسته، مدح می شوند، در حالی که روا نیست انسان در چیزی که

۱۹۶. سید مرتضی، پیشین، ج ۱، ص ۱۶۴.

مجبور به آن است مدح شود.^{۱۹۷}

قاضی در عبارات قبلی گفت چون وجود امام مردم را به اضطراب و اجبار برای انجام عمل نمی‌رساند، پس غیر او هم می‌تواند چنین کاری کند و در فرازی دیگر لطف بودن امام را به شخص خود امام نمی‌داند و می‌گوید:

«لطف بودن امام حتماً نباید به شخص امام باشد، بلکه بیانش و هر چه از طرف او باشد می‌تواند جانشین او گردد و تذکر دادن و توجه دادن توسط علماء هم می‌تواند جانشین او [امام] باشد.»^{۱۹۸}

سید مرتضی کلام او را به دو وجه تفسیر می‌کند، یک وجه را رد می‌کند و یک وجه را می‌پذیرد:

۱. «اگر منظور این است که بیان و تذکر علماء، جانشین بیان و تذکر امام می‌شود، آنچه درباره لطف گفته شد با این ایده منافات دارد، زیرا عقلاء می‌دانند، غیر رؤساء و ائمه نمی‌توانند در این وجه جانشین آنها باشند.»

۲. «و اگر منظور این است که در اعتقادات [اصول اعتقادی] و بررسی و استدلال در اموری که ذکر شد نیاز به عین و شخص امام نیست؛ جائز است، ولی ردی به نظر ما نیست.»^{۱۹۹}

سید مرتضی باز هم شبهه‌ای دیگر را شخصاً طرح می‌کند:

«اگر گفته شود: ناممکن نیست که مکلفین [با دانستن اینکه با انجام فعل عقاب می‌شوند] فعل را به خاطر قباحت ترک کنند و این شناخت انگیزه‌ای برای آنها می‌باشد.»

پاسخ می‌گیرد: «همینطور هم ناممکن نیست که مردم قبائح [گناهان] را هنگام وجود ائمه و اعتلای قدرشان به این خاطر که ترک این قبائح از جانب ائمه برایشان واجب شده ترک کنند و وجود ائمه انگیزه و آسان کننده این امر است.»^{۲۰۰}

۱۹۷. همان.

۱۹۸. قاضی عبد الجبار، پیشین، ج ۲۰، ق ۱، ص ۶۳.

۱۹۹. سید مرتضی، پیشین، ج ۱، ص ۱۶۵.

۲۰۰. همان.

قصید سید مرتضی از اشکالی که طرح کرد و پاسخ داد این است که حتی اگر کسی به مسئله حسن و قبح عقلی هم توجه کند و با در نظر گرفتن آن چنین شبهه‌ای کند و نتیجه بگیرد، که مکلفین با دانستن قبح عمل آن را ترک می‌کنند، پس احتیاج به امامی که آنها را متذکر کند، ندارند، پاسخ خود را گرفته باشد.

۱-۳-۲-۲-۳ امام، لطف، غیبت

قاضی از نقصی سخن گفت که امامیه به دلیل آن، وجود امام را لازم و واجب می‌دانند که آن نقص را زایل کند، سید مرتضی وجوه مختلف معنایی برای این نقص ذکر کرد و مقصود امامیه را توضیح داد.

قاضی در اینجا موضوع را با مسئله غیبت امام ترکیب می‌کند و نتیجه می‌گیرد: بنا به زعم امامیه که وجود امام را برای رفع نقص از مکلفین واجب می‌دانند، وقتی امام غائب است و نمی‌تواند چنین کند، پس بود و نبودش یکسان است و این نقص که مانع از انجام تکلیف است پا برجاست، در نتیجه در این زمان و زمانهای بسیار دیگری هم باید مکلفین معذور باشند و تکلیف از آنها ساقط شود...^{۲۰۱}

سید مرتضی معتقد است وقتی امام غائب است، آن نفعی که دارد، از بین نمی‌رود، در نتیجه غیبت امام با وجود نداشتن او، تفاوت دارند.^{۲۰۲} او علت غیبت امام را ترس از ظالمان به او می‌داند، و این را عاملی می‌داند که موجب روی آوردن او به غیبت شده است، و علت از دست رفتن سود و منفعتی که امام با ظهورش برای مکلفین دارد، برگردن ظالمین است.

اما اگر امام بمیرد، علت از دست رفتن این منفعت بر خداوند تعالی است، در مطالب قبلی هم گفته شد که اگر مکلفان نیاز داشته باشند، علل و عواملی که بر سر راه انجام تکالیفشان است، برداشته شود، خداوند امامی را نصب می‌کند و امر به طاعت از او می‌کند، جدا از علم به اینکه مکلفین از او اطاعت می‌کنند

۲۰۱. قاضی عبد الجبار، پیشین، ج ۲۰، ق ۱، ص ۵۸.

۲۰۲. سید مرتضی، پیشین، ج ۱، ص ۱۴۵.

و یا او را می ترسانند و یا مجبور به غیبت می کنند. در نتیجه این به خلاف گمان قاضی است که مکلفین باید معذور باشند و یا تکلیف از آنها ساقط شود.^{۲۳} سید مرتضی مثالی می زند که معذور بودن مکلفین و یا ساقط شدن تکلیف از آنها به دلیل قطع رشته لطف با غیبت امام، مثل این نیست که کسی پایش را از دست داده باشد و در ایستاده نماز خواندن معذور باشد. [یعنی از او مکلف بودن به ایستاده نماز خواندن ساقط شده است]، زیرا آن کسی که پایش قطع شده دیگر راهی برای انجام نماز ندارد، پس نمازش اینگونه درست است، اما ظالمین و ترسانندگان امام قادر به رفع ترس از او آنچه باعث غیبت امام شده هستند، پس معذور نخواهند بود.^{۲۴}

۱- ۳- ۲- ۴- علت اصلی غیبت امام از دیدگاه سید مرتضی

سید مرتضی علت اصلی غیبت امام را تذکر و آگاهی دادن خداوند تعالی به این می داند که هر وقت امام ظهور کند، ظالمین او را خواهند کشت و خونش ریخته خواهد شد، و در این صورت حجت از بین خواهد رفت^{۲۵}. وی تنها علت غیبت را همین مورد اخیر می داند.

سید مرتضی عامل دیگری که به عنوان علت غیبت امام ذکر شده و آن ترس از ضرر و اموری شبیه به آن است که موجب از دست رفتن جان امام نمی شود، نقد و نقض می کند، و آن را قانع کننده نمی داند.

علتی که او ذکر می کند، این است که از سیره ائمه گذشته برمی آید، با وجود تمام این خطرها و احتمال ضرر باز هم آشکارا در میان مردم زندگی می کردند.^{۲۶} سید مرتضی این را که خداوند تعالی علم دارد که هنگام ظهور امام مکلفین و یا اکثرشان در برخی احوال فساد می کنند، موجب غیبت امام و علت آن نمی شمارد؛ او معتقد است که این خلاف فلسفه امامت است که لطف برای

۲۰۳. همان.

۲۰۴. همان، ص ۱۴۶، ۱۴۵.

۲۰۵. سید مرتضی، پیشین، ج ۱، ص ۱۴۶.

۲۰۶. همان.

مکلفین است، در نزدیک کردن آنها به طاعت و دور کردن آنها از معصیت، اگر این درست باشد پس خداوند باید ائمه پیشین و بعثت بسیاری از پیامبران را نیز ترک می کرد، چرا که در زمان آنها بسیاری فساد کردند.^{۲۷} سید مرتضی بنا به علتی که برای غیبت امام ذکر کرد، اشکالاتی را از سوی مخالف خویش مطرح کرده است:

۱. اگر این علت و مانع که شما [امامیه] ذکر کردید، صحیح باشد، لازم می آید که در مورد تمام ائمه و انبیاء انجام شود، یعنی اگر خداوند برای آن دسته از حججش که می داند، کشته خواهند شد، ظهور را جایز بداند پس باید در مورد تمام ائمه بدون استثنا این ظهور صورت بگیرد. در حالی که چنین نیست و امام غائب است و از این رو این مانع باطل می شود.^{۲۸}

یعنی اگر علت فقط کشته شدن او توسط امتش باشد، در مورد ائمه و انبیاء قبل هم خداوند می دانست که کشته می شوند ولی ظهور داشتند، پس این قاعده استثنا پذیرفته و نقض می شود. پاسخ:

خداوند به قتل ائمه گذشته با علم به اینکه حجت دیگری جانشین او خواهد شد، صبر کرده است و چون در مورد ائمه قبل صبر کرده، قرار نیست در مورد تمام حجج هم صبر کند.^{۲۹}

۲. اگر هم علت چیزی باشد که شما گفتید، سه حالت پیش می آید:

۱. ظالمان و دشمنان نسبت به امام و اولیاء و معتقدین به او در حالت مساوی از او هستند، پس امام در تکالیفی که در آنها لطف است، آن تکالیف از مکلفان ساقط می شود، که این خروج از دین است. [وامری نشدنی]

۲. معتقد باشید که امام بر اولیائش ظهور می کند، که همه به خلاف این ادعا معتقدند.

۲۰۷. همان، ص ۱۴۷-۱۴۶.

۲۰۸. همان، ص ۱۴۷.

۲۰۹. سید مرتضی، پیشین، ج ۱، ص ۱۴۷.

۳. اولیاء هم مثل ظالمان از ارتباط با امام محروم هستند، درحالی که دشمن امام نیستند. بلکه از اولیاء او هستند و انتظار ظهورش را دارند!

پاسخ:

علت استتار امام از اولیائش غیر از علت استتار از دشمنانش می باشد، زیرا علت استتار امام از اولیائش و ترس از ظهور بر آنها این است که این خبر را منتشر کنند و به گوش دشمنان امام برسد و آنها بر او غلبه و سیطره بیابند، در نتیجه کار به همان علتی که موجب استتار امام شد، می رسد.^{۲۱۰}

وی پاسخ دیگری به این سؤال یا اشکال اخیر که امام چرا از اولیائش غائب است، آنها که او را دوست دارند و منتظر ظهورش هستند؟، ذکر می کند:

امام وقتی برای تمام و یا برخی از زیردستانش [هواخواهانش] ظهور کند، راستی ادعایش به اینکه او خود امام غائب است، بدون آیه و نشانه ای که دلالت بر صدق گفتارش داشته باشد، ممکن نیست.

و تمام آنچه به عنوان آیه و نشانه از او صادر می شود، به معنای خاص آیه و نشانه نیست، بلکه استدلال های او را هم شامل می شود که در طرق این استدلال ها شک و شبهه هم وجود دارد.

وقتی چنین چیزی درست باشد، ناممکن نیست آنکه از اولیاء امام است و امام بر او ظهور نکرده نسبت به آن کسی که این استدلال ها را به عنوان آیه و نشانه ای از سوی امام، ذکر می کند، گمان کند که او راست نمی گوید و حتی اقدام به کشتن او کند.^{۲۱۱}

بین دشمنان و اولیاء امام هم از جهت دیگری تفاوت وجود دارد، زیرا دشمنان قبل از ظهور او معتقدند که هیچ امامی در عالم نیست و اینکه هر کسی ادعای امامت کند دروغ گوست، و ایشان گاه ظهور کسی که ادعای امامت می کند به صورتی که ما به آن معتقدیم، آنچه را که او به عنوان آیه و نشانه آن امامت خاصش می آورد، آیات باطلی می دانند که دلالتی در آن نیست.^{۲۱۲}

۲۱۰. همان، ص ۱۴۸-۱۴۷.

۲۱۱. همان، ص ۱۴۸.

۲۱۲. سید مرتضی، پیشین، ج ۱، ص ۱۴۸.

اما حال اولیاء چنین نیست زیرا آنها منتظر ظهور امامی هستند که نسبت خاصی را ادعا می کند.

سید مرتضی معتقد است بر اساس این دو جواب نیز قطع و یقین نمی یابیم که او بر برخی از اولیائش و شیعیانش ظاهر نمی شود، بلکه ظهورش جایز است و نیز جایز است که برای هیچ یک از آنها هم ظاهر نشود، و هر یک از ما فقط حال خودش را می داند، نه حال دیگری را.^{۲۱۳}

۱- ۳- ۲- ۳- امام شبهات را پاسخ می دهد و رفع می کند

سید مرتضی یکی از معانی نقص را که از سوی قاضی طرح شده بود، جایز بودن شبهه و اشکال کردن از سوی مکلفان عنوان کرد و نیز تبیین کرد که در چه شبهاتی وجود امام لازم است.

قاضی در تمام بحث خود در پی این است که دلیل وجوب امامت را از ناحیه امامیه تک بعدی جلوه دهد، در این موضوع نیز چنین است، او در چند بند به مسئله شبهات پرداخته است و اظهار می کند:

«امامیه به این دلیل که مکلفین جایز است در تمام موارد شرع شبهه و اشکال کنند، وجود امام را واجب می دانند درحالی که می شود این شبهات به سراغ آنها نرود و اگر برخی از مکلفین شبهه ای هم داشته باشند، این شبهات بدون وجود امام نیز زائل شدنی است و تکلیف هم ثابت است، پس نیازی به امام نخواهد بود.»^{۲۱۴}

سید مرتضی پاسخ خود به شبهات بحث نقص را در اینجا با تفصیل ذکر می کند، او می گوید:

«ما امامت را به این دلیل که در طرق ادله می تواند، شبهه وارد شود، واجب نمی دانیم، زیرا با این شبهات هم، مکلف قادر به رسیدن به حق هست و فقط به واسطه کوتاهی از جانب خودش از رسیدن [دست یابی به حق] و می ماند.»^{۲۱۵}

۲۱۳. همان، ص ۱۴۹.

۲۱۴. قاضی عبد الجبار، پیشین، ج ۲۰، ق ۱، ص ۶۱.

۲۱۵. سید مرتضی، پیشین، ج ۱، ص ۱۵۴.

او دلیل انحصاری نیاز به امام را از این جهت اینگونه معرفی می‌کند که ورود شبهات بر ناقلین به نحوی که مانع نقل آنها گردد جایز است، چون در اینصورت با پرهیز آنها از نقل، امکان رسیدن به منقولات احادیث و روایات نیست.^{۲۱۶} سید مرتضی در ادامه، این عبارت قاضی را که «می‌شود شبهات به سراغ مکلفین نرود» مورد انتقاد قرار داده و می‌گوید:

«دلیل ما برای وجوب امامت، احتیاجی به قطع و یقین داشتن بر ورود شبهه ندارد، همین که امکان ورود شبهه باشد به گونه‌ای که این اطمینان حاصل نگردد که تمام آنچه به آن نیاز هست و ما به شناختنش مکلف شده‌ایم، برای ما نقل شده باشد، ما نیاز به امام داریم و این حال با وقتی که اطمینان به وجود شبهه هم داریم، تفاوتی نمی‌کند. در هر دو حال وجود امام واجب است.»^{۲۱۷} قاضی در عبارات قبلی‌اش گفت «حتی اگر مکلفین شبهاتی هم داشته باشند، این شبهات بدون حضور امام هم زدودنی است. او در موضعی راه حل این اشکالات را به دست خود مکلفین می‌داند و می‌گوید: «وقتی شبهات از جانب خودشان طرح شده باشد با بررسی، این شبهات رامی‌توانند حل کنند.»^{۲۱۸}

سید مرتضی می‌نویسد:

«قاضی گمان کرده ما وجود امام را فقط برای حل شبهات می‌خواهیم و با وجود او دیگر شبهه‌ای به وجود نمی‌آید، مثل مسئله جایز بودن سهو بر مکلفین که گمان می‌کرد فقط به دلیل عدم عصمت مکلفین است که ما وجود امام را واجب می‌دانیم و با وجود او هیچ کسی مرتکب گناه نمی‌شود.»^{۲۱۹} قاضی با همان پیش فرض ذهنی نسبت به عقیده امامیه در این باب، ورود شبهه به مسئله‌ای جزئی‌تر را پیش می‌کشد و می‌گوید:

«اگر این شبهات در علم به خود حجت (امام) هم پیش آید نیاز به حجتی

دیگر واجب می‌شود.»^{۲۲۰}

او با طرح این مسئله در پی این است که بگوید وجود امام نه تنها شبهات را از بین نمی‌برد، حتی در علم به خود او و شناخت او هم امکان شبهه هست و از این جهت امام نیز به امامی دیگر احتیاج پیدا می‌کند تا شبهات وارد شده بر او را برطرف نماید و این موجب تسلسلی نامتناهی درائمه است.

سید مرتضی وارد شدن چنین شبهاتی را مانع از دستیابی به حق نمی‌داند و معتقد است که دلالت به حجت را از بین نمی‌برد و دفع نمی‌کند. او آنچنانکه در پاسخهای قبلی خود هم بیان کرد، تنها شبهاتی را که بر ناقلین روایات متواتر (و یا بر بعضی از این راویان) وارد شود باعث خروج خبر از تواتر می‌داند، زیرا راه شناخت مقصود نقل [روایت] از بین می‌رود، ولی وقتی در علم به حجت شبهه‌ای وارد گردد به امکان شناخت و درک حق اخلاص وارد نمی‌کند.^{۲۲۱}

قاضی می‌نویسد، برای خود امام ممکن است شبهه‌ای بوجود آید که یا موضع درست را برمی‌گزیند و یا شبهه را برطرف می‌کند و این کار را بواسطه دلالت الهی انجام می‌دهد، بقیه مکلفین هم مثل او هستند، یعنی با دلالت الهی می‌توانند شبهاتی که برایشان بوجود می‌آید را برطرف کنند، پس همانطور که امام به امام نیاز نداشت بقیه مکلفین هم اینچنین هستند، و اگر امامیه ادعا کنند امام، معصوم است، شرط تکلیف که همان جایز بودن انجام سهو و خطاست، را در مورد او برداشته‌اند، و اگر عصمت در امام ثابت شود، چنین کاری را انجام نمی‌دهد، پس مکلفین غیر او هم چنین می‌کنند.^{۲۲۲}

سید مرتضی برای پاسخ به او، ابتدا به تبیین جایز بودن شبهه بر امام می‌پردازد، او می‌گوید:

«اگر مقصود از شبهه به خود حجت، داشتن قدرت چنین کاری است، باید گفت: او قادر بر شبهه کردن هست، همانطور که بر انواع افعال دیگر قادر است ولی اگر منظور شک و تردید نمودن او در امور مربوط به شریعت است، باید گفت

۲۲۰. قاضی عبد الجبار پیشین، ج ۲۰، ق ۱، ص ۶۱.

۲۲۱. سید مرتضی، همان، ص ۱۵۵.

۲۲۲. قاضی عبد الجبار، همان، ص ۶۱.

۲۱۶. همان.

۲۱۷. همان.

۲۱۸. قاضی عبد الجبار، پیشین، ج ۲۰، ق ۱، ص ۶۱.

۲۱۹. سید مرتضی، پیشین، ج ۱، ص ۱۵۵.

ما اطمینان داریم که او شبهات را برنمی‌گزیند، زیرا عصمتش بر این امر دلالت می‌کند، ولی در مورد مکلفین نمی‌توان اطمینان حاصل کرد که شبهات را برنمی‌گزینند.^{۲۲۳}

۱- ۳- ۲- ۴- امام راهنمای سلامتی

یکی از دلایلی که امامیه وجوب عقلی را به آن مستند کرده‌اند و آن را از وجوه لطف بودن امام برشمرده‌اند، ضرورت وجود امام برای آگاهی دادن از خوراکی‌های مفید برای سلامتی و سموم است.

از میان کتب اولیه کلامی تنها در الیاقوت نوبختی به این وجه اشاره شده است.^{۲۲۴}

این علت برای وجوب عقلی امامت که از ناحیه برخی از امامیه نقل شده، بهانه‌ای به دست قاضی عبدالجبار داده است، تا این دلیل را نیز مانند علل و دلایل دیگر ضرورت امامت رد کند، قاضی ابتدا عبارتی را به عنوان نظر امامیه می‌آورد:

«امامیه وجود امام را لازم می‌دانند تا سموم کشنده و غذاهای مفید برای مکلفین را معرفی کند، زیرا تکلیف فقط با سلامتی بدن تمام می‌شود و ممکن خواهد بود و چون سلامتی هم با علم به تفاوت بین سموم و غذاهای مفید تأمین می‌شود، در نتیجه مقدمه تکلیف خواهد بود و می‌تواند از امور دینی باشد.»^{۲۲۵}

اینکه این عقیده تمام امامیه باشد، مورد تردید است، چرا که نگارنده فقط در یاقوت نوبختی چنین مطلبی را مشاهده کرده ولی متکلمین متأخران او، همچون مفید، طوسی و خواجه نصیر متعرض این موضوع نشده‌اند، حتی سید مرتضی نیز در صدد دفاع از این عقیده برنمی‌آید.

اما نقدی را که قاضی با این عقیده همراه می‌کند؛ و می‌نویسد:

«حیوانات یا انسانهایی که عقل ندارند، بدون چنین علم و معرفتی که شما ادعا می‌کنید، زندگی می‌کنند و از بسیاری از مکلفین که عقل دارند هم سالم تر هستند؛ و آنها (امامیه) پاسخی جز تأیید حرف ما ندارند.»^{۲۲۶}

آنچنان که از نظر گذرانندیم قاضی عبدالجبار، دلایل امامیه بر وجوب عقلی امامت را هر کدام به صورت تک بعدی مطرح کرد، به این صورت که هر دلیل را به گونه ای بحث کرد که گویی تنها دلیل امامیه بر وجوب عقلی امامت همین است و این دلیل نیز از این قاعده مستثنی نیست.

سید مرتضی در پاسخ به او تصریح می‌کند:

«ما برای بیان وجوب نیاز به امام، به چنین دلیلی استناد نمی‌کنیم، زیرا این امور به تجربه حاصل می‌شوند و اگر هم امام سموم را از غذاها تفکیک و معرفی کند، معرفی یکبار آن کافی است، زیرا چنین اخباری با اخباری که مبین شرع هستند تفاوت می‌کند، یعنی عدم نقل و نیز کتمان اخباری که حاوی احکام، عبادات و... است توسط مردم ممکن می‌باشد، ولی در مورد اخباری که تفاوت بین سموم و خوراکی‌ها (اغذیه) را بیان می‌کند، چنین امکانی، منتفی است، زیرا ارتباط مستقیم با سلامت جسم خود و فرزندانشان دارد، در نتیجه بعید، بلکه محال است که عاقلی چنین اخباری را کتمان کند.»^{۲۲۷}

بعد از آن نظر کلی که قاضی در مورد عقیده امامیه داشت، برای نفی این عقیده، خطاب به امامیه می‌گوید:

«اگر خوردن سم به عادت غذایی یک نفر تبدیل شود یعنی طبع انسانی به آن عادت کند کشنده نیست، حال اگر چنین حالی بر جامعه انسانی غالب باشد، وجود حجت الهی در میان مکلفین هم لازم نیست.»^{۲۲۸}

ظاهراً قاضی می‌خواهد بگوید: سم همیشه مهلک نیست. همچنان که یک فرد می‌تواند به خوردن سم عادت کند یک جامعه هم می‌تواند. پس فرد در جامعه

۲۲۶. قاضی عبدالجبار، پیشین، ج ۲۰، ق ۱، ص ۳۵.

۲۲۷. سید مرتضی، پیشین، ج ۱، ص ۷۴.

۲۲۸. قاضی عبدالجبار، همان، ص ۳۷.

۲۲۳. سید مرتضی، پیشین، ج ۱، ص ۱۵۶.

۲۲۴. ابراهیم بن نوبخت، پیشین، ص ۲۰۴.

۲۲۵. قاضی عبدالجبار، پیشین، ج ۲۰، ق ۱، ص ۳۵.

از این جهت تشخیص سموم محتاج امام نیست.

سید مرتضی می‌پذیرد که چون در این تمثیل لزوم وجود حجت الهی برای طبائع انسانی در نظر گرفته شده و چون قاضی هم شکسته شدن عادات و طبائع انسانی را ناممکن می‌داند، در نتیجه نیاز به امام از این جهت مرتفع می‌شود.^{۲۲۹} و خطای او را متذکر شده می‌گوید:

«اشکال اینجاست که نیاز به امام از جهات دیگر منتفی نمی‌شود، همانطور که اگر تمام انسانها را معصوم بدانیم نیازشان به امام فقط از برخی وجوه، برطرف می‌شود.»^{۲۳۰}

منظور سید مرتضی از عبارت اخیر این است که شاید از جهتی که قاضی گفت، مکلفین به امام نیاز نداشته باشند ولی به دلایلی دیگر به امام نیازمند هستند، مثل برخی از مکلفین که معصوم هستند، و از آن جهت که دچار سهو و خطا نمی‌شوند، مانند بقیه افراد امت به امام نیاز ندارند ولی این امر، احتیاج آنها به امام را در زمینه‌های دیگر نفی نمی‌کند.

۱- ۲- ۳- ۵- امام محل رجوع در اختلافات فقهی

یکی دیگر از وجوه لطف بودن امام، محل رجوع بودن وی در اختلافات است.^{۲۳۱} به این معنا که اگر مکلفین در حکمی از احکام شرعی با هم تفاوت عقیده داشته باشند، که این ناشی از درک متفاوت آنها از قرآن و سنت است، حرف آخر را امام می‌زند.

قاضی با عنوان کردن اشکالات مختلف بر این عقیده، تلاش می‌کند تا آن را نقض کند.

وی برای آغاز بحث چنین می‌گوید:

«اگر امامیه برای اثبات ضرورت وجود امام بگویند، امام برای رفع اختلاف

مردم در ادیان (امور دینی) لازم است؛ ما به آنها می‌گوییم: با وجود امام و تبیین او در مورد امور دینی باز هم اختلاف وجود دارد. پس وجود و عدم اختلاف به حال خود می‌ماند، این در حالی است که ادله عقل و شرع هم کار او را انجام می‌دهند.»^{۲۳۲}

او با این عبارت هم ضرورت وجود امام را از این جهت نفی کرد و هم جایگزینی برای وی قرارداد که همان ادله عقل و شرع باشد.

سید مرتضی در پاسخی تفصیلی اختلاف مردم در امور دینی را به دو دسته تقسیم می‌کند؛ عقلی و نقلی.

وی در مورد اختلافات عقلی می‌گوید:

«چون مشروعیت این گونه اختلافات به عقل است و کسی که مکلف می‌شود، عقل هم دارد پس در این موارد نیازی به امام ندارد، مگر از آن جهت که امام مؤکد حکم عقل او باشد، و پیداست که هشدار تذکر امام بی‌بديل است.»^{۲۳۳} سید مرتضی اختلافات نقلی را نیز به دو دسته تقسیم می‌کند:

۱. آن دسته از اختلافاتی که در مواردی از شرع بوجود می‌آیند که به تواتر نقل نشده‌اند که در این موارد نیاز به امام روشن است، زیرا برای حل اختلافات در این موارد جز کلام و تبیین امام راه دیگری نیست، و وجود او فقط برای حل کل اختلاف نیست، بلکه قول او حجت است، یعنی وجود او در این موارد تمام کننده حجت بر مکلفین است، نه وجودی صوری، هر چند که اختلافات به طور کامل از بین نرود ولی مشکل کلی از بین می‌رود.^{۲۳۴}

۲. دسته دوم اختلافاتی است که در مواردی از شرع که به صورت متواتر نقل شده‌اند، رخ می‌دهد که در این موارد نیاز به امام خاص است، یعنی به دلایلی خاص وجود او ضرورت دارد.^{۲۳۵}

سید مرتضی در علت این امر می‌گوید:

۲۲۲. قاضی عبد الجبار، پیشین، ج ۲۰، ق ۱، ص ۴۰.

۲۳۳. سید مرتضی، پیشین، ج ۱، ص ۱۰۲.

۲۳۴. همان.

۲۳۵. همان.

۲۲۹. سید مرتضی، پیشین، ج ۱، ص ۷۵.

۲۳۰. همان.

۲۳۱. ابراهیم بن نوبخت، پیشین، ص ۲۰۴.

«زیرا امام موارد [و مواضع شرع] را تبیین و بر آنها تأکید می‌کند، چه بسا برخی اهل تواتر نیز دست از نقل متواتر اخبار بردارند، که در این دسته از اختلافات هم مثل دسته قبل قول امام و بیان او برای همه مکلفین حجت است.»^{۲۳۶}

۱- ۳- ۲- ۵- امام اختلاف مذاهب را رفع می‌کند

قاضی برای اینکه ضرورت وجود امام را به جهت مذکور از نظر امامیه تبیین کند، عباراتی را آورده و به امامیه نسبت می‌دهد، تفاوتی که این شبهه نسبت به اشکالات و شبهات دیگر دارد این است که این عقیده از اساس به امامیه تعلق ندارد، در حالی که شبهات گذشته از عقائد امامیه بود هر چند که در آنها دست برده بود و یا طوری مطرح می‌کرد که خالی از ایراد نباشد.

قاضی این بار اختلاف تکالیف در مذاهب مختلف اسلامی را پیش می‌کشد، و چنین اختلافی را جواز تفاوت ادله و کیفیت استدلال به آن از نظر مذاهب گوناگون می‌شمارد ضرورت وجود امام را برای حل چنین اختلافاتی لازم می‌داند.^{۲۳۷} سید مرتضی ذیل این عبارت نقل می‌کند که قاضی ردیه‌ای طولانی در حدود سه صفحه نیز بر این عقیده‌ای که به امامیه نسبت داد، می‌آورد که برخی از آنها صحیح و برخی هم نادرست و زائد است.^{۲۳۸}

اما پاسخ سید مرتضی به او؛ وی در وهله اول گفته قاضی را، نظر امامیه نمی‌داند چه متقدمین علمای امامیه و چه علمای متأخر؛^{۲۳۹} و در وهله دوم دیدگاه امامیه در باب اختلاف مذاهب را تبیین می‌کند، وی می‌گوید:

«آنچه امامیه در موارد اختلاف مذاهب، به آن معتقد است خلاف چیزی است که او گفت، چرا که امامیه این اختلاف را در بعضی سمعیات (نصوص کتاب و سنت)، و شرعیاتی که حجج و ادله در مورد آنها مفقود است، ذکر می‌کنند.»^{۲۴۰}

و ادامه می‌دهد:

۲۳۶. سید مرتضی، پیشین، ج ۱، ص ۱۰۲.
 ۲۳۷. قاضی عبد الجبار، پیشین، ج ۲، ص ۲۰، ق ۱، ص ۱۶۷.
 ۲۳۸. سید مرتضی، همان، ص ۱۶۷.
 ۲۳۹. همان.
 ۲۴۰. همان، ص ۱۶۸-۱۶۷.

«این شبهه را نباید از جانب ما بیان می‌کرد زیرا بطلانش بر هر متکلمی روشن است. و حال که آن را از جانب ما نقل کرده باید به کتابی مشهور از امامیه و یا به شنیدن این مطلب از متکلمی امامی مستندش می‌ساخت تا خودش را متهم به گفتن مطلبی نکند که نقضش روشن و راحت است.»^{۲۴۱}

۱- ۳- ۲- ۵- امام اختلاف ائمه در فقه و اجتهاد را حل می‌کند.

قبل از بیان اشکالات و شبهات قاضی در این موضوع باید معنای چند اصطلاح را از دیدگاه امامیه و اهل سنت مشخص کنیم.

الف) اجتهاد

تعریف لغوی:

«هُوَ بَدَلُ التَّوَسُّعِ وَالطَّاقَةِ»^{۲۴۲}

تعریف اصطلاحی:

شافعی معتقد است، اجتهاد مرادف قیاس است، و این را که استحسان جزئی از اجتهاد به حساب آید نفی کرده است.^{۲۴۳} برخی از علما هم میان قیاس و اجتهاد تفاوت گذاشته‌اند که سید مرتضی در این باره می‌گوید:

«علمایی که بین قیاس و اجتهاد تفاوت گذاشته‌اند، در تعریف قیاس گفته‌اند، آنچه اصلی که با آن مقایسه می‌شود، معین است اما [در] اجتهاد معین نیست، و از میان علماء کسانی هم قیاس را در اجتهاد داخل کرده‌اند و برخی هم اجتهاد را اعم از قیاس قرار داده‌اند.»^{۲۴۴}

و برخی هم اجتهاد را مرادف استحسان، رأی، استنباط و قیاس قرار داده‌اند، یعنی اسمهایی با معنای واحد.^{۲۴۵}

۲۴۱. سید مرتضی، پیشین، ج ۱، ص ۱۶۸.
 ۲۴۲. ابن منظور، پیشین، ج ۳، ص ۱۳۳؛ الجوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح تاج اللغة و صحاح العربية، تحقیق: احمد بن عبدالغفور العطار، چاپ چهارم، بیروت: دارالعلم للملایین، ۱۴۰۷ هـ ج ۲، ص ۴۶۰.
 ۲۴۳. شیخ آقا بزرگ تهرانی، تاریخ حصر الاجتهاد، تحقیق: محمد علی الانصاری، قم: مؤسسه امام مهدی (علیه السلام)، ۱۴۰۱ هـ ص ۱۲، نقل شده از الرسالة الشافعی، ص ۴۷۷ و ۵۰۴.
 ۲۴۴. شیخ آقا بزرگ تهرانی، پیشین، ص ۱۲، به نقل از الذریعة الی اصول الشریعة، ج ۲، ص ۱۸۸.
 ۲۴۵. شیخ آقا بزرگ تهرانی، پیشین، ص ۱۲.

آنچه گفته شد معنای اجتهاد تا قرن پنجم هجری است، اما بنا گفته شیخ آقا بزرگ طهرانی، از قرن پنجم معنای اجتهاد گسترده تر شد و اجتهاد به عقیده اهل سنت منحصر در رأی و قیاس و استحسان شد.

هر چند در پذیرش برخی از آنها اتفاق نظر نداشتند.^{۲۴۶}

و اجتهاد از نظر امامیه یعنی، بذل المجتهد و سعه فی طلب العلم بأحكام الشریعة.^{۲۴۷}

شیخ آقا بزرگ طهرانی درباره اصول اجتهاد در حال حاضر می گوید:

«اجتهاد در حال حاضر اولاً بر مبنای کتاب و ثانیاً بر مبنای سنت است، قیاس مردود است، اجماع هم با معنایی که ذکر شد.»

در فرایند استنباط هم قواعدی که ائمه بنیان گذاشتند در کتب فقهی یا روایی موجود است که سید مرتضی در کتاب الذریعه الی اصول الشریعة امهات قواعد اصولی را بحث کرده و به شکل مفصل و مبسوط آمده است.

در حالی که اهل سنت امامیه را تحقیر می کنند که هر کس قیاس و اجتهاد را نفی کند هیچ راهی برای رسیدن به بسیاری از مسائل و فروع ندارد.

جمهور اهل سنت دو راه [قیاس و اجتهاد] را پیش گرفته اند، در حالی که بسیاری از مسائل در اخبار ما موجود است و ما نیازی به رفتن این راه نداریم.^{۲۴۸}

ب) استحسان

تعریف لغوی

نیکو دانستن چیزی جدا از اینکه از امور حسی است یا معنوی.^{۲۴۹}

تعریف اصطلاحی

اصولی ها معانی مختلفی را برای آن ذکر کرده اند که اهم آنها چنین است:

البردوی: تخصیص قیاس به دلیلی قوی تر از آن است.

شاطبی از مالکی ها نقل کرده: عمل به اقوی الدلیلین؛^{۲۵۰} و تعاریف دیگری از

۲۴۶. همان، ص ۱۳.

۲۴۷. همان.

۲۴۸. همان، ص ۴۳.

۲۴۹. حکیم، محمدتقی، پیشین، ص ۳۶۱.

۲۵۰. همان.

این دست که در اصول فقه مطرح می شود.

به عقیده آیت الله حکیم، تعاریفی که برای استحسان ذکر می شود از نظر عام و خاص بودن با هم تفاوت دارند، اما هر چه هست از ادله اهل سنت به حساب می آید.^{۲۵۱}

حجیت استحسان

از نظر اهل سنت یکی از منابع اجتهاد است و یکی از راه های رسیدن به سنت می باشد، آن چنانکه شافعی گفته است:

«من استحسنت فقد شرع»^{۲۵۲}

و مالک گفته است:

«استحسان تسعة اعشار العلم»^{۲۵۳}

اما شیعه و ظاهریه استحسان را نفی کرده اند.^{۲۵۴}

اهل سنت برای اثبات حجیت استحسان از کتاب و سنت و اجماع هم دلایلی را ذکر می کنند.^{۲۵۵}

۱- ۳- ۲- ۵- ۳- بحث قاضی و سید مرتضی

قاضی در ابتدای بحث دلیل امامیه بر ضرورت وجود امام را وجود اختلاف در موردینی معرفی کرد که پاسخ سید مرتضی هم ذکر شد.

در اینجا این ضرورت را به اختلاف ائمه^{۲۵۶} در فقه و اجتهاد تخصیص می دهد و از قول امامیه می گوید:

«باید حجتی باشد تا این اختلافات را حل کند زیرا در این حال [با اختلاف]، اثبات حجت (دلیل) قاطع کتاب و سنت ممکن نمی باشد، زیرا علم این کار منحصرأ نزد امام است.»^{۲۵۷}

۲۵۱. همان، ص ۳۶۲.

۲۵۲. همان، ص ۳۶۳.

۲۵۳. همان.

۲۵۴. همان.

۲۵۵. حکیم، محمدتقی، پیشین، ص ۳۷۳ - ۳۷۵.

۲۵۶. منظور از ائمه، امامانی است که امت آنها را برگزیده اند، سید مرتضی، پیشین، ج ۱، پاورقی مصحح، ص ۱۶۸.

۲۵۷. قاضی عبد الجبار، پیشین، ج ۲، ق ۱، ص ۶۷.

او معتقد به وجود ائمه متعددی در امت است که امام مد نظر امامیه محل رجوع آنها در اختلافات فقهی و اجتهاد آنها از کتاب و سنت است. وی ادامه می‌دهد این سخن از امامیه، چیزی را که در مورد اثبات اجتهاد بر آن دلالت کردیم، باطل می‌کند.

که همان مبنای اهل سنت است که از آن سخن گفتیم. سید مرتضی حل اختلاف فقهاء را که قاضی از جانب امامیه برای اثبات ضرورت وجود امام ذکر کرد، می‌پذیرد و آن را همان دلیلی می‌داند که اکثر امامیه باور دارند.^{۲۵۸}

اما قاضی مطلبی را عنوان کرد و به امامیه نسبت داد، او گفت: «امامیه معتقدند: چون امکان اثبات دلیلی قطعی از کتاب و سنت وجود ندارد، فقط با علمی که نزد امام است می‌توان به آن [یعنی آن بخش از شریعت که چنین است] دست یافت.»^{۲۵۹}

سید مرتضی این بخش از کلام او را نمی‌پذیرد و با عباراتی به این مضمون که، اگر می‌خواهی از این طریق استدلال هم کنی، به وجهی که من می‌گویم باید استدلال کنی تا توجیهی و دلیلی بر اجتهاد باشد، او را مورد خطاب قرار می‌دهد. اما استدلال سید مرتضی در تصحیح استدلال قاضی:

«می‌دانیم هر آنچه از امور شریعت که به آن احتیاج داریم، دلیلی قاطع و محکم از کتاب، تواتر، اجماع و یا آنچه مثل تواتر و اجماع است بر آن وجود ندارد... و چون ما [هم] مکلف به علم به شریعت و عمل به آن هستیم. وقتی موارد گذشته، برای اثبات حکمی از احکام شرع در دست باشد، اهل سنت به غلبه ظن، استحسان و امثال آن دو که اسمش را اجتهاد می‌گذارند، روی می‌آورند؛ وقتی ثابت شد که در مورد بعضی موارد شریعت و کاری که آنها (معتزله و اهل سنت) انجام می‌دهند ادله قطعی وجود ندارد، و ما هم مکلف به علم به شریعت و عمل به آن هستیم، پس ما می‌باید محل رجوعی محکم داشته باشیم تا اختلاف اقوال امت

۲۵۸. سید مرتضی، همان، ص ۱۶۸.
۲۵۹. قاضی عبد الجبار، همان، ص ۶۷.

را به او ارجاع دهیم.»^{۲۶۰}

سید مرتضی در ادامه، پاسخ این عبارت قاضی را می‌دهد که گفت: «اینکه علم اثبات حجت قطعی از کتاب و سنت نزد امام باشد و امام محل رجوع در اختلافات باشد، ادله ما (معتزله) را در صحت اجتهاد باطل می‌کند.» وی می‌گوید:

«به عقیده ما ادله واضحه‌ای هم اجتهاد مورد نظر شما را باطل می‌کند، اجتهاد در شریعت به عقیده شما، رسیدن به غلبه ظن است، در چیزی که دلیلی بر آن وجود ندارد و در شریعت هم جایگاهی برای ظن وجود ندارد و درست نیست که در ظن، تحریم چیزی از شریعت و حلال کردن آن غلبه یابد، زیرا شریعت به مصالح ما که آنها را خدا می‌داند بنا شده، و به این مصالح نه پیش زمینه ذهنی داریم و نه از عادات و تجربه‌های ماست.»^{۲۶۱}

قاضی با این تصور که امامیه اجتهاد را باطل می‌دانند، می‌گوید:

«اگر حق با یکی از اهل اجتهاد باشد، می‌باید بر آن دلیلی باشد مثل اعتقاد به توحید و عدل و همانطور که در آن دو به امام نیازی نیست، در این مسئله هم باید به امام نیاز نباشد.

و گفته می‌شود: هر کس با حق [حقیقت] مخالفت کند، این فقط از جانب خودش است [یعنی معذور نیست] زیرا در بررسی و استدلال که انجام آن برایش ممکن بوده، کوتاهی کرده، که در این مورد [یعنی بررسی و استدلال] هم بی‌نیازی از امام ممکن است.»^{۲۶۲}

مقصود او این است که همانطور که برای اعتقاد به توحید و عدل الهی مکلف به امامی نیاز ندارد، چون ادله مستقلی دارند، آن مجتهد هم که به نتیجه‌ای رسیده دلیلی برای خودش دارد، پس در اینجا هم نیازی به امام نیست تا خطای او را رفع کند و یا اختلاف مجتهدین را حل کند.

سید مرتضی حرف او را در صورتی درست می‌داند که هر حقیقتی از شریعت

۲۶۰. سید مرتضی، پیشین، ج ۱، ص ۱۶۸-۱۶۹.
۲۶۱. همان، ص ۱۶۹.
۲۶۲. قاضی عبد الجبار، پیشین، ج ۲، ق ۱، ص ۶۷.

دلیلی استوار مثل ادله توحید و عدل داشته باشند که خلاف این ثابت شده است، وی از سخن خود قاضی برای نفی کلام وی استفاده می‌کند و می‌گوید: «اگر شریعت این گونه باشد [یعنی برای همه چیز دلیلی استوار باشد]، مردم برای رسیدن به آن نیاز به اجتهاد و استحسان ندارند، [تا بخواهیم حجیت آن را ثابت کنیم] و کسی که از عقائد مخالفین ما در فروع [دین] آگاه باشد، [می‌داند که] یک دهم از آن عقائد، ادله قاطعی مثل ادله توحید و عدل ندارند و مستند تمام و یا اکثر آنها اجتهاد و ظن و شبیه آن دواست که از طریق علم خارج هستند.»^{۲۶۳}

سید مرتضی برای تکمیل بحث شبهه‌ای فرضی را نیز پاسخ می‌دهد، وی این چنین شبهه می‌کند:

اگر معتزله بگویند:

«آنچه گفتید باعث حیرت می‌شود و منجر می‌شود مردم مکلف به دستیابی به حق باشند، بدون دلیلی که آنها را به حق برساند»

در پاسخ خواهند شنید:

«خداوند متعال در مورد آن بخش از شریعت و یا غیر شریعت، مردم را مکلف کرده که امکان و قدرت دستیابی به آن را [خود او] عطا کرده است، و آن مقدار از شریعت که توسط پیامبر ﷺ نقل شده، نقلی است که عذر و بهانه‌ای باقی نمی‌گذارد، که در این بخش مکلف باید به نقل مراجعه کند، و مواردی از شریعت که نقلی در مورد آن نیست و نه دلایل سمعی جانشین آن است، یا به این دلیل است که مردم مورد خطاب نقل نبوده‌اند و یا آنها را به سخن امام جانشین رسول ﷺ ارجاع داده‌اند و ما در مسائل شریعت مکلف به رجوع به اقوال ائمه بعد از نبی ﷺ شده‌ایم و به همین دلیل است که حکم تمام مسائلی که پیش می‌آید در نقلیات شیعه از ائمه اهل بیت موجود است، و در تمام آن مواردی که دشمنان ما به نام قیاس و اجتهاد و طرق ظن خود را به زحمت انداخته‌اند، شیعه در آنها نصی مجمل یا مفصل دارد.»^{۲۶۴}

۲۶۳. سید مرتضی، پیشین، ج ۱، ص ۱۷۲.
۲۶۴. سید مرتضی، پیشین، ج ۱، ص ۱۷۲.

قاضی برای نقض عقیده امامیه بر لزوم وجود امام برای حل اختلافات در مسائل فقهی مثالی می‌آورد، وی می‌گوید:

«کسانی که امام و حجت را هم شناخته‌اند، باز در احکام اختلاف داشته‌اند. پس باید امام دیگری باشد تا اختلافاتشان را برطرف کند، آنچه که باعث می‌شود آنها در اختلافاتشان بی‌نیاز از امامی دیگر باشند، علتی را که امامیه برای حضور امام، برای رفع اختلافات ذکر می‌کنند، نقض می‌کند...»^{۲۶۵}

سید مرتضی اختلاف کسانی که حجت الهی را شناخته‌اند، انکار نمی‌کند، ولی این اختلاف را در مواردی از احکام می‌داند که دلیلی بر آنها وجود دارد، برخی راه رسیدن به این احکام را فراموش کرده‌اند برخی هم [راه را رفته] و به آن دست یافته‌اند؛ وی در ادامه اختلاف مخالفین امامیه را چنین شرح می‌دهد:

«اختلاف مخالفین امامیه در مواردی از شریعات است که دلیلی بر آنها وجود ندارد و هر کسی در گفته ما شک دارد، می‌تواند این مطلب را بین ما و آنها ارزیابی کند.»^{۲۶۶}

۱- ۳- ۲- ۶- ۱- امام تفسیرگر آیات متشابه

آن چنانکه در ابتدای بحث به آن اشاره کردیم، در تعریفی که شیخ مفید از امامت داشت، یکی از وظایف امام روان کردن احکام بود؛ و چون ما بخشی از احکام را از قرآن و سنت رسول ﷺ اخذ می‌کنیم و پیدا است که مقصود تمام آیات قرآن را نیز به صراحت نمی‌توان از ظاهر آیات دریافت؛ آیات قرآن کریم نیازمند به مبینی هستند که همیشه در کنار آن حضور داشته باشد، تا آیات محکم را از متشابه و مطلق را از مقید و مجمل را از مفصل و تفکیک کند، تا بتوان اطمینان یافت که مکلفین به قصد شارع مقدس دست یافته‌اند.

در زمان حیات پیامبر اکرم ﷺ این وظیفه به عهده ایشان بود و پس از ایشان علی علیه السلام و فرزندان ایشان این امر را بر عهده داشته‌اند.

۲۶۵. قاضی عبد الجبار، پیشین، ج ۲۰، ق ۱، ص ۶۷.
۲۶۶. سید مرتضی، پیشین، ج ۱، ص ۱۷۴.

۱- ۳- ۲- ۶- ۲- محکم و متشابه

تعریف محکم و متشابه در کلام امام صادق علیه السلام:

«انَّ الْقُرْآنَ زَاجِرٌ وَأَمْرٌ، يَأْمُرُ بِالْجَنَّةِ وَيُزْجِرُ عَنِ النَّارِ، وَفِيهِ مُحْكَمٌ وَمُتَشَابِهٌ فَأَمَّا الْمُحْكَمُ فَتُؤْمِنُ بِهِ وَتَعْمَلُ بِهِ وَتَدِينُ بِهِ، وَأَمَّا الْمُتَشَابِهُ فَتُؤْمِنُ بِهِ وَلَا تَعْمَلُ بِهِ ﴿۲۷۲﴾ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ... وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ... ﴿۲۷۳﴾»،^{۲۷۲} والراسخون في العلم آل محمد عليهم السلام.^{۲۷۳}

محکم: «آیاتی است که مقصود و مرادشان بدون قرینه دانسته می شود.»^{۲۷۴} متشابه:

«آیاتی که مراد و مقصود از آنها بدون همراه شدن آنچه که بر آن دلالت دارند، دانسته نمی شود.»^{۲۷۵}

﴿الرَّكِتَابُ أَحْكَمَتْ آيَاتُهُ﴾^{۲۷۶} یعنی آن را بروجهی محکم قرار داد که در آن تفاوتی واقع نمی شود و هدف قصد شده بوسیله آن حاصل می شود. و برای همین واجب است حمل متشابه بر محکم و اینکه محکم اصل برای آن قرار بگیرد.^{۲۷۷}

۱- ۳- ۲- ۶- ۱- بحث قاضی و سید مرتضی

قاضی عبدالجبار برای آغاز بحث چنین می گوید:

«امامیه می گویند: باید در هر زمان امامی معصوم باشد، زیرا ادله شرع موجود در کتاب و سنت به دلیل اینکه احتمالاتی را بر می تابند به تنهایی دلالت ندارند و به همین دلیل هم (علماء) در معنایش اختلاف دارند، هر چند (بر دلالت آنها اتفاق نظر دارند) و در ضمن، امامیه معتقدند اگر معنای کتاب و

و گاهی در مورد کلمات پیامبر صلی الله علیه و آله نیز این اتفاق می افتاد که با توجه به شرایط صدور روایت از ایشان و با توجه به مخاطبان ایشان، تبیین های آن حضرت از شرع و احکام آن و یا قرآن کریم برای مسلمانان روشن و قابل فهم نبوده است؛ امر روشنگری و پرده افکندن از قصد رسول خدا صلی الله علیه و آله را ائمه علیهم السلام بر عهده داشته اند.

این امر نیز به لطف بودن وجود امام مربوط می شود، چرا که با تبیین و توضیح او از آیات قرآن کریم و کلام پیامبر صلی الله علیه و آله به قصد شارع مقدس می توان پی برد، که این خود گامی به سوی معرفت و اطاعت است. اما قاضی معتقد است آن چنان آیات قرآن و سنت رسول صلی الله علیه و آله شفاف و قابل فهم برای همگان است که نیازی به امام از این جهت نمی باشد.^{۲۶۷}

این بحث به جهت مناسبتی که با وظیفه امام به عنوان مبین شرع داشت، آن را به عنوان امام مبین شرع افزودیم، اما قبل از آغاز بحث چند واژگان نیاز به توضیح دارند:

۱- ۳- ۲- ۶- ۱- مجمل و مبین

مجمل آن آیاتی است که دلالتش روشن نباشد؛^{۲۶۸} و آیاتی دیگر از قرآن کریم که قصد این آیات را روشن می کند مبین یا مفصل خوانده می شوند، در حقیقت آیات مبین، تفسیرگر آیات مجمل هستند.

مثل آیه شریفه ﴿أَجَلَّتْ لَكُمْ بِهِمَّةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ...﴾^{۲۶۹} که توسط ﴿حَرَمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ﴾^{۲۷۰} تفسیر می شود.^{۲۷۱}

۲۶۷. قاضی عبدالجبار، شرح الأصول الخمسة، ص ۵۱۴.

۲۶۸. سیوطی، جلال الدین، الاتقان فی علوم القرآن، ترجمه: مهدی حائری، چاپ دوم، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۶ ش، ج ۲، ص ۶۱.

۲۶۹. مانده / ۱.

۲۷۰. مانده / ۳.

۲۷۱. سیوطی، جلال الدین، همان، ص ۶۳.

۲۷۲. آل عمران / ۷.

۲۷۳. مجلسی، محمد باقر، پیشین، ج ۲۳، ص ۱۹۱.

۲۷۴. طوسی، محمد بن حسن (شیخ طوسی)، التبیان فی تفسیر القرآن، تحقیق: احمد حبیب قصیر العالمی، چاپ اول، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۹ هـ، ج ۲، ص ۳۹۴.

۲۷۵. شیخ طوسی، محمد بن حسن، پیشین، ج ۲، ص ۳۹۴.

۲۷۶. هود / ۱.

۲۷۷. شیخ طوسی، محمد بن حسن، همان.

سنت ذو وجوه نبود، بعید [هم] نبود که خداوند کتابش را نازل کند، ولی نبی و رسولی در آن زمان نباشد؛ ولی این احتمال باطل است، پس باید کسی باشد که مراد حاصل از کتاب و سنت را بیان کند [یعنی نبی باید باشد] و چنین نظری را در مورد امام هم دارند.^{۲۷۸}

وی این نظر را مبنی بر این می‌داند که از نظر امامیه ظاهر کلام خدا و رسولش دلالت به ادله ندارند یا به وضوح نمی‌توان ادله را از آن استنباط کرد و تصریح می‌کند که بنا به نظر معتزله ظاهر آن‌ها دلالت دارد.^{۲۷۹}

سید مرتضی در وهله اول این مطلب را انکار می‌کند که تمام ادله شرع از نظر امامیه ذو وجوه بوده، و بدون بیان نبی و امام فاقد دلالت باشند.

وی برای توضیح این مطالب در پاسخی تفصیلی می‌گوید:

«در میان ادله، ادله‌ای هستند که ظاهرش مطابق با حقایق زبان است و معنایی که از آن برداشت می‌شود، همان معنایی است که لفظ برایش وضع شده است، و مخاطبی که حکیم و سخن‌دان باشد به مستدل آن لفظ، علم می‌یابد، و جایز هم نیست که خلاف حقیقتی که لفظ به آن دلالت می‌کند را اراده کند، و هیچ شک و شبهه‌ای هم نیست که تمام ادله شرع چنین نیستند، چرا که می‌دانیم در قرآن [آیات] متشابه و در سنت هم [مواردی] ذو وجوه، وجود دارند و نیز می‌دانیم که علماء زبان شناس [لغت شناس] در مراد این دو [قرآن و سنت] اختلاف دارند و در بسیاری موارد هم سکوت کرده‌اند [و یا به عبارتی توقف کرده‌اند] و در برخی موارد هم راه ظن و گمان را پیش گرفتند، بهترین راه حل در این اوضاع این است که، کسی موارد مشکل را تبیین و موارد پیچیده و سخت را روان کند که سخن او همانند سخن رسول ﷺ حجت باشد، پس در نتیجه یا تمام آنچه در قرآن هست یا از ظاهر لفظ معلوم است و بیان رسول ﷺ در مورد آن، مراد را روشن [ترا] می‌کند و در مورد سنت جاریه هم همین گونه است، بطلان این قول روشن است، زیرا مواضع بسیاری از کتاب و سنت وجود دارد که

۲۷۸. قاضی عبدالجبار، پیشین، ج ۲۰، ق ۱، ص ۸۸.
۲۷۹. همان.

برای بسیاری از علماء و بزرگان هم مشکل است که قطع و یقین پیدا کنند که به مراد اصلی این مواضع رسیده‌اند. و [حتی] اگر در قرآن هیچ موردی که در معنایش و یا در اصل وجودش اختلافی نیست، نباشد؛ موارد مجمل در قرآن قابل انکار و رد نیستند و نیاز به بستن و توضیح دارند، مثل این کلام خداوند تعالی ﴿تُخَذُ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةٌ﴾^{۲۸۰}، ﴿فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَعْلُومٌ﴾^{۲۸۱}، در مواردی بسیاری از این قبیل، وقتی باید این موارد تبیین شوند، حتی اگر بپذیریم که رسول ﷺ تمام مواردی که نیاز به تبیین وی داشته‌اند را بیان کرده و توضیح داده است و در انتقال آن موارد به جانشین خویش هم کوتاهی نکرده، و به آن حدی است که اهل سنت به آن معتقدند، باز هم حتماً نیاز به امام بعد از او از این وجه [و به این دلیل] همچنان ثابت و باقی است.^{۲۸۲}

دلیلی که سید مرتضی برای نیاز به امام از این جهت ذکر می‌کند، این است که بیان رسول ﷺ برای کسانی که او را به صورت شفاهی و رو در رو دیده‌اند و لفظ او را شنیده‌اند و نیز برای کسانی که معاصر او نبوده‌اند و مردمان زمانهای پس از او نیز حجت است؛

و چون به نقل امت [نقل متواتر الفاظ و کلمات پیامبر توسط افراد امت] به دلیل اینکه امکان عدم نقل آنها وجود دارد، نمی‌توان اطمینان کرد، [قبلاً هم سید مرتضی در بخش حفظ شریعت به آن اشاره کرد] باید امامی باشد تا تبیین نبی ﷺ از موارد مشکل قرآن را [به ما] برساند و موارد پیچیده آن را برای ما توضیح دهد.^{۲۸۳}

قاضی در ادامه کلام خود معتقد است، از کتاب خدا می‌توان به مراد شارع مقدس دست یافت و اگر به مراد بخشی از آن هم نتوانیم برسیم، با قرار دادن مواردی از سنت و غیر آن، در کنار این آیات می‌توان به مقصود شارع رسید، پس نیازی به مبین نداریم.^{۲۸۴}

۲۸۰. التوبة / ۱۰۳.

۲۸۱. المعارج / ۲۴.

۲۸۲. سید مرتضی، پیشین، ج ۱، ص ۳۰۴-۳۰۳.

۲۸۳. همان، ص ۳۰۴.

۲۸۴. قاضی عبدالجبار، پیشین، ج ۲۰، ق ۱، ص ۸۹.

او ضمن طرح دوباره موضوع تواتر در تبیین نبی ﷺ از آیات قرآن و نفی وجود امام برای رساندن کلام نبی ﷺ به مردمان اعصار پس از او، نتیجه ای هم می‌گیرد؛ وی می‌گوید:

«اگر مبین واجب است، در مورد تبیین خود امام هم باید مبینی باشد و حتی اگر سخن امامیه درست باشد [یعنی مبینی هم لازم باشد] بیان رسول ﷺ در مورد قرآن به تواتر نقل می‌شود و نیازی به امام نیست، همانطور که بیان امام به افراد غائب از او با تواتر می‌رسد و نیازی به امامی غیر از او نیست.»^{۲۸۵}

سید مرتضی یادآوری می‌کند، در قرآن آیات متشابهی هستند که به مقصود آنها نمی‌توان اطمینان یافت و در سنت هم چیزی که مبین و روشنگران باشد، وجود ندارد.

سید مرتضی رد کردن کلام امامیه در این زمینه را، به نزاع جدی و لجاجتی آشکار تعبیر می‌کند.^{۲۸۶}

وی یک یک موارد اختلافی و اشکالات قاضی را چنین پاسخ می‌دهد:

«اما حرفی که در مورد کلام امام گفتمی ...، به حرفی که ما در مورد بیان رسول ﷺ در مورد قرآن گفتیم شباهتی ندارد، زیرا امام ممکن است به گونه ای سخن بگوید که معانی مختلف را برنتابد و یا اگر هم این گونه باشد شنونده به ناچار باید توسط قرائن و شواهد خارجی به منظور او پی ببرد، و آنکه از امام غائب است، اگر چه مجبور و ناچار هم نباشد، مراد شنیده اش از امام را بوسیله فرد یا افرادی که امام به کارنقل [روایت] آنها مواظب و مراقب است؛ حاصل می‌کند.»^{۲۸۷}

وقتی هم این افراد به صورتی به او خبر دهند که برای وی حجت نباشد و یا از مراد امام خبر ندهند، آنها را در نقل مثل افراد دیگر حساب می‌کند یا خودش سعی در فهم آن می‌کند، ولی در مورد قرآن به دلیل ذووجه بودن برخی مواضع و متشابه بودن آنها، اینگونه نیست، زیرا آنچه از سنت که در مقام بیان این مواضع است، اگر این موارد ثابت هم بشود، وقتی پشت سرناقلین کسی نباشد اطمینان

۲۸۵. همان.

۲۸۶. سید مرتضی، پیشین، ج ۱، ص ۳۰۴.

۲۸۷. همان، ص ۳۰۵.

به عدم خطا و پرهیز از نقل راویان [یعنی عدول آنها از نقل] نیست. در حالی که ثابت کردیم امام پشت سرناقلین و مراقب آنهاست و خطای آنها را جبران می‌کند. این تفاوتی است که بین بیان متواتر رسول ﷺ و بیان متواتر امام برای غائبان وجود دارد.^{۲۸۸}

آنگاه که از محال بودن حفظ شریعت بوسیله تواتر و بدون وجود امام سخن گفتیم، این موضوع را بیشتر شکافته ایم.

قاضی عبدالجبار در صدد مقایسه کلام خداوند با کلام امام بر می‌آید، او مسئله شناخت امام از سوی رسول ﷺ را مطرح می‌کند و می‌گوید:

«بر این اساس که امام از سوی رسول ﷺ شناخته می‌شود و باید کسی اولین بار او را از سوی خداوند بشناسد و این شناخت و علم هم به صورت ضروری و بدیهی برای او حاصل نمی‌شود، پس درست این است که مراد و مقصودش، بوسیله کلامش و نه به صورت ضروری یعنی به علم ضروری شناخته شود، پس کسی که [وقوع] چنین امری را در هر زمانی رد کند، و رهایی از آن [یعنی فهم مراد خداوند بواسطه کلامش] را جز اینکه [یا در این صورت که] تمام افراد جاهل به مراد خداوند باشند و رویگردان از حق در این زمان باشند، ممکن نیست. در نتیجه هر زمانی که امام مغلوب [عده ای دیگر] باشد، باید شهادت بر جهل و کفر تمام امت داد.»^{۲۸۹}

مقصود قاضی این است که از نظر امامیه وقتی رسول ﷺ به وسیله کلام خداوند متوجه شده است که چه کسی امام است و علم به مقصود پروردگار متعال هم برای او به علم ضروری حاصل نشده است، پس این امر برای تمام ابناء بشر در تمام طول تاریخ هم می‌تواند اتفاق بیافتد، یعنی آنها هم به وسیله کلام خداوند، می‌توانند به مقصود او پی ببرند و نیازی به امام ندارند، تا منظور خداوند را برای آنها تبیین کند.

آن چنان که گفتیم چون امامیه اکتفا به ظاهر برخی از آیات قرآن را برای دانستن

۲۸۸. همان.

۲۸۹. قاضی عبدالجبار، پیشین، ج ۲۰، ق ۱، ص ۸۹.

مقصود خداوند کافی نمی‌دانند و وجود امام را برای رسیدن به آن لازم و واجب می‌شمارند؛ قاضی نیز، با استفاده از همین عقیده بود، که در عبارت فوق گفت: «نتیجه این می‌شود که تمام افراد، جاهل به مراد خداوند و رویگردان از حق باشند و وقتی هم که امام نتواند این نقش روشنگری خود را ایفا کند، باید به کفر و جهل تمام امت شهادت داد.»

وی در نهایت می‌خواهد بگوید، امامیه عقیده دارند چون کلام خداوند تعالی را نمی‌توان به علم ضروری دریافت، پس اصلاً قابل فهم هم نیست؛ سید مرتضی عبارات مذکور از او را ناشی از این گمان اخیر او [آنچه ما در ادامه کلام قاضی گفتیم] می‌داند و در پاسخ وی به همان تفاوتی که بین علم به مقصود قرآن و سخن امام گذاشت اشاره می‌کند، که همان تفاوت بین کلام الهی و کلام بشری است؛ وی معتقد است، مقصود از کلام امام به علم ضروری [یا به ناچار از طریقی] دانسته می‌شود اما قرآن این چنین نیست و نتیجه‌ای که او از عقیده امامیه گرفته است را گمانی دور و اشتباه می‌داند و به او می‌گوید:

«آنچه ما گفتیم، غیر چیزی است که تو گمان کردی، ما احتیاج به کسی که معنا را در بسیاری از مواضع قرآن و سنت آشکار کند، برای این واجب دانستیم، چون احتمالات و معناهای مختلف را برمی‌تابید، و دلیلی که با آن به قطع و یقین به مراد [کلام] برسیم، وجود نداشت، ولی نه به این دلیل که علم ضروری به آن نداریم، و اگر تمام قرآن و سنت محکم و غیر متشابه بود، مفصل بود و نه مجمل، می‌شد که مراد قرآن و سنت را دریافت.»^{۲۹۰}

قاضی به فهم امام و رسول از کلام خداوند اشاره کرد و گفت وقتی ایشان مقصود خداوند را از کلامش می‌فهمند و به مبین نیاز ندارند، برای بقیه افراد امت هم چنین است.

سید مرتضی در این مورد معتقد به این امکان است که خداوند با کلامی بلیغ و روشن نه در مجاز و استعاره و نه با عباراتی ذووجه، پیامبر را مورد خطاب

قرار داده است و یا او را با کلماتی که ظاهرش مطابق با معنای حقیقی لغت است، خطاب کرده است؛ پیامبر هم می‌دانسته که خداوند جز ظاهر عبارات چیز دیگری را اراده نکرده است، که این را در مورد تمام کتاب و سنت نمی‌شود، ادعا کرد.^{۲۹۱}

۱- ۳- ۲- ۶- ۴- غیبت امام موجب جهل به مقصود شارع مقدس

آن بخش از سخن قاضی که گفت: «اگر امام مغلوب باشد، باید به کفر و جهل تمام امت شهادت داد.» مسئله غیبت امام عصر علیه السلام را نشانه رفته است.

سید مرتضی غیبت امام را موجب جهل به مراد خداوند تعالی نمی‌داند، زیرا معتقد است، تأویل مسائل مشکل دین را امت اسلامی با بیان ائمه متقدم از او دانسته‌اند، و شیعیان بعدی هم از گذشتگان، این معارف را اخذ کرده‌اند و آنچه به آن نیاز بوده نشر داده‌اند و نیز امامیه ایمان دارند، در هر آنچه از شرع که بواسطه نقل به آنها رسیده است، امام زمان پشت سر ناقلین بوده است که توضیح این مطلب قبلاً ذکر شد.^{۲۹۲}

قاضی برای اصرار بر این مطلب که حتماً هم برای درک مفهوم واقعی آیات قرآن و کلام نبوی نیاز به امام نیست، عقیده امامیه را به وجهی دیگری آورد، وی می‌گوید: امامیه می‌گویند:

«چون اختلاف در عقلیات بوجود می‌آید و حق این است که به دلیلی استوار مراجعه شود در مورد شرعیات هم این گونه است.

وقتی اختلاف در شرعیات جایز است، و در حالی که امام علی علیه السلام هم حاضر است، اختلاف شدید [در این امور] امکان دارد همانطور که در ایام علی علیه السلام اتفاق افتاد و این اختلاف مانع از ثبوت دلیل نشد، پس چه مانعی دارد که با وجود اختلاف شدید باز هم قرآن و سنت به حق دلالت کنند؛ اگر چه برخی از امامیه چنین مطلبی را به عنوان دلیل امامت قبول ندارند، اما چون برخی دیگر از

امامیه این را به عنوان دلیلی بر وجوب امامت پذیرفته‌اند، از وجهی که گفته شد، ساقط نمی‌شود...»^{۲۹۳}

قاضی این عقیده امامیه را به سخره گرفته است. او اختلافات شرعی را پیش می‌کشد و بعد نتیجه می‌گیرد ای شما امامیه که می‌گویید، باید امامی باشد تا اختلافی هم نباشد، یک مورد نقض بر شما هست و آن اینکه با وجود علی علیه السلام که اعظم ائمه است اختلاف واقع شده، پس این دلیل شما بر ضرورت وجود امام نقض می‌شود.

سید مرتضی نیز با این عبارت که «از این سخن نمی‌توان چشم پوشی کرد»، پاسخ خود را آغاز می‌کند. وی در ابتدا انکار می‌کند که امامیه فقط برای اختلافاتی که در شرعیات بوجود می‌آید، امامت را واجب بدانند، و در توضیح اختلافی که امامیه وجود امام را برای حل آن واجب می‌دانند، می‌گوید:

«اختلاف در چیزی که زایل کننده اقامه حجت بر آن چیز است، آن هم وقتی که دلایلی بر آن موجود است و راههای [رسیدن] به آن هم روشن است، و نیاز به امام در شرعیات را واجب دانستیم، چون مواضع متشابه که معانی مختلفی را بر می‌تابد و نیز به دلیل وجود مواضع مجمل که تفصیلی هم بر آن نیامده و به این دلیل که در بسیاری از این موارد، ادله قاطعی که ما را به اصل مقصود برساند نداشتیم، تا آنجا که برخی از امامیه در مورد مقصود اصلی کلام توقف کردند و بعضی دیگر هم به روش ظن و اجتهاد متمایل شدند. اگر می‌شد به تمام شرع با ادله قطعی برسیم، همانطور که در عقلیات ادله قاطعی هست که به حق می‌رسیم، به حتم از این وجه به امام نیازی نبود، همچنانکه در عقلیات از این وجه به او نیازی نیست.»^{۲۹۴}

۲۹۳. قاضی عبدالجبار، پیشین، ج ۲۰، ق ۱، ص ۸۹.
۲۹۴. سید مرتضی، پیشین، ج ۱، ص ۳۰۸-۳۰۷.

۱- ۳- ۲- ۷- ۱- امام و سیره عقلاء

دلیل دیگری که ضمن برهان لطف، امامیه برای وجوب عقلی امامت از آن استفاده می‌کند، سیره عقلاء است، که موضوع بحث این بخش است. منظور از سیره عقلاء تفکر و عملکرد اکثر قریب به اتفاق افراد عاقل و بالغ امت است، که در شرایطی خاص، همه به یک شکل می‌اندیشند و عمل می‌کنند. رهبری جامعه هم از مواردی است که غالب عقلاء طرز فکری یکسان در مورد آن دارند، یعنی عقلاء بر این اتفاق دارند که اگر یک نفر ریاست جامعه را بر عهده گیرد، که خود او نیز زیر دست رئیسی دیگر نباشد، جامعه با نظم و آرامش اداره می‌شود. و در چنین محیطی افراد جامعه که در اینجا به طور خاص جامعه اسلامی مد نظر است، به طاعت الهی نزدیک و از انجام محرمات و معصیت الهی دور می‌شوند.

از نظر امامیه، این رئیس همان امام است، که جانشین حضرت رسول صلی الله علیه و آله در رهبری و اداره جامعه اسلامی می‌شود. سید مرتضی در کتاب الذخیره فی علم الکلام، وجود یک رئیس با صفت مذکور را از عرف عقلاء دانسته و می‌گوید:

«همه عقلاء به علم ضروری می‌دانند که وجود رئیسی مقتدر و مدبر که همه از او حرف شنوی و اطاعت پذیری داشته باشند؛ ظلم، ستم، تجاوزگری و آشوب را از میان برمی‌دارد و یا با وجود او این قبیل مسائل کمتر اتفاق می‌افتد و ریاست را با این تعریف، لطفی در انجام واجبات و دوری از محرمات می‌دانند، و برخداوند واجب است که مکلفین را بدون چنین امامی وانگذارد.»^{۲۹۵}

باتوجه به مطلب مذکور، عقلاء وجود چنین رئیس و امامی را همواره برای جامعه لازم و ضروری می‌دانند و آنچنانکه سید مرتضی به آن اشاره کرد، اینکه رئیسی رهبری جامعه را باید بر عهده داشته باشد، از مواردی است که همگان به آن علم ضروری و بدیهی دارند و این از مستندات عقلی امامیه در باب لطف است.

۲۹۵. سید مرتضی، الذخیره فی علم الکلام، ص ۴۱۰.

اما قاضی عبدالجبار همچنان در پی این است که اثبات کند، وجود امام برای جامعه لازم و ضروری نیست، جالب اینکه در این بحث از سیره عقلاء، برای رد مسئله ضرورت وجود امام از عرف عقلی مکلفین استفاده می‌کند. قاضی، در اولین اشکال خود، می‌خواهد از ریشه این دلیل امامیه را قطع کند، او می‌گوید:

«برخی از عقلاء اینگونه‌اند که اگر آزاد رها شوند و مجبور به پیروی از شخص خاصی نباشند، به دنبال خوبی می‌روند و اگر مجبور به پیروی از شخص خاصی شوند، از خوبی دور می‌شوند.»^{۲۹۶}

قاضی در پی این است که بگوید برای برخی افراد وجود رئیس و امام، نه تنها لطف نیست، بلکه مایه گمراهی آنها نیز هست، در نتیجه اصل ریاست، و به دنبال آن لطف بودن امام هم خدشه دار می‌شود.

سید مرتضی حرف او را نفی نمی‌کند، ولی در علت این امر می‌گوید: «این سخن درست است، جز اینکه آن عاقل شاید به سبب نفرت و کراهتش از فردی که به پیروی از او مجبور شده، به خوبی نگراید، ولی حتماً نسبت به فردی مشابه که قبول دارد و مورد رضایتش می‌باشد این حالت را پیدا نمی‌کند. پس سخن قاضی نقد وردی برای نظر کسی است که بگوید: «اصلاح امور با وجود هر حاکمی و با هر شرایطی حاصل است، ولی ما چنین نظری نداریم.»^{۲۹۷} و در تبیین این عقیده می‌گوید:

«زیرا این کلام قدح وردی به عقیده ما خواهد بود، چرا که وضع مردم با بود و نبود حاکم تفاوت می‌کند.

هر چند گاهی برخی از رؤساء و حکام نزد مردم مقبولیت ندارند و مردم نیز فرد دیگری را برای حکومت و ریاست ترجیح می‌دهند، زیرا کسانی که با حاکمی مخالفند و هرج و مرج و اغتشاش بوجود می‌آورند، اگر فرد مقبولشان حاکم شود، آرام می‌شوند و اطاعت پذیر خواهند شد.

۲۹۶. قاضی عبدالجبار، پیشین، ج ۲۰، ق ۱، ص ۲۵.
۲۹۷. سید مرتضی، الشافی، ج ۱، ص ۵۵.

پس مخالفتشان با فلان حاکم، مخالفت با اصل حاکمیت نیست، حتی خوارج که به امام حق، علی علیه السلام خروج کردند و یا راهزنان هم رئیس دارند، پس اصل وجود حاکم مورد نزاع نیست و مخالفت با حاکم فاسد نیز منافاتی با عقیده ما ندارد.»^{۲۹۸}

قاضی برای تبیین این عرف عقلایی عبارتی را از جانب امامیه نقل قول می‌کند و می‌گوید:

«اگر امامیه بگویند: عرف عقلاء این است که به وقت حوادث و فرازونشیب‌ها، باید حاکمی نصب شود تا اوضاع اجتماع سامان یابد و جامعه روبه صلاح رود و بگویند، این مسئله آنقدر روشن است که غیر عقلاء هم آن را می‌پذیرند.»
ما در جواب ایشان و برای رد نظریه ایشان می‌گوییم:

«علم به این مسئله عقلائی، یا به علم ضروری است یا اکتسابی، اگر حالت اول ادعا شد، می‌دانیم که چنین نیست، خصوصاً وقتی که اوضاع جامعه بسامان است - و حتی اگر به علم ضروری هم چنین چیزی را بدانند - عقلاً امام واحد معصوم ترجیحی بر چند امام غیر معصوم ندارد.

اگر معتقد به علم اکتسابی باشند، در جواب می‌گوییم: راه رسیدن به این علم در عقول متفاوت است.»^{۲۹۹}

هدف وی مخدوش ساختن علم ضروری و بدیهی عقلاء بر وجود امام و رئیس در جامعه بود.

اما سید مرتضی معتقد است، بخشی از علم به این مسئله عقلائی، ضروری است و بخشی اکتسابی و در تبیین این دو بخش می‌نویسد:

«اینکه وجود حاکم بهتر از عدم حاکم است، به علم ضروری است. و اینکه صلاح و رستگاری و آرامش در جامعه با هر رئیسی حاصل نمی‌شود، به علم اکتسابی است.»^{۳۰۰}

۲۹۸. سید مرتضی، پیشین، ج ۱، ص ۵۶-۵۵.

۲۹۹. قاضی عبدالجبار، پیشین، ج ۲۰، ق ۱، ص ۲۷.

۳۰۰. سید مرتضی، پیشین، ج ۱، ص ۶۲-۶۰.

۱- ۲- ۳- ۷- ۱- سیره عقلاء استثنا می‌پذیرد!

حال که وضعیت علم به این موضوع معلوم شد، قاضی در پی محدود کردن این عرف عقلانی است و اوضاع آرام و منظم جامعه را از این قاعده مستثنی می‌کند و می‌گوید:

۱. «برخی عقلاء معتقدند که وقتی اوضاع اجتماع آرام و منظم است، نیازی به نصب رئیس نیست، و فقط هنگام وقوع حادثه یا جنگ و منازعه‌ای است که این کار واجب می‌شود.»^{۳۰۱}

اما سید مرتضی این نیاز به امام را موقتی نمی‌داند و آن را به تمام حالات تعمیم می‌دهد و علت این امر را امکان وقوع ظلم و فساد در تمام احوال می‌داند، چرا که بنا به عرف عقلاء در تمام احوال چنین امکانی هست، که حتی در زمان امنیت نیز وجود امام را ضروری می‌سازد و اگر در وضع غیر بحرانی، عده‌ای خود را بی‌نیاز از امام ببینند، کار غیر عقلانی کرده‌اند.^{۳۰۲}

قاضی به گونه‌ای دیگر نیز این محدودیت را ایجاد می‌کند و می‌گوید:

۲. «عقلاء به وقت نیاز نصب رئیس را لازم می‌دانند، همانطور که وقتی نیاز به وکیل دارند، وکیل می‌گیرند در نتیجه وقتی احتیاجی به وکیل ندارند، نصب او هم لازم نیست، و این در مورد امام هم صدق می‌کند.»^{۳۰۳}

قاضی نیاز به امام را به زمان جنگ و آشوب در جامعه محدود کرد و در اینجا نیز، لزوم وجود امام را مقطعی و زودگذر می‌شمارد، او در واقع رهبر جامعه را با یک وکیل مقایسه می‌کند، و این تشبیه چقدر از دیدگاه امامیه به امامت دور است.

پاسخ کلی سید مرتضی به این استثنائاتی که او ایجاد کرد چنین است: «نیاز به امام از نظر عقلاء، با علم قطعی است، نه از روی گمان، و همیشگی است نه موقتی.»^{۳۰۴}

آنچنانکه گفتیم اصل و اساس بحث ما در این بخش برای اثبات وجوب

عقلی امامت، سیره عقلاء بود، قاضی نیز در پی این است که با نفی حجیت سیره عقلاء اصل و پایه دلیل ما را خدشه‌دار کند.

وی در فرازی از المغنی می‌گوید:

«عقلاء گاهی عملی واجب انجام می‌دهند و گاه عملی انجام می‌دهند که واجب نیست، و از کجا معلوم که آنچه به عنوان عمل واجب انجام داده‌اند، واجب بوده است؟

گاهی نیز کار نیک و گاهی کار غیر نیک انجام می‌دهند، از کجا معلوم که آن کار نیک است؟

گاهی کاری را انجام می‌دهند که اصل کار و علت آن را همگان می‌دانند و گاهی نیز اینگونه نیست، از کجا معلوم که همگان در ضرورت علت آن کار واقف شده‌اند؟، پس رفتار عقلاء حجت نیست مگر از روی علم باشد.»^{۳۰۵}

قاضی رفتار عقلاء را ملاک قرارداد است، در حالی که سید مرتضی همانطور که گفتیم دلیل نیاز به امام از نظر عقلاء را علم ضروری و بدیهی آنها به این امر معرفی کرد، و در اینجا نیز خطاب به او می‌گوید:

«ملاک ما تنها رفتار عقلاء نیست، بلکه منشأ رفتار آنهاست که علمی ضروری، و بدیهی و دائمی می‌باشد.»^{۳۰۶}

۱- ۲- ۳- ۷- ۲- روش عقلاء در اداره جامعه متفاوت است.

قاضی عبدالجبار به طرق مختلف در پی نفی حجیت سیره عقلاء است و این بار گوناگونی روشهایی را پیش می‌کشد که عقلاء برای اداره جامعه بکار می‌گیرند و می‌گوید، اینگونه نیست که شما عنوان کردید، همه عقلاء به رئیسی واحد برای اداره جامعه اتفاق نظر ندارند. وقتی قاعده کلی سیره عقلاء در این باب استثنا پذیرد، دیگر نمی‌توان با قطعیت در این باب نظر داد.

وی سه روش متفاوت عقلاء در اداره جامعه را عرضه می‌کند:

۳۰۵. قاضی عبدالجبار، پیشین، ج ۲۰، ق ۱، ص ۲۹.

۳۰۶. سید مرتضی، همان، ص ۶۷.

۳۰۱. قاضی عبدالجبار، پیشین، ج ۲۰، ق ۱، ص ۲۸.

۳۰۲. سید مرتضی، همان، ص ۶۵-۶۴.

۳۰۳. قاضی عبدالجبار، همان، ص ۲۸.

۳۰۴. سید مرتضی، پیشین، ج ۱، ص ۶۶.

۱. برخی حاکم نصب می‌کنند، ۲. برخی به انصاف جمعی اعتماد دارند، ۳. بعضی نیز روش شورایی را به یک فرد ترجیح می‌دهند.^{۳۰۷}

منظور از انصاف جمعی در عبارت مذکور، رعایت عدل و انصاف در میان افراد جامعه است، یعنی حاکمی نباشد تا عدل و داد را برقرار کند، بلکه هر یک از افراد جامعه حقوق دیگری را رعایت کند و با عدل و انصاف با هم رفتار کنند، تا به این شکل عدالت فراگیر شود.

سید مرتضی در پاسخ وی می‌گوید:

«از سیره عقلاء برمی‌آید که نصب حاکم و رئیس را از امور لازم و واجب دانسته و در آن کوتاهی نمی‌کنند، ولی در عین حال عملاً به انصاف جمعی هم اعتماد نمی‌کنند، پس در این مورد ادعای صرف کافی نیست؛ شورا هم عموماً برای انتخاب فرد بهتر برای اداره امور است که تشکیل می‌شود، و همین تأکیدی است بر نیازه به امام ولی منظور قاضی از مطرح کردن شورا، جایگزین نمودن آن به جای امام و بی‌نیازی از وی است.»^{۳۰۸}

۱- ۳- ۲- ۷- ۳- هدف عقلاء از نصب امام، امور دینی را پوشش نمی‌دهد.

هدف امامیه از استدلال به سیره عقلاء این بود که وجوب عقلی امامت را عرفی معمول در جوامع انسانی معرفی کند. و گفتیم که در سایه آرامش و ثباتی که در جامعه بوجود می‌آید، افراد آن، به طاعت الهی نزدیک و از معصیت فاصله می‌گیرند، و از این جهت امام لطفی برای آنان است.

اما قاضی عبدالجبار هدف عقلاء از نصب امام را جلب منافع و دفع ضررهای دنیوی معرفی می‌کند^{۳۰۹} که این مقصود، عقیده امامیه مبنی بر لطف بودن امام را پوشش نمی‌دهد در نتیجه، این دلیل [سیره عقلاء] از فهرست و دلایل امامیه بر وجوب عقلی امامت خارج می‌شود.

۳۰۷. قاضی عبدالجبار، پیشین، ج ۲۰، ق ۱، ص ۲۹.

۳۰۸. سید مرتضی، پیشین، ج ۱، ص ۶۸.

۳۰۹. قاضی عبدالجبار، همان، ص ۳۰.

وی ردیه خود را چنین بازگو می‌کند:

«سیره عقلاء ربطی به امامت ندارد، زیرا در انجام افعالشان در پی وجوب منافع و دفع ضرر هستند، چون این از نظر آنها به عنوان اصل و هدف نصب امام هم به حساب می‌آید، در نتیجه بین کمک گرفتن از یک وکیل به منظور بهتر اداره شدن امور شخصی و اموال، ویاری گرفتن از امیری که کشور را حفظ کند، فرقی نیست.»^{۳۱۰}

سید مرتضی برخلاف ادعای قاضی، نیاز به امام را تنها در جلب منفعت و دفع ضرر دنیوی نمی‌بیند، بلکه آن را به امور دینی هم مربوط می‌داند و می‌گوید: «امام لطف در انجام واجبات و ترک محرمات است، و برهان ما این است که با وجود حاکمان مقتدر، از میزان ظلم و فساد در جامعه، کاسته می‌شود و تأثیر چنین حاکمیتی در امور دینی نیز، که همان کاهش انجام محرمات و افزایش میزان واجبات است، قابل انکار نیست، پس ریاست و امامت پیوند وثیقی با دیانت دارد.»^{۳۱۱}

سید مرتضی به این اشکال پاسخی تفصیلی دارد، وی حتی برای روشن‌تر شدن بحث اشکالی فرضی را طرح می‌کند و به آن پاسخ می‌دهد، اشکال فرضی او چنین است:

«اگر کسی در نصب امام چنین اشکال کند که: «اگر وجوب ریاست به این دلیل باشد که در انجام واجبات عقلی افراد، لطف محسوب می‌شود، نصب رئیس بر مردم واجب نیست، چون بر آنها واجب نیست که نسبت به غیر خودشان، آن هم در انجام واجبات لطف کنند، و اگر هدف از نصب رئیس و امام، رفع ستم و دشمنی باشد، قضیه برعکس خواهد شد، یعنی بر آنها واجب می‌شود که با نصب امام نسبت به افراد دیگر در انجام امور دین لطف کنند، که بطلان این حرف نیز روشن است، پس هدفشان از نصب رؤسا باید محدود به مصالح دنیوی باشد.»^{۳۱۲}

۳۱۰. قاضی عبدالجبار، پیشین، ج ۲۰، ق ۱، ص ۳۰.

۳۱۱. سید مرتضی، پیشین، ج ۱، ص ۶۹.

۳۱۲. همان.

پس اگر مکلفین هم رئیس و امامی نداشته باشند، شایسته سرزنش می‌شوند.^{۳۱۴} قاضی مطالب قبلی خود را به شکلی دیگر هم می‌آورد، وی می‌گوید: «هرآنچه راهی برای جلب منافع محسوب می‌شود، خوب و پسندیده است، ولی واجب نیست؛ و هرآنچه راه و روشی برای دفع ضرر است، واجب است ولی تشخیص آن برپایه گمان است نه علم.»^{۳۱۵}

قصد او از چنین مطلبی تخطئه عرف عقلاء در این موضوع است، و اینکه امام را فقط وسیله‌ای برای جلب منافع و دفع ضررهای دنیوی معرفی کند، و اصل کلام او این می‌شود که، اگر برای جلب منافع وجود امام را لازم و ضروری می‌دانید، سعی بر جلب منافع خوب است ولی واجب نیست، و اگر برای دفع ضرر وجود او را ضروری می‌دانید، هرچند این امر واجب است ولی برپایه ظن و گمان است؛ در نتیجه چنین امری که از هر جهت وضعی اینچنین دارد و صرفاً هم به امور دنیوی مربوط می‌شود، نمی‌تواند دلیلی برای اثبات امامت باشد. سید مرتضی پاسخ قبلی خود را تکرار می‌کند و بر پیوند ناگسستنی ریاست با دین تأکید می‌ورزد و می‌گوید:

«نصب رؤساء فقط برای دفع ضررها و بدست آوردن منافع زودگذر و مقطعی نیست، بلکه پیوندی ناگسستنی با دین دارد که قابل انکار نمی‌باشد.»^{۳۱۶} قاضی برای تأکید بر موضع خودش که ضرورت وجود رئیس در جامعه از نظر عقلاء را خاص امور دنیوی می‌بیند، چنین می‌گوید:

«عقلاء ممکن است، بر رئیسی کافریا مؤمن به توافق برسند، که این بستگی به اهداف و خواسته‌هایشان دارد، پس با چنین شرایطی که نصب امام دارد، این امر نمی‌تواند به دین مربوط باشد.»^{۳۱۷}

مقصود او این است، همه عقلاء به دنبال این نیستند که در سایه وجود امام و آرامش و ثباتی که او فراهم می‌کند به درگاه الهی تقرب بجویند، بلکه قشری

وی در پاسخ به این اشکال فرضی می‌گوید:

«هدف عقلاء در نصب رئیس (امام)، محدود به این نیست که فقط از غیر خودشان عمل قبیحی سرزنند، بلکه مقصودشان این است که قبیح عقلی‌ای که وجود امام باعث رفع یا کاهش آن می‌شود از خودشان و نیز از غیر خودشان سرزنند.

پس غرض فقط دنیوی نیست، بلکه دینی هم هست، زیرا نصب رؤسا و ائمه بر هیچ یک از عقلاء واجب نیست، بلکه فقط این امر بر خداوند متعال واجب است، و ما حتی نصب امام را با رأی و انتخاب عقلاء محال می‌دانیم؛ و اینکه بعضی از عقلاء با گمان به اینکه نصب امام بر آنها واجب است، دست به نصب رؤسا زده‌اند [و ندانسته‌اند که این امر خاص خداوند است] مستلزم وجوب حقیقی مشروعیت انتخاب ایشان نخواهد بود، در عین حال، اعتقادشان به اینکه نصب امام وظیفه ایشان است، عملشان را به اینکه وجود رؤساء موجب رستگاری و نبود رؤساء سبب فساد است، زائل نمی‌کند یعنی، چه نصب امام را وظیفه خود بدانند و چه برعهده خداوند، علت نصب امام، رستگاری امت و برقراری صلح و ثبات خواهد بود، که هم دینی است و هم دنیوی.»^{۳۱۸}

سپس سید مرتضی به تفاوت بین وکیل، امیر و امام اشاره می‌کند، زیرا قاضی آنچنان که ذکر شد نیاز به این سه را مثل هم می‌داند، یعنی مقطعی و زودگذر، او می‌گوید:

«تفاوت این سه روشن است، زیرا نیاز به رئیس و امیر ثابت و همیشگی است ولی نیاز به وکیل مقطعی است، چون کسی که حقتش پایمال نشده، نیازی به وکیل ندارد، و عقلاء هم وکیل نگرفتن او را اهمال و افراط نمی‌شمارند، ولی هیچ عاقلی خود را بی‌نیاز از رئیسی نمی‌داند که او را در سختی‌ها یآوری کند و از پیروی هوای نفس باز دارد، و مکلفین که معصوم نیستند و امکان ارتکاب گناه برای آنها هست، حکم فردی را دارند که صاحب املاک و اموالی است که قدرت اداره آنها را ندارد و اگر وکیل بگیرد، عقلاء او را سرزنش می‌کنند و اهمال کار می‌شمارند،

۳۱۴. سید مرتضی، پیشین، ج ۱، ص ۷۱-۷۰.
 ۳۱۵. قاضی عبدالجبار، پیشین، ج ۲۰، ق ۱، ص ۳۱.
 ۳۱۶. سید مرتضی، همان، ص ۷۱.
 ۳۱۷. قاضی عبدالجبار، پیشین، ج ۲۰، ق ۱، ص ۳۱.

به دنبال خواست‌های خود هستند؛ در نتیجه قاعده کلی عرف عقلاء خدشه می‌پذیرد، نکته دیگر اینکه هر گروهی به اکثریت جامعه غلبه داشته باشند، از میان خودشان و یا به عبارتی به سلیقه خودشان و با توجه به اندیشه‌ها و معیارهایی که دارند امام را معین می‌کنند، هر چند در باب نصب امام هم امامیه با معتزله تفاوت می‌کنند، چرا که امامیه این امر را آنچنان که سید مرتضی در عبارات قبل به آن اشاره کرد بر عهده خداوند می‌داند ولی معتزله وظیفه مردم جامعه، و چون مبنای او در نصب امام، نظر اغلب افراد جامعه است، نگارش چنین اشکالی از جانب او تعجب آور نیست.

سید مرتضی سروسامان گرفتن اوضاع مردم با توجه به وجود امام کافرا امری ممکن می‌شمارد و می‌گوید:

«آنچه او مطرح کرد، قدح وردی بر عقیده ما به حساب نمی‌آید، چرا که ما معتقدیم خداوند امام کافر، نصب نمی‌کند نه از آن جهت که امامت چنین فردی ممکن نباشد، بلکه به سبب حکمتی که دارد چنین نمی‌کند.

قبیح نصب یک کافر به عنوان امام توسط خداوند تعالی مثل این است که خداوند بداند برخی از بندگان جز به ظهور فعل قبیح از او ایمان نمی‌آورند، که البته نه جایز است و نه نیکو.»^{۳۱۸}

چون سید مرتضی نصب امام را امری الهی می‌داند نه مردمی چنین تشبیهی را برقرار می‌کند، او با این کلامش در صدد این است که بگوید؛ هیچ گاه آنچه قاضی گفت عملی نمی‌شود، چرا که عملی قبیح است. عمل قبیح از خداوند متعال سر نمی‌زند، در نتیجه انتخاب و نصب رئیس کافرا هم که از اعمال قبیح است، انجام نمی‌دهد.

سید مرتضی برای محکم شدن استدلالش اشکالی فرضی را به این ترتیب مطرح می‌کند که:

«اگر خداوند بداند که تمام مکلفین فقط با امامت فردی کافرا امامت کسی که صفات خاص یک امام را از نظر امامیه ندارد، رستگار می‌شوند، شما چه

می‌گویید؟

وی پاسخ می‌دهد: «اگر اینگونه بود، خداوند تکالیفی را که وجود امام در انجام آنها، برای مکلف لطف به حساب می‌آمد از مکلفین ساقط می‌کرد یا اصلاً خلقشان نمی‌کرد.»^{۳۱۹}

او با این عبارت آخرتها امامت پس از حضرت رسول ﷺ را خاص کسی می‌داند که معصوم باشد و صفاتی را که امامیه به آن معتقدند داشته باشد، و این را امری می‌داند که خداوند به شکل مذکور ارائه کرده است و اگر قرار باشد، به این مقدر الهی خللی وارد شود، تمام بساط تکلیف و امامت و خلقت برچیده خواهد شد.

۳-۳-۳ دلیل دوم: حفظ شریعت

۱-۳-۳ امام حافظ شریعت نبوی

در ابتدای فصل اشاره کردیم که امامیه به دو دلیل امامت را عقلاً واجب می‌دانند، یکی برهان لطف و دیگری حفظ شریعت.

در مورد دلیل اول به تفصیل بحث شد و دلایل قاضی عبدالجبار بر نقض عقیده امامیه و پاسخهای سید مرتضی به آن را ذکر کردیم.

دلیل دوم امامیه پس از لطف که هدف از آن تعبد به شرع بود، حفظ شرع است؛ اما چرا امامیه چنین عقیده ای دارند؟ سید مرتضی در علت این عقیده می‌گوید:

«امامیه بعد از استدلال بروجوب امامت به دلیل تعبد به شرع، بر این استدلال کرده‌اند که شریعت پیامبر ما ﷺ ثابت شده که مؤید و غیر منسوخ است و تا قیامت برقرار است، پس باید حافظی داشته باشد، زیرا اگر روا باشد که حافظی نداشته باشد، جایز است که اجرا کننده و رساننده ای هم نداشته باشد، پس آنچه

۳۱۹. سید مرتضی، پیشین، ج ۱، ص ۷۲.

۳۱۸. سید مرتضی، پیشین، ج ۱، ص ۷۲-۷۱.

متکلمین امامیه غیر از سید مرتضی و شیخ طوسی در ضمن صفات امام و وظایف او به حافظ شرع بودن او اشاره کرده‌اند؛ به این گونه که او باید معصوم باشد، چون مسئولیت حفظ شرع را دارد.^{۳۲۴}

بنا به آنچه از عقیده قاضی در این باب ذکر شد، او مبانی اعتقادی امامیه در این موضوع را نمی‌پذیرد و این موضوع نیز از نقد و نقض او در امان نمانده است، که در این بخش به این موضوع از جهات مختلفی که قاضی بحث کرده و پاسخهای سید مرتضی در تبیین عقیده امامیه پرداخته شده است.

قاضی با طرح عقیده و نظر امامیه در این باب وارد بحث می‌شود:

«امامیه از دلایل وجوب نیاز به رسول و نبی را بیان شرائع و فرا خواندن به طاعت الهی می‌دانند و به همین دلیل معتقد به وجوب جانشینی برای رسول صلی الله علیه و آله هستند که شریعت او را حفظ کند، و این مسئولیت را باید فردی معصوم بر عهده گیرد در نتیجه هر فردی از امت رسول صلی الله علیه و آله نمی‌تواند حافظ شریعت او باشد، چرا که او معصوم نیست و برای او امکان سرزدن اشتباه و خطا، و اینکه از روی عمد بخشی از شریعت را پنهان و کتمان نماید وجود دارد؛ که در این صورت حفظ شریعت نقض می‌شود و از این جهت قائلند که در هر زمانی به امام نیاز است.»^{۳۲۵}

و در رد این عقیده می‌گوید:

«این موضوع نمی‌تواند وجوب امام در هر زمانی را ثابت کند، زیرا می‌شود تکلیفی فقط عقلی باشد، که در اینگونه تکالیف به امام نیاز نیست، و اینکه بعد از وجود رسل هم نیاز به امام باشد، قابل رد است زیرا کسانی که وجود رسولان الهی را درک کرده‌اند مکلف به اداء تکلیف بوده‌اند و شریعت هر رسول هم دائمی و همیشگی نبود، بلکه خاص زمان و مردمان وی بود، پس نیاز به امام بعد از رسول صلی الله علیه و آله هم نفی می‌شود.»^{۳۲۶}

که وجوب اجرای آن را اقتضا می‌کند وجوب حفظش را هم اقتضا می‌کند.»^{۳۲۰}
این مطلب را به گونه ای دیگر شیخ طوسی مطرح کرده است:

«... وقتی ثابت شد که شریعت حضرت رسول صلی الله علیه و آله دائمی است باید حافظی داشته باشد، زیرا رها کردن شریعت بدون حافظ و نگاهبان، کوتاهی در امر شریعت است و تعبد مکلفین به چنین شریعتی، تکلیف ما لایطاق است و در رسیدن به چنین شریعتی معذور هستند.»^{۳۲۱}

وقتی اثبات شد که شریعت به حافظی نیازمند است، تعیین اینکه چه کسی یا چه چیزی می‌تواند این مسئولیت را به عهده گیرد، باقی می‌ماند.

از نظر امامیه آنچنانکه از تعریف امامت برمی‌آید، این مسئولیت با امام است؛ چنانکه شیخ مفید در تعریف امامت گفته است:

«امامان جایگزینان پیامبران در روان کردن احکام و به پا داشتن حدود الهی و پاسداری از شرایع و تربیت کردن بنی نوع بشرند.»^{۳۲۲}

اما معتزله چنین اعتقادی ندارند و آنچنان که خواهیم دید، قاضی عبدالجبار، نقل متواتر احادیث توسط امت اسلامی، اجتهاد و خبر آحاد را حافظ شریعت می‌داند.

اما دلیل امامیه بر اینکه چرا باید امام این وظیفه را بر عهده گیرد:

«اینها حافظ شرع یا تمام امت هستند یا بعضی از آنها. و امت جایز نیست که حافظ شرع باشند چرا که [معصوم نیستند] و امکان سرزدن سهو و فراموشی و فساد و روی تافتن از آنچه می‌دانند برای آنها وجود دارد.

بنابراین باید حافظی معصوم داشته باشد، تا اطمینان حاصل شود که از ناحیه او تغییر و تبدیل و سهو [در شریعت] رخ نمی‌دهد بدین جهت که مکلفین به قول حق تعالی نائل می‌شوند و این حافظ همان امامی است که ما به آن معتقدیم.»^{۳۲۳}

۳۲۰. سید مرتضی، الذخیره فی علم الکلام، ص ۴۲۴.

۳۲۱. شیخ طوسی، محمد بن حسن، تلخیص الشافی، ج ۱، ص ۱۳۳.

۳۲۲. شیخ مفید، محمد، پیشین، ص ۳۵.

۳۲۳. شیخ طوسی، همان، ص ۱۳۴-۱۳۳.

۳۲۴. ابراهیم بن نوبخت، ص ۲۰۴؛ علامه حلی، حسن بن یوسف، کشف المراد، ص ۵۱۰؛ همو، نهج الحق کشف الصدق، ص ۱۶۴.

۳۲۵. قاضی عبدالجبار، پیشین، ج ۲۰، ق ۱، ص ۶۸.

۳۲۶. قاضی عبدالجبار، پیشین، ج ۲۰، ق ۱، ص ۶۹.

وجوب امامت را همانطور که گفته شد نقلاً می‌پذیرند ولی برای امام مناصبی که شیعه امامیه به آن معتقد است، قائل نیستند جواب این است که: اتفاق ما موجب رفع اختلاف از تمام فرق امت اسلامی نمی‌شود چرا که برای مثال از معتزله ابی بکر اصم و خوارج که شعارشان «لاحکم الا لله» بود عقیده ای مخالف داشتند، حتی اگر چنین اتفاقی هم در میان امت باشد، همه از این جهت که او [امام] حافظ شریعت نبی ﷺ است با امامیه مخالف هستند.^{۳۲۹}

قاضی در فزازی دیگر به گونه‌ای طرح اشکال می‌کند که در ظاهر لزوم حفظ شریعت بعد از رسول ﷺ را پذیرفته است و بر سر مصداق حافظ شرع تواتر یا امامت با ما توافق ندارد، او عقیده امامیه که حافظ شرع را امام معصوم می‌داند رد کرده و خطاب به امامیه چنین می‌گوید:

«آیا شما محفوظ ماندن شریعت را بوسیله تواتر نمی‌پذیرید؟ در حالی که زمان پیامبر ﷺ هم شریعت با تواتر به کسانی که نزد پیامبر اکرم ﷺ حاضر نبودند - و در سراسر بلاد اسلامی زندگی می‌کردند رسید، و اگر این را نپذیرید، باید در زمان حیات رسول ﷺ هم قائل به وجود امامی باشید که وظیفه اش رساندن شرع به افرادی باشد که فاصله مسافتی با پیامبر داشته‌اند زیرا علت در هر دو حال یکسان است و آن عدم درک حضوری پیامبر ﷺ می‌باشد و اگر بپذیرید که در حال حیات پیامبر ﷺ شریعت با تواتر به همه مکلفین رسیده است، بعد از وفات ایشان هم امر به همین منوال است.»^{۳۳۰}

و ادامه می‌دهد:

«چون این امام که ادعا می‌کنید نمی‌تواند شرع را به همه مکلفین برساند، در نتیجه شرع با تواتر است که به ما می‌رسد و باعث بی‌نیازی از امام می‌شود، و در آخر به ائمه متعددی که همگی از یک امام نقل قول می‌کنند هم احتیاجی نیست.»^{۳۳۱}

۳۲۹. سید مرتضی، پیشین، ج ۱، ص ۱۸۰.
۳۳۰. قاضی عبدالجبار، پیشین، ج ۲۰، ق ۱، ص ۷۰.
۳۳۱. همان.

او از این کلام خود دو هدف را دنبال می‌کند:

۱. تک بعدی جلوه دادن وجوب امامت از جانب امامیه

۲. افزون بر نفی وجوب امامت پس از نبی ﷺ، در پی آن است که بگوید مردمان پس از حضرت رسول ﷺ چون او را درک نکرده‌اند، اگر حکمی از احکام شریعت را هم انجام ندهند معذور خواهند بود.

سید مرتضی دلیل او را به عنوان یکی از دلایل وجوب امامت می‌پذیرد و اشکال استدلال او بر نفی وجوب امام بعد از رسول ﷺ را اینچنین تصحیح می‌کند:

«۱. شریعت نبی ما ﷺ دائمی (مؤبد) و غیر منسوخ است و همیشه مستمر و غیر منقطع. ۲. بندگی و تعبد برای مکلفین تا آغاز قیامت لازم و واجب است؛ پس شریعت باید حافظ و نگاهداری داشته باشد.»^{۳۲۷}

وی رها کردن شریعت بدون شخصی که آن را حفظ و پاسداری کند، و مکلف شدن افراد امت به چنین شریعتی را از سوی خداوند، تکلیفی مالایطاق می‌داند پس وجوب حافظی بر شرع اثبات می‌شود «و این حافظ از دو حال خارج نیست یا معصوم است که هدف حفظ شریعت محقق می‌شود و یا غیر معصوم است که در این حال چون احتمال اشتباه و خطا دارد با حالتی که شریعت غیر محفوظ است تفاوتی نخواهد داشت و چون افراد امت هم معصوم نیستند، نمی‌توانند حافظ شرع باشند در نتیجه باید امامی معصوم، شریعت را حفظ کند.»^{۳۲۸}

نتیجه ضمنی که می‌توان از پاسخ سید مرتضی گرفت این است که، هیچ مکلفی بعد از زمان رسول ﷺ در عدم انجام تکالیفش معذور نخواهد بود؛ او حتی برای تبیین جایگاه این مسئله در میان فرق امت اسلامی اشکالی فرضی از سوی قاضی را پاسخ می‌دهد:

«حتی اگر قاضی بگوید استدلال بر وجوب امامت بعد از نبی چه فایده ای دارد در حالی که ما (امامیه و معتزله) بر وجوب امامت بعد از او اتفاق داریم؟ معتزله

۳۲۷. سید مرتضی، پیشین، ج ۱، ص ۱۷۹.
۳۲۸. همان، ص ۱۸۰.

او با این عبارات علاوه بر نفی وجوب امام بعد از رسول ﷺ، نقل متواتر را جانشین پیامبر ﷺ به شمار آورده و آن را حافظ شریعت وی می‌داند و چون پیش‌تر گفتیم سعی بر این دارد که حفاظت از شریعت را تنها دلیل امامیه بر وجوب امامت جلوه دهد، با معرفی جایگزینی برای امام، بی‌نیازی از وی را اظهار می‌کند.

سید مرتضی ابتدا موضع امامیه در برابر تواتر و اعتبار آن در حفظ شریعت را مشخص کرده و می‌گوید:

«حفظ شریعت توسط تواتر در زمان حیات نبی ﷺ را می‌پذیریم و نیز می‌پذیریم که بعد وفات ایشان شرع با تواتر به ما رسیده است اما با علم به اینکه امام حافظ و پشتیبان این نقل بوده و هر جا که اشتباه، لغزش و ترک واجبی در نقل رخ داده، جبران نموده است، همانطور که پیامبر ﷺ هم در زمان حیاتشان چنین می‌کردند، پس واجب است این حافظ نقل هم معصوم باشد تا بتواند اشتباهات بوجود آمده در نقل را رفع کند.»^{۳۳۲}

او شرط پذیرفتن تواتر را وجود امام، پشت سرناقلین و حمایت او را از ناقلین و روایات معرفی کرد در نتیجه این سخن قاضی را که: «اگر تواتر توانایی حفظ و انتقال شریعت را نداشته باشد در زمان حیات پیامبر هم باید امامی باشد که شرع را به دیگران برساند»، حرف غریبی دانسته و می‌گوید:

«چه حجتی بزرگ‌تر از نبی اکرم ﷺ که معصوم و مؤید به ملائکه و وحی است و چگونه او گمان می‌کند ما وجود امام پشت سرناقلین را دلیل پذیرش کلام آنها می‌دانیم ولی به نبی ﷺ که سید حجج است اکتفا نمی‌کنیم و با وجود حیات او باز به حجتی دیگر می‌اندیشیم.»^{۳۳۳}

قاضی به مسئله دیگری در اشکال خود اشاره کرد و آن ناتوانی امام از رساندن شرع و احکام آن به تمام مکلفین بود که سید مرتضی این اشکال را پذیرفته و امام را رساننده و اجراکننده شرع به همه مردم از نظر امامیه معرفی می‌کند ولی این امر

۳۳۲. سید مرتضی، پیشین، ج ۱، ص ۱۸۲-۱۸۱.
۳۳۳. همان، ص ۱۸۲.

را مبتنی بر درویش می‌داند:

۱. شفاهی و مستقیم؛

۲. بوسیله نقل؛ نقش امام درویش دوم این است که حامی نقل و شرع می‌باشد و بر حفظ و اجرای آن، نظارت داشته و در صورتی که این نقل به برخی نرسد و یا کوتاهی و اهمالی توسط ناقلین و روایات صورت بگیرد یا خودش به تنهایی آن را رفع می‌کند و یا بوسیله راوی دیگری غیر از روایان اولیه این کار صورت می‌گیرد.^{۳۳۴} قاضی عبدالجبار با این فرض که امامیه نقش تواتر در حفظ شریعت را انکار می‌کنند و آن را به طور خاص از وظایف امام می‌دانند نتیجه‌ای می‌گیرد و مورد نقضی بر نظر امامیه می‌آورد و آن اینکه بنا به نظر امامیه کسی که امام را نشانند هیچ چیزی از شرع نمی‌داند، درحالی که خلاف این ثابت شده است و می‌گوید: «بسیاری از ارکان شرع مثل نماز و غیر آن را از طریق تواتر می‌شناسیم و چون در آن موارد به امام نیاز نیست، پس این را می‌توان به همه امور شرع تعمیم داد.»^{۳۳۵} یعنی برای آگاهی از تمام امور شرع و حفظ شریعت نیاز به امام نیست و باز بر نقش تواتر در حفظ شریعت و جایگزینی آن به جای امام تأکید دارد.

درحالی که «اگر هر مکلفی که پس از رسول ﷺ امام بعد از او را نشانند و برای اخذ شرع به آنها و به آنچه از آنها نقل شده رجوع نکند، بسیاری از شرائع را نمی‌شناسد و یا اگر به احکام شرع هم دست یابد جز با ظن و استحسان نخواهد بود، همانطور که غیر امامیه چنین طریقی را برای دستیابی به شریعت می‌پیمایند که در بخش قبل عدم اعتبار آنها در اینکه مفید علم نیستند مورد بحث قرار گرفت، و می‌شود که با تواتر به ارکان شرع چون نماز دست یافت ... اما وجود امام برای ما این یقین را حاصل می‌کند که چیزی از امور دین از ما پنهان نمی‌ماند.»^{۳۳۶} قاضی در اشکالی دقیق‌تر می‌گوید:

«ایمان به امام و معرفت او را امامیه از مهمترین موارد، اعتقادی خویش

۳۳۴. سید مرتضی، پیشین، ج ۱، ص ۱۸۲.

۳۳۵. قاضی عبدالجبار، پیشین، ج ۲، ق ۱، ص ۷۱.

۳۳۶. سید مرتضی، همان، ص ۱۸۳.

۱- ۳- ۲- امام غائب و حفظ شریعت

قاضی در فرازی دیگر از کتاب المغنی با طرح مسئله غیبت امام به وجهی دیگر سعی در نقض عقیده امامیه در این باب دارد:

«حال که امام غائب یا مفقود است و شما نیز او را حافظ شرع می دانید، واجب می آید که از شریعت اطلاعی نداشته باشیم که این از دو حال خارج نیست:

۱. به این واسطه معذور بوده و مکلف نباشیم، که این را می توان به تمام اعصار پس از نبی ﷺ هم تعمیم داد یعنی در تمام این زمانها مکلفان به امام نیاز نداشته اند و برای حفظ شرع هم به او نیازی نبوده است.

۲. اگر امامیه بگویند برای اینکه حالت اول بوجود نیاید. علم ما به شریعت، بواسطه امام نیست این نقض کلام خودشان است زیرا به هر طریقی که علم به شریعت را حاصل کرده اند در تمام اعصار هم، همه مکلفان به همان طریق می توانند شریعت را حاصل کنند که در این صورت نیز در تمام زمانها به امام نیازی نخواهد بود.»^{۳۳۹}

او می خواهد به بهانه غیبت امام عصر عجل الله فرجه، اثبات کند همچنانکه در حال حاضر برای حفظ شریعت و اطلاع یافتن از احکام شرع امام حضور ظاهری ندارد، و در ظاهر ارتباطی با مکلفان ندارد، این می تواند در تمام اعصار پس از وفات رسول خدا صلی الله علیه و آله هم تعمیم یابد و در این امور امامی نباشد. اشکال او هر چند در ظاهر محکم و تأمل برانگیز است اما پاسخ تفصیلی سید مرتضی نیز شنیدنی است:

«امامیه به آن مقدار از شریعت که توسط رسول صلی الله علیه و آله بعد از ایشان نقل شده واقف هستند و از این طریق به وجوب معرفت شریعت و ثوق می یابند، چون معتقدند که با وجود امام در ورای نقل شرع، این شرع کمی یا فزونی نیافته، و هر کسی که چنین علمی داشته باشد و امام را نپذیرد، از تنها طریق علم به قسمت اکثری شریعت عدول کرده، پس چنین فردی معذور نخواهد بود، چرا که قدرت و امکان رجوع به حق را داشته است.»^{۳۴۰}

۳۳۹. قاضی عبدالجبار، پیشین، ج ۲۰، ق ۱، ص ۷۱.

۳۴۰. سید مرتضی، پیشین، ج ۱، ص ۱۸۶.

می دانند ولی این اشکال به آنها وارد است: اگر این شناخت و ایمان به امام را از طریق خود او حاصل می کنند، چگونه امام بودنش از سوی خودش مشخص و دانسته می شود در حالی که صدق و راستی وی بعد از اثبات امامتش روشن می شود، پس اینکه چه شخصی با چه نام و مشخصاتی امام است با تواتر روشن تر می شود و چون در این مورد از شریعت با اهمیتی که برای امامیه دارد. به امام نیاز نیست این در مورد تمام شریعت هم صدق خواهد کرد.»^{۳۳۷}

او با این کلام هم به مقصودی که تاکنون پی گرفته بود می رسد و هم تواتر را تنها راه شناخت امام معرفی می کند و از این نتیجه می گیرد وقتی این امام که از نظر امامیه حافظ شریعت رسول صلی الله علیه و آله است در اثبات حقانیتش به نقل متواتر احتیاج داشته باشد، پس به طریق اولی نمی تواند، حافظ شریعت باشد ولی نقل متواتر چنین توانایی را دارد. اما آنچنانکه که سید مرتضی در بخش قبل هم به آن اشاره کرد طریق حصول معرفت به وجود امام و خاصتاً صفات او، عقل است که در آن حتی به تواتر و سخن خود امام نیاز نیست، او در بخش قبل تصریح کرد امام فرع بر تواتر است و در مورد علم به اینکه چه شخصی امام است چنین می گوید:

«این علم با نقل متواتر و نیز سخن خود امام که مؤید به معجزه است حاصل می شود، زیرا معجزه بر صدق و راستی امام و اینکه او حجت الهی است دلالت می کند و در این زمینه اطمینان بخش است و در این حال تصدیق او و تسلیم در برابر او واجب می شود آنچنانکه معجزه انبیاء هم تصدیق کننده ادعای آنها و سبب یقین بر صدق آنهاست که این خلاف گمان قاضی است زیرا او اعتراف به امام بودن مدعی امامت از سوی آن فرد را صحیح نمی داند، چرا که گمان کرده صدق و راستی او نمی تواند قبل از امامتش معلوم باشد.»^{۳۳۸}

قاضی به این مطلب در بخش قبل هم اشاره کرده بود.

۳۳۷. قاضی عبدالجبار، پیشین، ج ۲۰، ق ۱، ص ۷۱.

۳۳۸. سید مرتضی، پیشین، ج ۱، ص ۱۸۴.

۱. از طریق نقل نمی‌توانیم به شریعت دسترسی پیدا کنیم. ۲. حجیت نقل برای آیندگان از بین خواهد رفت.^{۳۴۲}

سید مرتضی شباهتی بین نقل روایت و نصب حجت برقرار می‌کند و معتقد است همان‌طور که نص بر امام، وقتی به شکل متواتر نقل می‌شود ما را از حضور امامی که نص بر امام پس از او صادر شده بی‌نیاز می‌کند، نقل متواتر شرع هم ما را از حضور امام برای آگاهی از آنها بی‌نیاز می‌کند، ولی برای حفظ آن به شکل اولیه‌اش به امام نیازمندیم، اما نکته قابل توجه این است که تمام شریعت یا به عبارت بهتر اکثر موارد آن فاقد تواتر از رسول ﷺ است، پس در این موارد هم برای آگاهی یافتن از آنها به امام نیازمند خواهیم بود.^{۳۴۳}

پیش از پرداختن به دیگر راه‌هایی که از نظر قاضی با تمسک به آنها می‌توان شریعت را حفظ نمود و احتیاج به امامی هم که آن را نگاهبانی کند نیست، به مستند قاضی در تأکیدش بر اهمیت نقل متواتر در حفظ شریعت می‌پردازیم؛ او با عنوان کردن اینکه ناقلین روایات متواتر خطا نمی‌کنند؛ علاوه بر افزودن اعتبار تواتر، نظر امامیه را هم مورد انتقاد قرار می‌دهد.

او دلیل امامیه بر معصوم نبودن نقل متواتر را این چنین بیان می‌کند: «امامیه چون معتقدند این امکان وجود دارد، که اهل تواتر در نقل اخبار غفلت و خطا کنند و یا اخباری را کتمان نمایند باید امامی باشد که خود از هر سه و خطایی مصون باشد تا آنها را متوجه غفلتشان کند.»^{۳۴۴} اما نظر شگفت‌آور قاضی، درباره اهل تواتر که با استناد به آن بر اهمیت روایات متواتر در حفظ شرع تأکید می‌کند، این است:

«اهل تواتر علم ضروری و بدیهی نسبت به منقولاتشان دارند و اگر فعل خطایی هم انجام دهند این علم زائل نمی‌شود و خداوند است که این علم ضروری را در آنها قرار می‌دهد و این جمع بزرگ انسانی در کمال عقل هستند پس این منقولات

قاضی عبارتی را از طرف امامیه در توجیه مسئله غیبت امام عصر عجل الله فرجه بیان کرد با این مضمون که (علم به شریعت را توسط امام بدست نمی‌آوریم)، سید مرتضی، این کلام او را دارای دو وجه دانسته و هر دو وجه را نقض می‌کند: «۱. اگر منظور او از امام، امام عصر عجل الله فرجه است که باید گفت بیشتر موارد شرع توسط پدران بزرگوار ایشان برای شیعیان بازگو شده است. و ما برای حفظ و حراست از شریعت و رفع نقایص روایات، حل مسائل غامض و پیچیده شریعت به او نیازمندیم.

۲. و اگر قصد او این است که بدون امام هم می‌توان پس از رسول اکرم صلی الله علیه و آله به شناخت شرع نائل آمد، که بطلان آن در بخش قبل روشن شد و در تکمیل بحث باید بگوئیم اگر روایات روشن‌گر اهل بیت علیهم السلام در اکثر موارد اختلافی شریعت نبود، به حتم حق شناخته نمی‌شد، استناد به ظن هم باعث سردرگمی و انحراف از هدف است یعنی ما را به مقصود که همان شناخت حق است نمی‌رساند و اگر حتی تمام شریعت هم از حضرت رسول صلی الله علیه و آله نقل شده بود، باز هم وجود ائمه علیهم السلام الزامی بود، بنا بر این احتمال که ناقلان می‌توانند روایات بیانگر شرع را ذکر نکنند و یا از نقل دوباره آن، پرهیز نمایند که باعث بی‌اطلاعی آیندگان از شرع می‌شود.»^{۳۴۱}

سید مرتضی در فرازی دیگر از کتاب خود بار دیگر پاسخی کلی به این سؤال می‌دهد؛ حال که نقش تواتر در حفاظت از شرع انکارناشدنی است، آیا می‌تواند این نقش را آن‌چنان خوب ایفا کند که دیگر به امام نیاز نباشد؟ وی می‌گوید:

«هرگز؛ زیرا قبلاً هم امام به عنوان پشتیبانی برای ناقلین معرفی شد، زیرا ناقلین (راویان) حتی اگر به حد تواتر هم برسند می‌توانند اخبار را نقل نکنند و یا اینکه از نقل دوباره آن [مجدد آن] خودداری می‌کنند، که سید مرتضی بر این کار دو پیامد را ذکر می‌کند:

۳۴۲. سید مرتضی، پیشین، ج ۱، ص ۱۸۴.

۳۴۳. همان، ص ۱۸۵-۱۸۴.

۳۴۴. قاضی عبدالجبار، پیشین، ج ۲۰، ق ۱، ص ۷۲.

را فراموش نمی‌کنند، و اگر سهو و خطا بر آنها جایز باشد، به علمی که از طریق مشاهداتشان حاصل می‌کنند و در کل علمی که به افراد و اطراف خود دارند مثل علمی که به ملوک و سرزمین‌های مختلف پیدا می‌کنند، هم اطمینانی نخواهد بود و در نتیجه هر فردی که امام را نشناسد، اطمینانی به این نیست که او نماز و روزه و امور ظاهری شریعت را بداند، و نیز به نقل قرآن و حتی براخباری که از وجود پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در این دنیا و اثبات نبوت و تبلیغ او خبر می‌دهد، اطمینانی نخواهد بود.^{۳۴۵}

قاضی عبدالجبار با همان تصویری که از دیدگاه امامیه دارد دست به آوردن نمونه‌های مذکور از اخبار متواتر می‌زند، گمان او بر این است که امامیه به کلی تواتر را فاقد اعتبار می‌دانند، و تا اینجا سید مرتضی سعی داشت عکس این قضیه را اثبات کند. قاضی برای اعتبار بخشیدن به تواتر نمونه‌های خوبی را برگزیده است به طوری که در نگاه اول، کسی که بی‌خبر از عقیده امامیه باشد، او را همراهی خواهد کرد.

او از خطا پذیری اهل تواتر در اخباری که نقل می‌کنند، نتیجه بسیار کلی‌تری می‌گیرد که همان تشکیک در تمام علوم آنهاست، هر چند (ادعای بعدی وی بزرگتر است)؛ وی ادعا می‌کند، این علم را که علم به اخبار نقل شده از رسول اکرم صلی الله علیه و آله است خداوند به آنها عطا نموده، و علمی اکتسابی نیست، او حتی حجیت شریعت و نبوت پیامبر را وابسته به نقل متواتر می‌داند و از این نتیجه می‌گیرد که راویان در اخبار متواتر شریعت خطا نکرده‌اند، که ما دین و شریعتی داریم...^{۳۴۶}؛ سید مرتضی نیز پاسخی تقریباً طولانی به این انتقاد می‌دهد که در اینجا لب و گزیده پاسخ او را ذکر می‌کنیم:

سید مرتضی در گام اول، تکلیف علم ضروری که قاضی بدان اشاره کرد را روشن می‌نماید و می‌گوید:

« هر چه که به علم ضروری دانسته می‌شود، اینطور نیست که سهو و غفلت

۳۴۵. قاضی عبدالجبار، پیشین، ج ۲۰، ق ۱، ص ۷۲.
۳۴۶. همان.

از آن ناممکن باشد بلکه فقط بعید به نظر می‌رسد که عقلاء در علمی که جزء کمال عقلشان است و بدیهی است مثل اینکه دو تا بیشتر از یکی است و یا مواردی که به آنها علم دارند و آن موارد برای آنها تکرار شده غفلت و خطایی داشته باشند مثل اسم افراد، اما اگر غذایی را که خورده‌اند، فراموش کنند بدون عیب است هر چند در حین خوردن غذا به آن علم ضروری داشته باشند، با این مقدمه این ادعا که اهل تواتر در منقولات خود محال است سهو داشته باشند و یا اینکه برخی از اهل تواتر در شرایطی واحد روا باشد که غفلت و خطا داشته و برای برخی در همان حال چنین امری ناممکن باشد این ادعا باعث می‌شود که خبر از حالت تواتر خارج شود.^{۳۴۷}

و این‌گونه ادامه می‌دهد که:

«اگر عدم سهو ناقلین در روایت اخبار به فرض هم صحیح باشد، باعث نمی‌شود که تعمد و انگیزه‌ای در عدم نقل خبر هم نداشته باشند و چون چنین احتمالی وجود دارد، حجت بودنشان هم باطل می‌شود، در نتیجه وجود امامی که حافظ شرع باشد اثبات می‌گردد.»^{۳۴۸}

«اخبار بلدان و ملوک هم از مواردی است که چون تکرار شده‌اند محال است که افراد از آن غفلت و سهوی داشته باشند، نیز کتمان تعمدی چنین اخباری توسط ناقلین قابل مقایسه با اخباری که حاوی عبادات و شرایع است نمی‌باشد، زیرا مردم برای سفرهای تجاری و زندگی کردن به اخبار بلاد مختلف نیاز دارند و چنین انگیزه‌ای برای نقل این‌گونه اخبار در تمام اعصار پابرجاست ولی در مورد عبادات و شرایع این چنین نیست...»^{۳۴۹}

در پاسخ به این مطلب که قاضی گفت: «اگر سهو و غفلت را برای اهل تواتر بپذیریم در وجود نبی صلی الله علیه و آله در این عالم هم می‌توان تشکیک کرد؛ سید مرتضی چنین می‌گوید:

۳۴۷. سید مرتضی، پیشین، ج ۱، ص ۱۸۹.

۳۴۸. همان، ص ۱۹۰.

۳۴۹. همان، ص ۱۹۱.

«با کثرت و ظهوری که تصدیق‌کنندگان او دارند، نمی‌توان چنین چیزی را تصور نمود، وقتی چنین امری قابل تصور است که تصدیق و تأییدکنندگان دعوت او یک یا دو نفر باشند و اگر کسی هم با عناد و دشمنی با رسول خدا ﷺ به تکذیب او و اخبار او بپردازد... این موارد با اقامه دلیل توسط حجت الهی که در هر زمان حافظ دین او و تبیین کننده آن است و اشتباهات و لغزش‌های بوجود آمده در آن را جبران می‌کند، رخ نخواهد داد... با نماز و روزه هم بدون شناخت امام می‌توان آشنایی پیدا کرد ولی نمی‌توان وثوق و اطمینان داشت که چیزی از این عبادات از او پنهان نمانده باشد.»^{۳۵۰}

قاضی اشکال اخیر را در جای دیگر از کتاب المغنی به گونه‌ای دیگر طرح می‌کند، وی ضمن اشاره به دلیل امامیه بر رد تواتر که همان امکان سهو و خطای راویان باشد نتیجه‌ای کلی‌تر را هم ذکر می‌کند که حاصل نتیجه‌گیری اوفی تواتر از جانب امامیه است؛ وی می‌گوید:

«امامیه می‌گویند... وقتی بر یک یک افراد جایز است که روایات را پنهان کنند، به دروغ نقل کنند و یا تغییر دهند پس بر تمامشان (جمعشان) هم این جایز است و بردستی خبرشان نمی‌توان قطع داشت.»^{۳۵۱}

قصد وی این است وقتی امامیه در مورد تک تک افراد احتمال کتمان و خطا در نقل اخبار را می‌دهند در نتیجه به این جمع کثیر و اخباری که نقل می‌کنند اطمینانی نخواهد بود و در حقیقت، امامیه منکر تواترند.

اما سید مرتضی این کلام او را اشتباهی عجیب می‌داند و می‌گوید:

«این اشتباهی عجیب است، زیرا دروغ را بر حدی که به تک تک افراد جایز می‌دانیم بر جمع آنها جایز نمی‌دانیم، اگر اینگونه بود ما هم جزء انکارکنندگان اخبار و کسانی که اخبار را موجب علم نمی‌دانند بودیم ولی از عقیده ما خلاف این معلوم است.»^{۳۵۲}

سید مرتضی در مورد کتمان اخبار که او مطرح کرد چنین می‌گوید:

«وقتی بر تک تک افراد و جماعتشان جایز باشد، مانع از اطمینان در اخبار نیست، چرا که وقتی با شرایط خاص باشد، می‌شود اخبارشان را پذیرفت، فقط [کتمان] مانع از این می‌شود که آنها بتوانند حافظ شرع باشند، وقتی کتمان ایشان جایز باشد، اطمینان به عدم اینکه کتمان از آنها سرزده نمی‌توانیم داشته باشیم، مگر اینکه بدانیم در ورای نقل آنها معصومی هست که این کتمان را جبران می‌کند و نباید جواز کتمان را با جواز کذب خلط کرد و هم نباید خارج شدن آنها از اینکه بتوانند حافظ شرع باشند با اخراج حجیت متواتر از میان آنها خلط کرد.»^{۳۵۳}

عبارت اخری کلام سید مرتضی چنین است که اخبار متواترشان با شرایط خاص حجیت دارد و چون کتمان دارند نمی‌توانند حافظ شرع باشند ولی به معنای نفی حجیت خبر متواتر نیست و نیز امکان کتمان اخبار توسط آنها به معنای دروغ‌گویی بودن آنها نیست.

سید مرتضی در آخر برای تکمیل کلامش در باب انگیزه نقل روایات که در عبارات قبلی بدان اشاره نمود اموری را که مردم برای پنهان نمودنش و عدم نقلش انگیزه دارند دو دسته می‌داند، که تنها در یک دسته از آنها، وجود امام لازم و ضروری است تا این امور را تبیین نماید، که دسته اول نسبت به دسته دوم در اقلیت هستند. او برای دسته اول عبادات و فرائض را مثال می‌زند و در مورد این دسته می‌گوید:

«اموری که اگر پنهان نگاه داشته شوند واجب می‌شود که امام آن را روشن و تبیین کند تا حجت به آن اقامه شود که این سنخ علمش بر مکلفین واجب است. ۲. اموری که حکم دسته اول را ندارند یعنی اگر پنهان نگاه داشته شوند هم، نیاز به تبیین امام ندارند، مثل بیشتر حوادثی که در عملکرد مردم رخ می‌دهد که به شرع و دین ربطی ندارد.»^{۳۵۴}

۳۵۳. سید مرتضی، پیشین، ج ۱، ص ۲۸۴.

۳۵۴. همان، ص ۱۹۳.

۳۵۰. سید مرتضی، پیشین، ج ۱، ص ۱۹۲-۱۹۱.

۳۵۱. قاضی عبدالجبار، پیشین، ج ۲۰، ق ۱، ص ۸۲.

۳۵۲. سید مرتضی، همان، ص ۲۸۳.

۳- ۳- ۳- اجماع، قیاس و خبر آحاد حافظان شریعت نبوی

قاضی در موضعی دیگر از کتاب المغنی با همان زمینه فکری که از امامیه دارد و معتقد است تواتر را باطل می‌دانند، با لحنی تند امامیه را مورد خطاب قرار می‌دهد، و می‌گوید:

«کسی که با این شبهات تواتر را رد می‌کند، ملحدی خدشه زننده به دین است.»^{۳۵۵}

و پیامد بطلان تواتر را بطلان نبوت و امامت می‌داند، و در علت این امر می‌گوید:

«بوسیله تواتر از وجود نبی ﷺ، قرآن و تحدی به آن و عدم معارضه از سوی مخالفان با آن و ثبوت موارد شرع و نسخ موارد یا شرائع منسوخ شده و اینکه حضرت محمد ﷺ خاتم النبیین است و شریعت ثابت است و بعد او نبی و یا فرد دیگری نیست، مطلع می‌شود، و شک در اخبار متواتر، ابطال دین را موجب می‌شود؛

پس چگونه با فساد تواتر، قرآن و تمییز آن از غیر قرآن را می‌دانیم تا قرآن حجت باشد؟

این عقیده، زیاد شدن قرآن و یا کتمان مواردی از آن را باعث می‌شود.^{۳۵۶} سید مرتضی یادآوری می‌کند که در عبارات پیش از این هم بر اعتبار تواتر صحه گذاشته است و در اینجا برای تکمیل کلام خود می‌گوید:

«به عقیده ما تواتر از حجج خداوند متعال است بر بندگانش و اینکه کتمان و دروغ در نقل روایات را بر او یان جایز می‌دانیم، دلیل برد و بطلان تواتر و بطلان عمل به آن نیست، وقتی تواتر با شرائط خودش باشد، پذیرفته است و وقتی تواتر [برقرار] است که راویان به رساندن و نقل آن اهتمام داشته باشند، در غیر این صورت حجت نخواهد بود...»^{۳۵۷}

۳۵۵. قاضی عبدالجبار، پیشین، ج ۲۰، ق ۱، ص ۸۲.

۳۵۶. قاضی عبدالجبار، پیشین، ج ۲۰، ق ۱، ص ۸۲.

۳۵۷. سید مرتضی، پیشین، ج ۱، ص ۲۸۵.

قاضی ادعا کرد با تواتر، از تحدی به قرآن و عدم معارضه مخالفان با آن آگاه می‌شویم، اما سید مرتضی اظهار شکفتی از این ادعا کرده و اضافه می‌کند:

«معارضه و امثال آن با تواتر دانسته نمی‌شود و وجود روایت و نقل هم در مورد آن درست نیست زیرا فقط از کثرت انگیزه‌های مخالفان به نقل معارضات و اشتیاقشان به نقل و اشاره به آنها از آن معارضات مطلع می‌شویم، اگرچه معارضات موجود هستند، ولی وقتی علیرغم شدت و قوت انگیزه‌ها روایتی در مورد آنها وجود ندارد، قطع بر نفی معارضات می‌یابیم یعنی اگر معارضی موفق شده بود، حتماً خبری در مورد آن هم وجود داشت در مورد ثبوت شرائع و آگاهی از نسخ و منسوخ آنها و امثال آن که معتقدیم بوسیله تواتر به ما رسیده و در کل، تمام شرع توسط تواتر به ما رسیده است به این صورت که امامی معصوم در هر زمان وجود دارد که آن مقدار از شرع که مشخص است باید بیان و تبیین کند و مکلفان را باید به آنچه که ناقلین نهان و کتمان داشته‌اند، آگاه کند که اگر امام نبود، کسی متوجه این خللهای وارد شده در نقل نمی‌شد.»^{۳۵۸}

قاضی در کلامش ادعا کرد هرکسی که تواتر را نپذیرد به این عقیده منجر می‌شود که بخشی از قرآن هست که پنهان نگاه داشته شده و نقل نشده است؛ سید مرتضی برای نقض این عقیده می‌گوید:

«معتقدین به چنین چیزی به آن نمی‌رسند، چرا که این چیزی است که روایات به یاری آن آمده‌اند و راویان بر نقل آیات، اجماع دارند و الفاظی بسیار هست که گروهی از صحابه بر قرائت شدنشان در میان آیات قرآن، شهادت داده‌اند که در مطالب داخل مصحف ما وجود ندارد، که وضع این روشن است... و واجبات سنن و احکامی هستند که بوسیله قرآن به ما رسیده است که ما معتقدیم توسط امام به ما رسیده و اطمینان داریم که تمام شرع به ما رسیده است.»^{۳۵۹} در پاسخ به توهین قاضی نسبت به امامیه که گفت: کسانی که تواتر را نمی‌پذیرند، ملحد و مشکک در دین هستند، سید مرتضی می‌گوید:

۳۵۸. سید مرتضی، پیشین، ج ۱، ص ۲۸۵.

۳۵۹. همان، ص ۲۸۷، ۲۸۶.

«ملحد و مشکک در دین، آن کسی نیست که امتی را که با دسته‌های مختلف و متفاوت هستند و مصون از خطا و گمراهی نیستند، حافظ دین قرار نمی‌دهد و حفظ شرع را به طوری انحصاری از وظایف معصومی کامل می‌داند که خطا و گمراهی ندارد.»

بلکه ملحد و مشکک در دین کسی است که امت را با ویژگی ذکر شده حافظ شرع می‌داند.

و هر ناظر متفکری که در این دقیق شود که شما قومی و امتی را حافظ شریعت می‌دانید که هم خطا و اشتباه داشتن و نیز پرهیز از نقل روایات و تمایل به تبعیت از نفس و امیال آن را دارد، تمام اینها باعث شک و تردید او در دین و از بین رفتن اعتمادش به شریعت می‌شود.^{۳۶۰}

قاضی در عبارات قبل بیان داشت که تمام احکام شرع به صورت متواتر نقل شده‌اند و این نقل متواتر می‌تواند و یا به عبارت بهتر، از نظر او توانسته است جایگزین امام در امر حفاظت از شریعت باشد که دلایل سید مرتضی بر رد این عقیده را ذکر کردیم؛ قاضی برای اینکه جای این اشکال نماند که تمام احکام شرع به تواتر نقل نشده است، راه‌های دیگر را پیشنهاد می‌کند که در کنار تواتر می‌توانند شریعت را برای تمام اعصار حفظ نمایند، در نتیجه وجود امام بی‌اثر خواهد بود. او برای تکمیل بحث خود در این موضوع غیر از تواتر، اجماع، قیاس و خبر آحاد را حافظ شریعت معرفی می‌کند و خطاب به امامیه می‌گوید:

«نیاز به امام فقط وقتی ممکن است که ثابت شود، حفظ شریعت جز به امام ممکن نیست وقتی حفظ شرع از راه دیگری ممکن باشد در نتیجه علت امامیه در نصب امام که نگاهداری شرع توسط امام است هم از بین می‌رود.»^{۳۶۱}

سید مرتضی در بخش قبل ناتوانی تواتر، قیاس، اجتهاد و خبر آحاد در تبیین شرع را با ذکر دلایلی روشن ساخت، در این مجال نیز چون قاضی تأکیدش بر تواتر بیش از موارد دیگر بود، بیشتر بحث را به تواتر اختصاص داد ولی از میان موارد

۳۶۰. سید مرتضی، پیشین، ج ۱، ص ۲۸۳.
۳۶۱. قاضی عبدالجبار، پیشین، ج ۲۰، ق ۱، ص ۷۲.

یاد شده، برای اجماع اهمیت خاصی قائل است و اضافه می‌کند که «مواردی از شریعت است که توسط قرآن ثابت می‌شود و به تواتر هم نقل شده است».^{۳۶۲} با توجه به اینکه قاضی اجماع را به عنوان حافظ شرع معرفی کرده است، نقل بحثی که سید مرتضی در باب اجماع و دلایل اهل سنت بر صحت اجماع امت بدون حضور امام معصوم دارند، برای تبیین بهتر بحث مناسب است.

۱- ۳- ۳- ۴- اجماع فقهی

قاضی برای اثبات وجوب نقلی امامت از اجماع صحابه در انتخاب امام، استفاده می‌کند و از نظرا و سیره عملی آنها حجتی است برای تمام اعصار؛ او در جایی دیگر از المغنی سعی کرده است اجماع امت بر حکمی از احکام شرع را نیز حجیت بخشد و از این راه اثبات کند که نیاز به امام برای معرفی و تبیین احکام شرع نیست، که به این وجه تا حدودی پرداخته شد.

در نتیجه قاضی از دو وجه به اجماع پرداخته است یک اجماع صحابه [در انتخاب امام] و دیگری اجماع امت بر مسائل فقهی که در اینجا مقصود وجه دوم است. قاضی در عبارتی دیدگاهش در مورد اجماع را توضیح داده است:

هر یک از افراد جامعه می‌توانند، خطا کنند ولی جماعتشان خیر؛ و خطای تک تک افراد در برخی موارد و در برخی احوال جایز و ممکن است، ولی نسبت به اجتماعشان اطمینان وجود دارد و این موضوع آنچه را که در مورد اجتماعشان گفته شد نقض نمی‌کند.^{۳۶۳}

او با آوردن مثالی مسئله را این چنین تبیین می‌کند، پیامبر ﷺ به آن ده نفر از مکلفان بگوید بر هر یک از شما جایز است که مرتد بشوید ولی بر اجتماعتان جایز نیست، و جایز دانستن امری، با اثبات و صحت آن تفاوت می‌کند و نیز جایز نیست که برای هر یک از ایشان صفتی ثابت شود که [چنین صفتی] برای تمامشان ثابت نمی‌شود.

۳۶۲. همان.
۳۶۳. قاضی عبدالجبار، پیشین، ج ۲۰، ق ۱، ص ۷۹.

و جایز دانستن هم به معنی شک است و ناممکن نیست که هریک از ایشان به تنهایی در آنچه که برایشان عرضه می شود و یا به دستش می رسد به دلیل نبود دلیل، شک کند ولی در آنچه که به آن اجماع دارند شک نمی کند، چون دلیل برایش حاصل می شود، می داند درست است.^{۳۶۴}

غرض قاضی از تمامی آنچه در مورد اجماع و اجماع کنندگان گفت بنا به تصریح خودش ابطال قبح و ردی بود که امامیه از ناحیه عقل به اجماع وارد می کنند، اما اثبات اجماع هم موقوف به دلایل نقلی است که ما بر صحت اجماع و اینکه از آن نمی توان عدول کرد، دلالت کردیم، پس وقتی حجت بودن اجماع صحیح است، پس از کجا امامیه می گویند باید امامی معصوم هم باشد؟^{۳۶۵}

سید مرتضی مخاطب سخن قاضی را آن دسته از امامیه می داند که مخالف اجماع هستند و معتقدند که بنا به عقل، امت می توانند که بر خطا اجماع کنند و به عقیده آنها محال است بر اینکه آنها در اجماعشان دلیل نقلی باشد.... از نظر سید مرتضی امامیه فقط بعضی از دلایلی را که قاضی در مورد اجماع گفت وارد می داند،^{۳۶۶} مثل: «جمع امت همان آحادشان است، و چیزی که بر تک تک افراد جایز است بر جمعیست و امثال این ...»

۱- ۳- ۴- ۱- مستندات قاضی بر حجیت اجماع امت

قاضی دلایل نقلی بر حجیت اجماع افراد امت می آورد؛ آیات و روایاتی از پیامبر ﷺ که از نظر او دلالت بر حجیت اجماع دارند.

۱- ۳- ۴- ۱- بخش اول: آیات

در این بخش سید مرتضی برای اینکه نقض نظر قاضی را اثبات نماید در مورد تمام آیات بحث تفسیری دارد که بیش از جنبه کلامی است.

۳۶۴. همان.

۳۶۵. قاضی عبدالجبار، پیشین، ج ۲۰، ق ۱، ص ۷۹.

۳۶۶. سید مرتضی، پیشین، ج ۱، ص ۲۱۵.

آیه اول:

﴿مَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصَلِّهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾^{۳۶۷}

قاضی از این آیه برداشت می کند که باید از سبیل مؤمنان پیروی کرد و منظور از مؤمنان هم از نظر او اجماع کنندگان هستند. سید مرتضی درباره نظر قاضی می گوید:

«اتِّبَاعُ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ مَنْظُورٌ بِرُؤْيُ الْهُدَىٰ مِنْ طَرِيقِ وَسَبِيلِ اِجْمَاعِ اِمْتِ اسْت، که درست است، و ایشان در آنچه بر آن اتفاق دارند، حجت هستند.»^{۳۶۸}

وی در ادامه می آورد، در آیه اگر امر به اتباع مؤمنان شده است به این دلیل است که توسط عقل ثابت شده، در هر عصر و زمانی در میان مؤمنان امامی معصوم هست که خطا نمی کند و با این حرف غرض آنها که اثبات صحت اجماع برای حفظ شریعت و عدم نیاز به امام است، باطل می شود.^{۳۶۹}

آیه دوم:

﴿... وَاتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ اَنَابَ اِلَيَّْ ثُمَّ اِلَيَّْ مَرْجِعُكُمْ فَاُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾^{۳۷۰}

استدلال قاضی بر این آیه؛ کسانی که به سوی خدا انابه دارند مؤمنان هستند. زیرا این روش مختص آنهاست.^{۳۷۱}

سید مرتضی معتقد است این آیه هیچ دلالتی به صحت اجماع ندارد و بیشتر وجه تفسیری ای که در آیه قبل ذکر شد شامل این آیه هم می شود.^{۳۷۲}

انابه در لغت یعنی رجوع، و این واژه فقط در مورد کسی که از معصیتی می خواهد توبه کند، استفاده می شود در نتیجه این شامل حال تمام مؤمنان نمی شود و انصراف لغت از معنای اصلی اش، آن هم بدون ضرورت، صحیح

۳۶۷. نساء / ۱۱۵.

۳۶۸. سید مرتضی، همان، ص ۲۱۶.

۳۶۹. سید مرتضی، پیشین، ج ۱، ص ۲۱۹.

۳۷۰. لقمان / ۱۵.

۳۷۱. سید مرتضی، همان، ص ۲۲۸.

۳۷۲. در آیه هم تفسیر سید مرتضی ذکر نشد، چون به بحث ما که بررسی کلامی این آیات بود، مرتبط نمی شد.

نیست، یعنی صحیح نیست ما معنای ظاهری واژه که برای توبه‌کنندگان مؤمنی است که به ایمان روی می‌آورند و رجوع می‌کنند را به تمام مؤمنان عمومیت دهیم؛ و وقتی این کلمه این قشر را پوشش بدهد، جایی برای اختلاف بین ما و معتزله در دلالت آن بر اجماع نمی‌ماند، یعنی وقتی با توجه به اصل معنا به آیه پرداخته شود، دیگر به این آیه بر صحت اجماع امت نمی‌توان استناد کرد، چون اصلاً ربطی به صحت اجماع افراد امت ندارد.^{۳۷۳}

آیه سوم:

﴿وَكذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَ يَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا...﴾^{۳۷۴}

آیه چهارم:

﴿قَالَ أَوْسَطُهُمْ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ لَوْلَا تُسَبِّحُونَ﴾^{۳۷۵}

قاضی در مورد این آیات چنین استدلال می‌کند که:

«وسط یعنی عدل [میانه یا میانه رو] و حال این افراد هم چنین است، چون از بهترین‌ها و برگزیدگان هستند، چرا که وسط هر چیزی همان میانه آن است. و آیه ﴿قَالَ أَوْسَطُهُمْ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ﴾ را هم شاهد مثال می‌آورد و در مقصود آیه اخیر اضافه می‌کند اوسطشان یعنی بهترینشان و به همین جهت به پیامبر «اوسط العرب» یعنی بهترین آنها می‌گفتند و خداوند تعالی چنین بیان فرمود. تا ایشان، شهداء بر مردم باشند همانطور که پیامبر شهید بر آنها بود. پس همانطور که شهید قولش حق و حجت است، در مورد قول این افراد نیز چنین است.»^{۳۷۶}

سید مرتضی این دو آیه را دال بر مورد ادعای قاضی نمی‌داند، و معتقد است

که تمام امت را شامل نمی‌شود، زیرا بسیاری از آنها نه جز بهترین‌ها هستند و نه جز افراد عادل و برخداوند حکیم جایز نیست، جماعتی را به اینکه بهترین و عادل هستند، توصیف کند در حالی که بینشان کسانی باشند که نه عادل هستند و نه خیر.^{۳۷۷}

قاضی امت را در شهادت دادن و حجت بودن مانند نبی دانست در حالی که قول نبی حجت است نه از آن حیث که شهید است، بلکه از آن جهت که نبی و معصوم است و تشبیه هر یک از این دو امر به دیگری امری بعید است.^{۳۷۸}

و به این معنی نیست که آنها در هر چیزی بهترین و برگزیده، و در هر حالی عادل هستند، و در هر کاری و در هر حالی شهادت می‌دهند و ناممکن نیست که از مصداق شاهد بودن خارج شوند، پس واجب نیست که عادل باشند.^{۳۷۹}

آیه پنجم:

﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ تَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ...﴾^{۳۸۰}

قاضی معتقد است این آیه دلالت می‌کند که کبائر از «خیر امة» سر نمی‌زند و همه‌شان چنین حالی دارند، همه‌شان مثل هم هستند، و در مورد صغائر هم، گناهان صغیره‌ای که مخل به حجت بودن پیامبر ﷺ نبود، اشکالی ندارد که از این افراد سر بزنند.^{۳۸۱}

امامیه معتقدند بر پیامبر ﷺ جایز نیست که مرتکب گناه صغیره و کبیره شود. سید مرتضی به همان پاسخی که در آیه^{۱۴۳} بقره ذکر کرده ارجاع می‌دهد. و در توضیح می‌افزاید:

آنچه آیه اقتضا می‌کند، نفی کبائری است که با ارتکاب آن از ایمان خارج می‌شوند و آیه در نفی صغائر اشارتی ندارد و اینکه گفت حال همه‌شان یکسان

۳۷۷. سید مرتضی، پیشین، ج ۱، ص ۲۲۹ - ۲۳۰.

۳۷۸. همان، ص ۲۳۰.

۳۷۹. سید مرتضی، پیشین، ج ۱، ص ۲۷۳.

۳۸۰. آل عمران / ۱۱۰.

۳۸۱. قاضی عبدالجبار، پیشین، ج ۲۰، ق ۱، ص ۱۹۶.

۳۷۳. سید مرتضی، همان، ص ۲۲۹ - ۲۲۸.

۳۷۴. بقره / ۱۴۳.

۳۷۵. نمل / ۲۸.

۳۷۶. قاضی عبدالجبار، پیشین، ج ۲۰، ق ۱، ص ۱۷۱.

است، مثل قول در مورد شهداء است.

زیرا بیشترین چیزی که شهادت اقتضا می‌کند، نفی کبائر از صاحب آن است، نه صغائر، و وقتی یکی از این دو آیه یعنی شهادت و خیر اُمَّة از دلالت بر اجماع خارج بشود، دیگری هم از این دلالت خارج می‌شود.^{۳۸۲}

آیه ششم:

﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ...﴾^{۳۸۳}
این آیه به عنوان شاهد مثال و پشتیبان ﴿لَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾ از سوی قاضی معرفی شده است.

او مراد از این آیه را شهادت در آخرت نمی‌داند، بلکه شهادت در اینجا سخن گفتن به حق و صدق در خبر دادن است، آنها با شهادتشان به حق، در آخرت هم به اعمال بندگان شهادت می‌دهند، پس واجب می‌شود در هر چه که آنها به آن با قولی واحد اجماع کردند، آن حق باشد و فعلشان هم مثل قولشان است، یعنی اگر برامری به صورت عملی هم اجماع کردند، اجماع آنها حجت است، در نتیجه نباید مرتکب کبیره و صغیره شوند.^{۳۸۴}

سید مرتضی معتقد است شهادت به تنهایی بر حجت بودن دلالت نمی‌کند، به خلاف اینکه شهادت بر عدالت دلالت دارد.

و اینکه گفت چون قول و فعلشان حجت است، پس نباید مرتکب صغیره هم بشوند، سید مرتضی تذکر می‌دهد، از نظر قاضی آن چنان که در آیات قبل گفت، ارتکاب صغائر تأثیری در عدالت ندارند، پس فرقی نمی‌کند که از آنها سر بزنند.^{۳۸۵}

۱- ۳- ۴- ۱- ۲- بخش دوم: روایات

روایت اول:

«لَا تَجْتَمِعُ أُمَّتِي عَلَى الْخَطَاءِ»^{۳۸۶}

نظر کلی سید مرتضی در مورد این روایت، این است که، این از اخباری است که بدون هیچ شک و شبهه‌ای، استناد به آن خطا است زیرا از اخبار آحاد است و تنها باعث ظن می‌شود، و علمی از آن حاصل نمی‌گردد و اختلافی در این نیست که از طریق آحاد به ما رسیده است و کسانی که به آن استناد می‌کنند، امت را راوی این روایت می‌دانند و اسمی از راوی آن نمی‌برند، در حالی که تمام امت این روایت را نقل نکرده‌اند، و اکنون هم که امت آن را نقل کرده‌اند، دلالتی بر اینکه از امت احتمال سرزدن خطا و یا وارد کردن شبهه‌ای از سوی آن هست، وجود ندارد.

از نظر سید مرتضی جایز نیست که تصحیح کننده خبر، اجماع امت باشد که صحت خودش، فقط به صحت این خبر است.

و نگفتند که چه خطایی است که بر آن اجماع نمی‌کنند و در لفظ خبر هم دلالت بر نفی هر خطایی و یا نفی بعضی از خطاها بصورت معین وجود ندارد، و چون معین نکرده، در نتیجه هر خطایی را در برمی‌گیرد.^{۳۸۷}

منظور از امت در «لَا تَجْتَمِعُ أُمَّتِي...»

الف) تمام تصدیق کنندگان رسالت پیامبر؛

ب) برخی از این تصدیق کنندگان که مؤمنان شایسته پاداش هستند.

الف) اگر منظور دسته اول باشند که مختص به اهل هر عصری نیست، بلکه در تمام تصدیق کنندگان پیامبر تا روز قیامت شیوع می‌یابد، به نحوی که یک نفر هم از این دایره خارج نمی‌شود.

و اعتقاد اهل سنت (معتزله) هم در حمل قول مطلق بر عموم قول، چنین

۳۸۶. الترمذی، محمد بن عیسی، سنن الترمذی، تحقیق: عبدالوهاب عبداللطیف، بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۳هـ، ج ۴، ص ۴۰۵؛ احمد بن حنبل، مسند احمد، بیروت: دار صادر، بی تا، ج ۵، ص ۱۴۵.

۳۸۷. سید مرتضی، پیشین، ج ۱، ص ۲۳۷-۲۳۶.

۳۸۲. سید مرتضی، همان، ص ۲۷۰-۲۶۹.

۳۸۳. آل عمران / ۱۸.

۳۸۴. قاضی عبدالجبار، پیشین، ج ۲۰، ق ۱، ص ۱۷۹.

۳۸۵. سید مرتضی، پیشین، ج ۱، ص ۲۳۶.

معنایی را اقتضا می‌کند.

و اگر برایشان جایز هم باشد که سخن را بر تصدیق کنندگان پیامبر در هر عصری حمل کنند، این تخصیص بدون دلیل است، زیرا تفاوتی بین تمام تصدیق کنندگان تا روز قیامت و تصدیق کنندگان در هر عصری وجود ندارد، پس وقتی حمل این سخن بر تمام تصدیق کنندگان در تمام اعصار واجب باشد، دلیلی وجود ندارد بر اینکه، اجماع اهل هر عصری حجت است.

ب) حالت دوم هم مثل حالت اول باطل است، زیرا اگر منظور تمام مؤمنان شایسته پاداش در هر عصری باشد، مثل این است که کسی منظورش، فرقه‌ای از اهل هر عصر باشد، که این هم باطل است، زیرا چیزی است که لفظ آن را اقتضا نمی‌کند، و ممکن نیست در مورد این خبر، هم ادعا کنند که مانند آیات گذشته منظور مدح است.^{۳۸۸}

در نفی اجماع بر خطا از ایشان دلالت به مدح و تعظیم وجود ندارد، زیرا جایز است که از حال تمامشان اجتماع به خطا بر نیاید. ولی می‌شود که هر کدام به تنهایی خطا کنند، پس بدون شک این روایت اقتضای مدح ندارد.

و معنی این خبر به لفظ دیگری، روایت شده «لم یکن الله لیجمع امتی علی ضلال» که روایتی صحیح است که رد نشده، و دلالت می‌کند بر اینکه ایشان به دست خودشان، اجماع بر ضلالت و گمراهی را بر نمی‌گزینند.^{۳۸۹}

روایت دوم:

«لا يزال طائفة من امتی ظاهریین علی الحق»^{۳۹۰}

از نظر سید مرتضی با این روایت بر صحت اجماع نمی‌شود استدلال کرد، زیرا در لغت «ظهور بر امری» یعنی اطلاع از آن و علم به آن، و از این خبر استفاده می‌شود که طائفه (گروهی) از امت همیشه ظاهر بر حق هستند، یعنی مطلع از آن

۳۸۸. همان، ص ۲۳۸-۲۳۷.

۳۸۹. همان، ص ۲۳۸.

۳۹۰. الدارمی، عبدالله بن بهرام، سنن الدارمی، دمشق: اعتدال، بی تا، ج ۲، ص ۲۱۳؛ بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح بخاری،

بیروت: دارالفکر، بی تا، ج ۸، ص ۱۴۹.

و عالم به آن هستند، و این مانع از اجتماع آنها بر خطا نیست.

زیرا جائز است، این طائفه مطلع از حق باشند ولی به آن عمل نکنند و یا مرتکب خطا و عمل باطلی شوند، حتی با علم به حق.

و این [یعنی مرتکب خطا نشدن] از چیزهایی است که به عقیده معتزله بر طائفه‌ای از امت ناممکن نیست، و بقیه امت به دلیل شبهه‌ای فعل خطا و باطل انجام می‌دهند، پس اجتماع امت بر خطا، علیرغم درستی این خبر هم، حاصل می‌شود.^{۳۹۱}

یعنی جامعه دو قشری می‌شود، یک قشر بدون خطا و یک قشر که بر خطا هستند، در نتیجه اجتماع بر خطا هم دارند.

روایت سوم:

«مَنْ سُرَّهٗ أَنْ يَسْكُنَ بُجْبُوْحَةَ الْجَنَّةِ فَلْيَكُنْ مَعَ الْجَمَاعَةِ»^{۳۹۲}

روایت چهارم:

«يُدُّ اللَّهُ مَعَ الْجَمَاعَةِ»^{۳۹۳}

این دو روایت و تمام اقوالی که تشویق کننده بر لزوم جماعت و ترک خروج از جماعت است.

سید مرتضی معتقد است، با چنین اقوالی نمی‌شود بر صحت اجماع امت، استناد کرد. زیرا جماعت وجوه معنایی مختلفی را بر می‌تابد و از ظاهرش تمام امت برداشت نمی‌شود، و در لفظ جماعت نیز دلالتی بر تخصیص جماعت معینی از ایشان (امت) وجود ندارد.

از عقاید معتزله این است که الف و لام [بر سر جماعت] یا برای تعریف است یا برای استغراق، استغراق در اینجا محال است، زیرا در میان جماعت، کسانی هستند که هیچ شکی نیست که تشویق بر پیروی از آنها امری قبیح به شمار می‌رود.

۳۹۱. سید مرتضی، پیشین، ج ۱، ص ۲۳۹-۲۳۸.

۳۹۲. الترمذی، محمد، پیشین، ج ۳، ص ۳۱۵.

۳۹۳. همان، ج ۳، ص ۳۱۶ و ج ۴، ص ۴۱۵.

و تعریف نیز در این موضع مفقود است، زیرا آنچه ما می‌دانیم، جماعتی است بنا به عقیده معتزله که واجب است این لفظ بر آنها حمل شود، و اگر کسی هم ادعا کند جماعت معینی از ایشان منظور این لفظ بوده است، این ادعا را در مورد غیر آن جماعت [معین] هم می‌شود، داشت.^{۳۹۴}
یعنی این لفظ مطلق است، و می‌شود آن را به هر گروهی اطلاق کرد.

۱- ۳- ۳- ۴- ۲- اجماع از دیدگاه امامیه

قاضی اجماع امامیه را از این وجه که شرط تشکیل اجماع واقعی، وجود امام معصوم در میان اجماع‌کنندگان است مورد انتقاد قرار می‌دهد، اشکالی که او وارد می‌کند درست و منطقی به نظر می‌رسد؛ او می‌گوید:

امامیه معتقدند که اجماع به دلیل وجود امام در آن حق است، در حالی که این حرف هم سودی ندارد، چرا که سخن امام فقط حجت است و اضافه کردن بقیه به او دلیلی ندارد.

زیرا مثل این است که بگوییم: اجماع نصاری وقتی عیسی عَلَيْهِ السَّلَام و اجماع یهود وقتی موسی عَلَيْهِ السَّلَام در بین آنهاست، حق است و یا اجماع کفار وقتی که حضرت رسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در بین آنهاست، حق می‌باشد، که هیچ کدام درست نیست و این را هم باید در نظر گرفت که در میان افراد امت، شهداء هم هستند «لَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلِيٍّ النَّاسِ» که او طبق این آیه نتیجه گرفت، اجماع امت در هر عصری حجت است. که اگر این افراد در میان امت مشخص هم نباشند به اعتبار وجود آنها اجماع مؤمنان حجت است و اگر هم مشخص باشند که اجماع خودشان حجت خواهد بود، و این در حالی است که از نظر امامیه در اجماع، امام مشخص نیست و این در مورد ما صدق نمی‌کند.^{۳۹۵}

سید مرتضی تأیید می‌کند که کلام امام به تنهایی حجت است و اضافه شدن دیگران به او هم تأثیری به حال او ندارد.

اما سید مرتضی در پاسخ این سؤال که چه فایده‌ای دارد که بقیه را به او ضمیمه و اضافه می‌کنید؟ می‌گوید:

«سخن امام از سخن بقیه افراد مشخص و متمایز نیست، که اضافه شدن بقیه به آن بی فایده باشد، ضمیمه شدن افراد به او با وجود او [امام] در حالی است که امام غائب است و یا در حال خوف، که در این احوال قول و سخن او را به تفصیل نمی‌دانیم و در این حال آن اجماع که علم به وجود امام در آن داریم را معتبر می‌شماریم، همان طور که اهل سنت وقتی شهداء امت، مشخص نیستند، اجماع مؤمنین امت را با فرض وجود آنها [شهداء] در میان امت، معتبر می‌دانند.»^{۳۹۶}

سید مرتضی در تکمیل کلامش اضافه می‌کند:
«آنها [اهل سنت] هم در این حال نظر و سخن شهداء امت را به طور مشخص نمی‌دانند ولی چون می‌دانند، این افراد در اجماع امت هستند، اجماع پذیرفته است.»^{۳۹۷}

قاضی از دلایل نقلی که بر صحت اجماع ذکر کرده، حدیث «لا تجتمع امتی علی الضلال» است، که سید مرتضی در بررسی مستندات صحت اجماع امت این روایت را بررسی کرده و پاسخ گفته، در اینجا نیز می‌گوید:

«در مورد درستی این خبر هم باید گفت، اجتماعشان به دلیل وجود امام معصوم حق است.»^{۳۹۸}

قاضی در عبارات قبلی در مورد اجماع نصاری و یهود و صحت آن با وجود عیسی و موسی عَلَيْهِمَا السَّلَام سخن گفت و در حقیقت اجماع امامیه با حضور امام معصوم را به اجماع این دو گروه شبیه دانست.

سید مرتضی در پاسخ اختصاصی به این قسمت از کلام او، انکار حق بودن چنین اجماعی را قابل قبول نمی‌داند، «زیرا در بین آنها، نبی است که به راستی

۳۹۶. سید مرتضی، پیشین، ج ۱، ص ۲۸۱.

۳۹۷. همان.

۳۹۸. همان.

۳۹۴. سید مرتضی، پیشین، ج ۱، ص ۲۳۹.

۳۹۵. قاضی عبدالجبار، پیشین، ج ۲۰، ق ۱، ص ۸۱.

و صدقش قطع و حتم است.^{۳۹۹}

سید مرتضی علت پذیرش اجماعی که علم به حضور امام یا نبی در میان اجماع‌کنندگان است، را مشخص نبودن کلام امام و نبی به صورت انفرادی و مشخص می‌شمارد. که اگر شخص امام و نبی در میان آن افراد معلوم باشد، دیگر حسنی ندارد که بر کلام دیگران نیز صحه بگذاریم، از نظر او این حرف را در مورد شهداء امت که اهل سنت مدعی آن هستند هم، می‌شود ادعا کرد، زیرا آنها هم در میان امت مشخص و معین نیستند و از این جهت از نظر او اجماع امت حجیت دارد، چون علم به این دارد که شهداء در میان امت حضور دارند، هر چند شهداء با امام معصوم قابل قیاس نیستند، زیرا امام مشخص و معین است، ولی شهدای امت که مشخص نیستند.^{۴۰۰}

سید مرتضی به نکته ظریفی اشاره کرد و آن اینکه اجماع امامیه با وجود امامی که مشخص و معین است، اما کلامش مشخص نیست، صورت می‌پذیرد اما اجماعی که اهل سنت ادعا می‌کنند با وجود افراد موهومی است که حجیت نیز دارند! او در بخش قبل نیز اجماع را راه مناسبی برای دست یابی به احکام شرع و تبیین آن دانست که سید مرتضی نیز اجماع مدنظر او را با شرایط فوق الذکر رد نمود، اما خود اجماع را رد نکرد.

قاضی عبدالجبار با این زمینه فکری و با توجه به اینکه امامیه اهل اجماع را مصون از خطا و اشتباه نمی‌دانند و حجیت اجماع بدون حضور امام معصوم را که حجت الهی است مخدوش می‌دانند، طرح بحث کرده و اشکال نموده است؛ سید مرتضی نیز با توجه به آنچه از عقاید قاضی ذکر کردیم، به تبیین موضع خویش می‌پردازد او در مطالب قبل گفت که فقط با اجماع نمی‌توان شریعت را حفظ نمود، پس نیاز به امام ثابت است. و در اینجا ادامه می‌دهد:

«در مورد اجماع هم وقتی قطع و یقین نباشد که در میان اجماع‌کنندگان فرد معصومی هست که از اشتباه و لغزش مصون است، اجماع حجت نیست. زیرا

۳۹۹. سید مرتضی، پیشین، ج ۱، ص ۲۸۱.
۴۰۰. همان، ص ۲۸۲.

احاد امت و اجتماع افراد امت هم مصون از خطا نمی‌باشد، که با این حال جایز نیست گمان کنیم خداوند شرع را بوسیله اجماع امت حفظ نماید. قرآن را هم روا نیست به حفظ شرع محصور نمائیم، زیرا بیشتر احکام، بیان‌شان چه مفصل و محدود در صریح قرآن نیست و قرآن هم به تبیین، تأویل و تفسیر عباراتش نمی‌پردازد، پس باید مبین داشته باشد که او همان امام است.^{۴۰۱}

او در ادامه برای اینکه راه شبهه‌ای دیگر را سد کرده باشد می‌گوید: «مبین بودن پیامبر ﷺ برای قرآن را انکار نمی‌کنیم، ولی مردمان پس از زمان حیات ایشان تنها راهی که برای معرفت و شناخت قرآن دارند رجوع به حجت الهی است که بیانات رسول ﷺ در مورد قرآن را به آنها ابلاغ نماید.»^{۴۰۲}

قاضی در اینجا بحث صراحتاً جایگاه اجماع را روشن می‌کند و می‌گوید: «امت در چیزی که به اجماع حفظ شده جایز نیست که اشتباه کنند و نیز بر آنها دوری از حق هم روا نیست و حق و حقیقت در بین امت محفوظ است و در هر زمان هم یک نفرو یا گروهی از امت حافظ شرعند و اگر برخی از افراد امت از شرع دور شدند می‌توانند آن را توسط فرد یا گروهی که حافظ شرع هستند، بازشناسند. در تمام ادله و احکام شریعت وضع چنین است، پس چه نیازی به وجود امام هست؟»^{۴۰۳}

سید مرتضی علاوه بر تکرار مطالب گذشته اضافه می‌کند:

«اهل سنت معتقدند اجماع امت خطا نمی‌کند و مستندشان هم خبر واحدی است که ذکر شد در حالی که عقل بر آنها خطا پذیری را جایز می‌داند و عدم این مسئله هم ثابت نشده، و جا دارد که بگوئیم: این حرف اهل سنت که بواسطه یک خبر اجماع امت را عاری از هر خطایی می‌دانند و اینکه تمام اهل اجماع را دور از هر بدی و خطایی می‌شمارند مثل کسی است که دلیل درستی اجماع را خود اجماع می‌داند و حرفش را به ظاهر آیاتی دلالت می‌دهد که نه از ظاهر آنها

۴۰۱. سید مرتضی، پیشین، ج ۱، ص ۱۸۸-۱۸۷.

۴۰۲. همان، ص ۱۸۸.

۴۰۳. قاضی عبدالجبار، پیشین، ج ۱، ص ۷۲.

و نه در باطنشان و دلالتی بر درستی اجماع امت است ندارند، بلکه بیشترشان حاوی اوصافی چون مدح اکثر امت هستند.^{۴۰۴}

سید مرتضی در ادامه کلام خود حالت دومی را مطرح می‌کند و آن اینکه حتی اگر بپذیریم که اجماع امت خطا نمی‌کند باز نمی‌توان ادعا کرد که امت بتواند حافظ شریعت باشد، زیرا در جملات قبلی ادعا کرد که رواست برخی از افراد امت از شرع دور شوند تا آنجا که حق در جماعتی از کل امت باقی بماند، که بر این تعداد نمی‌توان ادعای اجماع داشت و حرفشان هم بر آن گروه دیگر حجت نیست، زیرا کل امت نیستند در حالی که وی ادعا کرد خطا بر اجتماع امت جایز نیست [پس بر این گروه جایز است که خطا کنند و چون مصون از اشتباه و خطا نیستند حرفشان بر گروه دیگر حجت نیست]؛

و اگر هم بگویید قول این گروه با دلیلی غیر از اجماع مثل تواتر یا غیر آن حجت است، پاسخی که خواهد گرفت این است که آیا حفظ شرع با اجماع درست است یا نه؟ نه اینکه حرف این گروه اقلیت از چه طریق حجت است، وقتی او ادعا می‌کند که حفظ شرع با اجماع درست است، اگر دلیلی ثابت وجود دارد باید به آن رجوع شود، بدون در نظر گرفتن اجماع در آن قول یا اختلاف در آن.^{۴۰۵}

۱- ۳- ۴- ۳- خبر واحد قادر به حفظ شرع نیست

او اجتهاد و قیاس را آن چنان که در بخش قبل هم به آن اشاره شد مفید علم ندانسته و باطل می‌شمارد و اخبار آحاد را ناتوان تر از آن دو در حفظ شرع می‌داند و دلایلش را ذکر می‌کند:

«۱- مفید علم نیستند ۲- مشابه و متضاد [یا متناقض] هستند ۳- در موارد مختلف احکام و در موارد متضاد وارد شده‌اند، ۴- قرائن اخبار آحاد که بر آن تکیه می‌کنند به روش قیاس و اجماع است که مطابقت اجماع و قیاس با قرائن اخبار موجب اطمینان به درستی اخبار نیست.»^{۴۰۶}

۴۰۴. سید مرتضی، همان، ص ۱۹۴.

۴۰۵. سید مرتضی، پیشین، ج ۱، ص ۱۹۵-۱۹۴.

۴۰۶. همان، ص ۱۸۸.

فصل دوم

وجوب نقلی امامت

۲- ۱- آیات حدود

۲- ۲- اجماع صحابه

۲- ۳- روایت «انَّ الْأئِمَّةَ مِنْ قَرِيشٍ»

۲- ۴- استصواب خالد بن ولید

۲- ۵- روایت «ان وَلِیْتِمَ اَبَا بَكْرٍ...»

۲- ۶- پاسخ اجمالی سید مرتضی در وجوب نقلی و شرعی امامت

وجوب نقلی امامت

مطالب این فصل چون تنها مورد استناد قاضی بوده است و امامیه معتقد به وجوب نقلی امامت نیستند، از این رو فصل حاضر فاقد دیدگاه متکلمان امامیه و معتزله به صورت مقایسه‌ای است.

۲-۱- دلیل اول:

آیات حدود

قاضی و دو استاد او، ابوعلی و ابوهاشم جبائی معتقدند، نصب امام واجب است، چون باید امام این حدود را انجام دهد و او مخاطب این آیات است، نه مردم عادی امت اسلامی، و چون انجام حدود الهی واجب است، نصب امام هم به عنوان مقدمه واجب، واجب است.

قاضی بحث را با طرح عقیده آن دو معتزلی بزرگ آغاز می‌کند:

«ابوعلی و ابوهاشم جبایی در مورد وجوب نقلی و شرعی امامت به آنچه در قرآن در مورد انجام حدود وارد شده، مثل گفته خداوند تعالی ﴿السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾^{۴۰۷} و ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا﴾^{۴۰۸} استناد می‌کنند و ثابت شده اجرای آن حدود از وظایف امام است نه تمام مردم، پس باید امامی باشد که آن را انجام دهد، و چون وجود امام یا به نصب خداوند تعالی و رسولش و یا بعد از دانستن صفت امام، به نصب مردم است، پس باید [امام] به یکی از این وجوه نصب شود، و وقتی نص نباشد، راهی جز وجوب انتخاب مردم نمی‌ماند.»^{۴۰۹}

۴۰۷. مائده / ۳۸.

۴۰۸. نور / ۲.

۴۰۹. قاضی عبدالجبار، پیشین، ج ۲، ق ۱، ص ۴۱.

۲- ۱- ۱- توضیحی درباره واجب مطلق (وجوب مشروط) و واجب مشروط
 قبل از اینکه به طرح اشکالات وارد شده از هر دو طرف پردازیم باید در مورد دو
 واژه واجب مطلق (وجوب مشروط) و واجب مشروط توضیح دهیم.
 وجوب مشروط به این معناست که هرگاه شرط تحقق نیابد وجوبی در کار
 نیست، مانند وجوب حج که مشروط به استطاعت است ولی حصول این شرط
 برای مکلف واجب نیست.^{۴۱۰}
 واجب مشروط، در این واجبات، وجوب، مطلق است، ولی تحقق آن متوقف
 بر تحقق شرطی خاص است. مثل نماز که به طور مطلق بر مکلف واجب است
 ولی انجام دادن آن مشروط به داشتن طهارت است، که در این حالت تحصیل
 شرط، یعنی طهارت برای انجام دادن واجب یعنی نماز، واجب خواهد بود.^{۴۱۱}
 معتزله [و در کل، اهل سنت] معتقدند وجوب نصب امام مانند وجوب وضو
 و طهارت برای اداء نماز است یعنی باید امامی نصب کنیم تا حدود را اجرا کند،
 به عبارت بهتر امام نصب می شود تا مخاطب آیات حدود قرار گیرد.
 اما امامیه معتقدند وجوب امامت دلیلی غیر از آیات حدود دارد، [که در فصل
 اول به طور کامل به دلایل عقلی امامت از سوی امامیه پرداخته شد] و امامی باید
 در جامعه باشد که آیه آن امام را مورد خطاب قرار دهد، نه اینکه امامی نباشد
 و بعد ببینیم چون آیه مخاطبی ندارد، امامی نصب کنیم. در حقیقت وجوب
 اجرای حدود از نظر امامیه همچون وجوب حج و زکات است که تا فرد مستطیع
 نشده و مال او به حد نصاب نرسیده، حج و زکات بر او واجب نیست، و بر این
 فرد نیز واجب نیست تا سعی کند که مالش را به حد نصاب برساند و یا مستطیع
 شود، به عبارت بهتر شرط انجام حدود وجود امام است، نه نصب امام.
 به این معنا که امام در جامعه حضور دارد، و وقتی اجرای حد برای کسی لازم
 شد، بر امام واجب است که حد الهی را جاری کند، نه اینکه چون فرد یا افرادی
 از امت اسلامی گناهی مرتکب شده اند که مستوجب حد زدن هستند، امامی
 نصب کنیم تا حد را برای آنها اجرا کند.^{۴۱۲}

۴۱۰. حکیم، محمد تقی، پیشین، ص ۶۱.
 ۴۱۱. حکیم، محمد تقی، پیشین، ص ۶۰.
 ۴۱۲. سید مرتضی، پیشین، ج ۱، ص ۱۰۵-۱۰۴.

۲- ۱- ۱- انجام حدود مانند پرداخت زکات است
 قاضی آنچه را که در مورد عقیده امامیه در باب وجوب حدود و نصب امام
 توضیح دادیم در قالب یک اشکال از ناحیه امامیه بر معتزله مطرح می کند، به این
 صورت که امامیه، معتزله را مورد خطاب قرار می دهند که:
 «انجام حدود، به شرط حصول امام واجب می شود، همان طور که زکات
 به شرط حصول نصاب واجب می گردد و همان طور که وجوب زکات بر وجوب
 اکتساب مال دلالت نمی کند، همین طور هم وجوب انجام حد بر وجوب نصب
 امام دلالت نمی کند.»^{۴۱۳}
 قاضی در پاسخ به این اشکال فرضی خویش عنوان می کند که نصب امام به
 عنوان مقدمه ای برای انجام حدود است و هر آنچه عقلاً اقتضای وجوب چیزی را
 می کند، وجوب آنچه به آن کامل و تمام می شود را هم اقتضا می کند.^{۴۱۴}
 اما سید مرتضی چنان که گفتیم معتقد است، همان طور که رساندن مال به
 حد نصاب برای پرداخت زکات و مستطیع شدن برای انجام حج واجب نیست،
 همان طور هم نصب امام به این منظور که انجام حدود بر او واجب شود، واجب
 نیست.^{۴۱۵}
 سید مرتضی در ادامه به او می گوید:
 «وقتی به عقیده تو آنچه شیء [یا همان فعل] جز به آن کامل و تمام نمی شود،
 دو نوع است یکی مثل تحصیل نصاب [برای پرداخت زکات] و زاد و توشه [برای
 انجام حج] واجب نیست، و دیگری مثل وضو واجب است؛ از کجا معلوم است
 که به عقیده تو وجوب حدود از قسمتی است که وجوبش متمم آن را هم واجب
 می کند؟»^{۴۱۶}
 به عبارت بهتر از کجا معلوم است که ایجاب حدود هم مثل وجوب نماز
 باشد که تحصیل مقدمه اش واجب است؟

۴۱۳. قاضی عبدالجبار، پیشین، ج ۲، ق ۱، ص ۴۱.
 ۴۱۴. همان.

۴۱۵. سید مرتضی، پیشین، ج ۱، ص ۱۰۴.
 ۴۱۶. همان، ص ۱۰۶-۱۰۵.

سید مرتضی به جای قاضی پاسخ می‌دهد که:

«اگر بگوئی از ظاهر ایجاب به این مطلب رسیده‌ای و فقط بین زکات و غیر آن در این زمینه تفاوتی هست و اجماع بر این است که تحصیل نصاب واجب نیست، و اگر این دلیل نبود، تحصیل نصاب هم واجب می‌شده.»^{۴۱۷}؛ در جواب از ما خواهی شنید: «چه تفاوتی است بین تو و کسی که می‌گوید: ظاهر وجوب مشروط اقتضا می‌کند که هنگام حصول شرطش فعل واجب شود و رسیدن به آن شرط واجب نیست؟»

در مورد وجوب نماز بر کسی که بنا به هر دلیلی وضویش باطل شده و وضو ندارد، اگرچه شرط در مورد او کامل نشده، اما اجماع بر این است که نماز بر او واجب و تحصیل شرطش هم بر او واجب است، اگر این مسئله نبود، نماز مثل زکات و حج می‌شد.^{۴۱۸}

یعنی از ظاهر ایجاب‌ها که هر دو مشروط به وجود صفتی هستند، نمی‌توان به این رسید که تحصیل شرط برای یکی واجب است و برای دیگری واجب نیست. پس قاضی از ظاهر وجوب این دو به این نتیجه نرسیده بلکه به گفته سید مرتضی «این امر موقوف به دلیلی است...»^{۴۱۹}

مثال دیگری که سید مرتضی برای روشن تر شدن تفاوت بین این دو واجب و وجوب حدود و نصب امام می‌زند، مثال سبب و مسبب است.

وی چنین می‌گوید:

«کسی حق ندارد بگوید، اگر چیزی سببی داشته باشد، یعنی مسبب سببی باشد وقتی بوجود می‌آید که تمامی اجزاء سبب حاصل شده باشد، اقامه حدود هم یکی از اسبابش وجود امام است، اقامه حدود واجب است، یکی سبب هایش وجود امام است، پس وجود امام واجب می‌شود.»^{۴۲۰}

اما پاسخی که خود سید مرتضی بر این مثالش دارد:

«محال است که وجوب مسبب باعث وجوب حصول سبب شود، زیرا سبب وقتی حاصل می‌شود، مسبب پس از او بوجود می‌آید و حاصل می‌شود مگر اینکه مانعی بوجود آید.»^{۴۲۱}

پس وجود مسبب که خود پس از سبب حاصل می‌شود، نمی‌تواند علت وجود یا وجوب سبب باشد، یعنی وجوب حدود مسببی است که سببش امام است. پس قبل از سبب که، امام باشد وجود مسبب که حدود است معنایی ندارد، امامی باید باشد، تا خداوند تعالی با آیات حدود او را مخاطب قرار دهد، نه اینکه از وجوب آیات حدود که در حکم مسبب است به وجوب سبب که امام است برسیم.

سید مرتضی در ادامه، اشکالی فرضی را که قاضی از طرف امامیه طرح کرده است، می‌آورد و می‌نویسد:

«اگر گفته شود: [بنا به آنچه شما گفتید این فردی که الآن امام است] قبل از اینکه امام شود، مخاطب اقامه حدود نیست به این شرط که امام شود و او حق دارد بگوید: خودم را امام نمی‌گردانم [یعنی امر امامت را نمی‌پذیرم] تا بخواهم حدود را اجرا کنم و آن [اقامه حدود] فقط وقتی امام شدم به من لازم و واجب است چرا که خداوند تعالی چنین گفته است:

﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾، پس هر کسی که چنین وصفی نداشته باشد، به خطاب داخل نمی‌شود.»^{۴۲۲}

«که در جواب می‌گوئیم: امر آن چنانی که گفتید نیست، زیرا ائمه وجودشان تجدید می‌شود در حالی که خطاب تجدید نمی‌شود، پس خطاب آیه برای تمام افراد ائمه که جزء امت بودند، قبل از امامتشان قابل حصول و درک بوده، در نتیجه وقتی معلوم شد که فرد امام می‌شود، خطاب آیه شامل او، و برقرار کردن حکم و انجامش به او واجب می‌شود، همانطور که فرد مُحدَث مورد خطاب [انجام] نماز قرار گرفته است و بر او رفع و ازالة حدش لازم است، اگرچه اداء نماز در وقت

۴۲۱. همان.

۴۲۲. قاضی عبدالجبار، پیشین، ج ۲۰، ق ۱، ص ۴۵-۴۴.

۴۱۷. همان، ص ۱۰۶.

۴۱۸. سید مرتضی، پیشین، ج ۱، ص ۱۰۶.

۴۱۹. همان.

۴۲۰. همان، ص ۱۰۷.

معین آن برایش ممکن نباشد... پس همانطور که فرد محدث نمی‌تواند ادعا کند مورد خطاب نماز نیستم، چون اداء کردن آن برایم ممکن نیست، پس همان‌طور هم کسی که شایستگی امامت را دارد، حق ندارد بگوید، من از آن رو که نمی‌توانم آن را انجام دهم مورد خطاب آیات حدود نیستم.»

پس درحقیقت قاضی افراد امت را مورد خطاب آیه می‌داند، ولی تنها از این میان کسی حدود الهی را اجرا می‌کند که به امامت انتخاب شود، درحالی که از نظر امامیه مخاطب آیه که همان اجرا کننده حدود می‌باشد، بر جامعه امامت دارد، که امامت او بنا به دلایلی غیر از آیات حدود است، یعنی دلایل دیگری که در فصل اول گفتیم وجوب وجود او را روشن می‌سازد، نه آیات حدود.

سید مرتضی بطلان کلام قاضی را امری روشن و واضح می‌شمارد، وی برای روشن شدن بطلان کلام او مثال قبلی خود را تکرار می‌کند و آنچه او در مورد تجدید ائمه و ثابت بودن خطاب گفت به زکات و حج هم تسری می‌دهد، سید مرتضی می‌گوید:

«مالکیت نصاب [برای پرداخت زکات] و کسب زاد و راحله [برای انجام حج] هم تجدید می‌شوند، ولی خطاب ثابت است و نونمی‌شود، پس اگر هر کسی که مالک نصاب و مستطیع حج می‌شود مخاطب زکات و حج بشود، کسب نصاب و مستطیع شدن بر او واجب می‌شود.

همان‌طور هم بر اهل اختیار نصب امام اگر آنها را مخاطب قرار دهند واجب می‌شود.»^{۴۲۳}

قبل از ادامه کلام سید مرتضی باید یادآور شد که منظور از اهل اختیار کسانی هستند که به عقیده اهل سنت وظیفه انتخاب و تعیین امام و بیعت با او را دارند که سید مرتضی در اینجا نیز می‌خواهد بگوید، تمام خطای شما از این ناشی است که وجوب حدودی که از آن وجوب امامت را نتیجه می‌گیرید وجوب مشروط است، نه امر واجب مشروط، همچون نماز.

۴۲۳. سید مرتضی، پیشین، ج ۱، ص ۱۱۰.

به همین دلیل از حرف او نتیجه گرفت، پس اهل اختیار هم چون آیات حدود خطاب ثابتی دارند و نونمی‌شوند، انتخاب امام بر آنها واجب می‌شود، چون او را مخاطب آیه می‌دانند، درحالی که پیش‌تر مشخص شد، اجرای آیات حدود علت وجوب امامت نیست، سید مرتضی در اینجا می‌گوید:

«درحالی که ما اجرای حدود را بر او واجب نمی‌دانیم، زیرا خطاب به شرط حصول صفت تعلق می‌گیرد، در مورد امامت هم همین‌طور است و نیز مکلف را قبل از دارا شدن نصاب مخاطب قرار نمی‌دهیم و پس از حصول آن مخاطب می‌دانیم، اگرچه خطاب متجدد نیست و نونشده، در مورد امام هم همین‌طور است.»^{۴۲۴}

یعنی آیه پرداخت زکات، مخاطبش در هر زمان کسی است که اموالش به حد نصاب رسیده باشد، و آیات حدود هم در هر زمان مخاطبش کسی است که امام است، نه اینکه تمام افراد جامعه مخاطب آیه باشند و از وجوب انجام حدود، وجوب امامت را نتیجه بگیریم و درحقیقت یک مخاطب اصلی برای آیه جعل کنیم تا آن را انجام دهد.

سید مرتضی در فرازی دیگر این سخن قاضی را مورد نقد قرار می‌دهد که: «هرگاه معلوم شود که او امام شده است، مشمول خطاب قرار می‌گیرد»

این درحقیقت نقض کلام قبلی خود اوست که تمام افراد امت را مشمول خطاب آیات حدود می‌دانست از نظر او فقط کسی حدود را اجرا می‌کرد که امام شود.

سید مرتضی نیز ضمن تبیین این ضد و نقیض در کلام او می‌گوید: «این نقض اصل این باب است که سعی بر اثبات آن دارد و به آن استدلال می‌کند و بلکه برای بیشتر اصول هم نقض است.»^{۴۲۵}

سید مرتضی برای تبیین دلیل حرفی که زد، لازمه عقیده قاضی را نیز تبیین می‌کند، گفته وی چنین است:

۴۲۴. همان.

۴۲۵. سید مرتضی، پیشین، ج ۱، ص ۱۱۱.

«برای اینکه بنا به نظر او چون خداوند حال اهل حل و عقد و کسی که برای امامت شایستگی دارد را می‌داند که امامی نصب نمی‌کنند و احدی را برای امامت برنمی‌گزینند واجب می‌شود که در ترك امامت معذور باشند، چون مخاطب به آن قرار نگرفته‌اند، ... و نیز واجب می‌شود که هر کسی خداوند تعالی، حالش را می‌داند که او بعضی عبادات را انجام نمی‌دهد، مخاطب این عبادات نباشد و مکلف به انجام آن هم نباشد که مستلزم هدم دین است.»^{۴۲۶}

۲-۱-۲ حدود، ترک یا تضييع آن

قاضی در فرازی دیگر از المغنی باز هم به مسئله انجام حدود می‌پردازد، اما از وجهی دیگر، به این صورت که آیا حدود که امری الهی است، می‌شود، انجام نشود و به عبارت بهتر امر خداوند تضييع شود؟ گفته وی چنین است:

«در بین مسلمانان نسبت به انجام امر خداوند مثل انجام حدود و اموری مثل آن اختلاف وجود ندارد، فقط در اینکه در چه صورتی تضييع آن حرام است؟، اختلاف دارند؛ برخی از آنها می‌گویند: هنگام وجود امام تضييع امر الهی حرام است» و برخی هم می‌گویند: «قبل از وجود امام [در جامعه] هم، چنین کاری حرام نیست»، پس وقتی بین این دو حالت در امکان تضييع و امکان ترک آن تفاوتی نیست، پس واجب است که وقتی عدول از تضييع ممکن است، تضييع و عدم انجام امر الهی حرام باشد...»^{۴۲۷}.

اما قاضی چه قصدی از این گفته دارد؟ او می‌خواهد همچنان بر این اصرار ورزد که باید امامی نصب شود تا حدود را انجام دهد، و کوتاهی در نصب امام تضييع امر الهی است که همان مرتکب شدن حرام است.

سید مرتضی نیز در پاسخ می‌گوید:

«اینکه او ادعا می‌کند فرقی بین تضييع و ترک تضييع نیست، مگر در اینکه

اجماع بر این است، هنگام بودن امام تضييع امر الهی حرام است و اختلاف قبل وجود امام [و انتخاب او] است، همین بر بطلان حرف او کفایت می‌کند، هر چند که انجام حدود و هر واجبی که وقتی امکان انجامش هست انجام ندادنش حرام است [و از واجبات و عبادات امام است، و نصب امام و برگزیدن او از واجبات ما نیست، تا نصب او بر ما واجب شود و نه ما بر انجام حدود مورد خطاب قرار گرفته‌ایم تا به خاطر تضييع این حدود مذموم باشیم، زیرا او اگر انجام حدود و فرائض را ادعا کند در حقیقت خود مسئله امامت را ادعا کرده است.»^{۴۲۸}

سید مرتضی از او به خاطر به کار گرفتن کلمه تضييع اشکال می‌کند که لفظ تضييع را به طور مطلق برای حدود و اوامر الهی که قبل از وجود امام و بعد از وجود او انجام نمی‌شود به کار برد، در حالی که قبل از وجود امام جایز نیست لفظ تضييع را به کار برد، چون او مجری حدود الهی است که با نبود او، چون حد اجرا نمی‌شود، نمی‌توان لفظ تضييع را به کار برد.^{۴۲۹}

سید مرتضی ادعای قاضی را مبنی بر اختلاف مسلمانان در اینکه در هنگام وجود امام تضييع واجبات از جمله عدم انجام حدود، حرام است، باطل و تحریف می‌داند، و معتقد است این اختلاف را قبل از وجود امام دارند نه زمان وجود او، چون همه امت معتقدند هنگام وجود امام و در حالی که امکان انجام آن را دارد، تضييع واجبات و حدود حرام است؛^{۴۳۰} وی گفته قاضی را چنین تصحیح می‌کند:

«او باید می‌گفت: «برخی از مسلمانان قبل نصب امام تضييع انجام حدود و فرائض را حرام می‌دانند.»^{۴۳۱}

۴۲۸. سید مرتضی، پیشین، ج ۱، ص ۱۱۲-۱۱۱.

۴۲۹. همان، ص ۱۱۲.

۴۳۰. همان.

۴۳۱. همان.

۴۲۶. همان.

۴۲۷. قاضی عبدالجبار، پیشین، ج ۲۰، ق ۱، ص ۴۵.

۲-۱-۱- نجات امام از غلبه و تسلط ظالم

قاضی در ادامه برای تأکید بر این امر که باید برای انجام حدود الهی امامی نصب شود و واجب بودن انجام حدود موجب نصب امام است، امامی را که مغلوب عده‌ای ظالم در جامعه شده است و نمی‌تواند حدود الهی را برپا دارد، مثال می‌زند، و با عبارتی به این مضمون می‌گوید:

«اگر امام در جامعه باشد و مغلوب باشد، رها کردن او از غلبه ظالمین برای اینکه حدود الهی را انجام دهد واجب است.»^{۴۳۲}

وی از این مسئله نتیجه می‌گیرد، چون رفع غلبه از او واجب است، نصب امام هم واجب است تا حدود را برپا دارد، و عکس این را هم نتیجه می‌گیرد، اگر نصب امام واجب نباشد، رفع غلبه از او و رهایی او از اسارت و ... هم واجب نخواهد بود.^{۴۳۳}

سید مرتضی دلیل قاضی برای رفع غلبه از امام را نمی‌پذیرد و می‌گوید:

«[رفع غلبه از او] از جهت امر به معروف و نهی از منکر واجب است.»^{۴۳۴}

او برای توضیح اینکه چرا رهایی امام، از باب امر به معروف و نهی از منکر است؛ با عبارتی، به این مضمون گفته است:

«رهانیدن افراد صالحی که امام نیستند و یا افراد عادی جامعه اسلامی در صورتی که قدرت نجات او از سلطه و غلبه را داشته باشند، امر واجب است.»^{۴۳۵}

و تأکید می‌کند نجات این افراد ربطی به اینکه حدود را جاری می‌کنند، ندارد، و می‌گوید:

«چنین کاری بر ما در مورد امامی که به حدی از پیری و ضعف رسیده که نمی‌تواند حدود را انجام دهد، هم واجب است، اگر علت ازاله غلبه فقط برای انجام حدود توسط امام باشد، پس وقتی امام به حال ضعف و پیری رسید که نمی‌توانست حدود را جاری کند، این کار از ما ساقط می‌شود.»^{۴۳۶}

۴۳۲. قاضی عبدالجبار، پیشین، ج ۲۰، ق ۱، ص ۴۵.

۴۳۳. همان.

۴۳۴. سید مرتضی، پیشین، ج ۱، ص ۱۱۳.

۴۳۵. همان.

۴۳۶. همان.

۲-۱-۳- نصب امیر به دست امت

قاضی در ادامه، علتی که موجب نصب امیر از جانب مردم می‌شود را توضیح می‌دهد، چون نصب امیر از وظایف امام است، وی شرایط اضطراری که موجب نصب امیر از جانب مردم می‌شود را توضیح می‌دهد:

«امام وقتی مغلوب باشد و امکان رهانیدن او نباشد، بر مردم نصب امیری که این امور را انجام دهد، واجب می‌شود، نصب امیر از جانب مردم هم [امری] موجه است.»^{۴۳۷}

اما چرا از نظر او چنین کاری از جانب مردم موجه است؟ برای اینکه این امیر حدود را اجرا کند و اموری غیر آن را انجام دهد.^{۴۳۸}

و معتقد است «کسی که اصل را انجام می‌دهد، جایز است فرع را هم انجام دهد.»^{۴۳۹}

منظور او از اصل در اینجا نصب امام است که او این امر را از وظایف مردم جامعه می‌داند و فرع هم در اینجا نصب امیر است، که توضیح داد وقتی امام مغلوب است، وظیفه نصب امیر بر عهده مردم است تا او حدود را جاری سازد. آنچه قاضی گفت با مقدمه چینی او در عبارات قبلی اش سازگاری دارد، اما سید مرتضی تمام مقدماتی را که او فراهم کرد تا به چنین نتیجه‌ای برسد، مخدوش ساخت.

سید مرتضی ابتدا به تفاوت مبنایی وجوب امامت از دیدگاه دو فرقه امامیه و معتزله اشاره می‌کند و می‌گوید:

«هر کسی با او در وجوب امامت مخالفت داشته باشد، در این موضوع هم نزاع می‌کند، و می‌گوید نصب امراء وقتی که امام مغلوب است، بر ما واجب نیست، همانطور که نصب امام در اصل واجب نبود.»^{۴۴۰}

سید مرتضی دلیلی عقلانی می‌آورد به اینکه نصب امام بر مردم واجب نیست؛

۴۳۷. قاضی عبدالجبار، پیشین، ج ۲۰، ق ۱، ص ۴۵.

۴۳۸. همان.

۴۳۹. همان.

۴۴۰. سید مرتضی، پیشین، ج ۱، ص ۱۱۴.

در آخراوتنها دلیل نصب امراء از جانب امام را همان اقامه حدود معرفی کرد، که امام باید امیرنصب کند تا مطمئن باشد که در سراسر بلاد اسلامی حدود اجرا می شود، و با این حرف او، بقیه امور در حاشیه قرار می گیرند.

اما از نظر سید مرتضی مخالفان قاضی می توانند بگویند: نصب امراء و حکام از واجبات امام است و می گوید: «[نصب امراء و حکام] علت دیگری غیر آنچه ما می دانیم که همان مصلحت باشد ندارد.

و این مصلحت اقتضا می کند که امام این امر را بر عهده داشته باشد و وجوبش بر او، باعث می شود که این امر بر ما واجب نباشد»^{۴۴۲} و اگر قاضی چنین امری را از وظایف مردم بداند، غیر او هم حق دارد بگوید:

«وجوب زکات بر صاحب نصاب ثابت شد، و در وجوب زکات علتی جز اینکه زکات نفعی و سودی برای فقراء است، علتی دیگر ندارد.

این علت در مورد کسی که صاحب نصاب هم نیست ولی می تواند اموالش را به حد نصاب برساند صدق می کند و با این اعتبار کسب نصاب برای اینکه نفعی به فقراء برسد، واجب خواهد بود، همان طور که قاضی بر امام نصب امراء را واجب دانست، از آن رو که گمان کرد علت نصب امراء انجام حدود است، پس دیگر نمی تواند بگوید:

«اجماع بر نفعی وجوب کسب مال است، و به این دلیل بین این دو امر [یعنی نصب امیر توسط امام و وجوب زکات] تفاوت گذاشتم»

حال آن که اجماع جایز نیست موجب تناقض شود، بلکه حاصل شدن اجماع ما را بر این رهنمون می سازد که وجوب زکات بر مالک نصاب فقط از این جهت که نفعی برای فقراء دارد، نمی باشد، و وجوبش به امر دیگری بر می گردد»^{۴۴۵}

یعنی همان طور که وجوب زکات بر کسی که مالش به حد نصاب زکات رسیده، دلیلی غیر از نفع زکات برای فقراء دارد، در مورد نصب امیر هم این صدق می کند، چنانچه سید مرتضی در نتیجه گیری اش از مثال مذکور، گفته است:

۱. در میان مردم کسانی معتقدند که نصب امراء به طور کلی بر ما جایز نیست چون که از واجبات ائمه است که خاص آنهاست، همان طور که انجام حدود از واجبات آنهاست، ۲. و همین گروه می گویند: اگر نصب امیران بر ما جایز باشد، انجام حدود هم بر ما جایز است»^{۴۴۱}

قاضی تا به اینجا سعی کرد، دلیل وجوب شرعی امامت را وجود آیات حدود معرفی کند و از عدم امکان رفع غلبه از امام، نصب امیر را برای اجرای حدود الهی نتیجه گرفت؛ و سید مرتضی هم از وجوب نصب امام بر مردم، که عقیده قاضی بود، وجوب اجرای حدود بر مردم را نتیجه گرفت؛ و در حقیقت نتیجه ناخوشایند، سخنان به ظاهر خوشایند قاضی را بر او روشن کرد، چرا که قاضی تصور هم نمی کرد کلامش چنین تالی فاسدی که خلاف مقصود شارع مقدس است، داشته باشد.

پیش از این گفتیم که امام، در سراسر بلاد اسلامی امیران و حاکمانی نصب می کند، چون نمی تواند امور تمام نقاط بلاد اسلامی را به تنهایی انجام دهد، قاضی این علت را به خود امام هم تسری می دهد، و پس از اینکه علت نصب امیران و حاکمان منصوب از جانب امام را بیان می کند، می گوید:

«به همین علت هم اهل حل و عقد امام نصب می کنند تا این امور را انجام دهد، پس معلوم می شود که نصب امام واجب است»^{۴۴۲}

وی در ابتدا گفت چون امام نمی تواند به تنهایی تمام امور بلاد اسلامی را انجام دهد، برای همین برای مناطق مختلف بلاد اسلامی، حاکمی قرار می دهد و در حقیقت امام در اموری که انجامش بر او واجب است از دیگران که همان حاکمان و امیران باشند کمک می گیرد:

«رو نیست که امام را کسی ملزم کند، تا شخصاً امری را انجام دهد امری که انجام کامل آن برایش ممکن نیست و علت هم جز آنچه ذکر کردیم نیست»^{۴۴۳}

۴۴۱. سید مرتضی، پیشین، ج ۱، ص ۱۱۴.

۴۴۲. قاضی عبدالجبار، پیشین، ج ۲۰، ق ۱، ص ۴۷.

۴۴۳. همان.

۴۴۴. سید مرتضی، پیشین، ج ۱، ص ۱۱۴.

۴۴۵. همان، ص ۱۱۵.

«ناممکن نیست که وجوب نصب امراء توسط امام هم مطلقاً به خاطر انجام حدود نباشد و به خاطر امری که خاص امام است باشد، که با این حساب نصب امراء بر ما واجب نمی‌شود.»^{۴۴۶}

قاضی در عبارت قبلی که گفت:

«جایز نیست که از واجبات امام چیزی باشد که انجام آن [به صورت کامل] برای او ممکن نیست.» منظور قاضی انجام حدود در سراسر بلاد اسلامی، آن هم توسط امام بود که چون آن را امری ناممکن می‌دانست، وجوب نصب امیر و حاکم از سوی امام را نتیجه گرفت و از معذور بودن امام در نصب امیر هم وجوب نصب امیر بر مردم را نتیجه‌گیری کرد؛ سید مرتضی این کلام او را نمی‌پذیرد و آن را ناشی از گمان او می‌داند که معتقد به وجوب نصب امیر بر تمام مردم است، پیش‌تر تالی فاسد این عقیده او را تذکر داد، که اگر بر مردم نصب امیر واجب شود، اجرای حدود هم واجب خواهد شد، و تأکید می‌کند نصب امیر و انجام اموری چون حدود الهی از واجبات امام است که یا خودش به تنهایی این امور را انجام می‌دهد و یا فردی دیگر به عنوان بدل جانشین او می‌شود و هیچ یک از بلاد اسلامی هم نیست، مگر اینکه امام و یا امراء و حکامش بر آن ولایت دارند.^{۴۴۷}

۲- ۱- ۳- پذیرفتن امامت واجب نیست!

قاضی بار دیگر به اصل بحث که همان نصب امام باشد برمی‌گردد و آن را از جهت شخصی که برای امامت انتخاب شده بررسی می‌کند، وی در اینجا پذیرفتن بیعت اهل حل و عقد یا امت اسلامی از سوی کسی که به عنوان امام انتخاب شده را پیش می‌کشد اما فقط عقیده امامیه را هدف قرار می‌دهد، چون امامیه معتقدند، نصب امام از سوی مردم واجب نیست و این امری الهی است. در حالی که قاضی قید از سوی مردم را در نظر نمی‌گیرد، و می‌گوید:

«اگر نصب امام [از سوی مردم] واجب نیست، پس آن کسی هم که شایستگی

۴۴۶. همان.

۴۴۷. سید مرتضی، پیشین، ج ۱، ص ۱۱۵.

امامت را دارد واجب نیست امر امامت را قبول کند و اگر امر چنین باشد، حتماً بعد از پذیرفتن امامت ادامه و استمرار امامت بر او لازم و واجب نیست، بلکه او در باقی ماندن بر آن و یا رها کردن آن مخیر است.»^{۴۴۸}

سید مرتضی بین دو امر تفکیک قائل می‌شود یکی وجوب نصب امام از سوی مردم و دیگری آن کسی که شایستگی امامت را دارد، بخواید این امر را بپذیرد یا خیر، و می‌گوید: «ناممکن نیست که قبول کردن این امر از سوی او واجب نباشد ولی انتصاب او [از سوی مردم] امری غیر واجب است.»^{۴۴۹}

یعنی امکان دارد قبول کردن این امر از سوی او واجب باشد یا نباشد ولی انتصاب او توسط مردم امری غیر واجب است.

«ولی استمرار امامت توسط این فرد پس از اینکه این کار را پذیرفت، واجب است.»^{۴۵۰}

سید مرتضی برای تبیین بهتر بحث دو مثال می‌زند:

۱. خریدار و فروشنده ۲. عقد نکاح

این دو عقد واجب نیستند و طرفین این عقود هم مخیر در پذیرفتن این عقد می‌باشند، اما وقتی عقد بیع و عقد نکاح صورت گرفت. این اختیار داشتن آنها و اینکه این عقود واجب نبوده‌اند دلیل نمی‌شود که خریدار و فروشنده، عقد بیع، وزن نیز عقد نکاح را برهم بزنند، پذیرفتن خود عقد واجب نبوده و در آن مخیر بوده‌اند ولی به هم زدن آن اختیاری نیست.^{۴۵۱}

قاضی در ادامه مخیر بودن امام به نصب امیر و یا تغییر امراء توسط امام را به پذیرفتن مسئله امامت از سوی کسی که برای این کار انتخاب شده است، تسری می‌دهد و معتقد است چون امام مخیر در این دو امر است، این فرد [یعنی امیر] هم می‌تواند خروج از امامت را برگزیند و نتیجه سومی نیز می‌گیرد و آن اینکه اگر امام هم نصبش واجب نباشد، خروجش از امامت واجب می‌شود.^{۴۵۲}

۴۴۸. قاضی عبدالجبار، پیشین، ج ۲۰، ق ۱، ص ۴۶.

۴۴۹. سید مرتضی، همان، ص ۱۱۶.

۴۵۰. سید مرتضی، پیشین، ج ۱، ص ۱۱۶.

۴۵۱. همان.

۴۵۲. قاضی عبدالجبار، پیشین، ج ۲۰، ق ۱، ص ۴۷.

سید مرتضی معتقد است با مثالی که در مورد بیع زده حرف او نقض شده است، و برای تبیین بهتر بحث می‌گوید:

«خریدار و فروشنده حق دارند که کالای مورد معامله را تغییر دهند و حق دارند اصلاً معامله نکنند، چون در خرید و فروش مخیرند و این امر بر آنها واجب نیست. اما خریدار و فروشنده و یا یکی از آن دو پس از اینکه عقد بیع و قبول آن واقع شد و شروط معامله تکمیل گشت، حق فسخ آن را ندارند و همان طور که این موجب نمی‌شود که بیع در اصل واجب باشد، همان طور هم تحریم خروج از امامت بعد از پذیرفتن آن دلیلی بر وجوب آن و لازم و واجب بودن قبول آن نیست.»^{۴۵۳}

تفسیر پاسخ دقیق و زیرکانه سید مرتضی این است که ممکن نبودن فسخ معامله پس از واقع شدن عقد بیع، و حصول شرایط آن، باعث نمی‌شود که وجوب معامله و بیع را نتیجه بگیریم. در نتیجه در مورد امامت هم ممنوع بودن خروج امام از امامت پس از اینکه آن را پذیرفت، دلیلی برای وجوب امامت و لزوم پذیرفتن آن نیست.^{۴۵۴}

سید مرتضی در این پاسخی که به او داد، اصلاً در صدد برنیآمد تا اثبات کند ما هم قائل به وجوب امامت هستیم، بلکه فقط به او پاسخ داد، و دیگر اینکه عملاً نشان داد، قیاس کردن دو امر مشابه هم درست نیست.

۲- ۱- ۴ امامت و مصالح دین و دنیا

چنانچه گفتیم معتزله، معتقد به وجوب شرعی امامت هستند، آن هم ضمن امر به معروف و نهی از منکر که اصل پنجم اعتقادی ایشان است.

قاضی تا به اینجا از امر به معروف و نهی از منکر که امامت از نظر آنها، بخشی از آن به حساب می‌آید، سخنی به میان نیاورده بود، که در عبارت ذیل به اشاره به آن پرداخته است، وی چنین می‌گوید:

«در شرع ثابت شده چیزی که به خاطر آن امام نصب می‌شود، همان چیزی

۴۵۳. سید مرتضی، همان، ص ۱۱۷.
 ۴۵۴. سید مرتضی، پیشین، ج ۱، ص ۱۱۷.

است که مصلحت دنیا و دین را شامل می‌شود که جلب منافع و دفع ضررهاست، آن هم بدون تعیین، [یعنی تمام مصالح دنیا و دین] و همه افراد هم [یا] از این منافع بهره دارند و یا می‌توانند داشته باشند.»^{۴۵۵}

«و دانستیم چیزی که این حال را دارد رسیدن و دست یافتن به آن لازم است چرا که او [امام] منجر به دفع ضررهای احتمالی می‌شود و یا منجر به دفع ضررهای معلوم می‌شود، و قبلاً هم توضیح دادیم که امر به معروف و نهی از منکر بنا به دلائلی که ذکر کردیم واجب هستند^{۴۵۶}، و چیزی که امام انجام می‌دهد، اگر بیشتر از امر به معروف و نهی از منکر نباشد چیزی از آن کم ندارد، پس رسیدن به آن [که همان نصب امام باشد] واجب است...»^{۴۵۷}

سید مرتضی برای پاسخ به قاضی و روشن کردن موضع او، نظر او را تحلیل می‌کند، وی معتقد است، امامت به عقیده قاضی خالی از این وجوه نیست:

۱. امامت به جهت مصالح دین واجب است.
۲. امامت به جهت مصالح دنیا واجب است.
۳. امامت از هر دو جهت دین و دنیا واجب است.

در حالت اول: امامت از طریق عقل واجب می‌شود و وجوبش به نقل و شرع نیست که این همان عقیده امامیه است.

در حالت دوم: از آنجا که بنا به مصالح دنیا و جلب منافع و دفع مضار دنیوی امامت واجب شده است، این منافع و مضار دو حالت می‌توانند داشته باشند

۱. منافع و مضاری هستند که جلب و دفعشان واجب است.
۲. منافع و مضاری هستند که جلب و دفعشان واجب نیست.

که اگر از دسته اول باشد، باز هم امامت از طریق عقل واجب می‌شود، و اگر از دسته دوم باشد، چیزی که واجب نیست، عقل هم سعی بر جلب یا دفع آن را واجب نمی‌داند.

۴۵۵. قاضی عبدالجبار، پیشین، ج ۲، ق ۱، ص ۴۷.
 ۴۵۶. در دیگر مجلدات المغنی به این بحث پرداخته شده است.
 ۴۵۷. قاضی عبدالجبار، همان.

و یا اگر دسته سوم را فرض کنیم که جلب این منافع و دفع ضرر نه واجب باشد و نه غیر واجب، بر قاضی واجب می شود که برای اثبات وجوب آن دلیلی نقلی که خاص امامت باشد، بیاورد که دلالت بر وجوب امامت کند، زیرا وقتی وجوب آن را از راه نقل و شرع اثبات می کند، باید دلیل نقلی هم بیاورد و صرف اینکه آن را تحت امر به معروف و نهی از منکر بیاورد و به آن ربطش دهد کافی نیست.

اما حالت سوم: اگر امامت به هر دو دلیل (دین و دنیا) واجب باشد باز هم از راه عقل به وجوب امامت رسیده است، زیرا این بخش مشتمل بر قسم اول، که همان مصالح دین است می باشد و هم چیزی اضافه بر آن را شامل می شود که همان مصالح دنیا باشد.^{۴۵۸}

اما دلیل سید مرتضی بر اینکه امامت جزء امر به معروف و نهی از منکر محسوب نمی شود این است:

«کسی که مخالف او باشد می گوید: من امر به معروف و نهی از منکر را با دلیل نقلی مخصوص به خودش و اجماع امت بر آن اثبات می کنم، ولی امامت خارج از آن است، زیرا نه اجماع بر آن است و نه دلیل نقلی خاصی وجوب آن را اقتضا می کند؛ و هر کسی که پیوستگی امامت به امر به معروف و نهی از منکر را ادعا می کند به او واجب است که بر ادعایش استدلال کند و دلیل داخل بودن امامت در باب امر به معروف و نهی از منکر را بیان نماید.»^{۴۵۹}

از نظر سید مرتضی نمی توان گفت که به خاطر مصالح دین امامت واجب است، چرا که دلیل وجوب امامت عقلی بود که در فصل قبل هم آمد، و او معتقد است قبل از وارد شدن نقل مثل آیات حدود که اجرای آن بر عهده امام است، امامت واجب بوده است.^{۴۶۰}

وی معتقد است تشخیص اموری مانند نماز و امثال آن که آیا جزء مصالح دین هستند یا نه از طریق نقل است، اما امامت مثل آن ها نیست، او حتی برای

تبیین بهتر بحث می گوید:

«ما دانسته ایم که تمام نوافل [مستحبات] برای ما مصالحی دارند، اگرچه واجب نیستند، پس اگر از طریق نقل هم ثابت شد که امامت مصلحت در دین است، امامت واجب نمی شود. پس بر قاضی لازم است وقتی وجوب امامت را ادعا می کند و آن را به عبادت واجبی مثل نماز و امثال آن ملحق می کند، دلیل ادعایش را هم ذکر نماید.»^{۴۶۱}

۲-۲ دلیل دوم:

اجماع صحابه

قاضی دلیل نقلی دیگری که از قول ابوعلی و ابوهاشم جبائی، بر وجوب امامت می آورد اجماع صحابه است، به این معنا که او از سیره عملی صحابه پس از وفات پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در انتخاب امامی پس از ایشان، شورای شش نفره عمر، و بعد هم روی آوردن مردم پس از مرگ عثمان به سوی علی رضی الله عنه نتیجه می گیرد، این اهتمام آنها به انتخاب امامی پس از پیامبر و امام (خلیفه) دیگر نشان دهنده این است که چنین امری واجب است و گریزی از آن نیست.^{۴۶۲}

از ظاهر کلام قاضی بر می آید که او نیز در این دلیل با جبائی ها، موافق است، اما سید مرتضی سخن او را فقط دال بر خوب و جایز بودن نصب امام می داند، ولی کلام او دال بر وجوب نصب امام در هر عصر و زمانی نیست.^{۴۶۳}

سید مرتضی در تبیین دیدگاه خود می گوید:

«شاید دلیل بیعت کنندگان با ابوبکر و جمعی در شورا، اقتضای آن حال باشد. آن هم به این دلیل که در اذهانشان چنین جا افتاده بود که اگر در امر بیعت با امام کوتاهی کنند باعث فتنه و تفرقه می شود...»^{۴۶۴}

سید مرتضی از قول معتزله برای دلیلی که آورد [که منظور همان اقتضای

۴۶۱. همان، ص ۱۱۹.

۴۶۲. قاضی عبدالجبار، پیشین، ج ۲۰، ق ۱، ص ۴۷.

۴۶۳. سید مرتضی، پیشین، ج ۱، ص ۱۲۰.

۴۶۴. همان.

۴۵۸. سید مرتضی، پیشین، ج ۱، ص ۱۱۹-۱۱۸.

۴۵۹. سید مرتضی، پیشین، ج ۱، ص ۱۱۹.

۴۶۰. همان.

شرایط است] شاهد مثالی می آورد که حرف اولیه قاضی که همان اهتمام به انتخاب امام و وجوب آن است را نقض می کند.

«در بعضی احوال که به نظر می رسد مردم در نهایت درستی و شایستگی زندگی می کنند، بی نیازی از امام جایز است و در احوالی که گمان می رود که فساد و آشوب با اهمال و کوتاهی در نصب امام رایج می شود، به امام نیاز است.»^{۴۶۵} او تأکید می کند که تمام آنچه که قاضی از صحابه در مورد نصب مصّرانه امام پس از نبی ﷺ گفت، بر وجوب امامت در هر حالی دلالت نمی کند.^{۴۶۶}

قاضی مدعی است، در آنچه درستی این اجماع را روشن می کند، این است که هر کسی با این قضیه مخالف بود، در اجماع به حساب نمی آید، زیرا فقط بعضی خوارج در نصب امام مخالفت کردند که ثابت شده در اجماع محسوب نمی شوند، ضرار بن عمرو بسیار بعید است که جزء اجماع بشمار آید، و اصم که اجماع از او پیش تر و جلوتر بوده و چیزی که ابوعلی جبائی از او نقل می کند بر این دلالت دارد که او با اجماع در نصب امام مخالف نبود، او فقط گفت: «اگر برخی مردم با برخی دیگر مدارا کرده و به عدالت و انصاف رفتار می کردند و ظلم و هر آنچه را باعث اجرای حد می شود انجام نمی دادند، مردم به امام نیاز نداشتند» پیدا است که مردم خلاف این چیزی هستند که اصم گفت، بنابراین از گفته او بر می آید که نصب امام واجب است.»^{۴۶۷}

قاضی خوارج را که برخی از آنها جزء صحابه به شمار می آمدند، خارج از فرق امت اسلامی به حساب آورد، او در مورد ضرار و اصم که از ظاهر کلامشان بر می آید که مخالف چنین اجماعی بوده اند، گفته بود، ضرار که بعید به نظر می رسد داخل در اجماع حساب شود و اصم هم، اجماع قبل از او تشکیل شده است، پس مخالفت این دو با اجماع صحابه تأثیری در آن ندارد.

قاضی یک فرقه از امت اسلامی و دو نفر از قدما را از دایره اجماع صحابه خارج کرد، تا به مطلوب خود که همان عدم مخالفت تمام امت است، برسد.

۴۶۵. همان.

۴۶۶. همان.

۴۶۷. قاضی عبدالجبار، پیشین، ج ۲۰، ق ۱، ص ۴۳.

۲- ۱- ۲- تحلیل سید مرتضی از این اجماع

سید مرتضی ادعای قاضی مبنی بر اجماع را، از دو حال خارج نمی داند:
۱. اجماع بر این است که در فعل صحابه اصرار بر امر امامت و بیعت بوده است.

۲. اجماع بر این است که امامت در هر حالی واجب است.^{۴۶۸} او معتقد است، اگر حالت اول مدنظر قاضی باشد، هیچ کسی با او در این مسئله مخالفتی ندارد. اما بنا به دلیلی که به آن استناد می کند (بوجود آمدن فتنه و آشوب با تأخیر در انتخاب امام) معلوم می شود که قصد او حالت دوم است و در این صورت نیازی نبود ادله قبلی همچون آیات قرآن افعال نبی ﷺ قیاس امامت با امارت... را ذکر کند، زیرا چیزی که بر آن اجماع وجود دارد، برای اثباتش نیازه چیز دیگری نیست.^{۴۶۹}

۲- ۱- ۱- آیا اجماع فقط ادعایی از طرف قاضی است؟

سید مرتضی در این اجماع قاضی را بین دو امر قرار می دهد:
۱. «اجماعی که ادعا کرده، حقیقت دارد و درست است، و مخالفین کم و انگشت شمارند. در این صورت فرض و هدف درستی از سخنانش در استدلال بر مسئله امامت نداشته و کار عبثی کرده است.»^{۴۷۰}

۲. «اجماع فقط ادعای اوست، و کار زشتی است که در مورد چیزی که اجماع نشده انسان ادعای اجماع کند، این اجماع که او گمان کرده ثابت نشده، زیرا خوارج فرقه ای از فرق امت اسلامی هستند که در شمارش فرق آنها را به حساب می آورند و در مورد اجماع با او مخالف هستند و خلاف عقیده او را دارند.»^{۴۷۱}

اینکه قاضی گفت: «من آنها [خوارج] را در اجماع به حساب نمی آورم» از نظر سید مرتضی حجت نیست چرا که خوارج حق دارند، مثل حرفی که قاضی به آنها

۴۶۸. سید مرتضی، پیشین، ج ۱، ص ۱۲۱.

۴۶۹. همان، ص ۱۲۲.

۴۷۰. سید مرتضی، پیشین، ج ۱، ص ۱۲۲.

۴۷۱. همان.

گفته است، آنها هم در مورد بوجود آمدن فرقه معتزله و زمان بوجود آمدن این فرقه به او بگویند در حالی که آغاز تشکیل این فرقه [معتزله] و دیدگاهشان شناخته شده است، این امر در مورد خوارج نیز روشن است.^{۴۷۲}

سید مرتضی در مورد ضرار و اصم هم خارج کردن آنها را از اجماع قابل قبول نمی‌داند، زیرا افراد بسیاری با عقیده آنها در این مورد (مخالفت با اجماعی که او ادعا کرد) همراه هستند.

سید مرتضی این سخن قاضی «اجماع بر این مسئله [وجوب امامت] از آن دو جلوتر بوده است» را حرف باطلی می‌داند و می‌گوید:

«زیرا چیزهای زیادی هستند که نیاز به ذکرش نیست و شیوخ او، چه شیوخ دورتر و چه نزدیک‌تر به آن معتقدند، و اجماع قبل از آنها و به خلاف آن، تشکیل شده است.»^{۴۷۳}

سید مرتضی در مورد نتیجه‌گیری ابوعلی از سخن اصم که قاضی آن را نقل کرد، می‌گوید:

«آنچه از تأویل ابوعلی نسبت به سخن اصم نقل کرد و گمان کرد که سخن او موافق سخن آنها در باب امامت است، ارزشی ندارد، زیرا اصم می‌گوید: «ناممکن نیست، مردم در بعضی احوال، زوال ظلم کردن و ظلم دیدن و بکارگیری روش انصاف را گمان کنند و از امام بی‌نیاز باشند، و اگر چنین چیزی در همه احوال حاصل شود، پس مردم از امام، بی‌نیاز هستند.»^{۴۷۴}

۲-۲-۲ اجماع مطلوب امامیه

سید مرتضی از این بحثی که پیش آمد استفاده می‌کند و اجماع مطلوب و مقصود امامیه را توضیح می‌دهد، اما با پاسخ به سؤالی فرضی از سوی قاضی؛ سؤال این است:

۴۷۲. همان.
۴۷۳. همان، ص ۱۲۳.
۴۷۴. سید مرتضی، پیشین، ج ۱، ص ۱۲۳.

«آیا بسیاری از اصحاب شما در وجوب امامت با علم به مخالفت خوارج، اصم و غیر آنها به اجماع احتجاج نکرده‌اند؟ پس چرا برای استفاده از این روش، طعنه می‌زنید؟»^{۴۷۵}

پاسخ:

۱. قبل ثبوت وجود معصوم، استدلال بوسیله اجماع بر وجوب امامت و نه بر غیر آن صحیح نیست.

۲. استدلال برخی از اصحاب ما بوسیله اجماع بر وجوب امامت و عدم اعتنا به مخالفت مخالفینشان در وجوب امامت، بعد از این است که بر آنها وجود امام معصوم در زمره فرقه محقه که همان امامیه است، ثابت شده و به واسطه وجود او از عدم خطا اجماع کنندگان اطمینان یافتند.

۳. اگر فقط فرقه امامیه به وجوب امامت قائل شدند و بقیه با آنها مخالفت کردند، به این خاطر است که حجت برای آنها از این طریق [امامت] ثابت شده و چنین چیزی را بقیه فرق در عقایدشان ندارند.^{۴۷۶}

۲-۳ دلیل سوم:

روایت «انَّ الْأئِمَّةَ مِنْ قَرِيشٍ»^{۴۷۷}

قاضی عبدالجبار، حدیث «انَّ الْأئِمَّةَ مِنْ قَرِيشٍ» را که اهل سنت در وجوب نقلی و شرعی امامت به آن تمسک می‌جویند، دال بر وجوب آن از جهت نقل و شرع نمی‌داند.

وی در این باره چنین می‌گوید:

«در وجوب نقلی امامت بر این گفته پیامبر ﷺ که فرمود: «انَّ الْأئِمَّةَ مِنْ قَرِيشٍ» نمی‌توان تکیه کرد...»

از کجای این حرف برمی‌آید که [پیامبر خواسته بگوید] امامت واجب است

۴۷۵. همان.
۴۷۶. همان.
۴۷۷. بخاری، محمد بن اسماعیل، پیشین، ج ۴، ص ۴۰۷؛ ترمذی، محمد، پیشین، ج ۱۱، ص ۳۶.

آن هم از قریش، اما منظور پیامبر این نبوده که وجود امامت شایسته است، یا اینکه شما را به آن سفارش می‌کنم و یا برای شما امری ممدوح و پسندیده است و یا امامت از قریش در برخی احوال نه در همه حال برای شما لازم است؟»^{۴۷۸}

سید مرتضی معتقد است، قاضی به جای امامیه کار دفع و رد این طریق را انجام داده است، وی در علت اینکه این خبر را نمی‌توان دلیلی بر وجوب امامت دانست، بر کلام قاضی عبدالجبار می‌افزاید و چنین تعلیل می‌کند:

«ما می‌دانیم که گفته پیامبر (صلی الله علیه و آله)، «ان الأئمة من قریش» اگر به صورت خبر باشد، امر است و تقدیر کلام هم (اختاروا من قریش) یا (إذا اخترتم اماماً فلیکن من قریش) است و اگر به معنی امر نباشد، اگرچه لفظ خبر ساختار امر داشته باشد، به حتم با این خبر احتجاج بر انصار جایز نیست و حجت بر آنها [انصار] ثابت نمی‌شود، مگر اینکه در حقیقت، امر باشد و آن را به معنی امر، تأویل بزنند، و اگر به عقیده قاضی ناممکن است که مقصود پیامبر (صلی الله علیه و آله) از این خبر، این باشد که وقتی خواستید امام نصب کنید باید از قریش باشد [یعنی این خبر معنی امر ندارد] و خبر مفید صفت امام است که شما در نصبش مخیر هستید و وجوب نصب او را اقتضا نمی‌کند.

در مورد آیه ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾^{۴۷۹} هم، روی سخن خداوند تعالی با ائمه است نه غیر ایشان و وجوب نصب ائمه را اقتضا نمی‌کند بلکه خطابی است مبنی بر قطع دست سارقان برای کسی که امام است و تقریر کلام چنین است: (والسارق والسارقة فلیقطع أیدیہما من کان اماماً)»^{۴۸۰}

سید مرتضی در این پاسخ خود، کلام قاضی را پذیرفت و بر تعیین او بر اینکه نمی‌تواند این خبر دلیلی برای وجوب امامت باشد، افزود و آن را کامل کرد و در کل این خبر را فقط بیان‌گر صفت امام دانست، و هم اشتباه او را در دلیل اول یادآورد که برای وجوب امامت استناد به آیات حدود کرده بود.

۴۷۸. قاضی عبدالجبار، پیشین، ج ۲۰، ق ۱، ص ۴۸.
۴۷۹. مائده / ۳۸.

۴۸۰. سید مرتضی، پیشین، ج ۱، ص ۱۲۵-۱۲۴.

اگر این حدیث نمی‌تواند دلالت بر وجوب امامت کند، آن آیات هم دال بر وجوب امامت نیستند چون آنچنان که در فصل اول گفته شد، وجوب امامت دلایل عقلی دارد، و لزوم وجود امام باید قبل از مخاطب قرار گرفتن او توسط آیات حدود اثبات شده باشد، تا آیات بدون مخاطب نباشد.

سید مرتضی در ادامه، این بخش از کلام قاضی را «شاید این کلام پیامبر (صلی الله علیه و آله) باشد، نه وجوب امامت» به آیات حدود هم تسری می‌دهد و معتقد است این حرف را در مورد این آیات هم می‌توان گفت؛ وی می‌نویسد:

«از کجا که خطاب خداوند تعالی به قطع دست سارق متوجه به ائمه‌ای است که نصبشان واجب است، نه مستحب و یا مندوب، و این چیزی است که اختلافی در آن نیست.»^{۴۸۱}

سید مرتضی این روایت را در جلد سوم الشافی نیز در فصلی مستقل مورد بررسی سندی و محتوایی قرار می‌دهد، تا نتیجه بگیرد، این روایت دلالت بر وجوب شرعی و نقلی امامت که اهل سنت به آن تمسک می‌جویند، ندارد، وی هدفش خارج کردن این دلیل از مجموعه دلایل وجوب شرعی امامت است که در حقیقت نفی نظر دو معتزلی متقدم بر قاضی، ابوعلی و ابوهاشم جبایی و در کل تمام اهل سنت نیز هست.

وی در ابتدای این فصل می‌آورد:

«بدان اگرچه عقیده در این باب واحد است، و برای اینکه با آن یک فرد در اینکه امامت در غیر قریش شایسته نیست [یا غیر قریش شایستگی امامت ندارند] موافق هستیم، بر ماست از آنجا که در دلالت و طرق رسیدن به این عقیده اختلاف داریم در مورد آن صحبت کنیم و فقط این مقدمه را ذکر کردیم که کسی گمان نکند، اختلاف از جانب ما در این عقیده وارد می‌شود.»^{۴۸۲}

در توضیح کلام سید مرتضی باید گفت منظور او از اینکه عقیده در این باب واحد است، نقل آن تنها توسط ابوبکر است، و آنچنان که ذکر خواهیم کرد این

۴۸۱. سید مرتضی، پیشین، ج ۱، ص ۱۲۵.

۴۸۲. سید مرتضی، همان، ج ۳، ص ۱۸۳.

روایت را نقل واحدی از سوی ابوبکر می‌داند و این را با آوردن مستندات تاریخی اثبات می‌کند، و اینکه می‌گوید «این مقدمه را ذکر کردیم که کسی گمان نکند، اختلاف از جانب ما در این عقیده وارد می‌شود» برای این است که روشن کند اختلاف در این روایت ورد آن توسط امامیه صورت نگرفته، بلکه مورخان در مورد چنین روایتی تردید دارند.

سید مرتضی برای آغاز بحث در این باب از قاضی نقل قول می‌کند؛ که ابوعلی و ابوهاشم جبایی این دو روایت که «ان الائمة من قریش» و «ان هذا الامر لایصلح الا فی هذا الحی من قریش» را نقل کرده‌اند و این دو را موجب انصراف انصار در روز سقیفه از تصمیمشان که انتخاب امامی از میان خودشان بود می‌دانند.^{۴۸۳} و اوضاع سقیفه را پس از نقل این دو روایت توسط ابوبکر، آن هم از قول پیامبر صلی الله علیه و آله چنین توصیف می‌کنند:

«آنچنان که کسی این خبر را انکار نکرد و ابوبکر هم از جمع حاضر در سقیفه استشهاد گرفت که پیامبر چنین حرفی زد و حاضرین هم شهادت دادند تا آنجا که (این) خبر از حالت خبر واحد درآمد و به حد استفاضه رسید.»^{۴۸۴}

۲- ۳- ۱- شروط سید مرتضی برای پذیرفتن این روایت

سید مرتضی احتجاج به این دو روایت را پس از روشن شدن چند نکته صحیح می‌داند:

۱. آنچه را این دو نقل کردند، ابوبکر در روز سقیفه گفته و به آن احتجاج کرده باشد.

۲. وقتی ابوبکر به این خبر احتجاج کرد، امت این احتجاج را پذیرفتند و او را تصدیق کردند.

۳. و اینکه این لفظ [منظور لفظ روایت است]، موجب نفی امامت از کسی

باشد که قریشی نیست و اینکه امامت جز در مورد یک قریشی جایز نیست.^{۴۸۵} و بعد هم اضافه می‌کند:

«ما ندیدیم که صاحب کتاب چیزی از آنچه ما ذکرش کردیم بیان کند، او فقط به طور کلی به این دو روایت استناد کرده و ما روشن می‌کنیم که هیچ یک از این موارد ثابت نمی‌شود.»^{۴۸۶}

۲- ۳- ۲- تحلیل روایت

سید مرتضی این سه مورد مذکور را به صورت سه بخش مجزا مطرح می‌کند:

۲- ۳- ۱- بخش اول: احتجاج ابوبکر بر انصار با خبر مذکور

سید مرتضی در این باره می‌گوید:

«سیره‌ها، خبر سقیفه را به کثرت نقل کرده‌اند، ولی این خبر را نه به لفظ و نه به معنی ذکر نکردند، بلکه از احتجاج ابوبکر و غیر او بر انصار و جوه و طوقی را نقل کرده‌اند که این خبر از جمله آنها نیست.»^{۴۸۷}

وی در ادامه ماجرای سقیفه را از کتاب تاریخ طبری نقل می‌کند، تا ثابت کند که وی چنین خبری را از سوی ابوبکر نقل نمی‌کند، و چون این نقل قول طولانی است ما فقط چند مورد که اصل مطلب و ماجرای که در سقیفه گذشته است، را به دست می‌دهد، نقل به معنا می‌کنیم:

۱. پس از وفات نبی صلی الله علیه و آله انصار در سقیفه بنی ساعده جمع شدند و خواستند که سعد بن عباد، پس از حضرت محمد صلی الله علیه و آله، رهبری را به دست گیرد، او در آن روزها مریض بود و چون صدایش به جمعیت سقیفه نمی‌رسید، مردی کلام او را تکرار می‌کرد تا اصحابش بشنوند.

او برای انصار خطابه ای داشت با این مضمون که، «ای جمعیت انصار شما

۴۸۵. سید مرتضی، پیشین، ج ۳، ص ۱۸۴.

۴۸۶. همان.

۴۸۷. سید مرتضی، پیشین، ج ۳، ص ۱۸۴.

۴۸۳. قاضی عبدالجبار، پیشین، ج ۲۰، ق ۱، ص ۲۳۴.

۴۸۴. همان.

سابقه در دین و فضیلت در اسلام دارید... وقتی خداوند برای شما فضیلت را خواست، کرامت را به سوی شما روان کرد و با نعمت مخصوص داشت و ایمان به خودش و رسولش را رزق و روزی شما قرارداد...»

وی برتری انصار را بر تمام عرب به آنها گوشزد کرد و آنها بر طرفداری از او تحریک و تشویق شدند، به گونه‌ای که طبری نقل می‌کند، همه پس از پایان کلامش، وی را تأیید کردند و همه پذیرفتند که وی رهبری را به دست گیرد.

۲- پس از خطابه سعد بن عباد، مهاجرین قریش وارد سقیفه شدند و گفتند، ما مهاجران و صحابه رسول خدا و متقدمین در ایمان و عشیره او و دوستان او هستیم، و بدون شک امر به دست ماست.

در این حال گروهی از انصار گفتند: از ما امیری و از شما هم امیری باشد و بدون این، ما هرگز راضی نمی‌شویم.

که عمر خبر اتفاقات سقیفه را برای ابوبکر که در خانه پیامبر (صلی الله علیه و آله) بود، آورد.

۳- ابوبکر با او به سوی سقیفه حرکت کرد و خود نیز وضعیت آشفته آنجا را رؤیت نمود. عبدالله بن عبدالرحمن نقل می‌کند که ابوبکر با حمد و ثنای الهی خطابه‌ای را آغاز کرد و گفت:

«خداوند تعالی محمد (صلی الله علیه و آله) را به عنوان رسولی برای خلقتش و شهادتی بر امتش مبعوث کرد تا خداوند را پرستند و او را یکتا بدانند... و عرب را بزرگ داشت که دین پدرانشان را ترک کنند و مهاجرین اولین را به تصدیق و ایمان به او، و صبر همراه با او [پیامبر] بر شدت اذیت قومش مخصوص داشت، ... پس از خطابه ابوبکر، فردی به نام حباب بن منذر گفت: «... از شما و از ما امیری باشد» که عمر گفت: «هیئات که دو نفر با هم نمی‌توانند حکومت کنند».

۴- بشیر بن سعد خزرجی [پسر عموی سعد بن عباد] از جا برخاست و گفت: «ای جمعیت انصار به خدا اگر ما از نظر فضیلت در جهاد با مشرکان و سبقت در این دین، اولی هستیم فقط برای رضای پروردگاران و اطاعت از نبی مان بوده

است... محمد (صلی الله علیه و آله) از قریش است و قوم او احق به حکومت هستند... پس تقوای خدا را پیشه کنید و با آنها [مهاجران] مخالفت نورزید.»

که پس از آن ابوبکر گفت این عمرو ابوعبیده، با هر کدام می‌خواهید بیعت کنید، که آن دو هم فضائل ابوبکر را یادآوری کردند و با او بیعت نمودند و از پی آن دو هم بقیه افراد سقیفه.^{۴۸۸}

سید مرتضی از خبر سقیفه چند نکته یا به عبارت بهتر، چند نتیجه می‌گیرد:

۱- خالی بودن این خبر از احتجاج قریش بر انصار، مبنی بر اینکه پیامبر (صلی الله علیه و آله)، امامت را در میان ایشان قرارداد است.

۲- کار [یا امر] در سقیفه بر بی‌نظمی و نزاع بنا شده بود. اگرچه که کل آنها به سمت ابوبکر با توافقی که بر او داشتند، جذب شدند، و از تشخیص حق و باطل، و قوی و ضعیف فاصله گرفتند.

۳- سبب ضعف انصار و قوت مهاجران بر ایشان، تحریک بشیر بن سعد به دلیل حسادتش با سعد بن عباد و تحریک شدن اوس هم به واسطه تحریک بشیر بن سعد از [گروه] انصار بود.

۴- اختلاف سعد و اهلش و قومش باقی ماند که از آن دست نکشیدند، و فقط سعد بن عباد آنها را از قیام به شمشیر به دلیل کمبود کسانی که یاریشان کنند، باز نشانند.^{۴۸۹}

سید مرتضی می‌آورد که طبری از طرق دیگری هم ماجرای سقیفه را نقل کرده، اما در آن نقل‌ها احتجاج به «ان الائمة من قریش» ذکر نشده است.^{۴۹۰}

طبری از زُهری هم نقل روایت کرده که او نیز از طرق بسیاری خبر سقیفه را روایت نموده است و در هیچ یک از این روایات چنین خبری و احتجاج ابوبکر با این حدیث بر اهل سقیفه وجود ندارد.^{۴۹۱}

۴۸۸. طبری، محمد بن جریر، تاریخ طبری، تحقیق: نخبة من العلماء الاجلاء، بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، ۱۸۷۹م، ج ۳، ص ۲۱۸-۲۲۳، حوادث سال یازدهم.

۴۸۹. سید مرتضی، پیشین، ج ۲، ص ۱۹۲-۱۹۱.

۴۹۰. سید مرتضی، پیشین، ج ۳، ص ۱۹۲.

۴۹۱. همان.

و در آخر هم سید مرتضی اضافه می‌کند:

«اینکه چنین خبری روایت شده را انکار نمی‌کنیم اما راویان این روایت در برابر جمع کثیری که سقیفه را نقل کرده‌اند، قلیل و اندک هستند [یعنی همانند] نقل یک نفر نسبت به نقل گروه‌ها و دسته‌هاست.»^{۴۹۲}

سید مرتضی دلیل ضعف این ادعا را کلمات ابوبکر نزدیک به مرگش می‌داند که گفت:

«کاش در مورد سه چیز از رسول خدا ﷺ سؤال کرده بودم» یکی از آن سه چیز این است:

«ای کاش پرسیده بودم آیا انصار در این امر [خلافت و امامت] حقی دارند؟»^{۴۹۳} سید مرتضی ادامه می‌دهد:

«چگونه کسی که از پیامبر ﷺ، «الائمة من قریش» و «ان هذا الامر لایصلح الا لهذا الحی من قریش» را روایت کرده، چنین حرفی می‌زند؟»^{۴۹۴}

۲- ۲- ۳- بخش دوم: صحّت این خبر

سید مرتضی فرض را به این می‌گذارد که چنین روایتی را ابوبکر از پیامبر ﷺ در روز سقیفه نقل کرده باشد، آیا صحت این خبر نباید مورد بررسی قرار گیرد.

سید مرتضی در این باره می‌گوید:

«ابوبکر معصوم نبود، پس اینکه از او خطایی سرزنند هم منتفی است، پس از کجا [معلوم] آنچه روایت کرده صحیح است؟، و اگر در صحت این خبر دلیل بیاورد که اجماع بر آن شده و ردّ و انکاری نسبت به خبر نبوده و ابوبکر در مورد آن خبر از حاضران استشهاد گرفت و حاضران هم به این خبر شهادت دادند، [باید گفت]، اولاً معلوم نیست که رد و انکاری در مورد خبر صورت نگرفته باشد، و نه مسلم است که سعد بن عباده، فرزندان و نزدیکانش با مضمون روایات مخالف

۴۹۲. همان، ص ۱۹۳.

۴۹۳. همان، ص ۱۹۴.

۴۹۴. همان، ص ۱۹۳.

بوده‌اند به عبارت بهتر انکار و تردید در [خود] خبر واضح تراز اختلاف در مضمون خبر است.

اگر اختلاف و تردید هم بر اساس آنچه ادعا کرد از بین رفته بود، دلالت بر رضایت و اجماع نداشت ...

هرکسی در خبر سقیفه و آنچه در آنجا اتفاق افتاد و [در مورد] سبب انصراف انصار از امر [رهبری و حکومت] تأمل کند، درمی‌یابد که دست کشیدن و رها کردن انکار و تردید [در این خبر]، دلیل رضایت [آنها] نمی‌باشد.»^{۴۹۵} سید مرتضی در مورد استشهاد از حاضرین معتقد است، آن اندک راویانی هم که احتجاج ابوبکر به این خبر را نقل کرده‌اند، [چنین] استشهادی را روایت نکرده‌اند. وی در ادامه می‌گوید:

«[در نتیجه] هیچ کسی نمی‌تواند ادعا کند که تمام حاضران از مهاجر و انصار بر این خبر شهادت دادند، بلکه جایز است که او ادعا کند برخی از آنها شهادت دادند، آنها هم که شهادت دادند [چنین خبری را از رسول خدا ﷺ شنیده‌اند] مثل ابوبکر، معصوم نبودند و مرتکب خطا می‌شوند بر این اساس ممکن است کسی که این خبر را از ابوبکر روز سقیفه شنید، آن را رد و انکار نکند زیرا او نمی‌دانسته که امر به خلاف چیزی است که ابوبکر ادعا و روایت کرده ...»^{۴۹۶} در ادامه سید مرتضی تأکید می‌کند عدم رد و انکار این خبر توسط اهل سقیفه دلالت بر اینکه آنها این خبر را تصدیق کرده‌اند نمی‌کند و در تعلیل حرفش می‌گوید:

«وقتی این خبر را رد و انکار نکردند [به این معنی نیست] که آن را تصدیق کردند و به آن شهادت دادند زیرا اخبار آحاد وارده در شریعت بنا به معیارهایی باید صحیح باشند نه اینکه تصدیق شده باشند و هیچ کس هم نمی‌تواند ادعا کند که جمع حاضر در سقیفه به این خبر عمل کردند، و عمل در مثل چنین موضعی تابع علم است [که در مورد آنها نمی‌توان چنین ادعایی کرد] ...»

۴۹۵. سید مرتضی، پیشین، ج ۳، ص ۱۹۵.

۴۹۶. سید مرتضی، پیشین، ج ۳، ص ۱۹۴.

است اگر این روایت به پیامبر هم استناد داده شود، فقط در تفضیل و ترجیح و نه در نفی جایز بودن رهبری در غیر قریش و یا تحریم در غیر آنها کاربرد دارد.^{۴۹۹}

۲-۴ دلیل چهارم: استصواب خالد بن ولید

یکی از دلایل نقلی که ابوعلی و ابوهاشم جبائی برای وجوب امامت به آن استناد کرده‌اند، این است که پیامبر ﷺ اقدام مسلمانان به انتخاب خالد بن ولید برای فرماندهی سپاه مسلمین در سریه مؤته را تأیید کردند، قاضی معتقد است، به این دلیل نیز نمی‌توان استناد کرد، و این قیاس امر اطاعت با امارت است که پیمودن طریق قیاس صحیح نیست.^{۵۰۰}

سید مرتضی بدون وارد کردن هیچ نقدی بر اصل دلیل فقط جمله اخیر قاضی «این، پیمودن طریق قیاس است» را پاسخ می‌دهد، او آورده است که قاضی طریق قیاس و استناد به آن را نفی کرد، در حالی که خودش در اثبات وجوب امامت و استخراج علت ازاله از امام که همان قدرت یافتن امام به انجام و اجرای حدود بود از قیاس استفاده کرد. [قبلاً به این موضوع اشاره شد]

و در حالی که نتوان امام را از غلبه ظالمان رهایی بخشید، وظیفه انتخاب کسی که حدود را اجرا کند به عهده اهل حل و عقد گذاشت و از این نتیجه گرفت که وقتی اهل حل و عقد می‌توانند امیر و حاکم و قاضی نصب کنند پس می‌توانند نصب امام را بر عهده بگیرند. که این خود قیاس است، یعنی او از وجوب نصب امیران و حاکمان و... بر امت، وجوب نصب امام بر امت را نتیجه گرفت، پس وقتی خود قاضی از قیاس در این امور استفاده کرده است، نمی‌تواند از اساتید خودش برای استفاده از قیاس امارت با امامت خرده بگیرد.^{۵۰۱}

اولاً صادر شدن این خبر از پیامبر معلوم نیست... عمل برخی از افراد امت هم حجت نمی‌باشد و مسلم هم نیست که به وجهی به این خبر عمل شده باشد، زیرا بیشترین چیزی که در مورد [این] خبر ادعا شده این است که حاضران سقیفه با ابوبکر بیعت کردند و آن یعنی عمل به این خبر، در حالی که امر چنین نیست، زیرا انتخاب ابوبکر و بیعت با وی دلالت بر عمل به این خبر نمی‌کند، زیرا کسی که امامت در قریش را جایز بداند، امامت در غیر قریش را ممانعت نمی‌کند [یا مانع نمی‌شود] پس چگونه پیمان با قریش عمل به خبر است.^{۴۹۷}

در توضیح عبارت اخیر سید مرتضی باید گفت، آنچنانکه رسول خدا ﷺ بنا به گفته ابوبکر، امامت را در قریش روا می‌داند، از وجود امام در میان اقوام دیگر منع نمی‌کند.

۲-۳-۳ بخش سوم: لفظ خبر و وجوب امامت

سید مرتضی فرض را بر این می‌گذارد که خبر صحیح است و ابوبکر هم به چنین خبری بر اهل سقیفه احتجاج کرده است، ولی آیا الفاظ این خبر دلالت بر وجوب شرعی انتخاب ائمه از قریش می‌کند، که اهل سنت این خبر را محل استدلال خویش قرار داده‌اند؟

وی حمل خبر را بر معنای امر آن هم بدون هیچ دلیل و قرینه‌ای نمی‌پذیرد^{۴۹۸}؛ که توضیح این بخش در پاسخی که در جلد اول الشافی به این موضوع داده بود، آمده است، و ما در آغاز بحث به آن اشاره کردیم.

خبر دیگری که قاضی ادعا کرد «انّ هذا الأمر لا یصلح الا فی هذا الحی من قریش» بود، که سید مرتضی آن را روایتی بسیار ضعیف می‌داند، یعنی کمتر کسی این روایت را به پیامبر اسناد داده است.

بنا به روایت زهری که از طرق مختلف ماجرایی سقیفه را نقل کرده است، این الفاظ را شخص ابوبکر گفته، اما به پیامبر اسناد نداده است؛ سید مرتضی معتقد

۴۹۹. سید مرتضی، پیشین، ج ۳، ص ۱۹۶.
 ۵۰۰. قاضی عبدالجبار، پیشین، ج ۲۰، ق ۱، ص ۴۸.
 ۵۰۱. سید مرتضی، پیشین، ج ۱، ص ۱۲۶-۱۲۵.

۴۹۷. همان، ص ۱۹۵-۱۹۴.
 ۴۹۸. همان، ص ۱۹۵.

۲-۴-۱ نقل تاریخی سریه مؤته و تأیید پیامبر ﷺ

در سریه مؤته پیامبر ﷺ سه فرمانده انتخاب کردند، به این جهت که اگر حادثه‌ای برای هر کدام اتفاق افتاد، دیگری فرماندهی سپاه را به عهده گیرد. فرمانده اول: جعفر بن ابیطالب، فرمانده دوم: زید بن حارثه، فرمانده سوم: عبدالله بن رواحه.

سپاه مسلمانان به سوی امپراتوری روم حرکت کرد، و آنها پس از آگاهی یافتن از حرکت سپاه مسلمانان، نیروی یک صد هزار نفری فراهم کرده و از قبایل عرب تابع خود هم حدود یک صد هزار نفر برای مقابله با مسلمانان آماده ساختند. مسلمانان با دیدن این سپاه ابتدا مردد ماندند که به سمت مدینه برگردند و کمک بخواهند و یا بمانند و مقابله کنند، که بالاخره با شعر حماسی عبدالله بن رواحه، جنگ به فرماندهی جعفر بن ابیطالب آغاز شد و فرماندهانی که پیامبر ﷺ تعیین کرده بودند، یکی پس از دیگری به شهادت رسیدند، و سپاه اسلام بدون فرمانده ماند و چون پرچم نباید بر زمین می افتاد، چرا که نشان دهنده اضمحلال سپاه بود، سرانجام خالد بن ولید پرچم و امر فرماندهی را بدست گرفت، و با مشکلات بسیار توانست سپاه را از مؤته عقب بنشانند و به سوی مدینه بازگرداند. زمانی که سپاه به سوی مدینه بازمی گشت، رسول خدا ﷺ از طریق وحی از موقعیت سپاه اسلام و ضربت خوردن آنها و شهادت فرماندهان آن آگاه شده بود؛ از این رو به اصحاب خود فرمود تا برای استقبال از مجاهدان اسلام، به بیرون از مدینه بروند. هنگامی که مردم با آنها برخورد کردند، برخی به آنها خاک می پاشیدند و به سبب گریختن از جنگ، آنها را سرزنش می کردند. رسول خدا ﷺ از آنها حمایت کرد و فرمود که اگر موقعیت جنگ فراهم بود، آنها حمله کنندگان بودند.^{۵۰۲}

آنچنانکه خواندیم، پیامبر ﷺ فقط عملکرد مسلمانان در انتخاب خالد بن ولید را به عنوان فرمانده و امیر نظامی در آن موقعیت تأیید کردند و این نهایتاً درستی

۵۰۲. کاتب واقدی، محمد بن سعد، الطبقات الکبیر، ترجمه: دکتر محمود مهدوی دامغانی، تهران: فرهنگ و اندیشه، ۱۳۷۳ ش، ج ۲، ص ۵۸۶-۵۷۶؛ المغازی، تحقیق دکتر مارسدن جونس، چاپ سوم، بیروت: عالم الکتاب، ۱۴۰۴ هـ، ج ۲، ص ۱۳۰-۱۲۸.

انتخاب امیر را می‌رساند، نه وجوب آن را، که در این موضع می‌توان گفت حرف قاضی درست است و نمی‌توان به این دلیل بروجوب نقلی امامت استناد نمود.

۲-۵ دلیل پنجم:

روایت «ان ولیتم ابابکر تجدوه قویاً فی دین الله، ضعیفاً فی بدنه وان ولیتم عمر وجدتموه قویاً فی دین الله قویاً فی بدنه وان ولیتم علیاً وجدتموه هادياً مهدیاً یحملکم علی الحق»^{۵۰۳}.

دلیل نقلی پنجمی که قاضی برای اثبات وجوب امامت ذکر می‌کند، روایتی از پیامبر ﷺ است که ابوعلی و ابوهاشم جبایی به آن استناد کرده‌اند، و این روایت را اصل و اساس اجماع امت بر نصب امام می‌دانند قاضی این چنین دلیل خود را بیان می‌کند:

«ابوعلی و ابوهاشم جبایی ذکر کردند که اجماع کنندگان بر نصب امام ناممکن نیست که به دلیلی رجوع کرده باشند، زیرا باید این اجماع اصل و دلیلی داشته باشد و چه بسا گفته باشند که آنها در امر نصب امام به آنچه از پیامبر ﷺ روایت شده، رجوع کرده‌اند که [حضرت فرمودند]: «ان ولیتم ابابکر تجدوه قویاً فی دین الله، ضعیفاً فی بدنه وان ولیتم عمر وجدتموه قویاً فی دین الله قویاً فی بدنه وان ولیتم علیاً وجدتموه هادياً مهدیاً یحملکم علی الحق»^{۵۰۵}.

اما نظر سید مرتضی؛ وی معتقد است اگر این خبر صحیح هم باشد، و طبق ادعای آن دو نفر مورد رجوع و استناد اجماع کنندگان بروجوب امامت و وجوب نصب امام باشد، در حقیقت دلالت بروجوب امامت ندارد، اما دلیلی که وی ذکر می‌کند:

«لفظ خبر بیانگر تخییر است نه ایجاب ... زیرا دلالت بر درستی عقیده او [قاضی] از این خبر مستلزم این است که این خبر به صریح لفظ یا به واسطه

۵۰۳. الحاکم النیشابوری، محمد بن محمد، المستدرک، تحقیق: یوسف المرعشلی، بیروت: دار المعرفه، ۱۴۰۶ هـ، ج ۲، ص ۷۰.

۵۰۴. قاضی عبدالجبار، پیشین، ج ۲۰، ق ۱، ص ۴۹.

۵۰۵. همان.

فحوایش بیانگرو وجوب نصب امام باشد، وقتی چنین نیست پس بروجوب نصب امام دلالتی ندارد.^{۵۰۶}

قاضی در ادامه روایتی که نقل کرد و آن را مستند اجماع کنندگان بروجوب امامت معرفی نمود، حاصل این روایت را چنین بیان می‌کند:

«حضرت رسول ﷺ در این روایت [به آنچه باید امام انجام دهد و به وسیله آن از دیگران متمایز شود، بر صفات امام دلالت کرده است].^{۵۰۷}

وی معتقد است این امور از راه قیاس حاصل نمی‌شوند و اگر هم قیاس در این امر درست باشد، قیاس امامت با امارت صحیح نیست زیرا امارت فرع بر امامت است و اثبات اصل بوسیله فرع ممکن نیست. از این رو باید معنای ولایت و آنچه بر این مقام واجب است [منظور کارها و وظایف امام است] را برای آنها روشن کرده باشد، و بعد بگوید [ان ولیتم ابابکر...]. او اخبار نقل شده از زمان حیات پیامبر ﷺ را که مردم از جانشین ایشان سؤال کرده‌اند، دلیلی بر روشن بودن معنای ولایت و امامت بر آنها می‌داند.^{۵۰۸} و نتیجه می‌گیرد، «تمام اینها حاکی از این است که باید نص قاطعی از پیامبر ﷺ به صورت کلی در مورد امام، صفاتش و امری که انجام می‌دهد وجود داشته باشد.»^{۵۰۹}

سید مرتضی حرف او را نمی‌پذیرد و معتقد است از نظر امامیه برای بیان امور مذکور نیازی به این خبر نیست، زیرا عقول بروجوب امامت، صفات امام و امری که در آن نیازه امام است، دلالت می‌کنند، وی می‌گوید:

«چیزی که عقل بر آن دلالت می‌کند، بیانش از طریق سمع و نقل واجب نیست و اگر علم به چیزی از طریق عقول حاصل نمی‌شود، حتماً [در آن مورد] به نصی قاطع از پیامبر ﷺ احتیاج نیست.»^{۵۱۰}

وی در اموری از قبیل انجام حدود، گرفتن حق مظلوم از ظالم و... را از اموری

می‌داند که بر معاصران پیامبر ﷺ و مردمان پس از او تا به دوران معاصر این وظایف روشن و معلوم است و شکی هم در آن نیست و بر این نکته تأکید می‌کند:

«همه می‌دانند که خلافت بدون قید یعنی تمام این امور که او [پیامبر] بر عهده داشت، خلیفه او هم بر عهده دارد و آن امور را نظام می‌بخشد و اداره می‌کند.»^{۵۱۱}

و «آنچه در مورد معنی جانشینی ذکر کردیم، بنا به عادت برای تمام فضلاء که پادشاهان و امیران و والیان را دیده‌اند، معلوم است که از چگونگی جانشینی

امیران و والیان برای پادشاهان مطلعند.»^{۵۱۲}

سید مرتضی ضمن مثالی گفته خویشت را تبیین می‌کند، وی پادشاهی را مثال می‌زند که در حال مرگ است و یا قرار است به سفری دور و دراز برود و مردم از او در مورد جانشینش می‌پرسند؛ او هم می‌گوید فلان شخص جانشین من است.

این فرمانروا جانشینی اش را مقید به امر خاصی نکرد، پس سؤال مردم در مورد

اختیارات او و امری که باید انجام دهد، بیهوده است.

سؤال امت پیامبر ﷺ هم از امری که باید خلیفه پس از او انجام دهد نبوده است، و اگر سؤالی هم کرده باشند در مورد اختیارات آن خلیفه نبوده، بلکه

این سؤال از شک آنها نسبت به شخص جانشین پیامبر ﷺ بوده است.^{۵۱۳}

قاضی در عبارات قبلی که از او نقل کردیم، گفته پیامبر ﷺ، «ان ولیتم ابابکر...» را تعبیر کرد که معنای ولایت برای آنها روشن بوده و سؤال آنها از امری

بوده که امام باید انجام دهد و از صفات امام پرسیده‌اند و پیامبر ﷺ هم اینگونه پاسخ گفته‌اند؛

سید مرتضی این را که معنای ولایت برای آنها روشن بوده می‌پذیرد ولی این را که سؤال آنها از امری باشد که قاضی گفت، نمی‌پذیرد.

نکته‌ای که سید مرتضی از قاضی اشکال می‌گیرد، این است که اگر بنا به نظر قاضی سؤال آنها از امری که جانشین پیامبر ﷺ باید انجام دهد هم باشد،

۵۱۱. سید مرتضی، پیشین، ج ۱، ص ۱۲۸.

۵۱۲. همان.

۵۱۳. همان، ص ۱۲۹-۱۲۸.

۵۰۶. سید مرتضی، پیشین، ج ۱، ص ۱۲۷.

۵۰۷. قاضی عبدالجبار، پیشین، ج ۲۰، ق ۱، ص ۴۹.

۵۰۸. همان.

۵۰۹. همان.

۵۱۰. سید مرتضی، پیشین، ج ۱، ص ۱۲۸.

بخشی دیگر از کلام قاضی که گفت: معنای ولایت برای آنها روشن بوده که پیامبر ﷺ چنین گفته‌اند «ان ولّیتم ابابکر...»، نقض این عبارت است، چون برای آن مردمان، هم معنای ولایت، و هم قصد و هدف از نصب یک امام روشن بوده است، که این خبر علم به اموری که جزء وظایف و اختیارات اوست، نمی‌باشد.^{۵۱۴}

قاضی گفت: «نباید امامت را بر امارت حمل کرد، چون امارت فرع و امامت اصل است، و نباید این دورا با هم قیاس کرد»، سید مرتضی حرف و عمل او را متناقض با هم می‌داند و می‌گوید:

«استفاده از قیاس را در امامت رد کرده در حالی که خودش از آن استفاده و به آن استناد نموده است بلکه نفس چیزی را که رد کرد و آن حمل امامت بر امارت بود، به کار گرفته است...»^{۵۱۵}

قاضی در رد قیاس امامت با امارت توجه داد که برای آگاهی از صفات امام و اموری که او باید انجام دهد، نباید امامت را بر امارت حمل کرد.

سید مرتضی در پاسخ به عبارت اخیر او می‌گوید:

«او حق ندارد بگوید، فقط در اثبات وجوب امامت، امامت را بر امارت حمل کردم.»^{۵۱۶}

و در مواردی ادعا کردم از قیاس استفاده نمی‌کنم، چرا که اگر او در اثبات وجوب امامت از قیاس امامت با امارت استفاده کند و اصل و فرع بودن امامت و امارت مد نظر نباشد به طریق اولی در اثبات صفات امام و اختیارات او هم می‌تواند چنین کند.^{۵۱۷}

قاضی گفته پیامبر ﷺ، «ان ولّیتم ابابکر...» و نیز اخباری را که دال بر سؤال امت از پیامبر ﷺ در زمان حیات ایشان در مورد کسی که بعد از ایشان، انجام امور را بدست می‌گیرد، دلیلی بر وجوب نص قاطع از پیامبر ﷺ در این زمینه می‌داند،

۵۱۴. سید مرتضی، پیشین، ج ۱، ص ۱۲۹.
۵۱۵. همان.
۵۱۶. همان، ص ۱۳۰.
۵۱۷. همان.

و در ادامه می‌گوید:

«اما این نص از چیزهایی است که نقلش واجب نیست [چرا که] با وجود اجماع و کتاب نیازی به نقل این نص نیست، همان طور که نقل خبر در مورد اصول نماز و زکات واجبه، واجب نیست...، چون با وجود اجماع نیازی به نقل آن نیست [زیرا نقل دلیل فقط برای اموری واجب است که کل آن در کتاب نیامده و یا اجماعی در موردش نشده است] و این روش واجب است.»^{۵۱۸}

این با آنچه ابوعلی و ابوهاشم جبایی در این باب گفته‌اند، اندکی تفاوت می‌کند زیرا آنها دلیل قاطع در مورد امام، صفات و اختیاراتش را، قول نبی، تکرار بیان ایشان و آنچه نبی به صورت عملی وظایف یک امام را نشان داده است، می‌دانند، و معتقدند از قصد پیامبر ﷺ فهمیده می‌شود که انجام این امور برای یک حاکم یا امیر واجب است.^{۵۱۹}

سید مرتضی حرف قاضی را ناقض بسیاری از اصول خودش و مستند و معتمد اصحابش در باب امامت می‌شمارد، و در تبیین این مناقضه می‌گوید:

«زیرا وقتی نبی ﷺ به وجوب امامت، صفات امام و اموری که او بدست می‌گیرد، تصریح کرده است و تمام آن را برای امتش بیان کرده است، پس چرا توجه انصار به بیعت با یکی از خودشان جمع شد و کار به جایی رسید که مذکور است [منظور ماجرای سقیفه است که به آن اشاره شد]، و بیان صفت امام توسط نبی ﷺ که یکی از آن صفات، از مهاجران بودن او بود را فراموش کردند و گمان کردند کار امامت در انصار سامان می‌یابد که حال آنها از دو وجه خالی نیست:

۱. یا تعمداً کلام و بیان رسول ﷺ را کنار گذاشتند.

۲. یا از آن غافل شدند و فراموش کردند که در هر دو صورت اصول خصم نقض می‌شود.»^{۵۲۰}

سید مرتضی این دو حالت را چنین شرح می‌دهد:

۵۱۸. قاضی عبدالجبار، پیشین، ج ۲۰، ق ۱، ص ۴۹.
۵۱۹. همان.
۵۲۰. سید مرتضی، پیشین، ج ۱، ص ۱۲۰.

حالت اول: انصار از روی عمد کلام و بیان رسول را کنار گذاشتند، که «اگر انصار تعمداً کلام و بیان رسول را علیرغم تعداد زیادشان و مرتبه و فضیلتی که داشتند... کنار بگذارند با این وصف حتی بدون در نظر گرفتن تعدادشان هم خصم ما چنین چیزی را نباید بر آنها روا بداند.»^{۵۲۱}

حالت دوم: «اگر [خصم ما] معتقد است که از انصار سهو و فراموشی سر نمی زند و از چیزهایی است که سرزدن آن از فرقه و یا گروهی از انصار عادتاً محال است، بر این اساس اگر بر انصار ما این ویژگی و صفات که گفتیم، انکاریان پیامبر ﷺ در مورد صفات امام و فراموشی آن جایز باشد، [به طریق اولی] بر جماعت مهاجران انکار نص [پیامبر ﷺ] بر امیرالمؤمنین (علیه السلام) به آن صورتی که امامیه به آن معتقد است و یا فراموشی و غفلت از آن جایز خواهد بود.»^{۵۲۲}

سید مرتضی راه ادعایی دیگر را می بندد و می گوید:

«کسی حق ندارد بگوید انصاریان صفات امام را از نبی ﷺ نشنیده بودند و توسط پیامبر ﷺ از آن صفات مطلع نشدند و به این دلیل کاردرستی کردند که می خواستند با یکی از خودشان بیعت کنند و وقتی این خبر را که امام از مهاجرین است از ابوبکر شنیدند، از کاری که می خواستند انجام دهند، دست کشیدند و حرف او را پذیرفتند و تصدیق کردند. چرا که انصار اهل حل و عقد بودند^{۵۲۳}؛ و به عقیده معتزله [و اهل سنت] به انتصاب امام و بیعت با او مکلف بودند.

چرا اهل حل و عقد بودن انصار دلیلی است بر اینکه آنها باید نص پیامبر بر امام را شنیده باشند؟

سید مرتضی به این سؤال به دو صورت پاسخ می دهد:

«۱. درست نیست که رسول ﷺ انتخاب کردن کسی را به انصار بسپارد، که آنها از صفاتش اطلاع نیافته اند و اگر انصار اجازه چنین کاری را داشته باشند، مهاجران هم چنین اجازه ای داشته اند، در نتیجه چیزی که صاحب کتاب به آن

استناد کرد، باطل می شود.»^{۵۲۴}

در اینجا از نص پیامبر ﷺ بواسطه روایتی که قاضی به آن استناد کرد، سخن زیاد به میان آمد که این تمام کلام سید مرتضی در مورد نص بر امام نیست، و قاضی نیز تنها در اینجا سعی بر نفی نص بر امام ندارد، بلکه سید مرتضی فصلی را اختصاص به این مسئله داده است که در مجالی دیگر به آن خواهیم پرداخت.

۲. وی در صورت دوم پاسخ خود، مسئله معرفت به عبادات را پیش می کشد که همچون عبادات که باید همگان از نص وارد شده در مورد آن اطلاع داشته باشند و علم به آن عمومی و شایع و رایج باشد نه خصوصی و پنهانی، در مورد نص بر امام و وظایف او نیز همین طور است، یعنی همگان باید از این مسئله اطلاع داشته باشند و اظهار بی اطلاعی انصار ادعایی بی اساس است.^{۵۲۵}

سید مرتضی تقبیح امامیه توسط اهل سنت را به دلیل اعتقادشان به مسئله نص پاسخ می گوید:

«آنها نسبت به ما بدگویی می کنند، در حالی که نصوص وارد شده در مورد امامت، از نصوص بر دیگر فرائض و عبادات مشهورتر و روشن تر است، زیرا که امامت اصل دین و قطب آن و شأن سوم نبوت است.»^{۵۲۶}

تا به اینجا تماماً پاسخ سید مرتضی در مورد خبری بود که قاضی و به عبارتی معتزله به آن استناد کرده بودند، اما قاضی پیرو این خبر عبارتی آورد با این مضمون که، با وجود اجماع و کتاب به نقل نص پیامبر به شخص امام و صفات و وظایف او احتیاجی نیست؛ سید مرتضی از این حرف او تعجب می کند و در تبیین تعجب خود می گوید:

«زیرا چیزی که در مورد اجماع ادعا کرد مفهوم است، هر چند درست نیست، اما در مورد کتاب باید گفت در مورد صفات امام و وظایف و اختیارات او در کتاب چیزی نیامده که در این صورت می بایست به این مواضع از قرآن اشاره می کرد که ما هم بدانیم و اگر در قرآن چیزی که او ادعا کرد، باشد پس چه نیازی به

۵۲۱. همان، ص ۱۳۱.

۵۲۲. سید مرتضی، پیشین، ج ۱، ص ۱۳۱.

۵۲۳. همان، ص ۱۳۲-۱۳۱.

۵۲۴. همان، ص ۱۳۲.

۵۲۵. سید مرتضی، پیشین، ج ۱، ص ۱۳۳.

۵۲۶. همان، ص ۱۳۲.

نص قاطع پیامبر ﷺ در این مورد داریم؟ و چه چیزی بر آنچه کتاب بر آن رهنمون می‌شود تأکید دارد؟^{۵۲۷}

در عبارت فوق سید مرتضی گفت: «اجماع مفهوم است، هر چند درست نیست» مفهوم بودن اجماع از این جهت است که اهل سنت چون میراث گران بهای حدیثی شیعه را که متصل به وحی است ندارند باید آنچنان که پیش تر هم گفته شد، طرق دیگری را بپیمایند و کشف امام و صفات او از این قاعده مستثنی نیستند.

اما این گفته سید مرتضی: «اگر در قرآن چیزی که اودعا کرده باشد، چه نیازی به نص قاطع پیامبر در این مورد داریم»، پاسخی برای کلام اوست که گفت در این موارد نیازی به نص قاطعی از پیامبر وجود دارد و اینکه می‌گوید با وجود قرآن و اجماع به نقل چنین نصی احتیاج نیست، دقیقاً نقضی بر حرف قبلی اوست، که سید مرتضی این خبر و ضد و نقیض گویی او را روشن می‌کند.

سید مرتضی در ادامه برای بیشتر روشن شدن حرف خود مثالی می‌زند، و عدم نقل نص پیامبر ﷺ را در مورد عقیده امامیه عملی می‌کند، وی می‌گوید:

«اگر جایز باشد که نص پیامبر ﷺ به این خاطر که وجود کتاب از بیان آن کفایت می‌کند، نقل نشود پس امامیه هم می‌تواند بگویند: نبی ﷺ به امامت علی ع تصریح کرده است و وجوب اطاعت بعد از خودش را نسبت به ایشان بیان کرده، ولی نقل آن واجب نیست زیرا کتاب کفایت از بیان آن می‌کند، و در آن چیزی است که بر امامت حضرت علی ع دلالت می‌کند. مثل این گفته خداوند متعال ﴿أَنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا...﴾^{۵۲۸} و آیات دیگری که شناخته شده هستند و این توجیه حرفشان در برابر صاحب کتاب است.»^{۵۲۹}

وی در ادامه تأکید می‌کند، اگر امامیه نص پیامبر ﷺ را در مسئله امامت نقل نکند، مصداق قرآنی برای آن دارد ولی معتزله برای ادعایشان دلیلی از قرآن هم نیاوردند.^{۵۳۰}

۵۲۷. همان، ص ۱۳۳.

۵۲۸. مانده / ۵۵.

۵۲۹. سید مرتضی، پیشین، ج ۱، ص ۱۳۳.

۵۳۰. همان، ص ۱۳۴-۱۳۳.

قاضی در عبارات قبلی خود مسئله امامت را که شخص امام، صفات و اختیارات او را دارا بود و نص پیامبر ﷺ بر این امر را با نماز و زکات قیاس کرد، و معتقد بود چون در مورد نماز و زکات آیاتی وجود دارند که ظهور در این دو اصل دارد و به نقل خبر نیازی نیست و کتاب و اجماع در این موارد کفایت می‌کند، در مورد نص پیامبر ﷺ هم چنین است؛ اما سید مرتضی گمان او را، گمانی باطل می‌داند؛ وی معتقد است در مورد نماز و زکات اخباری که در اصل این دو ظهور داشته باشد و به حد استفاضه برسد یا اخبار متواتری که با الفاظ مختلف اما با معانی یکسان اموری مثل نماز و امثال آن را برای ما تبیین کند، وجود ندارد که بتواند محل رجوع و استناد امامیه باشد، پس ادعای او [قاضی] که گفت چنین اخباری در مورد آن دو وجود داشته، ولی نقل آن به این دلیل که اجماع هست واجب نیست، باطل است.

سید مرتضی می‌نویسد:

اما مستند ما در نماز و زکات قول و فعل پیامبر ﷺ است که گذشتگان ما وجوب این دو و چگونگی انجام آن را از او فرا گرفته‌اند، و این وجوب نسل به نسل نقل شده و به ما رسیده است و اظهار می‌کند، ما وجوب این گونه اعمال را بدین ترتیب کسب می‌کنیم، و این ما را از اخبار متواتر با الفاظ خاص بی‌نیاز می‌کند، همانطور که این نقل نسل به نسل ما را از احوال پیامبر ﷺ آگاه می‌کند و نیازی به اخبار متواتر در این مورد نیست، حتی از این طریق احوال ملوک و دیگر سرزمین‌ها را هم می‌دانیم.^{۵۳۱}

سید مرتضی در ادامه در صدد مقایسه کلام خودش با کلام قاضی برمی‌آید و می‌گوید:

«چقدر تفاوت است بین این گفته ما و سخن صاحب کتاب که گفت: [در مورد امامت] نصی قاطع از پیامبر ﷺ شنیده و دانسته شد، اما نقل نشد.»^{۵۳۲} اما دلیل او بر این تفاوت و اشکال کلام قاضی در اینکه اجماع را به جای نص

۵۳۱. سید مرتضی، پیشین، ج ۱، ص ۱۳۴.

۵۳۲. همان، ص ۱۳۵.

پیامبر ﷺ مرجع خویش قرار می‌دهد، چیست؟

«اگر مرجع ما در این امور فقط اجماع بود، واجب می‌شد که هر کسی از مسلمانان و یا گروه‌ها و طوائف که از ملل دیگر و براهمه و ملحدین باشد، که اعتقادی به درستی اجماع ندارند، نداند که پیامبر ﷺ [مردمان را] به نمازهای مخصوصی فراخواند، و زکات‌های معینی را واجب کرد.»^{۵۳۳}

سید مرتضی همین عباداتی که برای ما معلوم است و می‌دانیم که صاحب شریعت مکلفان را به انجام آنها فرا خوانده مثالی بر این می‌داند که علم به اینها از راه اجماع نبوده است.^{۵۳۴}

همچنین این را هم رد می‌کند که علم به صفات امام و وجوب نصب او، به علم ضروری باشد،^{۵۳۵} و در آخر نیز سید مرتضی ادعای او را در عدم نقل نص پیامبر ﷺ که در مورد شخص امام و صفات و وظایف اوست، رد می‌کند و می‌گوید:

«به سخنی در این اصل وارد شدی که از بزرگترین و قبیح‌ترین چیزهایی است که اصحابت بر ما به خاطر اعتقاد به آن عیب‌جویی می‌کنند و می‌گویند که شما قائل به نصی هستید که تمام امت و یا گروه‌هایی از مخالفان هم آن را روایت و نقل نکرده‌اند، اگرچه فرقه‌ای مشهور، با تعداد زیاد که (با شرافت) و نجابت از آنها یاد می‌شود، به نقل [این] نص اقدام کردند و روایت آن را پذیرفتند.

و تو [نیز] در سخنت تصریح کردی که نبی ﷺ بر صفات امام و اموری که او بدست می‌گیرد تصریح کرد و برای امت بیان نمود، ولی یکی از افراد امت هم آن را نقل نکرد، که این تناقض‌گویی روشنی است و از آن تعصب و عشق به عقیده و مذهب‌تان و علاقه به پیوند زدن آن به شرور و پستی برمی‌آید.»^{۵۳۶}

در حقیقت سید مرتضی با کلام اخیر خود، علاوه بر تبیین جایگاه امامیه، با او اتمام حجت کرده است.

۵۳۳. همان.

۵۳۴. همان.

۵۳۵. همان.

۵۳۶. سید مرتضی، پیشین، ج ۱، ص ۱۳۶-۱۳۵.

۲-۶ پاسخ اجمالی سید مرتضی در وجوب نقلی و شرعی امامت

سید مرتضی مواردی که معتزله برای وجوب نقلی و شرعی امامت می‌آورند؛ از قبیل: جاری کردن حدود به پاداشتن نماز جمعه، ساماندهی مسلمانان برای جنگ و تقسیم فیء را دلیلی قانع‌کننده نمی‌داند.

او معتقد است این موارد که به آن برای اثبات وجوب نقلی امامت استناد می‌شود، تماماً با دلائل عقلی‌ای که او برای اثبات امامت در فصل اول ذکر کرد، باطل می‌شود، او حتی معتقد است خود این دلایل نقلی نیز برای اثبات آنچه معتزله در پی آن هستند، کافی نیست؛ او در تبیین کلامش می‌گوید:

«اگر امام را فقط برای اجرای حدود لازم بدانند، [آن هم زمانی که] افرادی از امت آنچه که موجب جاری شدن حدود بر آنها می‌شود، انجام دهند، و معتقد باشد که قبل از مرتکب شدن اعمالی که موجب جاری شدن حد است، نیازی به امام نیست، در ابطال حرف این افراد باید گفت: با این نظر شما، وجود او برای افرادی از امت که اهل طاعت و درست‌کار هستند، نفعی نخواهد داشت، و نیازی به او مختص فاسقان و کسانی است که حدود باید بر آنها اجرا شود، که این توسط عقل و نقل رد می‌شود.»^{۵۳۷}

۵۳۷. همان، ص ۲۹۶.

فصل سوم

صفات امام

۳- ۱ صفات امام (معتزله - امامیه)

۳- ۲ عصمت

۳- ۲- ۱ تعریف لغوی

۳- ۲- ۲ تعریف اصطلاحی (متکلمین امامیه و معتزله)

۳- ۲- ۳ عصمت چه افعالی را دربرمی گیرد؟

۳- ۲- ۴ دلایل متکلمین بر عصمت امام

۳- ۲- ۵ نظر متکلمین درباره عصمت منصوبین از سوی امام

۳- ۲- ۶ علل عصمت امام از دیدگاه امامیه و اشکالات قاضی و ...

۳- ۳ افضل بودن امام

۳- ۴ علم

۳- ۵ شجاعت



صفات امام

۳-۱- صفات امام

تا به اینجا بحث قاضی عبدالجبار رسید مرتضی بر اثبات وجوب امامت بود. هر يك از این دو متکلم بزرگ به طریقی وجوب امامت را اثبات نمودند. اما امام ورهبر جامعه اسلامی بنا به مسئولیت و مقامی که دارد، باید ویژگی‌ها و صفات خاصی داشته باشد. این موضوع نیز همچون اثبات وجوب امامت مورد توجه متکلمان امامیه و معتزله قرار گرفته است. از این وجه نیز این دو فرقه با یکدیگر اختلاف و تفاوت دارند؛ از این رو کلیاتی را در این باب از عقیده معتزله و امامیه ذکر می‌کنیم.

۳-۱-۱- معتزله:

قاضی در شرح اصول الخمسه، ذیل اصل پنجم اعتقادی معتزله، امر به معروف و نهی از منکر از امامت و صفات او سخن گفته است: ۵۳۸

۱- داشتن قدرت اجتهاد

امام باید فردی مبرز و مجتهد در علم باشد و بر این امر اجماع است؛ منظور از مجتهد بودن او این نیست که تمام کتب فقها و نظراتشان و ترتیب ابواب فقه را حفظ باشد و بداند، چرا که می‌تواند به علماء مراجعه کند و قول و نظر برخی از آنها را بر برخی دیگر ترجیح دهد و اقوال آنها را با هم مقایسه کند، همین که به این

۵۳۸. قاضی عبدالجبار، شرح اصول الخمسه، ص ۵۱۱-۵۱۰.

مقدار علم داشته باشد، کافی است.

او باید آشنا به زبان عربی باشد تا بتواند در کتاب خدا دقت و تعقل کند، بشناسد که خداوند با خطابش چه چیزی را خواسته، و یا نخواست است. هر چند برای فهم خطاب خداوند به غیر از دانستن عربی، به امور دیگر هم نیاز است.

او باید عالم به توحید خداوند تعالی و عدل او باشد، و بداند که چه صفاتی بر خداوند رواست و واجب است که داشته باشد و چه صفاتی بر او روا نیست و واجب هم نیست که داشته باشد.

او باید عالم به نبوت حضرت محمد ﷺ باشد بنابراین او باید مجتهدی آشنا به تمام این امور باشد.

و در علت عالم بودن او به صورتی که توضیح داده شد می‌گوید:

«عالم بودن او به گونه‌ای است که مراجعه او به علماء و تفاوت بین قول ضعیف و قول آنها برایش جایز و ممکن است. ولی اگر عالم نباشد، نمی‌تواند به هیچ جزئی از احکام که به دلیل منصب امامت به آن احتیاج دارد، عمل کند»

۲- عفاف و تقوی

امام باید همراه شرایط مذکور و رعایت تقوای بسیاری هم داشته باشد تا بتوان به قول او وثوق یافت و به او اعتماد کرد و باید صاحب قوت و نیرو، و قوت قلب و ثبات در امور باشد.

و در تعلیل آن چنین می‌گوید:

«اگر فرد متهمتی باشد، به اجماع جایز نیست که سرپرستی قضات و تشخیص عدالت شهود و اجرای حدود و دفاع از مرزها را برعهده بگیرد.»

۳- شجاعت و دلیری

اگر چنین نباشد، برایش ممکن نیست که سپاه را سازماندهی کند، و از مرزها حفاظت کند و یا سپاه اسلام را به سرزمین کفر بسیج کند.

۳- ۱- ۲- امامیه:

امامیه معتقدند که امام امت اسلامی به عنوان جانشین رسول در صفات باید مثل او باشد: صفاتی چون

۱- عصمت ۲ و ۳- اعلم و افضل بودن او بر تمام امت ۴- منصوص بودن ۵- شجاعت؛ برخی از این صفات به دلیل عقل و برخی نیز به دلیل نقل برای امام واجب است.

از صفت عصمت و افضل بودن او نتیجه می‌گیرند که او باید منصوص باشد و تحقق امامت نیز بواسطه همین صفت است که مؤید به معجزه می‌گردد به همین جهت از این صفت و موضع معتزله در برابر آن در فصلی مستقل سخن خواهیم گفت. گفتیم بعضی از این صفات را به دلیل عقل برای امام واجب می‌دانند و دسته دیگر صفات را، امام باید به دلیل نقل و شرع داشته باشد و جایز است که در بعضی احوال چنین صفاتی برای او اثبات نشود.

عصمت از صفاتی است که عقل آن را بر امام واجب می‌داند، منصوص بودن و داشتن معجزه نیز عقلی هستند و از ملحقیات این دسته علم امام به وجوه سیاست است. زیرا این صفات جدا از مسئولیت او نیستند و باید امام علم سیاست نیز داشته باشد و این نیز از واجبات عقلی برای امام است و اعلم بودن امام بر امتش نیز بنا به عقل واجب است، آن هم به دلیل قبح عقلی مقدم داشتن مفضول بر فاضل.

علم او به احکام شرع و اعلم بودن او به احکام شرع مبنی بر تعبد به شرایع است که او امام در آن احکام است و این وجوب عقلی ندارد.

افضل بودن امام در ثواب هم مبتنی بر این است که او رئیس در تمام دین است و این هم، فقط عقلی نیست.

شجاع بودن او نسبت به تمام امت هم مبنی بر وجوب جهاد است که او امام امت در جهاد به شمار می‌آید.

و این مستند به سمع و شرع است و نیز به این دلیل که او نباید زیر دست

کسی قرار بگیرد دلیل این هم اجماع و شرع است.^{۵۳۹}

صفات امام بردونوع است

متکلمانی همچون طوسی با ذکر همین صفات، آنها را بردونوع می‌دانند:^{۵۴۰} صفاتی که امام باید داشته باشد، از آنجا که امام است. مثل معصوم بودن و افضل بودن.

صفات که امام باید داشته باشد به دلیل اموری که او اداره آنها را برعهده دارد. مثل عالم بودن او به سیاست و تمام احکام شریعت که در آنها حجت است و اینکه شجاع‌ترین مردم باشد.

طوسی تمام این صفات را موجب وجود نص در حق او می‌داند.

متکلمانی چون ابراهیم بن نوبخت، سید مرتضی، شیخ طوسی و بحرانی^{۵۴۱} همه تصریح به صفت علم امام داشتند، جز خواجه نصیرالدین طوسی^{۵۴۲} که از علم امام سخنی به میان نیاورده است.

از سوی متکلمان مذکور توجه خاصی به صفت شجاعت نشده است، بلکه به ذکر این صفت اکتفا کرده‌اند. بنا بر این چهار صفت عصمت، علم و افضلیت و منصوص بودن امام محل بحث بوده است.

در ادامه به بررسی صفات امام براساس اشکالات قاضی بر عقیده امامیه می‌پردازیم.

۲-۳ عصمت

یکی از صفات درجه اول امام بنا به تقسیمی که از شیخ طوسی نقل شد، عصمت اوست، که طبق آنچه در مقدمه ذکر کردیم، تمام امامیه به آن معتقدند، و از میان شیعیان تنها اسماعیلیه، امام را دارای چنین صفتی نمی‌دانند.^{۵۴۳}

۵۳۹. سید مرتضی، الذخیره فی علم الکلام، ص ۴۳۰-۴۲۹.

۵۴۰. شیخ طوسی، محمد، تلخیص الشافی، ج ۱، ص ۱۸۹.

۵۴۱. ابراهیم بن نوبخت، پیشین، ص ۲۰۶؛ سید مرتضی، پیشین، ص ۴۲۹؛ شیخ طوسی، محمد، الاقتصاد، ص ۱۹۲؛ بحرانی، میثم،

پیشین، ص ۱۷۹.

۵۴۲. علامه حلی، حسن بن یوسف، کشف المراد.

۵۴۳. ابراهیم بن نوبخت، ص ۲۰۴؛ شیخ مفید، پیشین، ص ۳۵.

به مناسبت بحث قاضی و سید مرتضی در این موضوع، آوردن مطالبی برای آشنایی بیشتر با بحث ضروری به نظر می‌رسد.

۳-۲-۱ تعریف لغوی عصمت

لغت شناسانی چون ابن منظور، زبیدی و جوهری کلمه عصمت را به منع معنا کرده‌اند.^{۵۴۴}

این ماده در قرآن کریم نیز در آیاتی آمده است، برای مثال:

خداوند از زبان پسر نوح آورده است: ﴿قَالَ سَأُوِي إِلَىٰ جَبَلٍ يَعْصِمُنِي مِنَ الْمَاءِ﴾^{۵۴۵} و نیز در سوره مبارکه آل عمران می‌فرماید: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا﴾^{۵۴۶}.

راغب ریشه عصم را به امساک معنا کرده است.^{۵۴۷}

اما منع و امساک از نظر لغت شناسان با هم تفاوت معنایی دارند؛ چون مثالی که برای روشن‌تر شدن بحث می‌زنند، این است؛ کسی که می‌خواهد از جایی بلند بیافتد و سقوط کند، می‌گویند: «منعه من الوقوع» و چون عصمت نیز یک نیروی بازدارنده است، عصمت به معنای منع است نه امساک.

۳-۲-۲ تعریف اصطلاحی عصمت:

۳-۲-۱- متکلمان امامیه:

تعریفی که متکلمان از عصمت کرده‌اند، دور از معنای لغوی آن نیست.

شیخ مفید در تعریف عصمت می‌گوید:

«عصمت تفضلی از جانب خدا، بر کسی است که به عصمتش تمسک می‌جوید... و آنچنانکه معلوم است شامل برگزیدگان و اخیار می‌شود؛ آنچنانکه

۵۴۴. ابن منظور، پیشین، ج ۱۲، ص ۴۰۳؛ الزبیدی، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقیق: علی شیری، بیروت: دار الفکر، ۱۴۱۴ هـ

ج ۸، ص ۳۹۸؛ الجوهری، اسماعیل، پیشین، ج ۵، ص ۱۹۸۶.

۵۴۵. هود / ۴۳.

۵۴۶. آل عمران / ۱۰۳.

۵۴۷. الراغب اصفهانی، حسین، مفردات الفاظ قرآن، چاپ اول، بی‌جا: دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۴ هـ ص ۵۶۹.

خداوند تعالی می‌فرماید: ﴿إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَىٰ﴾^{۵۴۸}؛ ﴿وَلَقَدْ اخْتَرْنَاَهُمْ عَلَىٰ عِلْمٍ عَلَيَّ الْعَالَمِينَ﴾^{۵۴۹}؛ ﴿وَإِنَّهُمْ عِنْدَنَا لَمِنَ الْمُصْطَفَيْنَ الْأَخْيَارِ﴾^{۵۵۰، ۵۵۱}

وی در اوائل المقالات در این باره می‌گوید:

«عصمت توفیقی از جانب خداوند متعال است که انسان از آنچه مکروه می‌دارد، به آن پناه می‌برد»^{۵۵۲}.

وی در النکت الاعتقادیه از عصمت تعبیر به لطف می‌کند.^{۵۵۳}

نکته‌ای که در تعریف عصمت از نگاه متکلمان به آن پرداخته شده، حدّ این تفضّل و لطف الهی است، و در این موضوع بدون اینکه در نظر بگیرند، این لطف شامل حال چه کسی است سخن گفته‌اند؛ اما در حدّ این عصمت که تفضلی از جانب خداوند متعال است، و آیا این تفضّل و لطف با اختیار فرد معصوم منافات دارد یا خیر؟، شیخ مفید می‌گوید:

«... به گونه‌ای است که از مکلف وقوع معصیت و ترک طاعت را، با وجود قدرتش بر آن دو ناممکن نمی‌سازد»^{۵۵۴}.

وی در پاسخ سید رضی از مسئله عصمت علاوه بر تعریفی که ذکر شد، چنین می‌گوید:

«این توفیق مثل طناب انداختن است برای کسی که در حال غرق شدن است، که اگر طناب را بگیرد و از آن استفاده کند، عصمت نامیده می‌شود، و اگر از آن استفاده نکند عصمت خوانده نمی‌شود؛ سبیل لطف هم چنین است، وقتی انسان [از این لطف] اطاعت کند، توفیق و عصمت خوانده می‌شود و اگر اطاعت نکند، نه توفیق است و نه عصمت»^{۵۵۵}.

خواجه نصیرالدین نیز در این باره می‌گوید:
«لا تنافی القدرة»^{۵۵۶}

۳- ۲- ۲- تعریف عصمت از دیدگاه معتزله

ابوالحسین بصری در تعریف عصمت می‌گوید:

«عصمت قدرت بر طاعت و عدم قدرت بر انجام معصیت است»^{۵۵۷}.

از نظر قاضی عصمت می‌تواند به یکی از این دو معنا باشد:

«ممکن است بدان معنی باشد که خداوند به او [امام] امر کرده است تا از بدی خودداری کند، و به این ترتیب او به سبب آنچه خدا در حق او روا داشته معصوم است، ولی هر شخص مکلف به فرمانبرداری از دستور خدا از این لحاظ با او برابر است و به همین جهت این نمی‌تواند چیزی باشد که آنان در نظر دارند. همچنین می‌تواند اشاره به مردی باشد که حالت وی چنان است که نمی‌خواهد شررا انتخاب کند و در انجام دادن وظیفه خویش قصور ورزد. خدا او را بدان معنی مصون کرده که او را در وضعی قرار داده است که مقتضی آن انجام وظیفه و خودداری از بدی است. ولی می‌دانیم که هیچ مانعی نیست که چنین چیزی درباره گروهی از مردم در هر زمان گفته شود، نه اینکه تنها به امام اختصاص داشته باشد. این باطل بودن دلیل ایشان را آشکار می‌سازد»^{۵۵۸}

عصمت به معنایی که از شیخ مفید نقل شد، به اعتقاد امامیه یکی از صفات امام است، و داشتن این صفت از واجبات امر امامت اوست، چنانکه ابراهیم بن نوبخت گفته است:

«واجب در امام عصمت اوست...»^{۵۵۹}

و تمام اقطاب متکلمان پس از وی تا قرن هشتم صفت عصمت را به عنوان نخستین صفت برای امام بر شمرده‌اند، و بر وجوب آن برای امام تأکید کرده و بر

۵۵۶. علامه حلی، حسن بن یوسف، پیشین، ص ۳۹۱.

۵۵۷. همان.

۵۵۸. قاضی عبدالجبار، المغنی، ج ۲۰، ق ۱، ص ۸۶.

۵۵۹. ابراهیم بن نوبخت، پیشین، ص ۲۰۴.

۵۴۸. الانبیاء/ ۱۰۱.

۵۴۹. دخان/ ۳۲.

۵۵۰. ص/ ۴۷.

۵۵۱. العکبری، محمد بن محمد (شیخ مفید)، تصحیح اعتقادات امامیه، تحقیق: حسین درگاهی، چاپ دوم، بیروت: دارالمفید، ۱۴۱۴ هـ، ص ۶۰.

۵۵۲. همو، اوائل المقالات، ص ۱۱۱.

۵۵۳. همو، النکت الاعتقادیه، چاپ دوم، بیروت: دارالمفید، ۱۴۱۴ هـ، ج ۱۰، ص ۳۷.

۵۵۴. شیخ مفید، محمد، پیشین، ص ۲۷.

۵۵۵. همو، اوائل المقالات، ص ۱۱۱.

آن تعلیل نموده‌اند؛ بزرگانی چون شیخ صدوق، شیخ مفید، سید مرتضی، شیخ طوسی، بحرانی، خواجه نصیرالدین، محقق حلی و علامه حلی، به اتفاق بخشی از کتب خویش را به عصمت امام و دلایلی که باعث وجوب این صفت در او می‌شود، اختصاص داده‌اند.^{۵۶۰}

۳- ۲- ۳- عصمت چه افعالی را دربرمی‌گیرد؟

شیخ صدوق در این مورد گفته است:

«اعتقاد امامیه در مورد انبیاء، رسل و ائمه و ملائکه این است که ایشان از هر بدی و زشتی معصومند و نه گناه صغیره از آنها سر می‌زند و نه کبیره و معصیت خدا را نمی‌کنند و آنچه به آن امر شده‌اند را انجام می‌دهند و هر کس عصمت آنها را در هر امری از احوالشان نفی کند، آنها را جاهل دانسته و هر کس آنها را جاهل بداند، کافر است.

و ادامه می‌دهد، اعتقاد ما (امامیه) این است که موصوف به نهایت کمال و علم از اول تا آخر عمرشان هستند...»^{۵۶۱}

شیخ مفید معتقد است امامان چنان معصومند که:

«نمی‌توانند مرتکب گناهان کوچک شوند، جز آن گناهان کوچک که فاعلش را خفیف نمی‌کند و نیز برایشان روا نیست که در کار دین دچار سهو شوند، یا چیزی از احکام را فراموش کنند.»^{۵۶۲}

وی در تصحیح اعتقادات الامامیه می‌گوید:

«انبیاء و ائمه بعد از اخیار و مصطفین در حال نبوت و امامتشان از تمام کبائر و صغائر معصوم هستند و عقل ترک مستحبات را بر آنها جایز می‌داند، آن هم به صورت غیر عمدی نه به هدف تقصیر و عصیان، عقل نیز بر پیامبران و ائمه علیهم‌السلام

۵۶۰. ابن بابویه القمی (شیخ صدوق)، محمد بن علی، الاعتقادات، تحقیق: عصام عبد السید، چاپ دوم، بیروت: دارالمفید، ۱۴۱۴هـ
ص ۷۰؛ شیخ مفید، محمد، پیشین، ص ۴۴؛ همو، تصحیح اعتقادات الامامیه، ص ۶۰؛ سید مرتضی، پیشین، ص ۴۲۹؛ شیخ طوسی، محمد، پیشین، ص ۱۸۹؛ بحرانی، میثم، پیشین، ص ۱۷۷؛ علامه حلی، حسن بن یوسف، پیشین، ص ۳۹۱؛ محقق حلی، جعفر، پیشین، ص ۱۹۸؛ علامه حلی، حسن بن یوسف، نهج الحق کشف الصدق، ص ۱۶۴.

۵۶۱. شیخ صدوق، محمد، پیشین، ص ۷۰.

۵۶۲. شیخ مفید، اوائل المقالات، ص ۳۵.

ترک مندوب و واجب را قبل از امامت و بعد از آن جایز نمی‌داند.»^{۵۶۳}
اختلافی که بین شیخ صدوق و شیخ مفید است در زمان این عصمت و در مسئله سهو النبی صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم است.

شیخ صدوق این عصمت را از اول تا آخر عمر می‌داند، اما شیخ مفید آن را خاص زمان نبوت و امامت انبیاء و ائمه بر می‌شمرد و معتقد است باید در مورد عصمت آنها قبل از نبوت و امامتشان سکوت کرد.^{۵۶۴}

آنچه از کتب متکلمان پس از شیخ مفید بدست می‌آید، پیروی آنها از او در مسئله عصمت امام است.

۳- ۲- ۴- دلایل متکلمان بر عصمت امام

دلایلی که متکلمان مذکور برای عصمت امام ذکر می‌کنند فراتر از دلایل ذیل نیست؛ ابراهیم بن نوبخت در علت وجوب عصمت امام می‌گوید:
«واجب در امام عصمت اوست:

۱- در غیر این صورت به همان دلیلی که بقیه به امام نیاز دارند به امام نیاز خواهد داشت که تسلسل در ائمه بوجود می‌آید.

۲- ما مأمور به اطاعت از او هستیم اگر او معصیت کند، در حقیقت امر به اطاعت از او امر به معصیت است، پس باید معصوم باشد، بنا به آیه ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾.^{۵۶۵}

۳- امام وظایف خاصی دارد و به این دلیل باید معصوم باشد، و در غیر این صورت یهود و نصاری هم می‌توانند ائمه ما باشند و تعبد و پیروی غیر معصوم به دلیل قبحش، محال است.

۴- امت در احکام اختلاف دارند و از این میان یک حرف درست است، امامی باید باشد تا به اختلاف آنها پایان دهد، زیرا ادله غیر او باطل است مثل

۵۶۳. همو، تصحیح اعتقادات الامامیه، ص ۶۱.

۵۶۴. شیخ مفید، تصحیح اعتقادات الامامیه، ص ۶۲.

۵۶۵. النساء / ۵۹.

۵- و برای اینکه شریعت به دست امام حفظ می شود.

۶- باید معصوم باشد، زیرا خصائص رسول در امام عَلَيْهِ السَّلَام متحقق است و از اینکه حق نصب افراد بر مناصب و سرپرستی امور را دارد، عزل می کند و [دیگران] حق عزل او را ندارند.^{۵۶۶}

علامه حلی دو دلیل دیگر علاوه بر این دلایل ذکر می کند: ۱. سرزدن خطا از او موجب انکار امام است. ۲. سرزدن خطا از او موجب می شود که از عوام درجه پائین تری داشته باشد، چون از نظر معرفت به خداوند تعالی و معرفت به ثواب و عقاب او از مردم سطح بالاتری دارد و اگر با این حال گناه کند از مردم عادی پائین تر خواهد بود.^{۵۶۷}

دلیل اول او را می توان همان دلیل دوم ابراهیم بن نوبخت دانست.

آیا معتزله نیز به عصمت امام به آن معنا و حدّ که امامیه به آن معتقدند اعتقاد دارند.

شیخ مفید پس از آنچه در تعریف عصمت در اوائل المقالات گفت، می افزاید: «معتزله همگی مخالف این نظرند و به امامان روا می دارند که مرتکب گناهان کبیره شوند و حتی از دین اسلام بازگردند.»^{۵۶۸}

هر چند امام مرتد شده، مقام امامت خویش را از دست بدهد.^{۵۶۹}

قاضی عبدالجبار نیز در شرح الأصول الخمسه وقتی صفات امام را در اصل پنجم، امر به معروف و نهی از منکر برمی شمرد. از چنین صفتی صحبت به میان نمی آورد.^{۵۷۰}

تنها ویژگی و صفتی که برای امام نام می برد، که شاید کمی نزدیک به عصمت باشد، اما نه به آن معنا که گفته شد؛ عفاف و ورع است، و دلیلی که برای آن ذکر

می کند، این است که اگر او چنین نباشد، به اجماع روا نیست که مسئولیت قضات و تشخیص عدالت شهود و اقامه حدود و حفاظت از شهرها را بر عهده گیرد.^{۵۷۱}

۳- ۲- ۵- نظر متکلمان درباره عصمت منصوبین از سوی امام

مسئله ای که در حاشیه بحث عصمت امام مطرح می شود عصمت حکام و امرای امام است؛ چرا که امامیه قائل به عصمت حکام، امراء، فرماندهان و قضاتی که امام نصب می کند، نیستند و این بهانه ای برای مخالفان با عصمت امام قرار گرفته است؛ به این صورت که اگر حکام و امرای امام و در کل منصوبین از طرف او، در انجام امور شریعت و بلاد اسلامی نیاز به عصمت ندارند، پس لزومی ندارد امام هم معصوم باشد.

شیخ مفید در مورد عصمت والیان امام می گوید:

«عصمت والیان ائمه واجب نیست...»^{۵۷۲}

برخی از متکلمان بزرگ پس از شیخ مفید چون شیخ طوسی، بحرانی و محقق حلی، ذیل عصمت امام به این مسئله هم پرداخته اند.^{۵۷۳}

چون سید مرتضی در الشافی، به خوبی به این بحث پرداخته است، نگارنده تکرار پاسخهای این متکلمان را ضروری نمی داند، از این رو به کلام سید مرتضی اکتفا کرده است؛ چرا که همگی به معنا و مضمونی واحد این شبهه را پاسخ گفته اند و تفاوت در الفاظ است؛ حتی خود سید مرتضی در کتاب الذخیره فی علم الکلام که آن را بعد از الشافی تدوین کرده است، در مسئله عصمت امام برای مطالعه تفصیلی به الشافی ارجاع داده است.^{۵۷۴}

در این بخش قاضی با توجه به اینکه معتقد به وجوب عصمت امام نیست، سعی بر نقض عقیده امامیه نموده است و در عباراتی نیز مسئله عصمت امراء و

۵۷۱. همان، ص ۵۱۱.

۵۷۲. شیخ مفید، محمد، اوائل المقالات، ص ۳۶.

۵۷۳. شیخ طوسی، محمد، الاقتصاد، ص ۱۸۹؛ بحرانی، میثم بن علی، النجاة فی القیامة، چاپ اول، قم: مجمع فکر الاسلامی،

۱۴۱۷هـ، ص ۵۷، محقق حلی، جعفر، پیشین، ص ۲۰۳.

۵۷۴. سید مرتضی، الذخیره فی علم الکلام، ص ۴۳۱.

۵۶۶. ابراهیم بن نوبخت، پیشین، ص ۲۰۴.

۵۶۷. علامه حلی، حسن بن یوسف، کشف المراد، ص ۳۹۱.

۵۶۸. شیخ مفید، محمد، اوائل المقالات، ص ۳۵.

۵۶۹. قاضی عبدالجبار، پیشین، ج ۲۰، ق ۲، ص ۱۷۰.

۵۷۰. همو، شرح الاصول الخمسه، ص ۵۱۰.

حکام امام را به بحث کشیده است؛ که پاسخ‌های سید مرتضی و دفاع وی از این عقیده را از نظر می‌گذرانیم.

۳- ۲- ۶- علل عصمت امام از دیدگاه امامیه و اشکالات قاضی

۳- ۲- ۶- ۱- علت اول: چون امام مقتدای امت است.

قاضی طبق شیوه‌ای که در طرح مسائل جدید تا به اینجا داشت، ابتدا عقیده امامیه را در آن موضوع ذکر می‌کرد و بعد شروع به طرح اشکال می‌نمود، در باب معصوم بودن امام هم چنین است.

الف) قاضی عبدالجبار برای ورود به بحث چنین می‌گوید:

«امامیه معتقدند که امام باید معصوم باشد، چون ائتمام به او، حرف شنوی از او، اطاعت پذیری از او واجب است، اگر معصوم نباشد، به خود او هم اطمینانی نیست که فعل قبیح انجام ندهد و به مردم هم اقتداء به چنین فردی واجب نیست، و حتی ناممکن نیست که این امام غیر معصوم از دین خارج شود و به خروج از دین هم دعوت کند، به دلیل مفسده این امر واجب می‌شود که امام معصوم باشد، و وقتی اثبات شود که او معصوم است، پس باید منصوص [هم] باشد.»^{۵۷۵}

وی در ادامه بخشی از عقیده امامیه را می‌پذیرد و تأیید می‌کند، و نیز وجه افتراق معتزله با امامیه را نیز روشن می‌سازد، گفته‌ی چنین است:

«این حرف امامیه [عبارت فوق الذکر] بعید است، زیرا اختلافی در آنچه به عهده امام است، وجود ندارد، و به عقیده ما [معتزله] او کسی است که اموریان شده در شرع را انجام می‌دهد و یا کسی است که اطاعت او در آنچه که از شرع بیان می‌کند لازم است و این امری پسندیده است، [اما] ما [معتزله] او را به این صورت که در هر چیزی از او پیروی و تبعیت شود، امام قرار نمی‌دهیم، بلکه به گفته منقول از ابوبکر معتقدیم، «أطیعونی، ما أطعتُ الله تعالی، فاذا عصیتُ الله تعالی، فلا طاعة لی علیکم»^{۵۷۶} و این همان راه و روش امیرالمؤمنین [منظور علی

۵۷۵. قاضی عبدالجبار، المعنی، ج ۲۰، ق ۱، ص ۸۹-۹۰

۵۷۶. همان، ص ۹۰.

عاشق است] دراموری است که به آن امر کرده است.»^{۵۷۷}

سید مرتضی دلیل اطاعت‌پذیری از امام و اقتداء به او را به عنوان دلیل اکثر امامیه بر عصمت امام می‌پذیرد. اختلاف را فقط در کیفیت و چگونگی اقتداء به او می‌داند، می‌گوید:

«به امام باید اقتداء شود، و این از معنای لغوی آن هم برمی‌آید، اجماع نیز بر این است که باید به امام اقتداء شود ... وقتی وجوب اقتداء به او ثابت شد: باید معصوم باشد، زیرا اگر معصوم نباشد اطمینان به او نیست که فعل قبیح انجام نمی‌دهد، و چون به ما واجب است که از او پیروی کنیم، محال بودن گردن نهادن ما به افعال قبیح موجب می‌شود، آن کسی که به او اقتداء می‌کنیم از این جهت مورد اطمینان باشد و این فقط وقتی اتفاق می‌افتد که او معصوم باشد.»^{۵۷۸}

۳- ۲- ۶- ۱- دوشبهه فرضی

سید مرتضی برای بستن راه شبهات احتمالی بعدی، اشکالاتی را با توجه به آنچه گفت طرح کرده و پاسخ گفته است:

شبهه اول:

«چرا وجوب این را که اقتداء به امام واجب است [آن هم] فقط اموری که خوبی آن را می‌دانیم و عدم وجوب اقتداء به امام را در مورد چیزی که آن رازش و گناه می‌شماریم و یا در مورد آن شک داریم، انکار می‌کنید؟»^{۵۷۹}

این کلام سید مرتضی برگرفته از سخن قاضی است که گفت: «امام در آنچه که شرع آن را امری نیک می‌داند مطاع است.»^{۵۸۰}

یعنی چرا ملاک اقتداء به امام، تشخیص شخصی افراد نیست؟ به طوری که

۵۷۷. سید مرتضی، الشافی، ج ۱، ص ۳۰۹.

۵۷۸. سید مرتضی، الشافی، ج ۱، ص ۳۰۹.

۵۷۹. همان.

۵۸۰. قاضی عبدالجبار، پیشین، ج ۲۰، ق ۱، ص ۹۰.

هر عملی را خوب دیدند، از امام در آن عمل تبعیت کنند و اگر بنا به تشخیصشان عمل بدی بود به او اقتداء نکنند.

اما علتی که سید مرتضی ذکر می‌کند این است که کلمه اقتداء معنای اصلی‌اش را از دست می‌دهد، وی در توضیح می‌گوید:

«زیرا اگر این گونه باشد، می‌شود برخی از افراد به دلیل موافقتی که با عده‌ای دیگر در افعال و اعمالی داشته‌اند، به آنها اقتداء کنند که ما معتقد به چنین چیزی نیستیم»^{۵۸۱}

وی در ادامه اقرار به نبوت موسی و عیسی علیهم‌السلام را مثال می‌زند، و می‌گوید: «با پذیرش این حرف واجب می‌شود که به یهود و نصاری در پذیرش و اقرار به نبوت موسی و عیسی علیهم‌السلام اقتداء نکنیم، در حالی که ما به نبوت این دو به خاطر اقرار یهود و نصاری، اعتراف نکردیم و نیز لازم می‌آید که امام خودش هم به مردمان زیر دستش از این وجه (به این دلیل) اقتداء کند، که فسادش، روشن است»^{۵۸۲}

«با توجه به معنای اقتداء این حرف رد می‌شود: زیرا امام در افعال و اقوالش متبّع است و قول و فعلش حجت است»^{۵۸۳}

شبهه دوم:

«اگر به امام در مواردی اقتداء شود که درستی آن از طریق خود او معلوم می‌شود، و در اموری که صحتش توسط غیر او حاصل می‌شود: امام نباشد و به او اقتداء نشود؛ ۱. لازم می‌آید که او در قسمت اعظم دین امام نباشد زیرا اکثر دین توسط ادله‌ای معلوم و روشن است که در زمره آن ادله، قول و کلام امام نیست، ۲. نیز لازم می‌آید که نبی صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در اموری که عقلیات بر آن تأکید دارند، امام نباشند»^{۵۸۴}

سید مرتضی این حرف را گمانی باطل می‌شمارد، و توضیح می‌دهد که در چه

۵۸۱. سید مرتضی، پیشین، ج ۱، ص ۳۰۹.
 ۵۸۲. سید مرتضی، پیشین، ج ۱، ص ۳۱۰.
 ۵۸۳. همان، ص ۳۱۱.
 ۵۸۴. همان، ص ۳۱۰.

اموری می‌توان به امام اقتداء کرد؛ وی اقتداء به امام را تنها در مواردی رد می‌کند که قول و فعل امام در آن موارد حجت نباشد و راهی هم برای دانستن درستی آنها وجود نداشته باشد.

اما معتقد است که امامت او در اموری که درستی آن را از طریق غیر او می‌دانیم و یا [از قبل] صحت آن را می‌دانستیم یا برجاست، و در نتیجه امام در تمام عقلیات و شرعیات حجت است.^{۵۸۵}

او در تبیین این امر می‌گوید: «زیرا هر آنچه از عقلیات و شرعیات که بوسیله ادله‌اش شناخته می‌شود، قول امام نیز در آن حجت و راهی برای علم به درستی آن است، و در آنچه غیر از امام ما را به این عقلیات و شرعیات می‌رساند [نیز] حجت بودن امام واضح و آشکار است»^{۵۸۶}

یعنی اگر مکلفان با عقلیات و شرعیات از طرق دیگری غیر از امام هم آشنا شوند، او در این طرق نیز حجت است.

۳- ۲- ۶- ۱- ۲- کیفیت اقتداء به امام

قاضی در بیان تفاوت معتزله با امامیه در کیفیت اتباع از امام و اقتداء به او گفت: «ما او را به این صورت که در هر چیزی از او پیروی شود، امام قرار نمی‌دهیم»^{۵۸۷}

سید مرتضی معتقد است در اینکه امام در تمام دین امام باشد، اختلافی نیست، بلکه اختلاف در کیفیت ائتمام به او و اتباع از او در دین است، و اگر کسی هم در اطلاق امامت او مخالفت و منازعه‌ای داشته باشد در حقیقت خرق اجماع کرده است.^{۵۸۸}

سید مرتضی قبلاً گفت: اجماع بر این است که باید به امام اقتداء شود، که معنای لغوی اقتداء هم بر این امر تأکید دارد، در اینجا نیز به این مطلب اشاره کرده و می‌گوید:

۵۸۵. همان.
 ۵۸۶. همان.
 ۵۸۷. قاضی عبدالجبار، پیشین، ج ۲، ق ۱، ص ۸۹-۹۰.
 ۵۸۸. سید مرتضی، همان، ص ۳۱۱.

«امام باید در تمام دین متبّع باشد و به او اقتداء شود، [حتی] اگر از آن تخطی کرده و مثل معتزله بپذیریم که امام در بخشی از دین امام باشد، باز هم به هدف ما که عصمت امام است لطمه نمی‌زند، زیرا در آن بخش از دین هم که متبّع است و به او اقتداء می‌شود، باید معصوم باشد، [زیرا اگر معصوم نباشد] منجر به این می‌شود که، خداوند تعبد به انجام قبیح را روا دانسته است [می‌داند]». ۵۸۹

اما سید مرتضی سخن منقول از ابوبکر را دلیل عدم عصمت او می‌داند، و معتقد است وقتی بین کلام او و استدلال ما بر وجوب عصمت را جمع کنیم، می‌بینیم این دو قابل جمع نیستند. ۵۹۰

۳- ۲- ۶- ۱- ۳- آیا امیران غیر معصوم مطاعند؟

قاضی بنا به این عقیده امامیه که امام باید معصوم باشد، تا اطمینان باشد که امر به قبیح نمی‌کند و...، چنین می‌گوید:

«این موجب می‌شود که مردم عامی از امراء غیر معصوم فرمان برند [در حالی که فرمان می‌برند] بنابراین عصمت امراء لازم نیست و اطاعت کردن از ایشان نیز تا زمانی که مطمئن نشویم به سوی معصیت فرا می‌خوانند اشکالی ندارد. در مورد امام نیز می‌توان این‌گونه سخن گفت» ۵۹۱

یعنی وقتی امیر بنا به عقیده شما (امامیه)، معصوم نیست، و تا زمانی که قبح عملی که او به آن فراخوانده است مشخص نشده، می‌توان از او پیروی کرد، در مورد امام هم لازم نیست موصوف به عصمت باشد تا مردم از او تبعیت کنند، چرا که اگر فعل امراء و حکام به خاطر معصوم نبودنشان، حجیت نداشته باشد، هیچ کسی از امیر غیر معصوم فرمان‌پذیری نخواهد داشت. در آنچه از پاسخهای سید مرتضی نقل شد، آمده بود که او تفاوت معنی اقتدا و امامت را در امام و امیر معین کرد. و در دلیل این تفاوت نیز گفته شد، که همان وجوب اقتداء به امام در

۵۸۹. همان، ص ۳۱۲ - ۳۱۱.

۵۹۰. همان، ص ۳۱۲.

۵۹۱. قاضی عبدالجبار، پیشین، ج ۲۰، ق ۱، ص ۹۱.

تمام افعال و اقوال او بود که موجب می‌شد او معصوم باشد، اما به وجه تفاوت دیگری اشاره نکرد.

در اینجا نیز به مطالب اخیر اشاره و یادآوری می‌کند که وقتی تفاوت بین امام و امیر را در باب اقتداء ذکر کرده، به موارد ذیل به عنوان وجه افتراق اشاره‌ای نکرده است؛ وی در این باره می‌گوید:

«کسی حق ندارد که بگوید: امام با امیر از جهت کثرت زیردستانش و وسعت حوزه عملش تفاوت می‌کند، زیرا رواست که او در تمام اعمال امام جانشین وی باشد، اعم از خلافت بر امت او، تدبیر و تصرف در امور و... و چون این امور را امام شخصاً به عهده دارد، در تمام اینها می‌تواند جانشینی داشته باشد، همانطور که جایز است برخی از آنها را خود بر عهده گیرد و در برخی از این امور مهم جانشینی داشته باشد.

و اگر آن تفاوت که ذکر کردیم، بین امام و امیر نبود، تفاوتی بین این دو در معنی ائتمام و اقتداء وجود نداشت» ۵۹۲

سید مرتضی معتقد است معتزله اصلاً تفاوتی بین امام و امیر در معنی اقتداء نمی‌گذارند، و این قول آنها را موجب بطلان اجماعی که به آن اشاره شد می‌داند، زیرا قبلاً گفت، اجماع بر این است که باید از امام در تمام افعال و اقوالش تبعیت شود، اما برای امیری که منصوب از جانب امام است چنین چیزی گفته نشده است.

وی در ادامه در مورد این اجماع بیشتر توضیح می‌دهد؛ وی می‌گوید:

«کسی حق ندارد بگوید که این اجماع فقط منعقد شد، بر اینکه امام زمان یک نفر باشد، آن هم به این معنا که جزیک نفر از امت این امر را بر عهده نداشته باشد و یا اجماع بر این تشکیل شده که رسول ﷺ فقط به شخص واحدی نص و تصریح داشته است» ۵۹۳.

او نیز رد می‌کند که اجماع فقط از اثبات دو امام در عصری واحد که هر دو مسمی به اسم امام باشند و ادعای امامت داشته باشند، منع کرده باشد، وی

۵۹۲. سید مرتضی، پیشین، ج ۱، ص ۳۱۵ - ۳۱۲.

۵۹۳. سید مرتضی، پیشین، ج ۱، ص ۳۱۶.

در توضیح نتیجه نظر کسانی که معتقدند می شود دو نفر در یک زمان منصب امامت را داشته باشند و یکی از آن دو ملقب و مسمی به امام باشد و دیگری به امیروهیچ مشکلی هم پیش نمی آید» می گوید:

«اگر یکی ملقب به امام باشد و دیگری ملقب به امیر و بگویم اسماء و القاب اعتباری هستند نه حقیقی، آنکه مسمی به امیر است در اموری که ائمه حق تصرف در آن را دارند، تصرف می کند و اگر صفاتی که موجب امام بودن یک امام است، کسب کند، واجب می شود که حقیقتاً امام باشد، که این را می توان در مورد هر دو نفر آنها گفت».^{۵۹۴}

۳- ۲- ۶- ۱- ۴- امام مثل امام جماعت است.

قاضی در ادامه مسئله اقتداء به امام و عصمت او، امام در نماز جماعت را مثال می زند، به این صورت که مردم جامعه مثل مأموم در نماز جماعت هستند، همان طور که وقتی مأموم به عدم صحت نماز امام جماعت مطمئن نیست، هر چند که نماز امام درست هم نباشد، باید از او پیروی کند، زیرا مأموم مکلف شده در ارکان نماز از امام جماعت پیروی کند ولی به دانستن باطن فعل او مکلف نشده، در مورد امام هم همین گونه است: و همین طور در مورد فتوا، احکام و غیر آن ... یعنی همین طور که برای دانستن نیت امام جماعت نیاز به تحقیق نیست، در مورد امام هم لازم نیست در مورد درست و نادرستی تمام امور باطنی او و اینکه خطایی نداشته باشد، مطمئن باشیم.^{۵۹۵}

اما سید مرتضی امامت در نماز را یک امامت حقیقی به حساب نمی آورد تا در آن معنی اقتداء حقیقی هم ثابت شود، حتی معتقد است اگر امامت او را به عنوان یک امامت حقیقی هم بپذیریم، اخلاقی به بحث ما وارد نمی کند، چون قبیحی که از امام سر می زند، قبیح از مأموم به حساب نمی آید و این نیز فقط در مواردی است که مأموم قبیح آن [عمل] را نمی داند و راهی هم برای علم به آن

۵۹۴. همان، ص ۳۱۷.

۵۹۵. قاضی عبدالجبار، پیشین، ج ۲۰، ق ۱، ص ۹۰.

ندارد. مثل نیت های امام جماعت و امور باطنی او.

سید مرتضی در ادامه تذکر می دهد، بحث ما در مورد امام و اقتداء به او در اموری است که تشخیص خوبی یا بدی آن ممکن باشد.

او در ادامه تأکید می کند، اقتداء به امام با اقتداء به امام جماعت تفاوت می کند، بلکه اقتداء به او با اقتداء به تمام افراد جامعه که امام نیستند هم تفاوت دارد، و این را ذکر می کند که ما مأمور به اقتداء به کسانی هستیم که امام نیستند [مثل امام جماعت] و تا وقتی که برای ما قبیح فعلشان آشکار نشده، باید به آنها اقتداء کنیم. اما این در مورد اقتداء به امام صدق نمی کند، چون او معصوم است و نیز اجماع امت هم بر اطاعت از او در تمام امور دلالت می کند و در آخر نتیجه می گیرد، بر این اساس بین امام و مردمانی که بر آنها حکومت می کند و جانشینانش تفاوت و مزیتی در معنی ائتمام و اقتداء وجود دارد، اینگونه که اقتداء به امام در اموری که درستی آن امور از طریق خودش دانسته می شود، واجب است و فعل او هم در این موارد حجت است، ولی در مورد امراء و خلفای او اینچنین نیست، در مورد مفتی و وجوب اتباع او نیز معتقد است، هر آنچه در مورد امام جماعت گفتیم برای او هم صدق می کند.^{۵۹۶}

۳- ۲- ۶- ۱- ۵- آیا امام می تواند از امت اطاعت کند؟

قاضی نمی پذیرد که امام حق مؤاخذه و توبیخ دیگران را داشته باشد، و در توجیه آن می گوید:

«به عقیده ما، امام توسط علماء و صالحان، مؤاخذه می شود و آنها او را از اشتباه و خطا نهی می کنند و از باطل دور می سازند، و او را متوجه لغزشهایش می کنند».^{۵۹۷}

سید مرتضی حاصل کلام قاضی را چنین بیان می کند:

«اطاعت اینها (علماء و صالحان) بر امام واجب است و آنها ائمه او [امام]

۵۹۶. سید مرتضی، پیشین، ج ۱، ص ۳۱۴-۳۶۵.

۵۹۷. قاضی عبدالجبار، پیشین، ج ۲۰، ق ۱، ص ۹۵.

وی در ادامه تصریح می‌کند: با تمام اشکال و فسادی که دارد اگر این وجه را بپذیریم باز هم به مراد ما اخلال وارد نمی‌کند اما به تفاوتی که در اطاعت پذیری علماء از امام و امام از علماء هست اشاره می‌کند، گفته او چنین است:

«این تذکر و تنبیه علماء نسبت به امام هنگام وقوع خطائی از امام است، ولی این باعث نمی‌شود که آنها آن‌گونه که امام هنگام خطا با آنها برخورد می‌کند، با او برخورد کنند و به همین دلیل، بر امام اطاعت از آنها لازم نیست ولی اطاعت از امام بر آنها واجب و لازم است و این از مسائلی است که اختلافی در آن نیست، زیرا اجماع بر این است که باید بین امام و مردم عادی در زمینه اطاعت و مؤاخذه کردن امتیاز و برتری باشد، و برداشتن این امتیاز بین امام و مردم، محال است و هر عاقلی این را می‌داند، وقتی این امتیاز و برتری امام بر مردم عادی در اطاعت و مؤاخذه کردن روشن شد، محال می‌شود که آن علت نیاز به امام در او حاصل بشود، چرا که اگر آن علت در او هم حاصل شود، در نیاز به امام مثل مردم عادی خواهد بود.»^{۵۹۹}

۳- ۲- ۶- ۱- ۶- امام هم مثل شاهد است

قاضی پیرو عبارتی که از عقیده امامیه در مقتدا بودن امام برای تعلیل عصمت او ذکر کرد در فرازی دیگر امام را با شهادی که قاضی در قضاوتش از شهادت او یاری می‌گیرد تا حکم صحیح را صادر کند، مقایسه می‌کند و می‌گوید:

«امام باید عصمت داشته باشد تا منجر به فساد در دین نشود، و شهادی که برزنا و دزدی هم شهادت می‌دهد باید معصوم باشد، تا منجر به فساد در دین نگردد، به این صورت که حد برای کسی که مستحق آن نیست، اجرا نشود.»^{۶۰۰}

قصده قاضی این است که، امامیه معتقد به عصمت امامند، تا مفسده‌ای در دین رخ ندهد، از این جهت شاهد در قضاوت هم باید معصوم باشد، چون

۵۹۸. سید مرتضی، پیشین، ج ۱، ص ۳۲۴-۳۲۳.

۵۹۹. همان، ص ۳۲۴.

۶۰۰. قاضی عبدالجبار، پیشین، ج ۲، ق ۱، ص ۷۷.

با شهادت اشتباه او، به ناروا برای کسی حکم صادر می‌شود که گناهکار نبوده و این خود، مفسده است. حال که شاهد معصوم نیست و امر قضاوت انجام می‌شود، لازم نیست امام هم معصوم باشد.

قیاس او در ظاهر بدون اشکال است، اما پاسخ سید مرتضی؛ وی به مسئله اقتداء و رهبری امام اشاره می‌کند که این تفاوتی آشکار بین شاهد و امام است و در علت اینکه شاهد نیازی به عصمت ندارد، می‌گوید:

«اشتباه شاهد به غیر او تجاوز نمی‌کند، به این دلیل که اقتداء به او پیروی از قول و فعلش واجب نیست، در حالی که به امام اقتداء می‌شود و در قول و فعلش متبوع است، پس جایز بودن خطا بر امام با شاهد تفاوت می‌کند.»^{۶۰۱}

وی برای تشخیص صدق و کذب شهادت شاهد به قدرتی اشاره می‌کند که از جانب خداوند توسط رسولش به امام داده شد، که وقتی شاهد دروغگو، شهادت می‌دهد، او نمی‌پذیرد هر چند که در ظاهر عادل باشد، که در این صورت نیاز به عصمت شاهد هم نخواهد بود.^{۶۰۲}

۳- ۲- ۶- علت دوم: چون حدود را اجرا می‌کند.

قاضی برای شروع بحث، عبارتی از امامیه نقل می‌کند؛ وی چنین می‌گوید: «امامیه می‌گویند: باید امامی باشد که حدود را انجام دهد و احکام را جاری و فیء را تقسیم کند و... اموری از این دست را انجام دهد، و او باید در انجام این امور و در کل امور مربوط به شریعت اشتباه و سهو نداشته و معصوم باشد، و از این جهت هم ائمه برهم بهتری ندارند و این چنین وجود امام معصوم در هر عصری را اثبات می‌کنند.»^{۶۰۳}

وی در فرازی دیگری می‌گوید، «امامیه [در این مورد] ادعایی دارند که دلیلی هم بر آن نیست.»^{۶۰۴}

۶۰۱. سید مرتضی، پیشین، ج ۱، ص ۲۱۳.

۶۰۲. همان.

۶۰۳. قاضی عبدالجبار، پیشین، ج ۲، ق ۱، ص ۷۴.

۶۰۴. همان، ص ۸۴.

سید مرتضی در تصحیح بیان او نسبت به عقیده امامیه، در تعلیل عصمت امام، مسئله اقتدا به امام و رهبری او و وجوب اطاعت از وی را عنوان کرده است. هر چند این علت با علت اولی که بر عصمت امام ذکر شد هم پوشانی دارد، اما چون اختصاصاً به مسئله اجرای حدود اشاره شده بود و مورد بحث قرار گرفته بود، به صورت مستقل به آن پرداخته شد.

سید مرتضی آن چنان که ذکر شد در اثبات اصل امامت، روش نقلی را که همان انجام حدود الهی است مورد استناد امامیه نمی‌داند در اینجا نیز به آن تأکید می‌کند و در توجیه آن می‌گوید:

«انجام حدود در وجوب امامت همیشگی نیست، زیرا عقل این را به عنوان یک اصل نمی‌پذیرد و قاضی [گمان می‌کند] کسی که معتقد به وجوب انجام حدود توسط امام است برای این است که از این طریق یعنی نقل و سماع امامت را واجب قرار دهد، این خطاب در زمان امامت ائمه است و با این خطاب نصب ائمه و وجودشان واجب نمی‌شود».^{۶۰۵}

سید مرتضی فساد کلام او را امری واضح می‌داند. و می‌گوید:

«به بیانی دیگر که ما می‌گوییم، می‌شود به وجوب عصمت امام دلالت کرد».^{۶۰۶}

اما دلیل او:

«ما و مخالفان ما معتقدیم که باید امامی در شریعت باشد که حدود را اقامه و احکام را اجرا کند، و اختلاف ما در علت وجوب امامت است که ما به روشی و آنها به روشی دیگر تکیه می‌کنند. وقتی اصل وجود امام اثبات شد، عصمت او هم واجب می‌شود، زیرا وقتی امور دین و اقامه حدود و ... را انجام دهد به ما اقتداء بر او واجب می‌شود و اگر خطا بر او جایز باشد در حالی که ما مأمور به پیروی از او هستیم، این باعث می‌شود که ما هم به صورتی مرتکب قبیح شویم و با این دلیل عصمت کسی که ما به پیروی از او امر شده‌ایم اثبات شود».^{۶۰۷}

۶۰۵. سید مرتضی، پیشین، ج ۱، ص ۲۰۵.

۶۰۶. همان.

۶۰۷. سید مرتضی، پیشین، ج ۱، ص ۲۰۵.

سید مرتضی در توضیح اینکه ما در تمام امور یعنی در قول و فعل امام باید به اقتداء کنیم چنین می‌گوید:

«هیچ کسی نمی‌گوید: ما فقط در اموری که درستی آن را به طریقی غیر از امام می‌دانیم، مأمور به پیروی از او هستیم و در برخی امور دین که خطا می‌کند، نباید پیروی شود زیرا اگر این درست باشد، دیگر فرقی بین امام و مردم عادی بلکه فرقی با یهود و نصاری و زنادقه در معنی اقتداء و امامت باقی نمی‌ماند، زیرا برخی تابعان امام با بعضی دیگر [از این گروه] در عقاید همراه هستند نه به این خاطر که آن گروه موافق، به آن عقاید معتقدند، بلکه به این دلیل که درستی آن عقاید را با دلیل می‌دانند، مسلمانان هم همین گونه هستند، معتقد به نبوت موسی و عیسی علیهم‌السلام هستند و یا یهود و نصاری را همراهی می‌کنند نه از آن جهت که یهود و نصاری به عقاید مسلمانان معتقد باشند، و می‌دانیم که این افراد به خاطر موافقت و همراهی [که با ایشان می‌شود] امامت ندارند، [یعنی صرف موافقت و همراهی با آنان به معنای امامت داشتن آنها نیست]، بلکه وقتی امامت دارند که از اقوال و رفتارشان پیروی شود و به این اقوال معتقد شوند؛ وقتی ثابت شد که امام در معنی اقتداء و امامت مزیتی نسبت به کسانی که امام نیستند دارد، اقتداء به او در قول و فعلش ثابت می‌شود، حتی قول و فعل او در صحت آن فعل، حجت است»^{۶۰۸}

قصد او از این پاسخ تشریح اقتداء به امام و تبیین همدلی و هم عقیده بودن، به تمام معنا قبول داشتن او از جانب مردم است؛ و اینکه امام از برای امامیه، کسی است که بردلها و عقاید افراد جامعه حکومت می‌کند و پذیرش همه جانبه امام از سوی مردم زمینه ساز اقتداء به او در افعال و اقوال است، او نیز به عنوان الگوی جامعه باید بدون نقص و خطا باشد. و از سوی دیگر آن حکیم متعال که خود می‌فرماید: ﴿لَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ﴾^{۶۰۹} آیا امر به اطاعت رهبرانی می‌کند که خود سراپا نقصند و گناه، و آیا این نقض غرض بر هدف خداوند متعال از قرار

۶۰۸. همان، ص ۲۰۶.

۶۰۹. انعام / ۱۴۲.

دادن رسولان وائمه در جامعه که همان هدایت بشریت است، نخواهد بود؟
وی در جایی دیگر از زبان امامیه آورده است:

«وقتی بر امام جایز بدانیم معصوم نباشد، و سهو و اشتباه بر او جایز باشد، در حقیقت بر او اجرا شدن حدود و آنچه که بقیه مردم به دلیل آن به امام نیاز دارند واجب می شود و این باعث می شود که با مردم عادی یکسان باشد و به امام نیاز پیدا کند و آن امام دیگر هم اگر معصوم نباشد، حالت قبل پیش می آید و به امام احتیاج، پیدا می کند و رهایی از تسلسل ائمه در یک زمان، جز به وجود امامی حاصل نمی شود»^{۶۱۰}

سید مرتضی دلیل فوق الذکر را یکی از دلایل عقلی مؤکد بر عصمت امام می داند و می گوید:

«نیاز مردم به امام از طریق عقلی، از دو وجه خالی نیست:

[وجه اول] نیاز به امام دارند چون معصوم نیستند و بر آنها روا است که مرتکب گناه شوند و یا [وجه دوم] به دلیلی غیر از عدم عصمت به امام نیاز دارند»^{۶۱۱}
سید مرتضی در مورد وجه دوم معتقد است که اگر تک تک افراد جامعه هم عصمت داشته باشند نیاز آنها به امام ناممکن نیست، یعنی می شود علت نیاز به امام عدم عصمت نباشد، اما باز هم به وجود امام احتیاج باشد. بنا به دلیلی که موجب نیاز به او شده است.^{۶۱۲}

اینکه همه معصوم باشند که هیچ گاه اتفاق نمی افتد تا به وجه دوم برسد و مصداقی برای آن پیدا شود. او در ادامه توضیح می دهد که اگر علت نیاز به امام همان عدم عصمت باشد، وقتی مردم معصوم باشند و باز هم به وجود امام نیاز باشد، [از جهت دلیل اول] مثل این است که بگوییم انبیاء به امت و مردم عادی احتیاج دارند.^{۶۱۳}

۶۱۰. قاضی عبدالجبار پیشین، ج ۲۰، ق ۱، ص ۸۴.

۶۱۱. سید مرتضی، پیشین، ج ۱، ص ۲۸۹.

۶۱۲. همان، ص ۲۹۰.

۶۱۳. سید مرتضی، پیشین، ج ۱، ص ۲۹۰.

منظور سید مرتضی این است که مردم عادی جامعه در بی نیازی از امام مثل انبیاء می شوند.

در وجه اول، مردم معصوم نبودند و به این جهت به امام نیاز داشتند، سید مرتضی این امام را چنین توصیف می کند:

«۱- معصوم است و فعل قبیح از او سر نمی زند. ۲- غیر معصوم است و چون معصوم نیست به همین دلیل به امام نیاز دارد و آن امام هم یا معصوم است یا غیر معصوم و اگر او هم معصوم نباشد نیاز به امامی دیگر پیدا می کند و یک سلسله بی نهایت حاصل می شود. پس چاره ای نمی ماند جز اینکه، بگوییم امام باید معصوم باشد و سر سلسله و پایان امر ریاست و امامت باید به معصومی برسد که قبیح از او سر نمی زند»^{۶۱۴}

تا به اینجا فقط قاضی به بیان عقاید و نظرات امامیه اکتفا کرده بود و سید مرتضی نیز این عقاید را تصحیح کرد، اما در عباراتی صراحتاً مسئله عصمت امام را از این حیث مورد نقد قرار داده که خطاهایی که موجب حد زدن امام شود، نباید از او سر بزنند.

وی در این باره می گوید:

«چه چیزی مانع از این می شود که از امام سر زدن خطا (خطاهایی که موجب اجرای حد بر او می شود) جایز باشد و نیز گناهایی که افراد عادی مرتکب می شوند بر او روا نباشد».^{۶۱۵}

وی می افزاید:

«او فقط امام شده است، نه اینکه بر او خطا هم جایز نباشد، [اما امامیه معتقدند] به طریقی خاص عصمت در او بوجود آمده که در هیچ یک از افراد زیر دستش چنین چیزی بوجود نمی آید، پس او [فقط] حق اجرای حدود و احکام را دارد، [قاضی ادامه می دهد] چه مانعی دارد اگر در آینده امکان سر زدن خطایی

۶۱۴. همان.

۶۱۵. قاضی عبدالجبار پیشین، ج ۲۰، ق ۱، ص ۸۴.

سید مرتضی این موضوع را که امام هم مثل امتش مرتکب خطا و گناهی شود که موجب حد زدنش گردد موجب این می‌داند که، وی نیز به امام احتیاج پیدا کند، و در این حال امام بودن او که وجه تمایز او با افراد دیگر است، مانع از بی‌نیازی او از امام نخواهد بود.^{۶۱۷}

اما این جمله قاضی را که گفت: «او فقط امام شده، نه اینکه بر او خطا هم جایز نباشد»، مورد نقد قرار می‌دهد و می‌گوید:

«به عقیده ما، امام باید از کسانی باشد که ارتکاب خطا بر او جایز نباشد، آن هم به دلیلی که گفتیم نه به این جهت که چون امام شده نباید از او خطایی سر بزند».^{۶۱۸}

یعنی امام شدن او دلیل بر عصمتش نیست، بلکه باید معصوم باشد تا امام شود، عصمت او شرطی بر امامت اوست نه اینکه امامت او عامل عصمتش باشد.

قاضی در ادامه بار دیگر عبارتی از امامیه را در تعلیل عصمت امام ذکر می‌کند: «اگر در مورد امام جایز بدانید که مثل افراد امت مرتکب خطا و گناه شود [و بر او حد اجرا شود] در مورد پیامبر صلی الله علیه و آله هم باید چنین چیزی را جایز بدانید، تا آنجا که دیگر فرقی با امت خودش نداشته باشد حتی عصمتش هم واجب نباشد».^{۶۱۹} دلیلی که قاضی برای عصمت پیامبر ذکر می‌کند و این را شامل حال امام نمی‌داند این است که پیامبر معصوم است چون در آنچه به امت می‌رساند و انجام می‌دهد حجت است، اما امام چون حجت نیست لازم هم نیست که معصوم باشد.^{۶۲۰}

این کلام قاضی ناشی از اعتقاد آنها در مورد امامت است، چرا که آنها امام

۶۱۶. قاضی عبدالجبار، پیشین، ج ۲۰، ق ۱، ص ۸۴.

۶۱۷. سید مرتضی، پیشین، ج ۱، ص ۲۹۸.

۶۱۸. همان.

۶۱۹. قاضی عبدالجبار، همان، ص ۸۵.

۶۲۰. همان.

را برای اجرا حدود لازم می‌دانند و چون معتقد نیستند که او لطف است - بنا به آنچه در فصل اول آمد بنابراین، فعل و قول او و در کل خود او را حجتی برای مکلفین نمی‌دانند.

سید مرتضی در این جا یادآوری می‌کند (قبلاً هم گفته است) که امام در آنچه از شرع که به مردم می‌رساند و اجرا می‌کند، حجت است، پس باید همانند رسول صلی الله علیه و آله در آنچه به مردم می‌رساند، معصوم از خطا و اشتباه باشد. و نیز یادآوری می‌شود که در مورد ناتوانی امت از حفظ شرع هم بحث کرده است و در اینجا قصد تکرار آن را ندارد. وی در ادامه مسئله عصمت امام و رسول صلی الله علیه و آله را چنین تبیین می‌کند: «این امر که [همان حجت بودن پیامبر صلی الله علیه و آله در آن چیزی است که به مردم می‌رساند و انجام می‌دهد] باعث پذیرش عصمت رسول صلی الله علیه و آله توسط مردم می‌شود، در امام هم باعث پذیرش وجوب عصمت در او می‌شود حتی اگر امام در آنچه از شرع که به مردم می‌رساند و اجرا می‌کند، حجت هم نباشد بنا به دلیلی که گفتیم باید معصوم باشد، چرا که او در نیازمند بودن به امام مثل [دیگر] مردم می‌شود و احتیاج به امام خواهد داشت ... وقتی علت عصمت رسول تماماً در امام حاصل نشود، موجب نفی عصمت امام نمی‌شود، بلکه می‌شود عصمت این دو [یعنی رسول و امام] از دو طریق مختلف ثابت شود»^{۶۲۱}

قاضی لازمه علت اخیر را که امامیه برای وجوب عصمت امام به آن تمسک می‌جویند [که همان حجیت قول و فعل امام در اموری از شرع است که به مردم می‌رساند و اجرا می‌کند] و به این وسیله دلیل او از بقیه افراد امت متمایز می‌کنند؛ نبود، فردی معصوم در میان امت می‌داند. و معتقد است از نظر امامیه اگر فرد دیگری غیر از امام از میان افراد جامعه معصوم باشد، بعید نیست که او امام باشد.^{۶۲۲}

سید مرتضی حاصل علتی که او گمان می‌کند را نبود فردی معصومی دیگر به غیر از امام می‌داند، زیرا او (قاضی) گمان می‌کند اگر فرد معصوم دیگری هم

۶۲۱. سید مرتضی، پیشین، ج ۱، ص ۲۹۹.

۶۲۲. قاضی عبدالجبار، پیشین، ج ۲۰، ق ۱، ص ۸۶.

باشد، او نیز امام خواهد بود.

وی در پاسخ به قاضی تصریح می‌کند که عقیده امامیه این نیست که امام با مردمان عادی هیچ تشابه و اشتراکی در صفات ندارد و یا فرد معصومی غیر از او در میان آنها نیست؛ بلکه معنای آنچه سید مرتضی تا به اینجا گفته است، این است که امام نباید با مردم عادی در امری که باعث نیاز او به امام می‌شود مشترک باشد که در این مورد نیز سخن گفته شده است.^{۶۲۳}

سید مرتضی در پاسخ سؤال عبدالجبار که گفت: «چه چیزی مانع از این است که در میان مردم هم فردی معصوم باشد؟»، عقیده معتزله را مدنظر داشته است، چرا که آنها قائل به عدم عصمت امام هستند که تا به اینجا نیز در پی اثبات آن بود.

سید مرتضی خطاب به او می‌گوید:

«وقتی ثابت کردیم در میان مردم عادی فردی مثل امام معصوم است. آیا در حقیقت نیاز او به امام را از آن جهت که امام برای آن فرد لطف است نقض نکرده‌ایم، چرا که علت بی‌نیازی او از امام، که همان عصمت است حاصل شده است، پس وقتی امام غیر معصومی را فرض کنی که انجام قبیح بر او جایز باشد، پس او نیز باید امامی داشته باشد، چون علت نیاز به او را دارد.»^{۶۲۴}

۳- ۲- ۶- ۳- علت سوم: امام حق عزل و نصب دارد

قاضی در ادامه بحث و وجوب عصمت امام، به بخشی دیگر از اختیارات او که حق عزل و نصب افراد و مؤاخذه کردن دیگران باشد، اشاره می‌کند و آن را به عنوان دلیلی از دلایل عصمت امام از جانب امامیه معرفی می‌نماید و می‌گوید: «امامیه می‌گویند: از حقوق امام این است که در هر عصری گانه و واحد باشد و حق نصب افراد به امور و حق عزل آنها و حق مؤاخذه دیگران را داشته باشد و از اطاعت شود، ولی دیگران در مورد او چنین حقوقی ندارند، پس وقتی عصمت

۶۲۳. سید مرتضی، پیشین، ج ۱، ص ۳۰۰-۲۹۹.
۶۲۴. همان، ص ۳۰۰.

رسول ﷺ واجب شد، عصمت امام هم واجب می‌شود وقتی رسول ﷺ باید از تمام والیان و امیران متمایز باشد در مورد امام هم همین گونه است در نتیجه هر زمان باید امامی معصوم [وجود داشته] باشد.»^{۶۲۵}

قاضی موارد فوق الذکر را تمام علت عصمت رسول ﷺ نمی‌داند و معتقد است این موارد فقط موجب حمل امام بر رسول ﷺ در باب عصمت است، [و تنها، مشابهتی بین این دو در این موضوع حاصل می‌شود]، وی در این باره می‌گوید:

«وقتی [امامیه] علت عصمت رسول را بیان می‌کنند، امام را هم واجد آن می‌دانند و تنها به ادعا هم اکتفا نمی‌کنند ... [آنها می‌گویند]: وقتی رسول در آنچه از جانب خدایتعالی می‌آورد و اجرا می‌کند حجت است، پس باید افعالی مثل سهو و اشتباه که حجت بودن او را نقض می‌کند از او صادر نشود»^{۶۲۶}

قاضی دلایل امامیه برای اثبات وجوب عصمت امام را که برای عصمت رسول هم به آن استناد می‌شود، نمی‌پذیرد. سید مرتضی نیز آنچه را به عنوان تعلیل عصمت امام از زبان امامیه گفت نمی‌پذیرد و می‌گوید: «تو چیزهایی را کنار هم قراردادی که چنین نتیجه‌ای ندارد»^{۶۲۷}

وی در ادامه تمام آنچه را تا به اینجا در مورد موضوع لزوم عصمت امام گفته شد به صورت خلاصه ذکر می‌کند که برای جلوگیری از اطاله کلام ذکر نمی‌کنیم.^{۶۲۸} اما پاسخی که سید مرتضی به تک تک مواضع گفته او می‌دهد:

قاضی اشاره کرد که باید در هر عصر و زمانی امامی واحد وجود داشته باشد و باید او معصوم باشد سید مرتضی در جواب به او می‌گوید:

«واحد بودن امام در یک عصر و زمان، در کل، هیچ تاثیری در وجوب عصمت ندارد»^{۶۲۹}

۶۲۵. قاضی عبدالجبار، پیشین، ج ۲۰، ق ۱، ص ۹۱.
۶۲۶. همان.
۶۲۷. سید مرتضی، پیشین، ج ۱، ص ۳۱۸.
۶۲۸. همان.
۶۲۹. همان، ص ۳۱۹.

اما چرا حق امام در نصب افراد برای اداره امور جامعه و حق عزل آنها، دلیلی بر عصمت او محسوب می‌شود؟

سید مرتضی چنین می‌گوید:

«اگر این احتمال باشد که او خطا کند، پس درست نیست چنین کسی حق عزل و نصب ولایت داشته باشد، زیرا ولایتش سبب هلاک دین و فساد مسلمین می‌شود»^{۶۳۰}

اما در مورد اینکه دیگران حق عزل او را نداشته باشند و این یکی از دلایل عصمت او باشد، سید مرتضی معتقد است، تأثیری در بحث عصمت ندارد؛^{۶۳۱} وی در ادامه می‌گوید:

«اما اینکه از جانب کسی دیگر نصب نشده باشد و ولایت کسی دیگر را نپذیرفته باشد، تأثیری روشن در وجوب عصمت دارد، یعنی احدی از افراد بشر، ولی او نیست و اگر ولایت او از جانب خداوند علام الغیوب است، پس باید معصوم باشد، زیرا خداوند او را با علم به طهارت درونی اش، ولایت بخشیده، ولی افراد بشر از ظاهر افراد او را انتخاب می‌کنند، زیرا برای علم به درون هیچ فردی، راهی وجود ندارد. و اگر هم راهی به درون افراد داشتند باید آن فرد را با آگاهی و اطمینان از اینکه طهارت درونی و حسن سلوک دارد بر می‌گزینند، نه ظن و گمان»^{۶۳۲}

ولی چرا اینکه امام حق مواخذة دیگران را داشته باشد، دلیلی بر عصمت اوست؟

سید مرتضی این امر را نشان از این می‌داند که اطاعت از او به دیگران واجب است پس چون به او اقتداء می‌شود باید معصوم باشد.^{۶۳۳} که به این مسئله قبلاً به تفصیل پرداخته شد.

۶۳۰. همان.

۶۳۱. همان.

۶۳۲. سید مرتضی، پیشین، ج ۱، ص ۳۱۹.

۶۳۳. همان، ص ۳۲۰، ۳۱۹.

۲- ۶- ۴- عصمت امراء و حکام امام

چنان‌که در برهان لطف خواندیم، سید مرتضی اظهار داشت، بنا به مصلحت الهی، اینگونه مقدر شده است که امام واحد باشد و امراء و حکام او در سراسر بلاد اسلامی، از او الگو گیرند و امام هم به عنوان حامی و پشتیبان آنها، مراقب عملکرد آنها باشد. و اهمال کاری و خطاهای احتمالی آنان را جبران کند. این عقیده امامیه است، اما معتزله چنانکه گفتیم در اصل این صفت با ما نزاع دارند، گمان می‌کنند چون ما امام را معصوم می‌دانیم، امراء و منصوبان از جانب او هم باید معصوم باشند، که این از شبهاتی که بر عقیده امامیه طرح کرده است، کاملاً مشهود است. به این مسئله در مطالب قبلی تا حدی پرداخته شده است اما در فرازهایی از کتاب المغنی به وضوح به آن پرداخته شده است.

الف) قاضی عبدالجبار، مسئله انجام حدود و احکام را برای طرح بحث پیش می‌کشد و خطاب به امامیه می‌گوید:

«[آیا] انجام تمام حدود و احکام را خود امام به عهده دارد و یا برخی از آنها را خودش انجام می‌دهد و مابقی را حکام و امرای او انجام می‌دهند؟ امامیه به ناچار خواهند گفت: برخی را خودش و مابقی را حکام و امرای او انجام می‌دهند».^{۶۳۴}

او از آنچه گفت، وجوب عصمت امراء و حکام امام را نتیجه می‌گیرد، و علتی که برای این وجوب عنوان می‌کند این است که حدود برای هر کسی که انجام می‌شود، علتش سهو و خطای اوست، یعنی عدم عصمت او، پس امراء و حکام که حدود و احکام را انجام می‌دهند، باید عاری از این نقصیه باشند.^{۶۳۵}

سید مرتضی این اشکال او بر امامیه را نمی‌پذیرد و می‌گوید:

«چون اقتداء به تمام افعال و اقوال عمال و امراء و حکام امام واجب نیست، بلکه بر آنها [نیز] اقتداء، به امام واجب است، پس [داشتن] عصمت برای آنها لازم نیست».^{۶۳۶}

۶۳۴. قاضی عبدالجبار، پیشین، ج ۲۰، ق ۱، ص ۷۵.

۶۳۵. همان.

۶۳۶. سید مرتضی، پیشین، ج ۱، ص ۲۱۰.

آنچه پاسخ سید مرتضی بود، برای روشن شدن این بود که چرا امامیه معتقدند، امراء و حکام امام نیازی به عصمت ندارند.

اما قاضی قصدش چه بود؟ آیا او می‌خواست عصمت را یکی از صفات لازم برای امیران امام معرفی کند؟ و یا... هدفی که او دنبال می‌کند این است که، وقتی عصمت، لازمه منصب امامت است، و بنا به نظر امامیه امیران امام که در حقیقت جانشینان او در سراسر بلاد اسلامی هستند فاقد چنین صفتی هستند شخص امام هم لازم نیست معصوم باشد.

ب) قاضی باردیگر با عباراتی غیر از آنچه نقل شد، اما با همان معنا و مضمون، با پیش کشیدن امیران و حاکمان امام در پی نفی عصمت امام است.

گفته وی چنین است:

«اگر بر او [امیر منصوب از جانب امام] کارهایی که از مردم عادی سر می‌زند، روا بدانید بین او و مردم عادی فرقی نگذاشته‌اید، در مورد امام هم همین گونه است.»^{۶۳۷}

سید مرتضی ضمن تصریح به بطلان کلام او؛ درد و بخش عقیده او را نقض می‌کند، وی می‌گوید:

«۱. اولاً نگفتیم که امام اگر معصوم نباشد، حتماً با مردم عادی هیچ فرقی ندارد. بلکه گفتیم: امام از آن جهت که مردم عادی به او نیاز دارند، دیگر تفاوتی با آنها نخواهد داشت.

۲ و همچنین نگفتیم اگر امام معصوم نباشد، نمی‌تواند به کسی که مستحق حد است، آن را جاری کند گفته ما چیز دیگری است که گفتیم و روشن است.»^{۶۳۸}

اما نظر سید مرتضی در مورد امیر منصوب از جانب امام:

«در مورد امیر [هم] وقتی معصوم نباشد، با مردمانی که بر آنها امارت می‌کند در علت نیاز به امامت و سیاست مشترک است، که او نیز مانند آنها به امام احتیاج دارد و امام او همان امام همه [مردم] و رئیس تمام افراد جامعه است.»^{۶۳۹}

۶۳۷. قاضی عبدالجبار، پیشین، ج ۲۰، ق ۱، ص ۸۴-۸۳.

۶۳۸. سید مرتضی، پیشین، ج ۱، ص ۲۹۶.

۶۳۹. همان، ص ۲۹۷-۲۹۶.

در ادامه سید مرتضی معتقد است قاضی ما را ملزم کرده که حال امام را مثل حال امیر بدانیم چون قاضی معتقد است کسی که امامت کل جامعه را بر عهده دارد، مانند امیری است که خود او نسب کرده است. و سید مرتضی نیز برای نقض نظر او لوازم عقیده او را بیان می‌کند و می‌گوید:

«وقتی قاضی ما را ملزم کرده که امام را مثل امیر بشماریم، وقتی امام معصوم نباشد لازم می‌آید که تحت رهبری امامی دیگر باشد، تا وقتی که خطایی از او سر بزند [منظور خطایی است که موجب اجرای حدود بر او می‌شود] همانطور که در مورد امیر چنین است. و اگر روا باشد که امام در عدم عصمت مثل مردم عادی و امیرانش باشد و به امام هم نیاز نداشته باشد، تا زمانی که خطائی از او سر بزند، حتماً امیر و نیکان امت هم به امام احتیاج ندارند تا خطایی مرتکب شوند، در نتیجه وقتی بی‌نیازی از امام محال است، آنچه که ما در مورد لزوم احتیاج به امام گفتیم واجب می‌شود.»^{۶۴۰}

سید مرتضی از عقیده معتزله برای پاسخ به آنها استفاده کرده است، آنها نیاز به امام را فقط برای اجرای حدود می‌دانند و سید مرتضی نیز برای روشن تر شدن موضوع، از میان تمام خطاهایی که می‌شود از هر کسی سر بزند آنچه را موجب حد زدن است مثال می‌زند.

۳- ۲- ۷- کلام تفصیلی سید مرتضی در مورد عصمت امام

«وقتی وجوب امامت اثبات شود از همان طریقی که قبلاً گفتیم [منظور عقل است] که وجوب دانسته می‌شود از همان طریق [یعنی بر مبنای عقل] هم [می‌گوییم] نمی‌شود به اقتضائات آن پی برد.

چرا که طریق وجوب نیاز به امام این است که اولطفی است دراز بین بردن قبیح و انجام واجب و ثابت شده که انجام گناه و اخلال به واجب جز از غیر معصوم سر نمی‌زند.

پس سبب نیاز [به او] نبود عصمت و امکان انجام معصیت است که علم

۶۴۰. سید مرتضی، پیشین، ج ۱، ص ۲۹۷.

احتیاج به او با علم به سبب این نیاز همراه شده که همان لطف بودن امامت است و دلیل لطف بودن آن هم نبود عصمت و امکان انجام قبیح است. پس هر چه سبب احتیاج به امامت و اقتضای آن را نفی می‌کند، مثل این است که نفس واصل نیاز به او را نفی می‌کند، پس امام معصوم از این علت [که باعث احتیاج به امام می‌شود] باید خارج شود تا سلسله بی‌نهایت از ائمه حاصل نیاید، و وقتی این راه را برای اثبات عصمت او انتخاب کردیم تمام آنچه که مخالفان برای استخراج علت نیاز به امام به آن متعرض می‌شوند، و هنوز هم بر آن پافشاری می‌کنند، ساقط می‌شود»^{۶۴۱}

سید مرتضی ضمن پاسخ به مسئله عصمت امام شبهه‌ای فرضی را نیز پاسخ می‌دهد و از جانب کسانی که معتقد به وجوب عصمت امام نیستند می‌گوید: «چه بسا شما حکم می‌کنید به اینکه معصوم نیاز به امام ندارد، به اعتقاد شما علی علیه السلام در زمان حیات رسول خدا صلی الله علیه و آله معصوم بوده است ولی با این حال به او نیاز داشته است و به او اقتداء کرده است، که در این مورد حسن و حسین علیهما السلام هم صدق می‌کند، یعنی آن دو هم در زمان حیات امیرالمؤمنین علیه السلام معصوم بودند ولی به علی علیه السلام نیاز داشتند و او مقتدا و امام آنها بود.

و یا اینکه این را نمی‌پذیرد می‌پندارید که علی علیه السلام به پیامبر احتیاج نداشت و به این صورت او را از این خارج می‌کنید و یا اینکه می‌گویید او در آن زمان معصوم نبوده و در نتیجه دست از عقیده خودتان برمی‌دارید»^{۶۴۲}

وی در پاسخ به این اشکال می‌گوید:

«ما فقط نیاز معصوم به امام را از این جهت که امام در انجام واجبات و ترک محرمات لطفی برای معصوم باشد، ناممکن دانستیم، نه از جهات دیگر. کلام ما هم فقط در تعلیل نیاز به امامی است که در پرهیز از زشتیها لطف است.

و سخن ما در مورد علتی غیر از این نیاز نبود. پس وقتی این علت و نیاز اثبات شد، اینکه علی علیه السلام به خاطر عصمتش در حال حیات پیامبر صلی الله علیه و آله بی‌نیاز از او

باشد، ناممکن نیست، اگرچه در امور دیگری مثل تعلیم دیدن و فراگرفتن آنچه مختص امامت است و اموری نظیر اینها به پیامبر احتیاج داشت و در مورد امام حسن و امام حسین علیهما السلام هم اینچنین است، [یعنی] آن دو به واسطه عصمتشان بی‌نیاز از امامی که برای ایشان لطفی در دوری از گناهان باشد، بودند اگرچه، رواست که امام در اموری که ذکر شده، احتیاج داشته باشند»^{۶۴۳}

۳- ۲- ۸- چند شبهه احتمالی

سید مرتضی برای اینکه به تمام جوانب موضوع عصمت امام پرداخته باشد، چند اشکال و یا به عبارت بهتر شبهه را طرح می‌کند و به آنها پاسخ می‌دهد، تا آنکه با او هم عقیده نیست و یا آنکه پاسخ او را می‌خواند به پاسخ سؤالاتی که گمان می‌کند برای او ایجاد شود، برسد.

۱- برای چه نیاز فردی را که معصوم است و این عصمت از طریقی غیر امام برایش حاصل شده، به امامی که با وجود او به انجام و ترک گناه نزدیک است، انکار می‌کنید؟

پاسخ: «بر خداوند واجب نیست تمام آنچه را که بنده را به طاعت نزدیک و از گناه دور می‌کند برای او انجام دهد. زیرا او آنچه را انجام می‌دهد که با وجود آن اخلاص به واجب صورت نگیرد. [اگر همه اموری که فرد را به طاعت نزدیک و از گناه دور می‌کند، انجام دهد، اخلاص به شرط تکلیف است].

و با اثبات این مطلب سؤال تو باطل می‌شود، زیرا فرد معصومی که خداوند می‌داند هیچ گناهی انجام نمی‌دهد، آن هم با وجود الطافی که برای او انجام داده، اما امامت جزء آنها نبوده است، (یعنی هر لطفی به او کرده غیر از امامت)، [و] او بی‌نیاز از امامی است که با وجود او به طاعت و ترک معصیت نزدیک شود»^{۶۴۴}

۲- «اگر اشکال کنند: آنچه گفتید مستلزم این است که معصومین نیاز به

۶۴۲ . سید مرتضی، پیشین، ج ۱، ص ۲۹۵.
۶۴۴ . همان، ص ۲۹۱.

۶۴۱ . سید مرتضی، پیشین، ج ۱، ص ۲۹۵-۲۹۴.
۶۴۲ . همان، ص ۲۹۵.

شناخت و معرفت خداوند نداشته باشند، همانطور که با وجود عصمتی که دارند نیاز به شناخت امام نداشتند، در غیر این صورت اگر با وجود عصمتشان به شناخت معرفت خداوند نیاز داشته باشند تا به این وسیله به انجام واجب و ترک مکروه نزدیک تر شوند، به همین دلیل با عصمتی که دارند به شناخت امام هم نیاز دارند.^{۶۴۵}

این اشکال سید مرتضی براساس این عقیده قاضی طراحی شده است، که معرفت خداوند واجب است زیرا لطفی در اداء واجبات و دوری از معاصی است.^{۶۴۶}

قصد سید مرتضی این است که اگر کسی مسئله لطف بودن معرفت در انجام تکلیف را با مسئله امامت که از نظر امامیه لطف است در فردی معصوم، پی گیرد، چه پاسخی از ما می گیرد، وی در جواب می گوید:

«معصومین مکلف به معرفت الله شده اند تا عصمتشان کامل شود و به این خاطر انجام قبیح را برنگزینند و اگر بشود که عصمتشان بدون شناخت خدا کامل شود، دیگر چنین تکلیفی ندارند، همانطور که وقتی بدون امام عصمتشان ثابت می شود نیاز به نصب امام نخواهند داشت. و این دلیل دلالت بر عمومیت تکلیف شناخت خداوند بر خلق دارد».^{۶۴۷}

پس نتیجه این شد که مردم عادی برای اطاعت خداوند و معصومین برای تکمیل عصمتشان مکلف به معرفت خداوند هستند.

۳- سید مرتضی در شبهه فرضی دیگری نیز به موضوع مکلف بودن معصومین به معرفت خداوند می پردازد او چنین شبهه می کند:

«[آنچه شما (امامیه) گفتید] سخن کسی است که معتقد است خداوند تعالی تکلیف به معرفت را از معصومین، در آن حال که بدون معرفت به ایشان عصمت حاصل می شود برداشته است، وقتی به عقیده شما این جایز باشد،

پس چه دلیلی موجب می شود که تکلیف معرفت شامل حاصل معصومین هم بشود».^{۶۴۸}

یعنی ما و معتزله، تکلیف معرفت را یک تکلیف عام دانستیم که هم افراد معصوم و هم غیر معصوم را در بر می گیرد وقتی برای افراد معصوم بدون اینکه به معرفت خداوند رسیده باشند، عصمت حاصل می شود، پس این قاعده استثنا پذیرفته است.

سید مرتضی سمع و نقل را دال بر عمومیت این تکلیف می داند، که آن هم مانند هر تکلیف دیگری به کسانی که شرایط مکلف شدن را دارند، واجب می شود.

و معتقد است امت بر تساوی احوال بندگان در مکلف به معرفت الله بودن، اجماع دارند. و کسانی که وجوب آن را می پذیرند، معتقد به عمومی بودن آن هم هستند.^{۶۴۹}

وی در ادامه می گوید:

«حتی اگر اجماع را هم نپذیرد از دین نبی ﷺ ضرورتاً دانسته می شود، که تکلیف شناخت خداوند و رسولان الهی برای تمام عقلاء است و عام است و تمام واجدین شرایط تکلیف از آن معاف نشده اند».^{۶۵۰}

وی برای تبیین بهتر بحث مثال وجوب نمازها و عبادات را می زند که در شریعت نبوی به آن تصریح شده و تمام کسانی که شرایط مکلف شدن را دارند باید این عبادات را انجام دهند اما مقدمه این تکلیف، شناخت خدا و صفات او و راستی رسولش می باشد که این به وضوح دلالت بر وجوب معرفت می کند، چرا که مقدمه واجب هم است. و معذور بودن برخی مکلفین از انجام برخی تکالیف موجب این نمی شود که معرفت هم از آنها ساقط شود.^{۶۵۱}

۶۴۸. همان، ص ۲۹۲.

۶۴۹. سید مرتضی، پیشین، ج ۱، ص ۲۹۲.

۶۵۰. همان، ص ۲۹۳.

۶۵۱. همان.

۶۴۵. سید مرتضی، پیشین، ج ۱، ص ۲۹۵.

۶۴۶. قاضی عبدالجبار، شرح الأصول الخمسه، ص ۶۴.

۶۴۷. سید مرتضی، همان، ص ۲۹۲.

۳- ۲- ۹- عدالت امام

قاضی در عباراتی در مورد عدالت امام به عنوان یکی از صفات لازم و ضروری برای او، سخن گفته است، که سید مرتضی این عبارات را نقل و نظرات خاص او را نقد و نقض می‌کند و گاهی نیز به عنوان یکی از معتزله به نظرات قاضی ایراد و نقض وارد می‌کند.

سید مرتضی برای آغاز بحث، چهار صفت عقل، حریت، اسلام و عدالت را مطرح می‌کند^{۶۵۲}، به عنوان صفاتی که در پذیرش آن برای امام، بین امامیه و معتزله اختلافی نیست، و از نظر او تنها در صفت عدالت آن هم بر سر طریق اثبات این صفت، بین امامیه و معتزله اختلاف است، به این صورت که امامیه با دلایلی که بر عصمت امام می‌آورند، عدالت امام هم اثبات می‌شود، اما معتزله چون به لزوم معصوم بودن امام معتقد نیستند، با دلایلی سعی بر اثبات عدالت امام دارند که از نظر سید مرتضی «هر کسی که در مسئله عدالت امام راهی که امامیه می‌پیماید، طی نکند به مطلوب نمی‌رسد»^{۶۵۳}

قبلاً در مقدمه بحث عصمت آوردیم که معتزله معتقدند امام باید ورع و عفاف داشته باشد که در آنجا گفتیم، این صفت معادل عصمت از نظر معتزله است، اما عصمت کلی تر است، در این موضع هم عدالت زیر مجموعه عصمت است، زیرا با بحث در مورد عصمت امام دیگر نیازی به بحث در مورد ورع و عفاف و عدالت نیست.

قاضی برای اثبات وجوب عدالت امام، عدالت در شاهد و حاکم را پیش می‌کشد و چنین می‌گوید:

«ثابت شده که علامت در شاهد و حاکم مطلوب است و هیچ اختلافی نیست که امام منزلتی والاتر از آن دو، در امر دین دارد،... وقتی فسق ممانعت می‌کند از اینکه کسی شاهد و یا حاکم باشد پس به طریق اولی، فسق مانع از این می‌شود که کسی امام باشد»^{۶۵۴}

۶۵۲. سید مرتضی، پیشین، ج ۳، ص ۱۵۳.
۶۵۳. همان.

۶۵۴. قاضی عبدالجبار، پیشین، ج ۲۰، ق ۱، ص ۲۰۲.

قاضی در ادامه به شبهه‌ای فرضی هم پاسخ می‌دهد:

«اگر گفته شود: وقتی فسق شخصی، مانع از این نمی‌شود که امام در نماز جماعت باشد... مانع از این هم نیست که امام باشد؛ در پاسخ گفته می‌شود: اگر این امر [جایز بودن امام جماعت شدن فرد فاسق] دلالت بر جایز بودن امامت او کند، پس حاکم و شاهد بودن این فرد را هم جایز دانسته‌اید، در حالی که فقط جایز است که [فرد فاسق] امام نماز جماعت باشد، زیرا امامت نماز جماعت به حقوق دیگران ربطی ندارد.

... [اما] از حقوق امام اجرای حدود و برقراری عدالت و احقاق حق است و جمع‌آوری وجوهات [شرعی] و صرف این وجوهات در موضع شایسته آن است، در حالی که بر فرد فاسق در این موارد اطمینانی نیست...^{۶۵۵}

سید مرتضی در پاسخ قاضی، شخصی را مثال می‌زند که مخالف با اوست [از معتزله] و معتقد است آنچه که او در مورد فسق امام در نماز جماعت گفت، که چون فسق او به حقوق غیر تعدی نمی‌کند، پس فاسق بودن او بلامانع است، این را به امام، حاکم و شاهد هم می‌توان تفسیر داد، چرا که فسق امام نمی‌تواند به اموری که به گرایش فقهی و اعتقاداتی که تأویل و شبهه در آن وارد می‌شود و یا به برخی از بدعتها که بد تأویل می‌شوند، برگردد، غیر از آنچه که به افعال جوارحی مربوط است و موجب اجرای حد به مرتکب چنین افعالی می‌شود.

یعنی آنکه هم عقیده با معتزله است و اشکال وارد کرده است، معتقد است امام می‌تواند در اعتقادات قابل تأویل، فاسق باشد و فسق اعتقادی داشته باشد، جدای از فسق جوارحی که برای ما قابل رؤیت است.

و چون قاضی بین شاهد، حاکم و امام تساوی برقرار کرد و عدم فسق امام را نتیجه گرفت، در اینجا هم، وقتی چنین چیزی در مورد امام امکان دارد در مورد شاهد و حاکم هم می‌تواند امکان داشته باشد^{۶۵۶}، یعنی آنها هم ممکن است در مسائل اعتقادی تأویل‌پذیر، فاسق باشند.

۶۵۵. قاضی عبدالجبار، پیشین، ج ۲۰، ق ۱، ص ۲۰۲.

۶۵۶. سید مرتضی، پیشین، ج ۳، ص ۱۵۴.

سید مرتضی از قول یک معتزلی که مخالف قاضی است می‌گوید:
«اختلافی نیست [اجماع است] در اینکه شاهد باید عادل باشد و [در مورد] حاکم هم همینطور است.»^{۶۵۷}

اما قاضی آن چنانکه مشخص شد، معتقد است که فقط نباید فسق جوارحی داشته باشد، پس در پاسخ به چنین اشکالی هم خواهد گفت، اجماع این است که فسق جوارحی نداشته باشد ولی در فسق اعتقادی هیچ اجماعی نیست.^{۶۵۸} و اگر مخالف او بگوید: از نظر تو وجوب عدالت امام و حاکم یکسان نیست؛ پس من می‌توانم بگویم: اگر امام فاسق باشد نمی‌تواند حکمی صادر کند چرا که شرط حکم کردن عدالت است، و از طرف دیگر باید حکامی برگزیند که عادل باشند. تا آنها هم بتوانند حکم کنند.^{۶۵۹}

سید مرتضی از قول همین اشکال کننده می‌گوید: پس چگونه کسی جایز است که بین این دو قول که

۱. حکم کردن، عدالت را واجب می‌کند.

۲. امام غیر عادل هم حق حکم کردن دارد.

جمع کند، در نتیجه این حرف قاضی که گفت: امام چیزی دارد که آن دو (حاکم و شاهد) ندارند و چیزی زیاده بر آن دو دارد، نفی و نقض می‌شود.^{۶۶۰}

سید مرتضی نشان داد که قاضی تناقض‌گویی می‌کند و از سوی یک معتزلی که ظاهراً باید با او هم عقیده باشد، سخنش نقد می‌شود.

زیرا او در عبارتی که در ابتدای بحث آوردیم امام را بر حاکم و شاهد در عدالت برتری داد، و بعد مسئله فسق امام جماعت که پیش آمد، با اشکال آن معتزلی روشن شد که امام جماعت هم چون فسق جوارحی ندارد، و با فسق اعتقادی در مواردی که قابل تأویل است می‌تواند، امام جماعت باشد، پس امام و شاهد و حاکم هم می‌توانند چنین باشند.

۶۵۷. همان.

۶۵۸. همان، ص ۱۵۵.

۶۵۹. سید مرتضی، پیشین، ج ۳، ص ۱۵۵.

۶۶۰. همان.

ومی‌شود که تنها فسق اعتقادی آن هم در مواردی از اعتقادات که قابل تأویل باشند، داشته باشند. و این تناقض‌گویی آشکاری است.

قاضی در عبارات قبلی از قول شبهه‌کننده می‌گفت: اگر فاسق بودن امام جماعت را جایز بدانید در مورد حاکم و شاهد هم چنین چیزی را جایز دانسته‌اید. سید مرتضی موضع معتزله را روشن می‌کند و می‌گوید:

«آنها فسق را بر آن حدی که در مورد امام جایز می‌دانند (فسق در آنچه تأویل و شبهه بر آن وارد می‌شود)، در مورد حاکم و شاهد هم جایز می‌دانند.»^{۶۶۱}

قاضی در توجیه فسق امام جماعت گفت چون فسق او به حقوق دیگران ربطی ندارد، فاسق بودن او مانعی ندارد، اما امامت مسلمین رابطه مستقیم با حقوق افراد دارد.

سید مرتضی به این مطلب اشاره می‌کند که نماز جماعت با نماز فردی تفاوت می‌کند، زیرا امام جماعت انجام اموری را از طرف نمازگزاران متقبل می‌شود، یعنی نمازگزاران در نماز فردی افعالی را باید انجام دهند که در نماز جماعت این افعال از آنها ساقط می‌شود. پس حرف قاضی که گفت، امامت نماز به حقوقی که به غیر برسد، مربوط نیست، باطل می‌شود.^{۶۶۲}

قاضی در علت اینکه امام چرا باید عادل باشد گفت: «کسی که فاسق است در انجام و اجرای حدود و اخذ وجوهات و صرف کردن آن در جای مناسبش، قابل اعتماد نیست.»

سید مرتضی حرف او را می‌پذیرد، اما بنا به حرف قبلی او که فسق اعتقادی امام را جایز دانست، عدالت ظاهری او را کافی نمی‌داند، چرا که امام می‌تواند فسق باطنی داشته باشد و عدالت ظاهری؛ که در این حالت هم، اطمینانی به این نیست که او در اجرای حدود و صرف وجوهات خطا نمی‌کند.^{۶۶۳}

قاضی در فرازی دیگر از المغنی به خلاف آنچه در ابتدای بحث مطرح کرد،

۶۶۱. همان.

۶۶۲. سید مرتضی، پیشین، ج ۳، ص ۱۵۵.

۶۶۳. همان.

می‌گوید:

«فسق امام اگر مانع از امامت او نباشد، جایز بودن امامت او واجب می‌شود، اگر از او فعلی سر بزند که اجرای حدود را به او واجب کند، پس به نصب چنین کسی [یعنی شخص فاسق به عنوان امام] نمی‌توان اطمینان کرد و بعد اینکه ثابت شده، چیزی که واجب است، رسیدن به این است که او حدود را ضایع نمی‌کند پس اگر کسی که چنین وضعی دارد جایز باشد، که امام شود. حتماً حدود واجب ضایع می‌شوند [یعنی انجام نمی‌شوند] و به اجماع صحابه هم ثابت شده که واجب است، وقتی از امام کاری که مثل فسق است، سر بزند، خلع شود و اختلافی هم در این امر بین صحابه نیست، تنها اختلافی که هست، این است که در زمان حکومت عثمان آنچه که موجب خلع او شود، از او سرزد یا نزد...»^{۶۶۴}

از نظر سید مرتضی در پاسخ به قاضی می‌شود گفت، آنکه با وجود عدالت امام مخالف است جایز نمی‌داند که امام مرتکب خطایی شود که مستحق حد باشد [یعنی امام نباید چنین خطایی مرتکب شود] بلکه فقط جایز می‌داند که مرتکب فسق اعتقادی و تأویل پذیر شود و فسق اعتقادی تأویل پذیر نیز، از جمله فسق‌های مستحق حد نیست، پس لازم نیست که امام عادل باشد، حتی اگر مرتکب فسق، مستحق حدی شود به این دلیل که قیاس شده و نسبت به او تصور شده که خارجی و یا صاحب بدعتی است که بنا به شبهه‌ای به چنین بدعتی معتقد شده است.^{۶۶۵}

خلع امام به دلیل خطایی که از او سر بزند، آنچه گفته شد را به طور کلی نقض نمی‌کند، زیرا صحابه به وجوب خلع هر گناهکاری اجماع نکرده‌اند، و در مورد انجام برخی از امور معتقدند که فاعل آن باید خلع شود مثل جمع وجوهات مردم و خرج کردن آن در غیر جایی که باید خرج می‌شده، اما هر خطایی مثل این خطا نیست که موجب خلع امام شود، پس کسی نمی‌تواند علت آنچه صحابه بر آن

اجماع کرده‌اند که موجب خلع امام می‌شود را فقط معصیت بودن آن بدانند، یعنی صرف سرزدن هر معصیتی از امام موجب خلع او از امامت نمی‌شود، که اگر گناه صغیره‌ای هم مرتکب شد مخل به عدالت او باشد و موجب خلع او گردد، بنابراین کسی هم حق ندارد علت آنچه که باعث خلع او می‌شود را فقط خطا بودن آن امر بداند.^{۶۶۶} در مجموع باید گفت خلع امام به دلیل رخ دادن خطایی از او، تنها ظاهر آن عمل که خطا و معصیت بودن آن است، نمی‌باشد بلکه حکمتی دارد.

قاضی به شبهه‌ای فرضی در همین زمینه پاسخ می‌دهد: وی چنین طرح شبهه کرده است:

«اگر کسی بگوید: فقط ما مسلم دانستیم، فسقی که به افعال جوارحی تعلق می‌گیرد، از امام بودن [امام] ممانعت می‌کند. پس از کجاست [یا به چه دلیل] فسقی که مربوط به [امور] اعتقادی و [مواردی است که] قابل تأویل است، مانع از امامت می‌شود. در حالی که انکار نکردید که فرد تجاوزگر ظالم و یا خارجی وقتی [عقایدش] قابل تأویل باشد و یا تأویل شود. [چنین فسق اعتقادی] از امام بودن این دو مانع نمی‌شود؟^{۶۶۷} و در پاسخ هم می‌گوید:

«چیزی که بر ما واجب است، [این است که] مانع از تجاوز و بی‌عدالتی کردن فرد ظالم و تجاوزگر باشیم، و مانع از تصرف او در اموری که در آن تصرف دارد، شویم. و از حقوق امام این است که مانع از غیرش شود، ولی کسی مانع او نشود، اگرچه اطاعت او لازم است [امام] چگونه کسی که چنین وضعی دارد، امام بودنش صحیح است؟ و [همینطور] که وقتی از امیر ظلم و بی‌عدالتی سر می‌زند، بر امام واجب است که او را عزل کند و مانع از بی‌عدالتی و ستم کردن او شود، بر مسلمانان هم رفع ظلم و بی‌عدالتی ظالم واجب است و نصب امام [هم] بر ایشان واجب و لازم می‌شود، و همین [امر] مانع از این است، کسی که

۶۶۶. همان، ص ۱۵۷-۱۵۶.

۶۶۷. قاضی عبدالجبار، پیشین، ج ۲۰، ق ۱، ص ۲۰۵.

۶۶۴. قاضی عبدالجبار، پیشین، ج ۲۰، ق ۱، ص ۲۰۴.

۶۶۵. سید مرتضی، پیشین، ج ۳، ص ۱۵۶.

چنین حالی دارد، امام شود زیرا هرکسی جایز نیست، اجرای حدود و احکام را برعهده گیرد، پس ناگزیر کسی که این امور را انجام می‌دهد باید ویژگی خاصی داشته باشد، و ثابت شده وقتی امام عادل است و صفاتی که نقل کردیم دارد، صحیح است که انجام این امور را به عهده گیرد و چنین چیزی در مورد فرد ظالم و تجاوزگر ثابت نشده پس واجب است که حال این ظالم چون بقیه مردم باشد.^{۶۶۸}

سید مرتضی به طور کامل حرف قاضی را نمی‌پذیرد و لازم می‌داند معنای باغی مشخص و معلوم شود تا با توجه به معنایی که دارد، نتیجه بگیرد حکمی که قاضی برای چنین فردی صادر کرد درست است یا نه.

وی خطاب به قاضی می‌گوید:

«این که گفتی «چیزی که بر ما واجب است [این است که] مانع از تجاوز و بی‌عدالتی کردن، فرد ظالم و تجاوزگر باشیم...» لفظ باغی لفظی دوپهلواست [که معنای متفاوتی بر آن حمل می‌شود که سید مرتضی دو وجه معنایی، برای لفظ «باغی» می‌آورد، و برای هر کدام هم نتیجه‌ای وضعی را بیان می‌کند:

۱. «باغی» کسی است که بر مسلمانان می‌شورد و سرکشی می‌کند و امور آنها را به خود رأیی اداره می‌کند و بر حقوق آنها چنگ انداخته است؛ بدون شک باید از تصرف چنین کسی به وسیله قول و فعل جلوگیری کرد، و اختلافی هم در این نیست.^{۶۶۹}

۲. باغی کسی است، که به عقیده‌ای فاسد معتقد است، آن هم به دلیل شبهه‌ای که در آن امر برایش بوجود آمده ولی از نظر بقیه عقاید، سالم است.

در مورد چنین کسی فقط واجب است که بوسیله هشدار و ارشاد و وعظ و دلیل آوردن مانع او شوند نه به شکل دیگری.^{۶۷۰}

سید مرتضی با آوردن این مقدمه این عبارت از قاضی را تفسیر می‌کند که

۶۶۸. سید مرتضی، پیشین، ج ۳، ص ۱۵۷.
۶۶۹. همان.
۶۷۰. همان.

او گفت: «از حقوق امام این است که مانع غیر شود، ولی از او ممانعت به عمل نیاید»، وی می‌افزاید، منع در اینجا می‌تواند برخورد عملی امام از قبیل توبیخ باشد که صحیح است در این موضع که قاضی ذکر کرد و آن را تسری به امت داد که آنچنانکه امام می‌تواند چنین کند، امت هم می‌تواند با او چنین کنند؛ این منع فایده‌ای ندارد.

و اگر منظور قاضی نوع دیگری از منع است که همان هشدار و تذکر و ارشاد باشد، قصد او را پوشش نمی‌دهد و فراموشی می‌گیرد.^{۶۷۱}

قاضی در عبارات قبلی گفت: «وقتی از امیر ظالم و بی‌عدالتی سر بزند، بر امام عزل او واجب است» که سید مرتضی با توجه به آنچه در مورد معنای «باغی» گفت، اینجا پاسخ می‌دهد: در حالت اول باغی، حتماً باید امام عزل شود، اما در حالت دوم که فسق او مربوط به موارد اعتقادی می‌شود که قابل تأویل هستند، وقتی عقیده او با توجه به تأویل این عقیده مشخص شود، کسی موافق عزل او نخواهد بود.^{۶۷۲}

قاضی گفته بود: «اختلافی در این نیست که کسی عادل است و آن صفاتی که گفتیم دارد، امامتش صحیح است، ولی چنین چیزی در مورد کسی که ظالم است ثابت نیست.» از نظر سید مرتضی از این کلام او حداکثر چیزی که برداشت می‌شود، اطمینان به جایز بودن امامت کسی است که عادل است، و در مورد کسی که عادل نیست تردید بوجود می‌آید، زیرا اینکه، در مورد کسی که عادل نیست، اجماعی [بر عدم صلاحیت او بر امامت] وجود ندارد، فقط باعث شک در این امر می‌شود، نه قطع و اطمینان بر اینکه آیا امامت چنین کسی جایز است. در حالی که قاضی دلالت بر فساد امامت کسی که عادل نیست کرد آن هم به شکل قطعی نه احتمالی، در حالی که این کلام او چنین چیزی [یعنی بطلان امامت غیر عادل] را اقتضا نمی‌کند.^{۶۷۳}

۶۷۱. سید مرتضی، پیشین، ج ۳، ص ۱۵۸.
۶۷۲. همان.
۶۷۳. همان.

۳-۳ افضل بودن امام

افضل بودن امام دراموری که رهبری و ولایت امتش برعهده اوست، از دیدگاه امامیه واجب و لازم است، و این فضل او بر امتش از دو وجه است: واجب است که افضل از امتش باشد، به معنی اینکه او بیشترین ثواب را نزد خداوند داشته باشد.

باید افضل از آنها باشد در ظاهر، یعنی در تمام آنچه که امامت دارد.^{۶۷۴} در این بخش قاضی همچون آن صفت قبلی امام، باز هم با امامیه مخالفت می ورزد و معتقد است، نه تنها واجب نیست، امام افضل مردمان خودش باشد، حتی کسی که نسبت به شخصی که فاضل و افضل امت است، مفضول به صاحب می آید، می تواند بنا بر شرایطی بر او مقدم شود که این عقیده در نقطه مقابل دیدگاه سید مرتضی و به طور کلی امامیه، به شمار می آید. قبل از پرداختن به اشکالات و مناقضه های قاضی نسبت به دیدگاه امامیه در این باب، طبق شیوه ای که تا به اینجا داشتیم، خلاصه ای از نظرات متکلمین معتزله و امامیه در این موضوع را ذکر می کنیم.

۳-۳-۱ معتزله

ایشان تنها با افضل بودن امام از وجه اول با امامیه هم عقیده هستند، و آن افضل بودن در شرع است که همان ثواب بیشتر داشتن می باشد. و راه شناخت این افضل بودن شرع است، زیرا عقل نمی تواند، مقادیر ثواب و عقاب را شناسایی کند.^{۶۷۵}

قاضی عبدالجبار افضلیت را از صفات ضروری برای امام نمی داند، عبارت اخیر هم که به عنوان نظر کلی معتزله ذکر شده به عنوان مقدمه ای بر مصداق امام پس از رسول خدا ﷺ طرح شده است، و چنانچه در ادامه بحث خواهیم خواند، قاضی عبدالجبار به شدت با این عقیده امامیه مخالفت می ورزد و سعی می کند

۶۷۴. شیخ طوسی، محمد، تلخیص الشافی، ج ۱ ص ۲۰۹.
۶۷۵. قاضی عبدالجبار، شرح اصول الخمسه، ص ۵۱۹.

تا به انحاء مختلف آن را نقض ورد کند، وی در مورد عدم ضرورت افضل بودن امام بر امتش چنین می گوید:

«در باره امام ضروری نیست که وی از لحاظ تقوی و ... نسبت به امتش ممتاز باشد هیچ چیز مانع آن نیست که دیگران در این گونه صفات با وی سهیم باشند، تنها این امر ضرورت دارد که او دارای صفاتی باشد و در وضعی قرار گرفته باشد که عملاً به امامت برسد.»^{۶۷۶}

۳-۳-۲ متکلمان امامیه

شیخ مفید:

«امامیه اتفاق دارند که امام دین ... و کمال فضل است ... و در اعمالی که شایسته پادشاه است به تمام افراد امت باید افضل باشد.»^{۶۷۷} سید مرتضی:

«از صفات امام این است که افضل امت باشد و ثواب بیشتری هم [نسبت به افراد امت] داشته باشد»^{۶۷۸} طوسی:

«واجب است که امام افضل از تمام افراد امتش باشد، در بیشتر بودن ثوابش نزد خداوند متعال و در فضل ظاهری ...»^{۶۷۹} ابن میثم بحرانی:

«واجب است که امام افضل امت باشد، در تمام آنچه کمال نفسانی به شمار می آید.»^{۶۸۰} علامه حلی:

«امامیه اتفاق دارند که باید افضل از رعیتش باشد، ولی اکثریت [دیگر

۶۷۶. همو، المغنی، ج ۲، ق ۱، ص ۸۵.

۶۷۷. شیخ مفید، محمد، اوائل المقالات، ص ۸.

۶۷۸. سید مرتضی، الذخیره فی علم الکلام، ص ۴۲۹.

۶۷۹. شیخ طوسی، محمد، الاقتصاد، ص ۱۹۰.

۶۸۰. بحرانی، میثم، قواعد المرام، ص ۱۸۰.

مذاهب] در آن اختلاف دارند، و جایز می‌دانند که مفضول بر فاضل مقدم شود.^{۶۸۱}

وی در کشف المراد، افضل بودن امام در علم، دین، کرم شجاعت و تمام فضائل نفسانی و بدنی را در این دایره وارد می‌کند.^{۶۸۲}

قاضی چنین طرح بحث می‌کند:

«امامیه چه بسا امامت را برای کسی که افضل در زمان خودش هست، واجب می‌دانند به این گونه که می‌گویند: او شایسته فضل و افضل بودن است و به عمل و عبادت این امر بر مردم روشن شده است و این شایستگی قرین تکریم و تجلیل و نفوذ امر و وجوب فرمانبرداری گشته، پس او در این حال باید امام باشد.»^{۶۸۳}

او در ادامه می‌افزاید از نظر امامیه آن کسی که امامت را به دست می‌گیرد، اگر افضل نباشد باید منصوص باشد یا معجزه داشته باشد، تا امام باشد.^{۶۸۴}

۳- ۳- امامت و استحقاق

قاضی در نقد عقیده‌ای که از امامیه عنوان کرد، مطالبی را از بحث نبوت، المغنی پیش می‌کشد و می‌گوید:

«در بخش نبوات این کتاب گفتیم که رسالت بر اساس شایستگی نیست، بلکه مکلف شدن به امری عظیم است، که در آن مشقت است و باید رفعت داشته باشد تا امر نبوت را انجام دهد و [داشتن] صبر هنگام سختی‌ها و اموری از این دست [نیز برای او لازم است] و به اشکال مختلفی بر آن دلالت کردیم که اگر امامت بنا به استحقاق باشد، واجب می‌شود که امامت مثل نبوت باشد و یا اولی بر نبوت، هر چند [آنچه گفتیم] درست نیست، و قول امامیه [نیز] باطل است.»^{۶۸۵}

۶۸۱. علامه حلی، حسن، نهج الحق و کشف الصدق، ص ۱۶۸.

۶۸۲. همو، کشف المراد، ص ۳۹۲.

۶۸۳. قاضی عبدالجبار، پیشین، ج ۲۰، ق ۱، ص ۹۷.

۶۸۴. همان.

۶۸۵. همان.

قاضی در عبارتی که به عنوان عقیده امامیه طرح کرد، غیر از افضل بودن امام به منصوص بودن امام و صورت گرفتن معجزه توسط امام اشاره کرد که در توضیح باید گفت، امامیه از معصوم بودن، عالم بودن امام و... نتیجه می‌گیرند که باید منصوص باشد، یعنی از سوی خداوند متعال و از طریق رسولش تعیین شده باشد و پیامبر ﷺ و یا امام فقید در مورد امام بعد از خودش به صراحت، نام جانشین خود را بر زبان آورده باشد که صورت گرفتن معجزه توسط او تأییدی بر ادعای امامت اوست، که به این موضوع در فصلی مستقل خواهیم پرداخت.

قاضی در وهله اول از موضوع افضل بودن امام نسبت به مردمان زمانش، نتیجه‌ای گرفت و آن استحقاقی بودن امر امامت است که سید مرتضی نیز در پاسخ چنین می‌گوید:

«چیزی که ما به آن معتقدیم این است که امامت و نبوت غیر استحقاقی است [آن هم به معنای خاص خودش] و آنچه برخی از امامیه به آن معتقدند که رسالت و امامت استحقاقی بودنشان به معنای استحقاق جزاء و پاداش است، حرفی باطل است.»^{۶۸۶}

از پاسخ سید مرتضی برمی‌آید که قاضی عقیده گروهی از امامیه را به تمام امامیه نسبت داده که آن گروه هم رسالت و امامت نبی و امام را پاداش اعمال خوب این افراد می‌دانند؛ سید مرتضی نیز ابتدا به صراحت عقیده امامیه را بیان کرد و در حقیقت قاضی خواست تا وجه اختلافی در این مورد با امامیه را عنوان کند که سید مرتضی این اختلاف را نفی کرد.

سید مرتضی در ادامه می‌کوشد تا غیر استحقاقی بودن رسالت و امامت و نیز دیدگاه مشترک امامیه با معتزله در این امر را، اثبات کند؛ وی عنوان می‌کند:

«راههای بسیاری در اثبات اینکه این دو امر یعنی رسالت و امامت، غیر استحقاقی هستند، وجود دارد.»^{۶۸۷}

۶۸۶. سید مرتضی، الشافی، ج ۱، ص ۲۲۶.

۶۸۷. همان، ص ۳۲۷.

۳- ۳- ۱- دلایل سید مرتضی بر عدم استحقاقی بودن امامت

۱. سید مرتضی همان مشقت و سختی را که قاضی در امر رسالت بیان کرد و گفت:

«رسالت مکلف شدن به امری است که مشقت و سختی دارد»، یکی از دلایلی می‌داند که نشانگر غیر استحقاقی بودن امامت و رسالت است.^{۶۸۸}

۲. قاضی گفته بود، امامیه نبی و امام را به دلیل اعمال قبل از نبوت و امامتشان شایسته این دو امر می‌دانند؛ سید مرتضی این عقیده او را کاملاً نفی می‌کند و تأکید می‌کند، این از مواردی است که مورد رد و انکار امامیه است، و توضیح می‌دهد که «ما [امامیه] امامت را فقط برای کسی که افضل است واجب نمی‌دانیم».^{۶۸۹}

پس شایستگی و استحقاق امامت و نبوت، بواسطه اعمال قبلی امام و رسول را نیز سید مرتضی رد کرد. این خود دلیلی بر غیر استحقاقی بودن نبوت و امامت است.

۳. سید مرتضی در استدلال بر اینکه امامیه، نبوت و امامت را استحقاقی نمی‌دانند، می‌گوید:

«کسی که در مورد امامت به استحقاق معتقد باشد، صحیح نیست بر وجوب امامت به آنچه او حکایت کرد، استدلال کند».^{۶۹۰}

در توضیح کلام سید مرتضی باید گفت، اگر امامیه معتقد به استحقاقی بودن امامت باشند به آنچه قاضی از امامیه در مورد وجوب امامت ذکر کرد، اعتقاد نداشتند و دلیلی نداشت که بخواهند عقلاً وجوب امامت را اثبات کنند.

اما دلیل سید مرتضی بر این کلامش:

«زیرا رواست که در یک عصر و دوره زمانی کسی که اعمالش به این مقدار که موجب استحقاق او بر امامت شود، وجود نداشته باشد و واجب هم نیست که در

۶۸۸. همان.

۶۸۹. سید مرتضی، پیشین، ج ۱، ص ۳۲۷.

۶۹۰. همان.

هر عصری کسی که اعمالش به این حد برسد، وجود داشته باشد».^{۶۹۱}
سید مرتضی در ادامه، استدلال بر عصمت از طریق استحقاق را هم رد می‌کند و در توجیه آن می‌گوید:

«زیرا ممکن و جایز است، کسی که معصوم نیست از طریق اعمالش و کثرت ثوابش استحقاق امامت را پیدا کند و ناممکن نیست که طاعات آن کسی که معصوم نیست، بر طاعات معصوم فزونی یابد، پس استحقاق بر امامت به دلیل طاعت و ثوابی که دارد، بر ثواب معصوم افزون می‌شود، پس اگر برای امامیه پذیرفته شود که شایسته بودن برای امامت را از طریق اعمال می‌دانند، پس وجوب امامت به آن حدی که به آن معتقدند برای ایشان ثابت نمی‌شود».^{۶۹۲}

این عبارت اخیر سید مرتضی بسیار زیرکانه بود، زیرا آنچنانکه خواندیم، تمام فصل اول به اشکالات قاضی بر عقلی دانستن امامت، از سوی امامیه گذشت، و در اینجا سید مرتضی به او یادآوری می‌کند که اگر ما، یعنی امامیه قائل به استحقاقی بودن امامت بودیم، به عقلی بودن وجوب امامت استدلال نمی‌کردیم. و با این توضیح، بر عصمت امام هم از این طریق نمی‌توان استدلال کرد.

۳- ۳- ۴- آیا امرای امام هم باید افضل باشند؟

قاضی در باب عصمت امام گفت، چون امامیه معصوم بودن را برای امام واجب می‌دانند، پس امرای امام هم باید معصوم باشند، در اینجا نیز افضل بودن را بر عصمت می‌افزاید و می‌گوید:

«بین حرف شما که می‌گویید: امامت استحقاقی است و برای امامت، فردی معصوم و افضل لازم است و کسی که همین حرف را در مورد امارت می‌زند، تفاوتی نیست، زیرا گفتیم در ظاهر، بین کاری که امام و امیر انجام می‌دهند، فرقی نیست».^{۶۹۳}

۶۹۱. همان.

۶۹۲. سید مرتضی، پیشین، ج ۱، ص ۳۲۷.

۶۹۳. قاضی عبدالجبار، پیشین، ج ۲، ق ۱، ص ۹۷-۹۸.

سید مرتضی در پاسخ وی، آنچه قبلاً گفته بود را یادآوری می‌کند و چنین می‌گوید:

«گفتیم در امامت، معتقد به استحقاق نیستیم و این استحقاق را علت عصمت و... نمی‌دانیم، در معنی ولایت بین امام و امیر هم تفاوت گذاشتیم و حتی گفتیم برابری آنها در معنای ولایت باعث نمی‌شود که وجوب عصمت امام باعث وجوب عصمت در امیر شود.»^{۶۹۴}

۳- ۳- ۴- ۱- افضل بودن امام دلیلی بر واحد بودن امام

قاضی از عقیده امام در مورد صفات امام نتیجه می‌گیرد که امامیه معتقدند، غیر امام در عصمت و فضل نباید با او مساوی باشد، چرا که اگر با امام در این امور مساوی باشد، او هم باید امام باشد، و به همین دلیل هم صحیح است که امام یک نفر باشد.^{۶۹۵}

چنانکه پیش‌تر هم گفتیم، قاضی در مورد امامیه معتقد است، چون قائل به افضل بودن امام و معصوم بودن او هستند، پس امامت را امری استحقاقی می‌شمارند.

قاضی خود نیز بر عدم استحقاقی بودن آن معتقد است و سید مرتضی نیز با او هم عقیده است و سعی بر اثبات همراهی با او دارد.

سید مرتضی کسانی را مثال می‌زند که معتقد به استحقاقی بودن امامت هستند و افرادی با این عقیده استحقاق امامت را تنها به معصوم بودن امام نمی‌دانند بلکه او باید از نظر فضل و زیادی ثواب هم بر افراد امت، برتری داشته باشد و از نظر آنها، کسی که امام نیست، درست نیست در فضل با امام مساوی باشد.

و در ادامه می‌آورد، اگر امامت استحقاقی باشد با این ویژگی‌هایی که قاضی آورد، عقل نه یک امام، بلکه گروهی از ائمه را اثبات می‌کند، هر چند نقل و شرع مانع از این است.

۶۹۴. سید مرتضی، همان، ص ۳۲۸.
۶۹۵. قاضی عبدالجبار، پیشین، ج ۲۰، ق ۱، ص ۹۸.

و وقتی نقل و شرع از این امر ممانعت کرد، این کسانی که قائل به امامت استحقاقی هستند، قطع پیدا می‌کنند که نمی‌شود، دو نفر که صاحب فضل هستند، امام باشند.^{۶۹۶}

۳- ۳- ۵- مقدم داشتن مفضول بر فاضل!

قاضی معتقد است می‌شود که مفضول بر فاضل، بنا به دلایلی و در شرایطی مقدم شود، و این دلایل را ذکر کرده است، اما اینکه تا چه حد حرف او درست و قابل پذیرش است، و یا برای امامیه قانع کننده است یا نه؟، به پاسخهای سید مرتضی وابسته است؛ که در این بخش دلایل قاضی و پاسخهای سید مرتضی به هریک از ادله را ذکر می‌کنیم.

۳- ۳- ۵- ۱- دلیل اول: ترس از رخ دادن فتنه و اغتشاش

اولین دلیلی که برای مقدم داشتن مفضول بر فاضل که مصداق تاریخی آن، فرد منتخب در روز سقیفه است، و اهل سنت و در اینجا قاضی عبدالجبار به آن تمسک بسته است، ترس از بوجود آمدن فتنه و اغتشاش است که با تأخیر در انتخاب امام فاضل، احتمال رخ دادن آن بوده است.

قاضی در توضیح این مصداق عینی و تاریخی، که همان انتخاب ابوبکر در سقیفه است، ترس از فتنه منافقینی که بین مسلمانان در مدینه زندگی می‌کردند و از پیامبر ﷺ کینه به دل داشتند را، عنوان کرده است.

چرا که این منافقین با چنین حالی، در پی فرصتی برای اغتشاش بودند و وفات پیامبر ﷺ این حس و انگیزه را در آنها قوت و شدت بخشید و اگر با ابوبکر بیعت نمی‌شد، اطمینانی نبود، که فتنه نمی‌کنند.^{۶۹۷}

سید مرتضی ترس از فتنه را فقط ادعایی می‌داند که شاهد تاریخی بر آن وجود ندارد و اخباری هم وجود ندارد که چنین وضعی را توصیف کند؛ «زیرا از

۶۹۶. سید مرتضی، پیشین، ج ۱، ص ۳۲۸.
۶۹۷. قاضی عبدالجبار، پیشین، ج ۲۰، ق ۱، ص ۲۲۷.

لحاظ قرائن تاریخی در آن زمان در مدینه منافق قابل توجهی وجود نداشته است و اگر هم بودند، معدود و انگشت شماری بودند که با غلبه یافتن اسلام، کنج عزلت گزیده بودند و از شدت مخالفتشان کاسته شده بود و پناهی برای پاگرفتن نداشتند، ... و این سخنی است که اهل علم و عقل از پذیرش و استناد به چنین کلامی روی می‌گردانند.^{۶۹۸}

سید مرتضی در ادامه خطاب به قاضی می‌گوید:

«اگر ترس از فتنه است که موجب مقدم داشتن مفضول بر فاضل شده، آیا همین ترس می‌تواند باعث شود که با فاسقی بیعت شود؟ و یا با کسی که نه علمی دارد و نه فضلی یا با کسی که اندک علم و فضلی دارد، که نه افضل است و نه مثل افضل، بیعت شود؟»^{۶۹۹}

تفسیر سید مرتضی از علتی که قاضی نقل کرد، نه تنها روشنگر مبنای غلط اهل سنت در عملکردشان بود، بی‌توجهی اهل سنت به علم و فضل امام نیز گوشزد شد، که چون بار اول چنین صفاتی را در تعیین امام کنار گذاشتند، مجبور شدند، این رویه را در همه اعصار و برای هر حاکم و امامی پیش گیرند.

سید مرتضی از قول قاضی در جواب امامیه می‌گوید:

«برای اینکه افضل بودن امام از شروط واجب و حتمی [برای امامت] نیست، بلکه ترجیح است در حالی که عادل بودن از شروط واجب [برای امام] است و عالم بودن او هم مثل فضل است.»^{۷۰۰}

سید مرتضی معتقد است این حرف با حرف عکس این هیچ تفاوتی ندارد، به این شکل که کسی بگوید:

فضل از شروط واجب است در حالی که عادل بودن امری ترجیحی است. [یعنی ترجیح دادن است].^{۷۰۱}

او تأکید می‌کند، با این تفاوتی که معتزله در صفات امام قائلند، بعید به نظر

۶۹۸. سید مرتضی، پیشین، ج ۳، ص ۱۷۶.
۶۹۹. همان.

۷۰۰. سید مرتضی، پیشین، ج ۳، ص ۱۷۶.
۷۰۱. همان.

نمی‌رسد که در وقت ضرورت هم با کسی که فقط عادل است، ولی هیچ علمی ندارد، بیعت کنند.^{۷۰۲}

قبل از نقل دلایل دیگر قاضی برای مقدم داشتن مفضول در امامت، لازم به ذکر است، قاضی شروط و ویژگیهایی را ذکر می‌کند که برای امامت لازم است و چون شخص فاضل که اکثر شروط لازم برای امامت را داراست، این شروط، که قاضی نامبرده را ندارد، کسی که مفضول است بر او مقدم می‌شود.

۳- ۳- ۵- ۲- دلیل دوم:

علم و آشنایی با سیاست.^{۷۰۳}

۳- ۳- ۵- ۳- دلیل سوم تا دهم:

کسی که فاضل است،

۳- بنده [برده]، ۴- نابینا، ۵- زمین‌گیر، ۶- ترسو، ۷- پریشان خاطر است و یا ۸- عجول، ۹- خشن و تند مزاج ۱۰- و به شدت بخیل است.^{۷۰۴}

پاسخ سید مرتضی به دلایل دوم تا دهم

قاضی گفت در صورتی که فرد افضل، علمش ناقص باشد و یا با سیاست آشنایی نداشته باشد یا شجاع نباشد، و یا به صفاتی چون عجله و خشونت و بخل شدید شناخته شده باشد، و مفضول در علم و سیاست از او برتر باشد و این صفات را نداشته باشد، بر فاضل، مقدم خواهد شد.

اما سید مرتضی معتقد است، چنین کسی نمی‌تواند به طور مطلق افضل باشد، و یادآوری می‌کند در مورد کسی امامت واجب بود که تمام شروط لازم برای امامت را داشته باشد، در نتیجه کسی که در امری افضل است و در امری دیگری مفضول است، به طور مطلق افضل نیست.^{۷۰۵}

۷۰۲. همان، ص ۱۷۷.

۷۰۳. قاضی عبدالجبار، پیشین، ج ۲، ق ۱، ص ۲۲۸.

۷۰۴. همان.

۷۰۵. سید مرتضی، پیشین، ج ۳، ص ۱۷۸.

و اگر کسی به ما بگوید:

دو نفر را داریم که یکی افضل در عبادت و ثواب است ولی علمش ناقص است و با سیاست هم آشنایی ندارد، و دیگری افضل در سیاست و علم است و در ثواب و عبادت مفضول است، از نظر شما چه کسی به عنوان امام نصب می شود؟

در جواب می گوئیم:

در این حالت واجب است، کسی که در عبادت افضل است و در سیاست مفضول است. امام کسانی باشد که مفضول در عبادت هستند، و کسی هم که در سیاست افضل است، امام کسانی باشد که مفضول در سیاست هستند. و از نظر عقلی هم جائز است که ولایت امام اختصاص به گروهی داشته باشد و شامل گروهی نشود، و اگر بر اینکه فاضل در عبادت، امام برای مفضول در آن باشد و فاضل در سیاست، امام برای مفضول باشد، اتفاق هم شد، این نیز از نظر عقلی قابل رد و انکار نیست.^{۷۰۶}

۳- ۵- ۴- دلیل یازدهم:

کسی که مفضول است، نزد عام و خاص مردم به فضل مشهورتر است؛ و آنکه افضل است، فضلش بر همگان مخفی است.^{۷۰۷}

پاسخ سید مرتضی

سید مرتضی در این مورد معتقد است، اگر این بتواند علتی برای تقدیم مفضول بر فاضل باشد، به حتم آن کسی که علم کمی به احکام دارد، ولی بر مردم معلوم است که او علم به احکام دارد [هر چند علمش کم است] بر کسی که افضل در علم است و احاطه کامل به احکام دارد، می تواند مقدم شود.

او در ادامه می افزاید:

نظر عامه در باب علم اعتباری ندارد و در مورد فضل هم همینطور است و به

۷۰۶. همان.

۷۰۷. قاضی عبدالجبار، پیشین، ج ۲، ق ۱، ص ۲۲۸.

کارگیری این علت فقط برای فرد یا افرادی که امام را به انتخاب امت می دانند، صحیح است، اما برای امامیه که نصب امام را بوسیله نص و تصریح خداوند تعالی می دانند، اعتباری ندارد.^{۷۰۸}

۳- ۵- ۵- دلیل دوازدهم: اطاعت پذیری بهتر است از مفضول

قاضی معتقد است، اگر مردم نسبت به رهبری و ولایت آن کسی که مفضول است، اطاعت پذیری و اطمینان داشته باشند و او را بهتر بپذیرند، امامت مفضول بر فاضل مقدم می شود، چرا که در مورد امامت آنکه فاضل است، چنین وضعی پیش نمی آید.

پاسخ سید مرتضی

سید مرتضی اطمینان و سکون را نسبت به کسی که صفاتش کامل نیست یا نسبت به کسی که محق تراز او هم در این امر، وجود دارد، بی ارزش و اعتبار می شمارد، و در توجیه عدم اعتبار چنین اطمینان و آرامشی، حاکمی ظالم را مثال می زند که مردم نسبت به چنین کسی اعتماد دارند و با حکومت او آرام و مطیع هستند، در حالی که این فرد، ذره ای علم به احکام هم ندارد و همین مردم از عدل به احکام نفرت دارند؛ آیا این دلیلی بر مقدم داشتن فاسق جاهل و مؤخر داشتن عادل عالم است؟!^{۷۰۹}

سید مرتضی مورد نقضی را از خود قاضی نقل می کند، که او در جایی دیگر از المغنی آورده است، که ابوعلی جبائی گفت: «نفرت مردم از امیرالمؤمنین علیه السلام به سبب قتل خویشاوندان [در جنگ بدر] بوده است، در حالی که این از بزرگترین مناقب علی علیه السلام به شمار می آید؛ در نتیجه این علت قاضی با مورد نقضی که خودش آورد نقض می شود.^{۷۱۰}

۷۰۸. سید مرتضی، پیشین، ص ۱۷۹-۱۷۸.

۷۰۹. همان، ص ۱۷۹.

۷۱۰. همان.

۳- ۵- ۶- دلیل سیزدهم: دوری مسافت از فاضل^{۷۱۱}

قاضی در این دلیل می‌آورد که مفضول در سرزمینی است که امام در آن سرزمین وفات یافته است، و این ترس وجود دارد که با به تأخیر افتادن تعیین امام تا محول کردن این امر به شخص فاضل که در بلاد دیگر است، فتنه و اغتشاش بوجود آید؛ و به همین دلیل امر امامت به مفضول که در آنجا حاضر است، محول می‌شود.

پاسخ سید مرتضی

سید مرتضی معتقد است که اگر چنین کاری جایز باشد، بیعت با فردی، فاسق یا بدون علم هم بلامانع است.^{۷۱۲}

۳- ۵- ۷- دلیل چهاردهم: فرد افضل از غیر قریش است

این دلیل بازگشت به روایت «ان الائمة من قریش» دارد که در فصل دوم، پاسخ سید مرتضی را به این دلیل نقلی قاضی خواندیم، سید مرتضی نیز در اینجا به این دلیل پاسخی نمی‌دهد.

۳- ۵- ۸- مثال تاریخی: غزوه عمرو بن عاص

قاضی مثالی تاریخی نیز برای مقدم داشتن مفضول بر فاضل ذکر می‌کند، تا نشان دهد که این امر ممکن است و مصداق تاریخی هم دارد.

او ذکر می‌کند که بواسطه اخبار شنیده‌ایم که پیامبر ﷺ، عمرو بن العاص و خالد بن ولید را بر ابوبکر و عمرو دیگرانی غیر این دو نفر که از فضلاء محسوب می‌شوند ولایت داد و مقدم داشت و با وجود این چه چیزی مانع از مقدم داشتن مفضول بر فاضل در باب امامت است.^{۷۱۳}

این سخن قاضی اشاره به غزوه ذات السلاسل^{۷۱۴} دارد. این غزوه در سال هشتم هجرت روی داد. از این غزوه به سریه عمرو بن عاص نیز یاد می‌شود، هر

۷۱۱. قاضی عبدالجبار، پیشین، ج ۲۰، ق ۱، ص ۲۲۹.

۷۱۲. سید مرتضی، پیشین، ج ۳، ص ۱۸۰.

۷۱۳. این عبارت در معنی ذکر نشده، اما سید مرتضی از نسخه المغنی که داشته این مطلب را نقل کرده و پاسخ گفته است.

۷۱۴. ناحیه‌ای است پس از وادی القری و میان آن تا مدینه ده روز راه است.

چند نقل این غزوه از سوی امامیه به گونه‌ای دیگر است اما چون قاضی به آن استناد کرده است فقط این غزوه را از سوی اهل سنت نقل می‌کنیم.

شرح این واقعه:

به پیامبر خبر رسید که گروهی از قضاعه جمع شده، قصد نزدیک شدن به اطراف مدینه دارند، پیامبر ﷺ عمرو بن عاص را فرا خواند و برای اولوایی سپید و رایتی سیاه بست و او را با سیصد تن از گزیدگان مهاجر و انصار گسیل فرمود. سی اسب نیز با آنان بود. و پیامبر ﷺ به عمرو عاص فرمود تا از مردم بلی و عذره و بَلَقِین که از کنار آنها می‌گذرد یاری جوید، و او شبها می‌رفت و روزها کمین می‌ساخت و چون به نزدیک آن قوم رسید از انبوهی آنان آگاه شد. پس نماینده‌ای به سوی پیامبر ﷺ فرستاد و یاری خواست. و رسول خدا ﷺ ابو عبیده بن جراح را با دویست تن از سران مهاجر و انصار و از آن جمله ابوبکر و عمر گسیل فرمود و از بهر او نیز لوایی بست و فرمود که به عمرو عاص ملحق شود و هر دو با یکدیگر باشند و اختلافی نکنند.... سپاه به آخرین نقاط سرزمینهای عذره و بَلَقِین رسید و در آن جا با جمعی از دشمن رویاروی شد و مسلمانان بر آنان حمله بردند و آنان در سرزمینها پراکنده شدند. عمرو عاص آهنگ مدینه کرد و عوف بن مالک اَشْجَعِی را پیشاپیش به دادن خبر سلامت و گزارش جنگ به حضور رسول خدا به مدینه گسیل داشت.^{۷۱۵}

چنانکه خواندیم اقتضای شرایط چنین بوده است، و این مقدم داشتن مفضول در ایمان و فاضل در امر نظامی، بر فاضل در ایمان و مفضول در امر نظامی است. سید مرتضی یاد آوری می‌کند که در عبارات قبلی اش گفته است مقدم داشتن مفضول بر فاضل در اموری غیر آنچه که فاضل در آن امور فاضل شمرده می‌شود، ناممکن نیست.

و اگر ثابت شود که ابوبکر و عمر در امر دین و کثرت ثواب از عمرو عاص و خالد بن ولید در آن وقتی که آن دو نفر ولایت بر ابوبکر و عمر داشته‌اند، افضل بوده‌اند. امری، غیر ممکن نیست. زیرا عمرو عاص و خالد در امر جنگ و فرماندهی سپاه بر

۷۱۵. کاتب واقدی، محمد بن سعد، پیشین، ج ۲، ص ۱۲۹؛ الواقدی، پیشین، ج ۲، ص ۷۷۰.

آن دو [ابوبکر و عمر] ولایت داشته‌اند. زیرا عمرو و خالد در این امور بر آن دو برتری داشته‌اند. و برتری این دو از احوالشان روشن و آشکار است، زیرا شجاعت خالد و برتری او در شناخت جنگ‌ها و تدبیر آنها از چیزهایی است که اشکالی در آن نیست، و کید و حیله عمرو نیز معروف و شناخته شده است.

سید مرتضی پس از پاسخ به این مثال تاریخی ذکر می‌کند که برخی از امامیه این سخن قاضی را چنین جواب گفته‌اند:

«این موضوع که در آن زمان عمرو و خالد در امر دین به ابوبکر و عمر برتری داشته‌اند، قابل رد هم نیست»، به این معنا که شاید در امر دین هم بر آن دو برتری داشته‌اند، سید مرتضی این پاسخ را رد نمی‌کند و معتقد است شاید این نیز صحیح باشد. اما پاسخ او که خودش به این مسئله را قوی می‌داند.^{۷۱۶}

۳- ۳- ۶ آیا امامت فردی که افضل است دائمی است؟

قاضی در فرازی دیگر از کتابش مطلب جالبی را در مورد امامت مفضول ذکر می‌کند، وی همچنان تلاش می‌کند از امامت آنکه مفضول واقع شده حمایت کند؛ او در قالب سؤالی فرضی، هدفش را پی می‌گیرد.

سؤال این است:

اگر با کسی به عنوان امام بیعت شد و او در آن زمان افضل امتش بود، و بعد از مدتی کسی در فضل بر او برتری یافت، آیا باید با این کسی که فاضل‌تر از اوست، بیعت شود و امامت نفر اول نقض می‌شود؟

او [قاضی] معتقد است، ابتدا که می‌خواهند امام را معین کنند، توجه به افضل بودن او مهم است و از شروط امامت اوست، و پیدا شدن فردی افضل از امام اول، باعث نقض امامت او نمی‌شود؛ و ادعا می‌کند بر این مسئله اجماع هم هست.^{۷۱۷}

قاضی برای اثبات این امر که عقد امامت امام در هیچ شرایطی نقض

نمی‌شود، از استادش ابوعلی جبائی نقل کرده است:

«وقتی امام وفات کند، امامتش فسخ نمی‌شود، بلکه دیگری [یعنی امام بعد از او] نایب از اوست و به طور کلی در مورد امامت، امر اینچنین است، پس عقد امامت با این فقدان نقض نمی‌شود...»^{۷۱۸}

سید مرتضی، سؤال او را واجب و لازم می‌شمارد ولی پاسخ او را قانع کننده نمی‌داند، و چیزی که این سؤال بر آن تأکید داشت، این بود که هر چیزی که در ابتدای بیعت با امام، مانعی از بیعت و عقد امامت با اوست، اگر بعد از عقد امامت و بیعت با امام هم رخ دهد، موجب فسخ و نقض امامت خواهد بود.^{۷۱۹} و در رد نظر قاضی که «عقد امامت در هیچ شرایطی باطل نمی‌شود»، شروط لازم برای یک امام را مثال می‌زند و قاضی را مخاطب قرار می‌دهد که:

آیا به عقیده تو عدالت برای امامت لازم نیست؟ اگر کسی قبل از عقد امامت با او مشخص شود که فاسق است، همین مانع از بیعت با اوست و اگر فسق او بعد از عقد مشخص شود، در حقیقت عدالت او تغییر کرده، و این موجب فسخ عقد امامت است.

عالم بودن امام، برای اینکه به امامت منصوب شود، لازم و واجب است، و اگر چنین علمی را نداشته باشد، با او عقد امامت بسته نمی‌شود.

اگر بعد از به امامت رسیدن او، این علم، بنا به فراموشی و یا ... از بین برود، امامت او هم نقض می‌شود پس فضل هم، مثل دیگر صفات است و خارج از این قضیه نیست.^{۷۲۰}

قاضی برای اینکه اثبات کند امامت کسی که با او عقد امامت بسته شده، نقض و باطل نمی‌شود، ادعای اجماع بر این مسئله را کرد، سید مرتضی این اجماع را باطل می‌داند، و می‌گوید:

«ما خارج از این اجماع هستیم و به عقیده ما اگر امامت بنا به گزینش و انتخاب است در مورد امام و فضل در همان ابتدا، رعایت می‌شود، در آینده هم

۷۱۸. قاضی عبدالجبار، پیشین، ج ۲۰، ق ۱، ص ۲۳۱.

۷۱۹. سید مرتضی، پیشین، ج ۳، ص ۱۸۱.

۷۲۰. همان.

۷۱۶. سید مرتضی، پیشین، ج ۲، ص ۵۳.

۷۱۷. قاضی عبدالجبار، پیشین، ج ۲۰، ق ۱، ص ۲۳۱.

باید [این شرط که فاضل بودن امام است] رعایت شود و واجب می‌شود، امامت هر کسی که مفضول می‌گردد، نقض شود، همانطور که از عقد امامت با مفضول ممانعت می‌شود.^{۷۲۱}

قاضی در پاسخ به سؤالی فرضی، این را که آیا می‌توان از نص و تصریح بر فضل کسی که افضل شناخته شده، می‌شود عدول کرد یا نه؟ می‌نویسد:

جایز است از این نص و تصریح عدول شود، زیرا کسی که او را افضل دانسته از روی ظاهر قضاوت کرده نه باطن، و وقتی ظنی قوی با اشاراتی به اینکه غیر او هم مثل او افضل هستند و یا در فضیلت از او برتری دارند، ناممکن نیست که این افراد بر آن کسی که تصریح به افضل بودن او شده، مقدم شوند، و آن به منزله این است که در وصف او از رسول ﷺ شنیده شود که این مرد قریشی است؛ و نباید که غیر او بر او مقدم شوند، اگرچه نسب [او] به صورت قطعی هم ثابت نشود.^{۷۲۲}

قاضی برای تشخیص فضیلت افراد، ظن قوی را بر قضاوت ظاهری ترجیح می‌دهد، آنچنانکه، اگر کسی تصریح به فاضل بودن کسی داشته باشد، اما ملاکش رفتار ظاهری او باشد، و در مقابل، نسبت به کسی ظنی قوی وجود داشته باشد که او فاضل است، ظن قوی به چنین نصی غلبه می‌یابد. این ظن قوی از نظر او همان اجتهاد است که در فصل بعد در راههای شناخت امام، اجتهاد را به جای نص توصیه می‌کند.

قاضی این ظن قوی را با نص رسول خدا ﷺ در مورد فضل افراد، مقایسه می‌کند و این دورا برابر با هم می‌داند و به این صورت مثال می‌زند که وقتی پیامبر در مورد کسی بگویند، این مرد قریشی است و در این حال کسی نمی‌تواند [در امر امامت] بر او مقدم شود، حتی اگر برای شنوندگان نسبت او به قریش قطعی هم نباشد، می‌پذیرند، در این مورد هم اگر ظنی قوی به این باشد که فلان شخص از دیگری که ملاک تشخیص فضلش رفتار ظاهری اوست، فضیلت بیشتری دارد، آن ظن قوی غلبه می‌یابد.

اما پاسخ سید مرتضی به قاضی؛ او نیز می‌پذیرد، آن کس که بر فضلش قطع و اطمینان وجود دارد، بر آن کسی که فضلش ظنی است، مقدم خواهد بود، قاضی گفته بود، چون ملاک قضاوت رفتار ظاهری افراد است، ظن قوی به فضل شخصی، بر این قضاوت ظاهری ترجیح دارد. اما سید مرتضی این را نمی‌پذیرد، زیرا آن کسی که راهی برای رسیدن به باطن دیگری، برای تشخیص فضلش ندارد و برای حصول فضل او هم دلیلی ندارد، مجبور است از رفتار ظاهری او، فاضل بودن او را دریابد.^{۷۲۳}

که این همان ظن است، و ظن نیز حکمی دارد، و وقتی نتوان علم حاصل کرد، جانشین علم است.

اما وقتی دست یافتن به علم ممکن باشد، ظن حکمی ندارد، و به همین دلیل هم اگر از طریق خبری منقول از پیامبر ﷺ به عدالت برخی شهود علم پیدا کردیم، حتماً شهادت دادن این شخص بهتر است از شهادت آن کسی که گمان می‌رود، او عادل است و قطعی و یقینی بر علم او نیست و هیچ کسی هم در مسئله شهادت دادن بین شهادت کسی که یقین بر عدالت اوست و شهادت آن کسی که گمان می‌رود، عادل است، مساوات قائل نیست.^{۷۲۴}

اما آنچه در مورد وصف رسول خدا ﷺ به قریشی بودن شخصی گفت؛ ناممکن نیست که این شخص بر دیگری که گمان می‌رود قریشی است، مقدم شود.^{۷۲۵}

۳- ۳- ۷- رسول، امام، فضل

قاضی معتقد است که رسول ﷺ تنها باید بعد از به رسالت رسیدنش، افضل از مردم امتش باشد، و دلیلی که دارد، دلیل نقل و شرع است بنا به گفته خودش ولی آنچنانکه خواندیم امامیه بر افضل بودن امام دلیل عقلی آوردند، یا به عبارت بهتر بنا به سیره عقلاء گفتند که امام باید افضل از امتی باشد که امامتشان را عهده‌دار می‌شود، این امر در مورد رسول ﷺ هم می‌تواند صدق کند.

۷۲۳. سید مرتضی، پیشین، ج ۲، ص ۱۸۲.

۷۲۴. همان.

۷۲۵. همان.

اما اصل بحث؛ چون قاضی معتقد است دلیل عقلی برافضل بودن امام وجود ندارد، در نتیجه برای افضل بودن امام هم که از نظر امامیه جانشین رسول ﷺ است، دلیلی عقلی وجود ندارد.

قاضی در این موضوع مقایسه‌ای بین رسول ﷺ و امام کرده است، که ما به صورت بحثی مستقل در اینجا آوردیم، هر چند جانشینی رسول ﷺ نیز یکی از دلایلی است که می‌تواند محل استناد امامیه در موضوع افضل بودن امام باشد. قاضی از قول امامیه نقل می‌کند:

«اگر [امامیه] بگویند: چون امام جانشین رسول است و رسول باید افضل مردم باشد، پس بنا بر این امام هم باید افضل باشد. به آنها می‌گوییم: از کجا [می‌گویید] که در مورد رسول عقلاً واجب است که افضل باشد تا امام با او قیاس شود؟

[و جواب ما به این سؤال این است که]: رسول جایز است که مفضول باشد یا با افراد دیگر در فضل مساوی باشد، و [بنا به دلیل] نقل است که او بعد از رسول شدنش باید افضل باشد و اگر [دلیل] سمعی نبود، جایز می‌دانستیم که او افضل در امتش نباشد و در افراد امت هم کسی باشد که با او در فضل مساوی باشد، پس واجب می‌شود که عقلاً حال امام هم اینگونه باشد.»^{۷۲۶}

نتیجه کلام قاضی این می‌شود که امامیه برافضل بودن امام، دلیل عقلی ندارند چرا که برای رسول هم فقط دلیل نقلی وجود دارد، نه دلیل عقلی.

سید مرتضی قبلاً دلیل افضل بودن امام را گفت و در اینجا هم یادآوری می‌کند، همان راه و روشی که افضل بودن امام از رعیتش را اثبات می‌کند، در مورد رسول هم این مسئله صدق می‌کند و دلالت بر وجوب افضل بودن او بر امتش در تمام اموری دارد که در آنها امام است، و با توجه به دلالت بر وجوب فضل هر دو اینها، نیازی به حمل امام بر رسول نداریم.»^{۷۲۷}

و با این مضمون خطاب به قاضی می‌گوید:

«این تساوی که تو بین رسول و امام قرار دادی، هیچ یک از گذشتگان تو

مرتکب آن نشده‌اند.»^{۷۲۸}

یعنی بین امام و رسول قائل به یک تساوی مطلق نمی‌شدند.

قاضی معتقد است، اگر مسئله افضل بودن در مورد رسول ثابت شود. در مورد امام چنین چیزی واجب نیست، زیرا رسول در آنچه به مردم می‌رساند و انجام می‌دهد، حجت است. پس باید منزلتش در فضل به قدری عالی باشد که مردم از قبول حرف او سرباز نزنند و به کلامش اطمینان پیدا کنند، او می‌افزاید پس چرا امامیه بین امام و رسول تساوی قرار می‌دهند...^{۷۲۹}

سید مرتضی این تفاوتی را که قاضی بین امام و رسول گذاشت نقل قول از اساتیدش می‌شمارد. و دیدگاه امامیه در این باب را دوباره تکرار می‌کند که، ما معتقد به حجت بودن امام در بخشی از شرایع هستیم که آن را انجام می‌دهد، وقتی آن را [یعنی احکام شرع را] انجام می‌دهد و به مردم می‌رساند، واجب است که افضل از رعیتش باشد، تا مردم به کلامش اطمینان کنند و تنفر و پرهیز از او از بین نرود، اگرچه وضع امام در باب انجام و رسانیدن امور به مردم با حال تمام خلفایش تفاوت می‌کند، ولی ما امام را بر رسول حمل نکردیم.

او تصریح می‌کند، علتی که قاضی برافضل بودن رسول ذکر کرد، صحیح است و این در مورد امام هم صدق می‌کند.^{۷۳۰}

۳-۴ علم

دومین صفتی که به اتفاق امامیه برای امام واجب است، علم است، و منظور از عالم بودن او، علم او به تمام احکام شریعت و علم به سیاست و تمام اموری است که او در آن امور بر مردم ولایت دارد، و نیز باید علم او بر مردمانی که بر آنها ولایت دارد، فزونی داشته باشد.

در این بخش، بیشتر در مورد عالم بودن امام به احکام شریعت میان قاضی و

۷۲۸. همان.

۷۲۹. قاضی عبدالجبار، پیشین، ج ۲۰، ق ۱، ص ۱۱۰.

۷۳۰. سید مرتضی، پیشین، ج ۲، ص ۵۰۵.

۷۲۶. قاضی عبدالجبار، پیشین، ج ۲۰، ق ۱، ص ۱۰۹.

۷۲۷. سید مرتضی، پیشین، ج ۲، ص ۴۹.

سید مرتضی بحث در گرفته است.

قبل از اینکه به اشکالات قاضی از این وجه بر امامیه پردازیم، لازم است، این موضوع را از دیدگاه متکلمین امامیه و معتزله نیز بررسی کنیم.

۳- ۴- ۱- معتزله:

ایشان معتقد به داشتن علم خاصی برای امام نیستند، و آنچنانکه در مقدمه ابتدای فصل گفتیم همین قدر که عالم به زبان عربی باشد و بتواند از میان اقوال و فتاوی علماء آنچه به نظرش درست می‌نماید را برگزیند، کفایت می‌کند.^{۷۳۱} و معتزله در تعلیل عالم بودن امام با امامیه همفکر هستند، آنها معتقدند اگر او عالم نباشد نمی‌تواند هیچ یک از احکامی را که بنا به موقعیت و منصبش به آنها احتیاج می‌شود، اقامه کند^{۷۳۲}، اما تفاوتی که با امامیه در این قسمت دارند این است که در مورد امام واجب نمی‌دانند که در علم بر امتش برتری داشته و علم به تمام احکام داشته باشد، بلکه او می‌تواند آنچه را که نمی‌داند، از علماء بپرسد. این امر از بحث قاضی با سید مرتضی کاملاً به دست می‌آید.

قاضی در این مورد می‌گوید:

«درباره امام ضروری نیست که وی از لحاظ ... و دانش نسبت به پیروانش ممتاز باشد.»^{۷۳۳}

۳- ۴- ۲- متکلمان امامیه:

ابراهیم بن نوبخت:

«امام واجب است که در علم ... افضل باشد ... و واجب است که جزئی‌ترین احکام شرع هم از او پنهان نباشد.»^{۷۳۴}

۷۳۱. قاضی عبدالجبار، شرح اصول الخمسه، ص ۵۱۱.

۷۳۳. قاضی عبدالجبار، المغنی، ج ۲۰، ق ۱، ص ۸۵.

۷۳۴.

شیخ مفید:

«امامیه اتفاق دارند، امام دین ... عالم به تمام علوم دینی است ...»^{۷۳۵}

سید مرتضی:

«از صفات امام این است که اعلم امت به احکام شریعت و به وجوه سیاست و تدبیر باشد.»^{۷۳۶}

شیخ طوسی:

«واجب است امام به حکم عقل عالم به تدبیر آن چیزی باشد که در آن امام است، مثل سیاست و اداره مردمان امتش ... و غیر آن، و واجب است که عالم به تمام شریعت باشد، زیرا او حاکم در تمام آن است.»^{۷۳۷}

ابن میثم بحرانی:

«[امام] باید عالم باشد، به آنچه در امامت به آن احتیاج دارد، مثل علوم دینی و دنیایی مثل شریعات، سیاست، آداب ...»^{۷۳۸}

وی عالم نبودن امام را منافی عصمت او می‌داند، از نظر او اگر علم، عفت، شجاعت و عدالت جز اصول کمالات نفسانی کسی باشد، می‌شود به او گفت، معصوم است.^{۷۳۹}

۳- ۴- ۳- پاسخ به دو سؤال

دو مسئله ذیل موضوع علم امام مطرح می‌شود:

۱. آیا امام باید علم به تمام صنایع، مشاغل و زبانهای مختلف داشته باشد؟

۲. آیا امام باید علم غیب و علم به امور باطنی داشته باشد؟

پاسخ به سؤال اول:

در حقیقت آنچه ما در قالب سؤال طرح کردیم، شبهه‌ای از سوی مخالفین امامیه است، به این مضمون، [امامیه] که قائل به عالم بودن امام هستند، باید

۷۳۵. شیخ مفید، محمد، اوائل المقالات، ص ۸.

۷۳۶. سید مرتضی، الذخیره فی علم الکلام، ص ۴۲۹.

۷۳۷. شیخ طوسی، محمد، الاقتصاد، ص ۱۹۲.

۷۳۸. بحرانی، میثم، پیشین، ص ۱۷۹.

۷۳۹. همان.

معتقد باشند که او عالم به تمام صنایع و مشاغل و زبانهای مختلف باشد. با توجه به تعریفی که متکلمین از علم امام داشتند، حدّ این علم مشخص شد، و آن علم به تمام اموری بود که مرتبط به مسؤولیت امامت است، و اورهبری مردم در آن امور را برعهده دارد. در نتیجه علم به تمام صنایع و مشاغل و... از این دایره خارج می شود، و پاسخ متکلمین امامیه نیز، یک پاسخ برائت جویانه است. گفته شیخ مفید در پاسخ به این سؤال چنین است:

«من می گویم که چنین چیزی از لحاظ عقل و قیاس نه ممتنع است و نه واجب، و روایاتی از کسانی که تصدیق کردن گفته های ایشان بر ما واجب است به ما رسیده، که امامان آل محمد علیهم السلام این چیزها را می دانسته اند، که اگر صحت آنها ثابت شود یقین کردن به آنها واجب می شود، و مرا در این باره نظری است و خدا توفیق دهنده به صواب است.

و نوبختیان با این نظر مخالفند و علم امام را به عقل و قیاس واجب می دانند و همه مفوضه و غلات با نظر ایشان موافقند.»^{۷۴۰}
سید مرتضی:

«علم به صنایع، مشاغل، ترکیب داروها و... لازم نیست زیرا تمام اینها از مواردی هستند که به آنچه او در آنها رئیس است، مربوط نمی شود، و ریاستش علم به آنها را واجب نمی کند.»^{۷۴۱}
طوسی نیز در این باره گفته است:

«چون او در صنایع و غیر آن رئیس نیست، واجب هم نیست که عالم به آنها باشد، او در اموری که به او مراجعه نمی شود، نیازی نیست که عالم باشد، امام باید در اموری که به او در آن امور مراجعه می شود، مثل قضاوت و امامت عالم باشد.»^{۷۴۲}

پاسخ به سؤال دوم:

این سؤال نیز شبیهه ای است که از سوی مخالفین امامیه طرح می شود، آنها

معتقدند چون امام عالم است، پس باید به غیب و باطن افراد و امور هم علم داشته باشد. اما پاسخ این شبهه نیز دارای اهمیت است، چرا که اذهان عمومی بر این شکل گرفته است که امام باید علم غیب داشته باشد.

شیخ مفید در این باره می گوید:

«من می گویم که ائمه آل محمد علیهم السلام از ضمائر بعضی از بندگان آگاه بودند و از هر چه باید بشود پیش از شدن آن خبر داشتند، و این صفت واجبی در آنان یا شرطی لازم برای امامت نیست.

بلکه تنها بدان جهت چنین می شود که خداوند در حق ایشان اکرام می کند و این دانش را بدان جهت به آنان ارزانی می دارد که دیگران بهتر فرمان ایشان ببرند و به امامت آنان متمسک شوند. و این به طریق استدلال عقلی واجب نیست، بلکه برای آنان از جهت وحی و سمع واجب شده است. و اما به صورت مطلق گفتن اینکه امامان از غیب آگاهند، خطایی آشکار است؛ چه این صفت تنها مخصوص کسی است که به ذات خود از چیزها باخبر است نه به علم مستفاد، و این جز مخصوص خدای عزوجل نیست.

همه امامیه با گفته من موافقند، جز معدودی از ایشان که مفوضه اند و غلات وابسته به ایشان.»^{۷۴۳}

نتیجه کلام او چنین می شود که علم خارق العاده گاه به عنوان لطف به امام عطا می شود تا مردمان آسانتر او را بپذیرند. ولی به هیچ وجه صفتی نیست که باید امام به عنوان شرط امامت داشته باشد.

اینکه امام نتواند به باطن افراد آگاهی داشته باشد، در احکام قضائی او که به گواهی دادن شهادی وابسته است، تأثیر دارد، گاه ممکن است خدا امام را از حقیقت آگاه کند که در این صورت برخلاف ظواهر و گواهی گواهان حکم می کند. در موارد دیگر که چنین علمی نداشته باشد، امام ممکن است، برخلاف حقیقت از روی گواهی گواهان حکم بدهد.

شیخ مفید در این باره گفته است:

۷۴۳. شیخ مفید، محمد، پیشین، ص ۳۸.

۷۴۰. شیخ مفید، محمد، پیشین، ص ۲۸-۲۷.

۷۴۱. سید مرتضی، پیشین، ص ۴۳.

۷۴۲. شیخ طوسی، محمد، پیشین، ص ۱۹۲؛ محقق حلی، جعفر، پیشین، ص ۲۰۷.

«من می‌گویم که بر امام است که به علم خود حکم کند، درست به همانگونه که به گواهی ظواهر حکم می‌کند. و هنگامی که از آنچه بروی آشکار شده چیزی برضد گواهی دریافت، گواهی کسی را که شهادت داده است باطل می‌کند و به آنچه خداوند تعالی به او شناسانده حکم می‌دهد.

به عقیده من ممکن است که باطن امور از او پوشیده بماند که در این صورت بنا به ظواهر حکم می‌کند، هر چند خلاف حقیقتی باشد که نزد خدایتعالی است. و نیز ممکن است خدایتعالی گواهان راستگو و دروغگورا به وی بشناساند، که در این صورت حقیقت امر از وی پنهان نخواهد ماند.

اموری که در این باب از آنها سخن می‌گوییم، متعلق به الطاف و مصالحی است که به هر حال کسی جز خدای عزوجل به آنها آگاه نیست. و امامیان را در این خصوص سه قول است:

گروهی برآنند که احکام ائمه به هر صورت مبتنی به ظواهر است نه آنچه می‌دانند، و گروهی برآنند که احکام ایشان مبتنی بر باطن است نه بر ظاهر که خلاف در آن روا است، و گروه سوم همان نظر را دارند که من برگزیده‌ام.^{۷۴۴}

شیخ طوسی نیز درباره علم امام به غیب و باطن امور گفته است: «لازم نیست که امام عالم به صدق شهود و اقرارکنندگان باشد، زیرا او فقط امام قرار گرفته در حکم به ظاهر نه باطن.»^{۷۴۵}

ناگفته نماند این مسئله توسط غالب متکلمینی که به کتب آنها مراجعه شد، مغفول مانده است و یا مسئله‌ای اختلافی بوده است که ترجیح داده‌اند از آن سخنی به میان نیاورند.

۳- ۴- ۴- راه اثبات علم امام عقلی است یا نقلی؟

قاضی بحث را از طریقی که امامیه به عالم بودن امام به احکام پی می‌برند، آغاز می‌کند و وی خطاب به امامیه می‌گوید:

«آیا از طریق عقل می‌دانید که امام عالم به تمام احکام است و این از شروط امامتش است یا از طریق نقل؟

اگر بگویند، از طریق نقل، به آنها می‌گوییم: ما فقط از طریق عقل با شما سخن می‌گوییم. پس درست نیست که شما به نقل که در برابر عقل مثل فرع است رجوع کنید، راهی نمی‌ماند جز این که بگویند از راه عقل به این رسیدیم و ما در جواب می‌گوییم: کدام دلیل عقلی نظر شما را اقتضا می‌کند با توجه به اینکه می‌دانیم، او به انجام تمام اموری اقدام می‌کند که به او اختیار انجامش داده شده، اگر چه عالم به تمام احکام نباشد.»^{۷۴۶}

۳- ۴- ۵- دلایل سید مرتضی برای اثبات وجوب عالم بودن امام

۳- ۴- ۵- ۱- دلیل اول: سیره عقلاء

قاضی با این حرف خود طریق نقل و شرع را در این موضوع نفی کرد و وجود دلیل عقلی بر عالم بودن امام به تمام احکام را نیز انکار نمود؛ اما سید مرتضی از سیره عقلاء برای اثبات علم امام به تمام احکام استفاده نموده است:

«آنچه وجوب عالم بودن امام به تمام احکام را اقتضا می‌کند، این است که ثابت شده امام در تمام دین امام است و متولی حکم در تمام دین و جزئیات آن است، چرا که این نزد عقلاء يك قاعده است؛ هر کسی که انجام امری را می‌پذیرد یا علم به آن دارد و یا راه رسیدن و وصول علم به آن را دارد، و در غیر این صورت، ولایت او بی‌معناست.»^{۷۴۷}

سید مرتضی برای تبیین کلامش فرمانروا و حاکمی را مثال می‌زند که اگر بخواهد تدبیر مملکت و سپاهش را به کسی بسپارد؛ حتماً به فردی آگاه به امور می‌سپارد، چرا که عقلاء او را مذمت می‌کنند؛ او حتی افراد جامعه را مثال می‌زند که اگر بخواهند انجام کاری را به فردی بسپارند، به فردی ناآشنا و ناآگاه

۷۴۶. قاضی عبدالجبار، پیشین، ج ۲۰، ق ۱، ص ۱۰۴.
۷۴۷. سید مرتضی، الشافی، ج ۲، ص ۱۵.

۷۴۴. شیخ مفید، محمد، پیشین، ص ۳۷-۳۶.
۷۴۵. شیخ طوسی، محمد، پیشین، ص ۱۹۳.

نمی‌سپارند زیرا اگر چنین کنند جزء سفهاء شناخته می‌شوند.^{۷۴۸} و در آخر هم تأکید می‌کند:

« فرقی نمی‌کند که به برخی از امور [آن کار خاص] آشنا نباشد یا به تمام آن، زیرا حکم بعضی امور مثل حکم کل است، در مسئله ولایت، علم نداشتن والی به بعضی [امور] مثل علم نداشتن او به کل است، و در قیاس مانند این است که برخی ملوک انجام امور را به افراد ناآگاه به آن امور بسپارند. »^{۷۴۹}

سید مرتضی پس از مثالهای عنوان شده، نتیجه حرف قاضی را بیان می‌کند؛ که اگر امام عالم به تمام احکام نباشد، چنین می‌شود که او در احکامی که به آنها علم دارد، امام است و در آنچه نمی‌داند امام نیست.^{۷۵۰}

۴- ۵- ۲- دلیل دوم: حجیت امام در دین

دلیل دومی که سید مرتضی برای عالم بودن امام می‌آورد، این است که امام حجیت در دین و حافظ شرع است که در فصل اول آوردیم و اگر جایز بدانیم که او بعضی احکام را نداند، به حتم در حجیت بودن او به دو دلیل قدح وارد می‌شود:

۱. اگر آنچه امام فراموش کرده و یا به آن علم ندارد، از امور دینی نباشد به بحث ما ربطی ندارد، اما اگر از امور دین باشد و از اموری باشد که امت آن را کتمان و پنهان می‌کنند و از نقل و انجام آن پرهیز می‌کنند که قبلاً گفتیم این کار بر امت جایز است و طبق آنچه در فصل اول گفته شد برای بیان و تبیین این موارد به امام رجوع می‌شود، پس چگونه بر امام جایز است که برخی از احکام را فراموش کند که اگر آن را جایز بدانیم، دیگر اطمینان به اینکه توسط امام به تمام شرع دست یافته‌ایم از بین خواهد رفت و این قدح وردی در حجیت بودن امام است.^{۷۵۱}

۲. اینکه روا باشد امام بخشی از دین را فراموش کند، باعث می‌شود که از قبول حرفش و اطاعت از او، دوری و اجتناب کنند، که چون برخی از سخنان او مورد

۷۴۸. همان، ص ۱۶.

۷۴۹. سید مرتضی، الشافی، ج ۲، ص ۱۶.

۷۵۰. همان، ص ۱۷.

۷۵۱. همان.

پذیرش و اطاعت مردم واقع نمی‌شود، قدح وردی بر حجیت بودن اوست. که در حقیقت امت نسبت به امامی که به بخشی از دین آگاه نیست و علم ندارد، مطیع و منقاد نخواهند بود.^{۷۵۲} سید مرتضی ادامه می‌دهد:

« اگر کسی هم ادعا کند فرمانبرداری از او در دو حالت علم کامل امام به احکام و علم ناقص او یکی است، او به لجاجت با عقلش پرداخته است. »^{۷۵۳} سید مرتضی مثالی می‌زند تا پذیرش حرفش برای طرف مقابل آسان تر شود، وی می‌گوید:

« اگر عدم علم کامل او به تمام شرع و دین را عاملی برای عدم پذیرش کلامش و فرمانبرداری از او ندانیم، انجام کبائر را هم بر انبیاء قبل و بعد از نبوتشان جایز دانسته‌ایم^{۷۵۴}، زیرا انجام کبائر هم یکی از عوامل عدم پذیرش کلام انبیاء بود کسی که مخالف این نظر است [یعنی مخالف سرزدن کبیره از انبیاء قبل و بعد از نبوت آنهاست] حق ندارد بگوید ما در آنچه امام به آن علم دارد به او اقتداء می‌کنیم، نه آنچه نمی‌داند، چرا که گفتیم او، امام در تمام دین و اموری است که باید به او اقتداء شود. »^{۷۵۵}

سید مرتضی عبارتی از قاضی را می‌آورد که او از قول امامیه در علت عالم بودن امام به تمام احکام چنین گفته است: « امام باید عالم به تمام احکام بوده و هیچ‌کدام از آنها را فراموش نکند، در غیر این صورت مکلف به انجام چیزی شده که راهی به آن ندارد و این مثل تکلیف ما لایطاق است. »^{۷۵۶} و در پاسخ قاضی می‌گوید:

« ما به چنین چیزی استناد نمی‌کنیم، بلکه چیزی که باعث قبح جهل او به احکام می‌شود، همان دلیلی است که ذکر کردیم و بحث شد. »^{۷۵۷}

۷۵۲. سید مرتضی، پیشین، ج ۲، ص ۱۸-۱۷.

۷۵۳. همان، ص ۱۸.

۷۵۴. همان.

۷۵۵. همان، ص ۱۹.

۷۵۶. قاضی عبدالجبار، پیشین، ج ۲۰، ق ۱، ص ۱۰۴.

۷۵۷. سید مرتضی، پیشین، ج ۲، ص ۱۹.

تا به اینجا سید مرتضی سعی بر این داشت که از طریق عقل قاضی را مجاب کند که باید امام عالم به تمام دین و جزئیات آن باشد، اما در ادامه کلامش عبارتی که در ابتدای بحث از قاضی نقل کردیم را بار دیگر تکرار می‌کند و به وجهی دیگر پاسخ می‌دهد:

قاضی گفته بود: «امامیه از جهت عقل دانسته‌اند که امام باید عالم به تمام احکام باشد و این از شروط امامت اوست، یا از طریق نقل؟»
سید مرتضی در پاسخ می‌گوید:

«این صفت از صفاتی نیست که عقل آن را واجب و لازم بداند زیرا عقل جایز می‌داند که به برخی از اجزاء شرع عمل شود، پس عقل نمی‌تواند، آن را از شروط امامت قرار دهد، زیرا ثبوت و انتفاء آن را همزمان جایز می‌داند. و این صفت مثل عصمت است. زیرا عقلاً واجب است که امام قبل و بعد از مسئولیتش چنین صفتی داشته باشد، هر چند عالم بودن او به تمام احکام را از شروط عقلی امامت نمی‌دانیم، اما بعد از پایبندی به شرایع و ثبوت امامت در تمام دین، به دلیل عقل و قیاس عقلی می‌دانیم که او باید بنا به دلایلی که ذکر کردیم، عالم به تمام احکام باشد.»^{۷۵۸}
و در ادامه می‌افزاید:

«مانعی ندارد این شرط به شروط عقل اضافه شود، البته به آن معنایی که پس از استقرار احکام شرع [و به طور کل، شریعت]، ما با عقل و دلایل عقلی عالم بودن امام به تمام شرایع را واجب می‌دانیم.»^{۷۵۹}

۳- ۴- ۶- راههای پیشنهادی قاضی

قاضی برای اینکه عدم لزوم آگاهی امام به تمام احکام دین را توجیه کند در قالب يك شبهه فرضی، چند راه را برای دستیابی او به احکام پیشنهاد می‌کند:

۱. اجتهاد

۲. مراجعه به علماء و استفاده از فتوای آنها

۳. عمل به علم شخصی و رجوع به عقل

۴. توقف

گفته وی چنین است:

«اگر امامیه بگویند: امام چگونه می‌تواند احکام شرع را اجرا کند، در حالی که علم به آن ندارد؟»

ما [در پاسخ] به آنها می‌گوییم: با استدلال و نیز با سعی و کوشش آنچه نازل شده و حکمی دارد را شناسایی می‌کند، و نیز می‌تواند به علماء مراجعه کند و بنا به صحیح‌ترین اقوال علماء از نظر خودش عمل و حکم کند و حتی از نظر عقل جایز است که حرف علماء را بپذیرد، همان‌طور که مردم عادی به حکم حاکم گردن می‌نهند ... و نیز به اخبار آحاد یا سخن امت که ثابت شده حجت است، مراجعه کند و نیز جایز است در اموری که به او تفویض شده به آنچه علم دارد حکم کند و در آنچه نمی‌داند، توقف کند، زیرا تمام آنچه گفتیم از نظر عقل جایز است.»^{۷۶۰}

اما پاسخ دقیق و موشکافانه سید مرتضی؛ او این کلام قاضی را پاسخ کسی می‌داند که گمان می‌کند امامیه به این دلیل که چون امام راهی برای دستیابی به احکام ندارد، واجب می‌داند که او عالم به تمام احکام باشد و ولایت بدون علم او را تقبیح می‌کند، در حالی که از نظر امامیه اگر راهی هم برای رسیدن به احکام باشد در این موضع مثل نبودن آن است، چرا که امام محل رجوع در احکام است و از نظر عقلانی هم ولایت بدون علم زشت است.

در توضیح این بخش از کلام سید مرتضی که «چون امام محل رجوع در احکام است و شناخت امور دین توسط اوست»، باید گفت: چگونه امام محل رجوع برای دریافت و شناخت احکام است در حالی که خودش فاقد چنین علمی است و یا چگونه می‌شود از علمی مفقود بتواند پاسخگوی مردمان خویش باشد.
سید مرتضی ادامه می‌دهد:

«ما نیازی نمی‌بینیم، در مورد راههایی که او را به علم می‌رساند و او جایز است

به آنها رجوع کند، بحث کنیم، اگر چه در مورد تمام این راهها اثبات شود که او را به علم و شناخت احکام می‌رساند، باز هم به آنچه به آن استناد کردیم و به آن اطمینان داریم، اخلال وارد نمی‌کند و این راهها هم که گفت، به عقیده ما به علم حقیقی که نمی‌رسد، هیچ، حتی به ظن صحیح هم نمی‌رسد.^{۷۶۱}

سید مرتضی تمام طرقی را که او ذکر کرد به ترتیب نفی ورد می‌کند و دلیل می‌آورد؛

۳- ۴- ۶- ۱- طریقی اول: اجتهاد

قاضی در این مورد گفته بود: «حکم خداوند تعالی در آن چیزی است که امام نمی‌داند و بر امام اجتهاد و استدلال واجب است.»

که سید مرتضی پاسخ می‌دهد:

«استدلال، همان حکمی نیست که بر امام لازم الاجرا باشد، بلکه راه رسیدن به حکم است، پس [استدلال و حکم واجب بر امام] دو چیز متفاوت و غیر هم هستند، خداوند تعالی در یک حادثه‌ای حکم به تحریم و یا حلّیت آن می‌کند و امام هم در تمام دین حاکم است، پس باید به خودی خود عالم به حکم باشد، نه بواسطه راهی که او را به حکم می‌رساند در غیر این صورت همانطور که گفتیم شایسته تقبیح عقلاء است.»^{۷۶۲}

۳- ۴- ۶- ۲- طریقی دوم: رجوع به علماء^{۷۶۳}

قاضی در عبارات قبلی که از او نقل کردیم گفت:

«امام می‌تواند به علماء مراجعه کند و بنا به صحیح‌ترین اقوال علماء از نظر خودش عمل و حکم کند و حتی از نظر عقل جایز است که حرف علماء را بپذیرد

همانطور که مردم عادی به حکم حاکم گردن می‌نهند...»^{۷۶۴}

سید مرتضی پذیرفتن اینکه امام آنچه را نمی‌داند پس از رسیدن به امامت از دیگران بپرسد، را مثل این می‌داند که جایز بدانیم، «فرمانروایان و ملوک کسانی را به وزارت و اداره امور مهم بگمارند که چیزی از این امور را نمی‌دانند، چون می‌توانند آنچه را نمی‌دانند از آنانکه می‌دانند بپرسند، و این چیزی است که همه عقلاء بر قبح آن اتفاق دارند. و این دو کار یعنی امامت بدون علم و وزارت بدون آشنایی با امور مثل هم هستند...»^{۷۶۵}

قاضی گفت: «از نظر عقل جایز است، همانطور که مردم عادی به حکم حاکمان گردن می‌نهند...»

اما پاسخ سید مرتضی؛ مردم عادی از نظر عقلی مکلف به قبول حرف کسی هستند که در آن مورد خاص او مطلع است و آنها بی‌خبرند. ولی حکم امام چنین نیست، چرا که او، امام در تمام دین است و منصوب برای اجرای تمام آن است. اگر امام و مردم عادی از این جهت منزلتی مساوی داشتند، دیگر امام بودن آن فرد معنایی نداشت و در ادامه هم توضیح می‌دهد: حاکمان منصوب از طرف امام، چیزهایی که به آن جهل دارند، خارج از ولایتشان است، و موقوف به حکم امام یا حکم کسی غیر از امام است که به آن موارد علم دارد.^{۷۶۶}

قاضی در ادامه کلام خود برای بهتر روشن شدن رجوع غیر عالم به عالم چنین می‌گوید:

«هر کسی اقدام به کاری کند که به مصالح دین و دنیای [مردم] است، حتی کسانی، مثل امراء، عمال، اوصیاء و وکلاء بر این اساس که نمی‌داند باید به عالم رجوع کند، پس چه چیزی مانع از این امر درباره امام و حاکم است.»^{۷۶۷}

سید مرتضی در کلام اخیرش در امور امیر و حاکم عقیده‌اش را بیان کرد، او در مورد اوصیاء و وکلاء هم می‌گوید:

۷۶۴. قاضی عبدالجبار، پیشین، ج ۲۰، ق ۱، ص ۱۰۵.

۷۶۵. سید مرتضی، پیشین، ج ۲، ص ۲۲-۲۱.

۷۶۶. همان، ص ۲۴.

۷۶۷. قاضی عبدالجبار، پیشین، ج ۲۰، ق ۱، ص ۱۰۸.

۷۶۱. سید مرتضی، پیشین، ج ۲، ص ۲۱.

۷۶۲. همان، ص ۲۷.

۷۶۳. از این مطلب در جلد سوم الشافی نیز سخن به میان آمده است که به صورت کلی‌تر به این بحث پرداخته شده و تکرار همین مطالب است، که نقل نکردیم.

«به عقیده ما از این جهت که باید عالم به چیزی باشند که به آنها سپرده شده، مثل امراء و حکام هستند و هر عاقلی می‌داند که وقتی یکی بخواهد اداره اموال و املاکش را به وکیلی بسپارد، فردی را انتخاب می‌کند که اطمینان به کفایت و حسن تدبیر او داشته باشد، و هیچ وقت کاروکالتش را به کسی که باید امور را به او آموزش بدهند، نمی‌سپارد، زیرا باعث ضرر و تلف مال او می‌شود. اما فرد عامی و رجوعش به عالم درفتوا، فقط وقتی جائز است که آن فرد عامی متولی حکم دادن در آن امر که [خودش] نیاز به فتوای عالم دارد، نباشد.»^{۷۶۸}

وی در ادامه تصریح می‌کند که چون امام منصوب به حکم در تمام دین است، پس باید عالم به آن باشد و علت اینکه امام را از مراجعه به علماء منع می‌کنیم و می‌گوییم نباید به علماء برای دانستن احکام مراجعه کند به دلیل معصوم نبودن علماء نیست.^{۷۶۹}

این جمله آخر که به مضمون از سید مرتضی نقل شد در جواب آن بخش از کلام قاضی است که گفت: «در فرد عامی جایز است درفتوا به عالم رجوع کند، هر چند آن عالم غیر معصوم باشد.»

قاضی با این جمله امام را با مردم عادی و عامی جامعه در یک طبقه قرارداد و نتیجه گرفت چون آنها به عالم غیر معصوم رجوع می‌کنند، امام هم می‌تواند برای پرسیدن آنچه نمی‌داند به چنین عالمی رجوع کند، اما حقیقت امر در منع از این امر، محل رجوع بودن خود امام در احکام بود و سرزنش عقلاء مبنی بر اینکه کسی به امامت جامعه گمارده شده که خود در دانستن احکام باید به دیگری رجوع کند، و در حقیقت عالم نبودن امام خلاف سیره عقلاء است. زیرا از نظر آنها، آنچنان که سید مرتضی عنوان کرد، کسی باید انجام امری را بر عهده گیرد که آشنا و عالم به تمام آن باشد.

۴- ۶- ۳- طریق سوم و چهارم: رجوع به عقل / توقف

قاضی در عبارات قبلی خود گفت امام در مواردی که علم به احکام ندارد می‌تواند به حکم عقلش عمل کند و یا در مواضعی هم توقف کند؛ که سید مرتضی این عبارت را مورد نقادی قرار داده و پاسخ گفته است، وی دو معنا برای کلام قاضی در نظر گرفته است:

۱. مقصود قاضی این است که: در مواردی که خداوند تعالی حکمی معلوم بر آن قرار داده، امام فقط برای اجرای حکم نصب شده که در فصل دوم به طور کامل به آن پرداخته شد و فساد و بطلان آن روشن شد.

۲. و یا قصد او این است: در مواردی که حکم و قانونی وجود ندارد و او به عنوان حاکم نصب شده، او توقف می‌کند و یا به عقل رجوع می‌کند؛ و این از مواردی است که ما به آن توجه نمی‌کنیم، زیرا ما فقط واجب می‌دانیم که امام تمام احکام شرعی وضع شده که در مورد آنها امام و حاکم است را بداند، نه در مواردی که حکمی در مورد آنها نیست، و یا حکمی دارند که از جمله شرعیات نیست، و او هم در آن موارد امام نمی‌باشد.^{۷۷۰}

سید مرتضی در توضیح و پاسخ کلام قاضی که مسئله توقف را مطرح کرد، عنوان می‌کند که علت توقف نبی ﷺ در برخی احکام همچون قصه مجادله، نداشتن حکم شرعی بود، یعنی در این موارد حکمی شرعی وجود نداشت که او علم به آن حکم برایش واجب باشد، پس چاره‌ای نداشت، جز توقف و اینکه منتظر رسیدن وحی باشد و سید مرتضی در اینجا تأکید می‌کند، توقف در احکامی این چنین مثل این نیست، که امام علم به احکام شرعی روشن و وضع شده ندارد، و ما آن را [یعنی عالم نبودن او به چنین احکامی را] تقبیح می‌کنیم.^{۷۷۱}

۷۶۸. سید مرتضی، پیشین، ج ۲، ص ۴۰.
۷۶۹. همان، ص ۲۶.

۷۷۰. سید مرتضی، پیشین، ج ۲، ص ۲۵.
۷۷۱. همان، ص ۲۶.

۳- ۴- ۶- ۳- ۱- شأن نزول سوره مجادله

آیات چهارگانه اول سوره درباره ظاهر نازل شده، که در عرب جاهلیت یکی از اقسام طلاق بوده است، بعد از ظهور اسلام یکی از انصار همسر خود را این گونه طلاق داد و بعد از کار خود پشیمان شد.

همسرش نزد رسول خدا ﷺ رفت، جریان را عرض کرد و راه چاره ای خواست تا دوباره شوهرش به او برگردد و با آن جناب مجادله می کرد و به درگاه خدا شکوه می نمود.

حکمی در این باره از سوی خداوند متعال صادر نشده بود، لذا پیامبر ﷺ توقف کردند و حکمی ندادند تا وحی نازل شد و در آیات اولیه سوره مبارکه مجادله حکم چنین طلاق روشن شد.^{۷۷۲}

سید مرتضی در ادامه کلام خود علاوه بر تکرار عبارت اخیرش به شکلی تفصیلی مسئله رجوع امام به عقل و توقفش را بررسی می کند، وی از دو جهت به این مسئله می پردازد؛

۱- رجوع به عقلش و یا توقفش در مواردی است که خداوند حکمی مشروع و موضوع [وضع شده] دارد که بر امام اجرای آن به این دلیل که امام است واجب است، که این نه توقف به حساب می آید و نه رجوع به عقل، بلکه این کار بنا به آنچه گذشت جائز نیست، چرا که او علم نداشته، نه اینکه حکمی نباشد که به آن عمل کند.

۲- و اگر منظور قاضی استفاده کردن امام از این دو [یعنی رجوع به عقل و توقف] در مواردی است که خداوند تعالی حکمی در مورد آن ندارد، باید گفت امام وظیفه ای جز توقف یا رجوع به عقل ندارد و بر او چنین کاری جائز است و این غیر از چیزی است که قبلاً تقبیح کردیم.^{۷۷۳}

قاضی توقف امام در برابر اموری که حکمی در مورد آن وجود ندارد، و عدم اقامه حدود و احکام توسط امام را مقایسه می کند، او معتقد است، چون امامی

۷۷۲. فیض کاشانی، محسن، الصافی فی تفسیر کلام الله، چاپ اول، مشهد: دارالمرتضی، بی تا، ج ۵، ص ۱۴۲.
۷۷۳. سید مرتضی، پیشین، ج ۲، ص ۳۰۳.

که قادر به انجام حدود و احکامی است که بر عهده اوست، حدود و احکام را اجرا نمی کند و توقف می نماید، امامی که علم به احکام ندارد، هم می تواند در این موارد توقف کند.^{۷۷۴}

سید مرتضی پاسخ می دهد:

«بین ولایت امام بدون علم به احکامی که در انجام آن ولایت دارد و بین ولایت همراه با علم او با این ویژگی که نتواند آن را اجرا کند و حائلی بین او و اجرای آن احکام باشد، تفاوتی آشکار است، زیرا در حالت اول بنا به دلائلی که گفتیم باعث ذم او می شود ولی در حالت دوم اگر اجرای احکام و برپایی آنها جلوگیری هم شود، مستلزم ذم او نخواهد بود، زیرا ذم در این حالت متوجه مانع اوست.»^{۷۷۵}

قاضی برای توجیه اینکه امام می تواند و رواست که از راههایی که او برای دست یابی به احکام نام برد، استفاده کند، و لازم نیست که در ابتدای امامتش «مستغرق در علوم باشد» مسئله علم رسول ﷺ را پیش می کشد و معتقد است، همانطور که پیامبر ﷺ از طریق وحی به احکام آگاه می شد، امام هم از طریق وحی که او گفت می تواند، کسب علم کند.^{۷۷۶}

سید مرتضی این اشکال او بر امامیه را نمی پذیرد، قبلاً قاضی مسئله توقف پیامبر ﷺ را در قصه مجادله عنوان کرد که سید مرتضی هم پاسخ گفت و در اینجا یادآوری می کند که درباره نبی و دلیل جایز بودن توقف او در بعضی احکام بحث کرده است، و در اینجا می گوید:

«نبی بعد از تکامل شرع و دینش صحیح نیست که حتی جزئی از احکام را فراموش کند و برای امام هم وقتی به امامت رسید، این فراموش کاری جایز نیست و اینکه اگر امام به بخشی از دین و احکام آشنا نباشد را ناممکن و بد دانستیم، نه به این دلیل بود که راهی برای رسیدن به آن ندارد، بلکه همانطور که گفتیم به این جهت است که خوب نیست، امام برای حکم در تمام دین ولی باشد، ولی

۷۷۴. قاضی عبدالجبار، پیشین، ج ۲۰، ق ۱، ص ۱۰۷.

۷۷۵. سید مرتضی، پیشین، ج ۲، ص ۳۱۳۲.

۷۷۶. قاضی عبدالجبار، پیشین، ج ۲۰، ق ۱، ص ۱۰۷.

بخشی از آن را ندارند و در این مورد مثال هم زدیم، و حتی اگر آن راهها که گفت: ثابت شود که راه کسب علم و رسیدن به آن است باز هم به درستی کلام ما اخلاص وارد نمی‌کند.»^{۷۷۷}

۳- ۴- ۷ اشکال احتمالی

۱. سید مرتضی ضرر احتمالی را که در اثر علم نداشتن امام به تمام امر دین بوجود می‌آید، به صورت اشکالی فرضی از سوی قاضی مطرح می‌کند: «اگر بگویند: فقط برای پادشاه خوب نیست که قدرتش را به کسی که امر وزارت را نمی‌داند بسپارد و یا امر کتابت را به کسی که آن را به خوبی نمی‌تواند انجام دهد، بسپارد - اگر چه که این دو بتوانند با این دو کار آشنا شوند - زیرا تا بخواهند، کار را یاد بگیرند موجب ضرر می‌شوند و کار با تأخیر انجام می‌گیرد، اما حکم امامت این‌گونه نیست، زیرا احکامی که امام انجام و اجرای آن را بر عهده می‌گیرد، با تأخیر در انجامش ضرری متوجه خداوند و هیچ یک از افراد بشر نمی‌شود، و وقتی هم تعبد به این احکام از نظر عقلی واجب نیست پس تأخیر در انجامش از نظر عقل، به طریقی اولی جایز است.»^{۷۷۸}

سید مرتضی قبح و زشتی ولایت بدون علم را به ضرر دیدن عده‌ای و ضرر ندیدن عده‌ای دیگر نمی‌داند، بلکه قبح چنین ولایتی، قبح عقلانی است، چرا که عده‌ای از افراد امت با تأخیر در انجام برخی امور توسط امام یا وزیر تا وقتی که او کار را یاد بگیرد، متضرر می‌شوند و برخی هم ضرری نمی‌کنند، آن هم به این دلیل که تأثیر حکومت در زندگی همه مردم یکسان نیست، اما چون قبح آن عقلایی است چه مردم متضرر شوند و چه نشوند، در هر حال علت تقبیح چنین ولایتی، نبودن علم کافی آن فرد به چیزی است که به او تفویض شده است.

وی در ادامه می‌افزاید، امام بدون علم یک جامعه را با شاهد بدون علم در قضاوت مقایسه می‌کنند. که اگر بگوییم امامت بدون علم در یک جامعه وقتی

بد است که باعث ضرر روزیانی شود.

می‌توانیم بگوییم شهادت يك شاهد بدون علم هم وقتی زشت است که موجب ضرری شود. و این باعث می‌شود که درجه قبح و زشتی امامت بدون علم به میزان شدت ضرر بیشتر شود و اگر ضرر کمتری برساند قبح کمتری داشته باشد. سید مرتضی این را دقیقاً حرف اهل جبر می‌داند که ادعا می‌کنند تمام قبائح مثل ظلم و دروغ‌گویی و ... را فقط عقلاء برای مکلف به این جهت که باعث ضرر فاعلش می‌شود، که یا مورد عقاب قرار می‌گیرد، و یا با سرزنش از جانب عقلاء مواجه می‌شود، قبیح می‌دانند. و قائل به حسن انجام آن از سوی خداوند تعالی هستند، زیرا انجام این افعال باعث ضرر او نمی‌شود.^{۷۷۹}

۲. اشکال دوم از سوی معتزله که از زبان امامیه مطرح شده است:

قاضی می‌گوید: اگر امامیه بگویند: چون [شما معتزله] در مورد امام لازم نمی‌دانید که به تمام احکام دین علم داشته باشد، پس در مورد رسول هم چنین عقیده‌ای دارید؟

در جواب از ما می‌شنوند که تمام آن راهها که در مورد علم به شرع برای امام گفتیم در مورد رسول هم صدق می‌کند.^{۷۸۰}

که سید مرتضی درباره این اشکال فرضی و پاسخ می‌گوید:

«وقتی علم نداشتن به احکام و توسل به چنین راههای را در مورد رسول جایز دانسته مثل جایز دانستن آن در مورد امام است. و سخن در هر دو مورد برای تو واحد و یکسان است و آنچه در ادله قبل ذکر کردیم به خلاف این دو موضع به نظر می‌رسد، زیرا وقتی رسول در تمام دین حاکم است و در تمام دین امام است و واجب است عالم به احکام باشد، ما این را در مورد امام هم واجب می‌دانیم.»^{۷۸۱}

قاضی در ادامه تمام دلایلی که بر عدم لزوم علم امام به احکام ذکر کرد، دلیلی تاریخی می‌آورد که به نقل متواتر آمده است که حضرت رسول ﷺ و حضرت

۷۷۹. سید مرتضی، پیشین، ج ۲، ص ۲۴-۲۳.

۷۸۰. قاضی عبدالجبار، پیشین، ج ۲۰، ق ۱، ص ۱۰۵.

۷۸۱. سید مرتضی، همان، ص ۲۵.

۷۷۷. سید مرتضی، همان، ص ۳۱.
۷۷۸. سید مرتضی، پیشین، ج ۲، ص ۲۳.

علی علیه السلام به کسانی، ولایت و سرپرستی انجام امور را سپرده‌اند، که مرتکب لغزش و خطا شده‌اند، و چون این امر جایز است و موجب فساد نمی‌شود، پس مانعی هم ندارد که امام عالم به احکام نباشد و در آنچه برعهده دارد، اجتهاد کند. و چون در انتخاب امراء و والیان خود اشتباه کرده‌اند، در اجتهاد کردن هم جایز است که اشتباه داشته باشد.^{۷۸۲}

سید مرتضی خطای کسی را که از جانب حضرت رسول صلی الله علیه و آله و امام مسؤولیت یافته، امری روشن (از روایات) می‌داند و می‌گوید:

«اگر حتی روایات هم به آن اشاره نمی‌کردند، ما خطا و لغزش را برای افراد جایز می‌دانستیم، البته خطایی که نه از روی جهل به اموری که برعهده گرفته‌اند رخ می‌دهد، بلکه خطای عمدی این افراد را جائز و قطعی می‌دانیم. چرا که امام درست نیست کسی را که نمی‌شناسد و احکام کاری که می‌خواهد انجام دهد، نمی‌داند را مسؤولیت دهد؛ ولی خطای تعدی این فرد که ولایت یافته، جائز است.»^{۷۸۳}

اما قاضی از خطای امرای امام نتیجه گرفت که «امام هم می‌تواند عالم به احکام نباشد» و سید مرتضی قبلاً پاسخ داد که چرا باید او عالم به احکام باشد و در مورد خطای تعدی والیان منصوب از جانب امام هم جائز دانست که آنها اشتباه و خطای عمدی داشته باشند، چرا که در بحث عصمت امام گفتیم؛ والیان امام واجب نیست که معصوم باشند.^{۷۸۴}

قاضی در عبارت اخیرش با چنین مضمونی گفت: «وقتی بر امام جایز است در اموری که برعهده دارد اجتهاد کند و چون در انتخاب والیان و امیرانش که به آنها مسؤولیت را سپرده اشتباه کرده است، می‌تواند در اجتهادش هم اشتباه کند.»

اما سید مرتضی پیش‌تر هم گفت که والیان و امرائی که خطا کرده‌اند، عالم بوده‌اند، فقط تعمداً خطا کرده‌اند که در اینجا هم تکرار می‌کند و می‌گوید:

۷۸۲. قاضی عبدالجبار، همان، ص ۱۰۷.

۷۸۳. سید مرتضی، پیشین، ج ۲، ص ۳۳.

۷۸۴. همان.

«پس اشتباه کردن آنها به امام مربوط نیست در نتیجه اینکه امام در اجتهادش در اموری که برعهده دارد، اشتباه کرده، درست نیست، زیرا این ملازمه در ظاهر مباین با چیزی است که قاضی در تقدیر گرفته است، زیرا واجب نیست وقتی که امام فرد غیر معصومی را ولایت می‌دهد او غیر عالم به احکام هم باشد؛ وقتی این ملازمه درست است، که این فرد در خطایش تعدد نداشته و از روی جهل آن را انجام نداده باشد که قاضی چنین اقراری نکرده است، و اگر هم اقرار می‌کرد ما از او می‌خواستیم که ادعایش را تصحیح کند.»^{۷۸۵}

۳- ۴- ۸- علم غیب امام

قاضی از مسئله عصمت امام که از عقاید امامیه است و در بخش قبل در این مورد سخن گفتیم نتیجه می‌گیرد:

«چون به حکم عقل واجب است که امام در آنچه انجام می‌دهد، خطا نکند پس باید معتقد باشند که او عالم به امور باطنی باشد، همانطور که باید عالم به احکام باشد، اگر به چنین چیزی قائل نباشند باید بپذیرند که امام می‌تواند دچار اشتباه و خطا شود و در این صورت او نمی‌تواند حدود را درست اجرا کند.»^{۷۸۶} قاضی نتیجه‌ای هم از عبارت اخیرش می‌گیرد:

«این واجب می‌کند بر امامیه که امام عالم به غیب و تمام احوال مردم باشد و بر این اساس شیوخ ما، بر امامیه لازم می‌دانند که امام به تمام صنایع و مشاغل و اموری غیر این نیز که شرع پذیر باشند، آشنا باشد...»^{۷۸۷} سید مرتضی علم امام به باطن امور و امور غیبی را به شدت رد می‌کند و انکار می‌کند که امامیه علم به باطن امور و امور غیبی را برای امام واجب بدانند و در توضیح می‌گوید:

«ما فقط احاطة امام به احکام را به این دلیل واجب دانستیم که خدایتعالی در مواردی خاص حکم مشروع و وضع شده دارد، و در این احکام خداوند، او را

۷۸۵. سید مرتضی، پیشین، ج ۲، ص ۳۴-۳۳.

۷۸۶. قاضی عبدالجبار، پیشین، ج ۲۰، ق ۱، ص ۱۰۶-۱۰۵.

۷۸۷. همان.

امام و حاکم قرارداد داده، آیا خداوند در باطن امور و حوادث، حکمی خلاف حکم ظاهر شرع قرارداد داده که بر امام علم به آن واجب باشد؟

وقتی حکم باطنی وجود ندارد، امام هم با ندانستن آن، چه در اجرای حدود و چه در احکام دچار اشتباه نمی‌شود، زیرا حکم خداوند در این حوادث که بر امام اجرا و امضایش را واجب کرده غیر از باطن است، که امام، نسبت به آن هیچ تعبدی ندارد.^{۷۸۸}

سید مرتضی از قاضی سؤالی می‌کند که:

«آیا به عقیده تو عقلاً جایز است، خداوند تعالی حکم یا احکامی در شریعت داشته باشد که آن را بیان کرده و به آن دلالت کرده باشد ولی امام آن را نداند؟ قاضی در جواب ناگزیر است بگوید، بله، تا هدفش تأمین شود.^{۷۸۹}

بعد خطاب به قاضی می‌گوید:

«آیا می‌شود خداوند تعالی حکمی برای باطن حوادث داشته باشد که امام یا غیر او را به آن متعبد کند؟ مثلاً او را مجبور کند به شناخت و دانستن اینکه این فرد که بر او شهادت داده شده حقیقتاً شایسته حد هست یا نه، حتی در حالی که شهود در شهادتشان صادق باشند، و اگر گفت نه به قاضی می‌گوییم، پس چگونه چنین چیزی را بر امام واجب می‌دانی که وی علم به احکام مشروعی که می‌دانیم قانون و تعبدی در مورد آن نیست، داشته باشد؛ [پس] فقط کلام تو بر سبیل مناقضه است.»^{۷۹۰}

سید مرتضی معتقد است اگر خداوند برای عبادات [واجبات] احکام باطنی قرارداد داده باشد و به امام عمل به آن را واجب کرده باشد، جایز است که امام باطن احکام را نداند^{۷۹۱}، و در علت این امر می‌گوید:

«زیرا از چیزهایی است که آن را بر خدا جایز نمی‌دانیم.»^{۷۹۲}

۳-۴-۹- افضل بودن امام بر رسول در علم

قاضی از عقیده امامیه بر وجوب عالم بودن امام به تمام احکام نتیجه‌ای شنیدنی می‌گیرد که در ظاهر درست به نظر می‌رسد وی، با این مضمون گفته است که بر رسول ﷺ احکام به تدریج نازل می‌شد پس نمی‌توانسته یکجا عالم به تمام احکام بوده باشد، او به باطن امور هم آنچنانکه ثابت شده آشنایی نداشته، زیرا او حکم به ظاهر می‌کرده است، و این خداوند است که ولایت بر قلبها و دلها دارد.^{۷۹۳} [پس امام بر رسول برتری دارد]

اما پاسخ سید مرتضی به اشکال زیرکانه قاضی:

«چگونه می‌شود که امام بر رسول برتری داشته باشد، در حالی که از رسول بهره می‌گیرد و اگر علم به احکام هم دارد از او گرفته است، اما اینکه گفت: رسول یکباره به تمام احکام علم نداشته و به تدریج نازل شده، پس امام از او در علم برتر است، به او باید گفت: علم نداشتن او (رسول) اشکالی ندارد، زیرا قبل از او شرعی وجود نداشته است که او بداند ولی امام بعد از اتمام نزول وحی و احکام، به امامت رسیده پس نباید حتی به جزئیات آن، نا آشنا باشد. همانطور که رسول ﷺ قبل از تکامل شرع، علم به تمام احکام نداشته و بر رسول و امام واجب است که فقط علم به آنچه که در آن امام هستند و حکمشان در آن موارد پذیرفته است داشته باشند، نه موارد خارج از حیطه امامت و رسالتشان. اما در مورد علم به باطن امور، از چیزهایی است که نه برای نبی ﷺ واجب است و نه امام که پیش‌تر به این مسئله پرداخته شد و بین علم به امور باطنی و علم به احکام، امور و حوادث بوجود آمده تفاوت گذاشتیم.»^{۷۹۴}

قاضی در جای دیگری به عکس آنچه در مورد افضل بودن علم امام بر رسول و علم امام و رسول به امور باطنی گفت، معتقد است:

«امامیه ممکن نیست که بگویند: امام تمام خطای امراء و حکامش را می‌داند، زیرا امام بر رسول افضل نیست (یا اینکه زیاده بر او نمی‌داند) و خطای

۷۹۳. قاضی عبدالجبار، پیشین، ج ۲۰، ق ۱، ص ۱۰۶.

۷۹۴. سید مرتضی، پیشین، ج ۲، ص ۳۰.

۷۸۸. سید مرتضی، پیشین، ج ۲، ص ۲۷-۲۶.

۷۸۹. همان، ص ۲۷.

۷۹۰. همان.

۷۹۱. همان.

۷۹۲. همان.

عمال و امرای رسول از او مخفی است و فقط وقتی که خبرش به او برسد از آن مطلع می‌شود. در مورد امام هم همینطور است وقتی امام خطای امرایش را نداند پس چگونه به آن علم پیدا می‌کند...»^{۷۹۵}

هر چند این عبارت قاضی هم پوشانی با بحث عدم عصمت امرا و خلفای امام هم دارد، اما از وجهی نیز به مسئله علم امام مربوط است که، در اینجا آوردیم. سید مرتضی در پاسخ به او می‌گوید:

«اگر خانه امام از خانه امراء و خلفایش هم دور باشد و [امراء] خطایی کنند که موجب فساد در دین باشد او ناگزیر است از آن اطلاع یابد تا آن را جبران کند.»^{۷۹۶}

۳- ۴- ۱۰- علم امیران و منصوبین از سوی امام

آنچنانکه در بحث عصمت امام ذکر کردیم، یکی از اشکالات بر امامیه از طرف معتزله این بود که چون امام معصوم است، باید امیران و والیان و منصوبین او هم معصوم باشند که چنین امری جزء عقاید امامیه نبود.

چنین اشکالی توسط قاضی ذیل مسئله علم امام هم مطرح می‌شود که چون امام باید عالم به تمام احکام باشد، امیر و والی او هم باید عالم به تمام احکام باشد و دلایلی را نیز ذکر می‌کند.

قاضی برای ورود به بحث چنین می‌گوید:

«وقتی امیران همان اموری را انجام می‌دهند که امام انجام می‌دهد، واجب است که عالم به تمام احکام باشند، به همان دلیلی که ذکر کردید، و جایز نیست که امام، امیر و حاکمی که چنین صفتی ندارد [یعنی عالم به احکام نیست] را انتخاب کند، بنابراین دلیل، شیوخ ما در مورد امراء امام لازم دانستند که به تمام آنچه امام آن را می‌داند، عالم باشد.»^{۷۹۷}

سید مرتضی در توجیه اینکه امیران و والیان امام واجب نیست که عالم به

تمام دین باشند، می‌گوید:

«امیران امام و حکامش در تمام دین ولایت ندارند، و در تمام مواردی که امام حکم می‌کند، این امیران و حکام واجب نیست که حکم کنند، اگر عالم به تمام احکام بودند، تمام آنچه بر امام واجب می‌دانیم، بر آنها هم واجب بود. و چگونه این امراء و حکام در تمام دین حکومت و امارت دارند، در حالی که در بسیاری از مسائل و حوادث به امام و حکمش رجوع می‌کنند، در حالی که در مورد امیر و حاکم چیزی که واجب است بدانند، اموری است که بر عهده‌شان گذاشته شده، ... چیزی که در قیاس بین امام و امیر یا حاکم مشترک است، عالم بودن آنها به چیزی است که انجام می‌دهند و بر عهده می‌گیرند، اگر بر امراء هم علم به تمام احکام [جزئیات احکام] را مثل امام واجب بدانیم، انتخاب آنها از طریق گزینش امام بوده است و... خود امام چنین علمی دارد.»^{۷۹۸}

۳- ۴- ۱۱- آیا امام باید به اموری غیر از امور شریعت علم داشته باشد؟

«قاضی از این عقیده امامیه که امام باید عالم به تمام احکام شریعت باشد، نتیجه‌ای گرفته است، وی معتقد است، حال که امامیه علم امام به تمام احکام شریعت و علم به اموری که امام برای انجام آن نصب شده را واجب می‌دانند، نمی‌توان گفت برخی از علوم به برخی دیگر برتری دارند، بنابراین [از نظر امامیه] امام باید به تمام زبانها، حرف‌ها و غیر آن عالم باشد.»^{۷۹۹}

سید مرتضی آنچنانکه قبلاً هم گفت، معتقد است امام باید به آنچه که ولایت دارد، علم داشته باشد نه آنچه که انجام آن به عهده امام نیست. و این دیدگاه قاضی را، موجب عقیده‌ای که او به امامیه در مسئله علم غیب امام نسبت داد می‌داند^{۸۰۰}، چرا که قاضی هیچ علمی را استثنا نمی‌کند، بنا بر این از نظر او باید امام علم غیب هم داشته باشد.

۷۹۸. سید مرتضی، پیشین، ج ۲، ص ۲۹-۲۸.

۷۹۹. قاضی عبدالجبار، پیشین، ج ۲۰، ق ۱، ص ۲۰۸.

۸۰۰. سید مرتضی، پیشین، ج ۴، ص ۱۶۴.

۷۹۵. قاضی عبدالجبار، پیشین، ج ۲۰، ق ۱، ص ۷۶.

۷۹۶. سید مرتضی، پیشین، ج ۱، ص ۲۱۲.

۷۹۷. قاضی عبدالجبار، همان، ص ۱۰۶.

۳-۵ شجاعت

تنها صفتی که به یک وجه و معنا امامیه و معتزله آن را برای امام لازم و واجب می‌دانند، شجاعت است.

به دلیل عدم اختلاف میان امامیه و معتزله در این باب، میان قاضی و سید مرتضی نیز بر این موضوع بحثی درنگرفته است.

لکن این بحث در میان متکلمین امامیه بحثی ریشه‌دار است که غالب متکلمین به آن اشاره کرده‌اند، چنانچه در مقدمه بحث صفات امام گفتیم که شیخ طوسی شجاعت امام را جز صفاتی دانست که لازمه کار امامت اوست، از آن جهت که رهبری مردم و اداره امور را برعهده دارد.

این صفت امام در الشافی، طرح نشده است، و برای اینکه مغفول نمانده باشد، خلاصه‌ای از نظرات متکلمین معتزله و امامیه در این موضوع ذکر می‌شود، لازم به توضیح است سید مرتضی در الذخیره فی علم الکلام در این باب عقیده‌اش را مطرح کرده است که در ادامه مطلب خلاصه‌ای از آن را می‌آوریم.

۳-۵-۱ معتزله:

قاضی عبدالجبار به عنوان نماینده معتزله چهارمین و آخرین صفتی که داشتن آن را برای یک امام لازم و واجب می‌داند، داشتن شجاعت و قوت قلب [دلیری] است.

و تنها دلیل وجوب شجاعت او را در امر سازماندهی نظامی سپاه اسلام و حفاظت از مرزها می‌داند.^{۸۰۳}

قاضی آن چنانکه قبلاً هم از او نقل قول کردیم، راههایی را پیشنهاد کرد که امام برای کسب علم می‌تواند از آن استفاده کند، یکی از آن راهها مراجعه به علماء بود، او در این موارد اخیر هم که شخصاً به نظر امامیه افزود؛ معتقد است امام می‌تواند به دیگرانی که به آن [موارد] آشنایی و علم دارند، رجوع کند، او در ادامه کلامش می‌افزاید امام در آگاهی از قیمتها و دینه جراحات هم می‌تواند به دیگرانی که علم دارند، رجوع کنند؛^{۸۰۱}

بنا به نظر سید مرتضی که در عبارات قبلی آوردیم، چون اصل علم به این موارد جزء علوم واجب برای امام نیست، راه کسب چنین علمی هم دارای اهمیت نیست، چرا که این مسائل خارج از اموری است که امام به آن ولایت دارد و از اموری نیست که امام به خاطر آن نصب شده است.

سید مرتضی در این باره می‌گوید:

«وقتی ما به وجوب استقلال امام در علم به احکامی که اجرای آنها را برعهده دارد و برای انجام آن نصب شده معتقدیم، و نصب امام برای اینکه احکام را به پا دارد [به این معنا نیست که] هر چیزی را حتی قیمتها و مشاغل و صنایع را بداند، زیرا ما فقط آنچه در این باب از این جهت که امام حاکم در دین است و در اجرای احکام دین ولایت دارد و به آن معتقدیم را، واجب دانستیم در نتیجه حکم خداوند در [امر] دین را واجب است که امام بداند، تا آن را اجرا کند، [و هر کدام] را در موضع خودش بگذارد. و قول مخالفمان را باطل دانستیم [چرا که] مخالفین ما عالم نبودن امام به بسیاری از احکام مشروع ... را جایز می‌دانند از کجای این [این عقیده امامیه] علم به حرفه‌ها و مشاغل و دینه جراحات و ... برمی‌آید، در حالی که تمام این موارد، از چیزهایی است که به شریعت مربوط نیستند ...»^{۸۰۲}

۸۰۱. قاضی عبدالجبار، پیشین، ج ۲، ق ۱، ص ۲۰۸.
۸۰۲. سید مرتضی، پیشین، ج ۳، ص ۱۶۵.

۸۰۳. قاضی عبدالجبار، شرح اصول الخمسه، ص ۵۱.

۳- ۵- ۲ امامیه:

ابراهیم بن نوبخت:

«امام واجب است که ... در شجاعت ... افضل باشد.»^{۸۰۴}

شیخ طوسی:

«واجب است که امام شجاع تر از امتش باشد... زیرا با شکست او مسلمانان شکست می‌خورند و درهم می‌شکنند و در آن [شکست او] تباهی و نابودی مسلمین و اسلام است.»^{۸۰۵}

ابن میثم بحرانی:

«شجاعت، نبودش یا افراط می‌آورد یا تفریط، افراط موجب ردیلت گستاخی و به هلاکت رساندن نفس است که آن معصیت و منافی عصمت است.

تفریط موجب ردیلت ترس است که مستلزم فرار از پیشروی نظامی و عقد پیمان [با ممالک دیگر] است.

این ترس موجب فرار او از مسئولیتش در از بین بردن دشمنان می‌شود، دشمنانی که اهل فساد در دین هستند، که این نیز منافی عصمت است.»^{۸۰۶}

سید مرتضی در تحلیل شجاعت امام می‌گوید:

«چیزی که بر شجاع تر بودن امام نسبت به امتش دلالت می‌کند، این است که در امر جهاد با اعداء و جنگ با اهل زور و ستم رئیس برایشان است.»^{۸۰۷}

فصل چهارم

تحقق امامت

۴- ۱- نص و معجزه

۴- ۲- معجزه، امامت یا نبوت!

۴- ۳- نص یا اجتهاد

۴- ۴- سیره گذشتگان

۴- ۵- حرف امامیه را می‌پذیریم!

۴- ۶- آیا نص همان انتخاب نیست؟

۴- ۷- ارتباط نص با عصمت، علم و فضل

تحقق امامت

۸۰۴. ابراهیم بن نوبخت، پیشین، ص ۲۰۶.

۸۰۵. شیخ طوسی، محمد، پیشین، ص ۱۹۴؛ همو، تلخیص الشافی، ج ۱، ص ۲۷۴.

۸۰۶. بحرانی، میثم، پیشین، ص ۱۸۰؛ محقق حلی، جعفر، پیشین، ص ۲۰۶.

۸۰۷. سید مرتضی، الذخیره فی علم الکلام، ص ۴۲۹ و ۴۳۶.

۴-۱- نص و معجزه

امامیه معتقدند چون امامان برای تعلیم و هدایت بشر، جانشین پیامبرانند، و حجت خدا بر روی زمین هستند، بنابراین امت قدرت انتخاب و تعیین کردن امام را ندارند و تنها از دوراه، امامت يك امام متحقق می‌شود:

۱- نص و تقریر رسمی (توقیف)

۲- اظهار معجزه

منظور از نص، نص پیامبر ﷺ از سوی خداوند بر امام بعد از خودش و منظور از تقریر، معرفی هر امام توسط امام قبل از خودش، می‌باشد. این موضوع نیز محل بحث و اشکال برای قاضی عبدالجبار بوده است، لذا به عنوان مقدمه خلاصه‌ای از نظرات متکلمین امامیه و معتزله را از نظر می‌گذرانیم.

۴-۱-۱- متکلمان امامیه

ابراهیم بن نوبخت:

«وجوب نص و شرط خفی است که امام را متحقق و معلوم می‌سازد.»^{۸۰۸}
منظور از شرط خفی، صفت عصمت و افضل بودن امام از نظر کثرت ثواب او بر امتش است و این دو امر از امور باطنی است و جز خداوند آن را نمی‌داند، و ابراهیم بن نوبخت وجوب نص را منتج از این دو صفت امام می‌داند، و متکلمین بعد از

۸۰۸. ابراهیم بن نوبخت، پیشین، ص ۲۰۷.

او که ما از آنها نقل قول کرده‌ایم، این دو مورد را نیز جزء دلایل وجوب نص بر امام ذکر کرده‌اند.

شیخ مفید:

«امامیه بر این مطلب اتفاق دارند که امامت، با نبودن معجزه، بر صاحب آن جز به نص بر خود شخص و توقیف ثابت نمی‌شود.»^{۸۰۹}

شیخ طوسی:

او باید منصوص باشد، ... معجزه باید به دست امام ظاهر شود و این معجزه هم برای استناد به نص متقدم بر آن و کشف صحت نص است.^{۸۱۰}
ابن میثم بحرانی:

«واجب است منصوص باشد، و هیچ راهی برای تعیین او جز نص نیست، به خلاف تمام فرق ... باید با نشانه‌ها و کراماتی از سوی خداوند مخصوص باشد. قرین شدن این نشانه‌ها و کرامات با نص بر او باعث می‌شود که بعضی از مردم [اهل ایمان] او را تصدیق کنند، و علم به صدق او یابند.»^{۸۱۱}
آنچنانکه از نظرات متکلمین برمی‌آید معجزه، یا به عنوان راهی مستقل برای شناخت امام و متحقق شدن امامت است، و یا مؤید نص به شمار می‌آید.

۴- ۱- ۲ چرا باید امام منصوص باشد؟

متکلمان چهار دلیل بر منصوص بودن امام ذکر کرده‌اند:

عصمت امام

افضل بودن امام بر امتش

سیره نبوی

امامت باید به عنوان رکنی بزرگ از اصول دین با نص اثبات شود.

۸۰۹. شیخ مفید، محمد، اوائل المقالات، ص ۹؛ سید مرتضی، الذخیره فی علم الکلام، ص ۴۳۵.

۸۱۰. شیخ طوسی، محمد، الاقتصاد، ص ۱۹۴.

۸۱۱. بحرانی، میثم، پیشین، ص ۱۸۱؛ محقق حلی، جعفر، پیشین، ص ۲۰۹.

از میان متکلمانی که محل رجوع ما بودند، برخی فقط وجوب عصمت امام را دلیل منصوص بودن او معرفی کرده‌اند.

برخی وجوب معصوم بودن امام و افضل بودن او بر امتش، و برخی نیز چون ابراهیم بن نوبخت علاوه بر این موارد، اثبات امامت يك امام را به عنوان یکی از اصول دینی فقط با نص ممکن می‌داند؛ و برخی نیز همچون خواجه نصیرالدین طوسی از سیره نبوی نتیجه می‌گیرد که امام باید منصوص باشد؛ توضیح این موارد در ادامه مطلب خواهد آمد.

دلایل متکلمان بر وجوب نص بر امام را از نظر می‌گذاریم:

ابراهیم بن نوبخت:

«امام واجب است معصوم باشد، پس واجب است که منصوص باشد و از آنجا که عصمت از امور باطنی و مخفی است، و امکان اطلاع یافتن از آن نیست، اگر نص واجب نباشد، موجب تکلیف مالایطاق می‌شود، امام واجب است افضل از رعیتش [امتش] باشد و افضلیت از امور مخفی است؛ زیرا افضل بودن را در امور ظاهری می‌گوییم و واجب می‌شود که ظاهر امام افضل از ظاهر غیر او باشد و واجب است که باطنش مثل ظاهرش باشد، زیرا او معصوم است و اگر باطن غیر او، افضل از باطن امام باشد، حتماً ثواب بیشتری هم خواهد داشت ... امامت رکنی بزرگ از ارکان دین و اصول آن است پس واجب است که با نص اثبات شود، زیرا اموری غیر امامت مثل نماز، زکات با نص ثابت شده‌اند پس به طریق اولی ثبوت امامت با نص است.»^{۸۱۲}

سید مرتضی نیز با او هم فکر است، و معتقد است چون عصمت و فضل او بر امتش از نظر کثرت ثواب از اموری هستند که جز خداوند به آن آگاهی ندارد، امام باید منصوص باشد.^{۸۱۳}

شیخ طوسی:

«او باید منصوص باشد، چون معصوم است و عصمت از طریق حس،

۸۱۲. ابراهیم بن نوبخت، پیشین، ص ۲۰۷.

مشاهده، استدلال و تجربه حاصل نمی شود و جز خداوند نمی داند.»^{۸۱۴}

بحرانی، خواجه نصیرالدین طوسی و علامه حلی نیز با او هم عقیده هستند.^{۸۱۵} خواجه نصیرالدین طوسی علاوه بر وجوب عصمت، سیره نبوی را دال بر وجوب نص بر امام می داند و می نویسد: پیامبر ﷺ نسبت به امتش، از پدر نسبت به فرزندش، مهربانتر بود، او اگر يك روز از مدینه خارج می شد، جانشینی برای خویش تعیین می کرد، ... پس واجب است از سیره او (پیامبر) نصب امام بعدی و نص بر او و شناساندن او به ایشان، و این برهان لَمّی است.^{۸۱۶}

۴- ۱- ۳ معتزله

اقوال در اینکه معتزله در تعیین امام معتقد به چه طریقی بودند، مختلف است. تنها از این میان، کلام قاضی از صراحت برخوردار است، حتی روشن نیست که معتزله بصره و بغداد به کدام يك از طرق تعیین امام، نص یا اختیار معتقد بوده اند.

شهرستانی در فرازی از کتابش در مورد معتزله بصره و بغداد می گوید: «این دو مکتب [بصره و بغداد] در امامت اختلاف کردند، و قول در امامت نص و اختیار است.»^{۸۱۷}

و در فرازی دیگر از همین کتاب آورده است:

«کلام تمام معتزله بغداد در نبوت و امامت با کلام بصریین مخالف است.»^{۸۱۸} او به صراحت ذکر نمی کند که از چه جوهی این دو مکتب با هم اختلاف دارند، و کدامیک از این دو در امر تعیین امام قائل به نص و دیگری قائل به اختیار است. اگر بنا به گفته شهرستانی این دو مکتب در امامت با هم اختلاف دارند. پس حرف اولیه او که «قول در امامت به نص و اختیار است»، نمی تواند نظر تمام معتزله باشد.

۸۱۴. شیخ طوسی، محمد، پیشین، ص ۱۹۴.

۸۱۵. بحرانی، میثم، پیشین، ص ۱۸۱؛ علامه حلی، حسن، کشف المراد، ص ۳۹۲؛ همو، نهج الحق و کشف الصدق، ص ۱۶۸.

۸۱۶. علامه حلی، حسن، کشف المراد، ص ۳۹۲.

۸۱۷. شهرستانی، عبدالکریم، پیشین، ج ۱، ص ۴۶.

۸۱۸. همان، ص ۸۴.

شیخ مفید در احوالات معتزله به عنوان مخالفین امامیه می گوید:

«معتزله بصره و بغداد اگر چه با امامیه در وجوب نص بر اشخاص ائمه مخالف هستند، اما قائل به اختیار [انتخاب] امام یا خروج بالسیف و دعوت به جهاد هستند.»^{۸۱۹}

و چنانچه خواندیم شیخ مفید اعتقاد آنها به نص را نفی می کند، و این نظر در نقطه مقابل سخن شهرستانی است، ولی بنا به تقدم زمانی شیخ مفید، نسبت به شهرستانی و آشنایی کامل شیخ مفید نسبت به معتزله بنا به اینکه قرین مکتب اعتزال بغداد بوده است، و خود این مکتب نیز آنچنانکه گفتیم از بصریان مهاجر به بغداد تشکیل شد، می توان نتیجه گرفت، که هر دو مکتب معتزله معتقد به نص در مورد اشخاص ائمه نبوده اند، زیرا شیخ مفید در مسئله وجوب امامت، به تفکیک عقاید این دو مکتب را نقل می کند، ولی در مسئله نص تفکیکی قائل نمی شود و در مورد هر دو مکتب می گوید که به نص بر شخص امام اعتقادی ندارند.

۴- ۱- ۳- ۱ عقیده قاضی در مورد تعیین امام:

اگر خداوند تعالی بر امام نص نداشته باشد، بر مردم واجب است که امام نصب کنند، زیرا که مصلحت مردم در آن است.^{۸۲۰}

او دلیل می آورد که چنین نصی از سوی خداوند در این باب وجود ندارد، و در بیان کلی عقیده معتزله می گوید:

« [معتزله معتقدند] روش تعیین امام به اتفاق یا عقد و اختیار است یا نص، نص باطل شده است، پس جز عقد و اختیار باقی نمی ماند.»^{۸۲۱}

قاضی در توجیه اینکه راه تعیین امام نص نیست می گوید:

« زیرا اگر نصی بر این امر بود. این نص یا جلی بود یا خفی؛ اگر [نص] جلی باشد، از ضروریات دین است، و هر کسی آن را رد کند کافر است. و این صحابه پیامبر ﷺ

۸۱۹. العکبری (شیخ مفید)، محمد، المسائل العشر فی الغیبه، تحقیق: فارس الحسون، قم: مرکز پژوهشهای اعتقادی، بی تا، ص ۱۰۸.

۸۲۰. قاضی عبدالجبار، شرح اصول الخمسه، ص ۵۱۵.

۸۲۱. همان، ص ۵۱۷.

را نیز در برمی گیرد. و چیزی که از ضروریات دین می شود، نباید مخفی باشد. نص جلی وقتی می تواند بازگو نشود، که علم ضروری به آن باشد، پس نص جلی باطل شد.^{۸۲۲}

در مورد نص خفی هم می گوید:

غالب صحابه باید به چنین نصی علم داشتند، چون آنها در نهایت شناخت نسبت به مقاصد پیامبر ﷺ بودند، ... در حالی که اصلاً به چنین نصی استدلال نکرده اند. پس معلوم است که چنین نصی وارد نشده است و به آن احتجاج هم نشده است.

و دیگر اینکه نص خفی را هر کسی واجب نیست که بداند، زیرا نص خفی فقط در مواردی واجب است که علم ضروری به آن باشد، و صحابه هم به چنین نصی از سوی پیامبر ﷺ استناد نکرده اند.^{۸۲۳}

آنچنانکه خواهیم خواند قاضی با همین عقیده به شدت با نص بر امام که از عقاید امامیه است مخالفت می ورزد، و پاسخهای سید مرتضی نیز دقیق و موشکافانه است.

قاضی در برابر نص عقد و اختیار را قرار می دهد، که آن نیز بر مبنای اجتهاد است.

۴-۱-۴ نص، امراء و خلفای امام

اینکه امراء و خلفای امام هم نیاز به نص دارند یا خیر، اشکالی است که از سوی مخالفین وجوب نص بر امام ذکر شده است، به این صورت که، چون امامیه منصوص بودن امام را واجب می دانند، باید خلفای امام، اوصیاء و امرای او هم منصوص باشند.

صاحب یاقوت، ابراهیم بن نوبخت در پاسخ به این اشکال می گوید: «فقط برای ائمه نص در حق آنها را جایز می دانیم، به دلیل وجود صفات خفیه

در ایشان مثل عصمت و افضل بودن، به خلاف افراد دیگر [که داشتن چنین صفاتی را به آنها واجب نمی دانیم]»^{۸۲۴}

شیخ مفید نیز در نص برای امراء و خلفای امام گفته است:

«در ولایتشان نص و تصریح بر نام افراد والی واجب نیست و جایز است که خداوند انتخاب آنها را به ائمه معصومین بسپارد و این عقیده اکثر امامیه است»^{۸۲۵}

۴-۱-۵ آیا صدور معجزه به دست امام ممکن است؟

از میان متکلمینی که از آنها نقل قول کردیم، مفید معتقد است، آوردن معجزه برای امامان نیز امکان پذیر است، هر چند دلیل عقلی بر آن وجود ندارد، وی می گوید:

«اما در مورد ظهور معجزات و آیات از امامان، باید گفت که امکان آن هست ولی وجوب عقلی و نیز امتناع قیاسی ندارد» [یعنی اگر قیاس کنی ظهور معجزات به دست ائمه ناممکن نیست] و به توسط اخبار صحیح انتشار یافته است و اکثر امامیه این قول را می پذیرند.

بنو نوبخت [نوبختیان] هم برخی شان می پذیرند، و برخی هم آن را نمی پذیرند مثل ابراهیم بن نوبخت به دلیل قصه حضرت مریم عليها السلام، آصف بن برخیا و غیر آن ظهور معجزات بدست ائمه را جایز می دانند.

بسیاری از پیروان امامیه آن را عقلاً واجب می دانند، همانطور که به انبیاء آن را واجب می دانند.

و تمام معتزله به خلاف این معتقدند، غیر از ابن اخشید و تابعین او که قائل به جواز معجزه به دست امام هستند.

و تمام اهل حدیث آن را بر هر صالح پرهیزکاری جایز می دانند.^{۸۲۶}

۸۲۴. ابراهیم بن نوبخت، پیشین، ص ۲۱۳.

۸۲۵. شیخ مفید، محمد، اوائل المقالات، ص ۲۶.

۸۲۶. همان، ص ۴۰.

۸۲۲. همان.

۸۲۳. قاضی عبدالجبار، شرح اصول الخمسه، ص ۵۱۷.

دیگر متکلمین از این وجه به موضوع معجزه نپرداخته‌اند، و فقط آنچنانکه خواندیم به ذکر معجزه در کنار نص اکتفا کرده‌اند.

۴- ۱- ۶- ظهور معجزه به دست منصوبین از سوی امام، سفرای امام و ابواب، آیا امری ممکن و جائز است یا نه؟

این نیز سؤالی است که شیخ مفید به آن پاسخ گفته است، او در این باره می‌گوید:

«این امر جائز است و منع عقلی ندارد، سنت و کتاب هم از آن ممانعت نمی‌کند و این عقیده گروهی از مشایخ امامیه است، و ابن‌اخشید از معتزله و اهل حدیث هم این امر را در صالحین و ابرار ممکن می‌دانند.

خاندان نوبختی هم این امر را ناممکن می‌دانند، معتزله، زیدیه و خوارج هم چنین نظری دارند.»^{۸۲۷}

مرحوم چراندابی در توضیح معجزاتی که بدست غیر امام صورت می‌گیرد در حاشیه کلام شیخ مفید چنین گفته است:

«منظور کرامات اولیاء و ابرار است که اکثر فرق می‌پذیرند، ولی معتزله با این شبهه که [ظهور معجزه به دست اولیاء و ائمه] دلالت معجزه بر نبوت را باطل می‌کند، این امر را رد می‌کنند»^{۸۲۸}

۴- ۲- معجزه، امامت یا نبوت!

یکی از شبهات و اشکالاتی که مخالفین امامیه بر آنها در باب صدور معجزه به دست امام وارد می‌کنند، این است که صدور معجزه باید فقط توسط نبی صورت گیرد و از نشانه‌های نبوت است. پس اعتقاد به صدور معجزه به دست امام، موجب حکم به نبوت اوست، در حالی که این خلاف عقیده خود امامیه و تمام امت است که پیامبر ما آخرین پیامبر است.

۸۲۷. شیخ مفید، محمد، اوائل المقالات، ص ۴۱.
۸۲۸. همان.

شیخ مفید در پاسخ به این سؤال می‌گوید:

«ظهور آیات و نشانه‌ها به دست ائمه علیهم‌السلام، موجب حکم به نبوت ایشان نمی‌شود. زیرا این آیات، ادله خاص برای دعوت انبیاء به نبوتشان نیست، بلکه این نشانه‌ها به طور کلی، ادله‌ای بر راستگویی و صدق دعوت کننده (داعی) به چیزی است که به تصدیق آن دعوت کرده است.

اگر نبی دعوت بر اعتقاد به نبوتش کرد، دلیل بر صدق او در دعوتش است. اگر دعوت امام به امامتش بود، برهان و دلیلی بر صدقش در مورد امامت است. اگر مؤمن صالحی دعوت به تصدیق دعوتش به نبوت نبی و امامت امام یا حکم شنیده‌اش از نبی یا امام کرد، معجزه دلالت بر صحت ادعایش دارد.

و فقط اختصاص به دعوت برای نبوت ندارد. اگر چه که معجزه مختص افرادی است که عصمت از گمراهی و گناهان کبیره دارند. و این (معجزه) از مواردی است که اشتراك اصحاب نبی با نبی صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در این مورد صحیح است.

مثل حضرت مریم علیها‌السلام که نبی نبود، ولی از جمله عباد صالح و معصوم بود، (غذاهای بهشتی در محراب برای او حاضر می‌شد).

﴿... وَ كَفَلَهَا زَكْرِيَّا كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا قَالَ يَا مَرْيَمُ أَنَّى لَكِ هَذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ...﴾^{۸۲۹}

مادر موسی نبی نبود، ولی به او وحی شد، زیرا وحی هم از معجزات انبیاء است، و او از عباد نیک و اتقیاء بود ﴿وَ اَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ فَاذًا خِيفَ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِي الْيَمِّ وَ لَا تَخَافِي وَ لَا تَحْزَنِي إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكِ وَ جَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ﴾^{۸۳۰}،^{۸۳۱}

سید مرتضی در این مورد با استاد خویش هم نظر است^{۸۳۲} و به این شبهه بدون ذکر امثالی که شیخ مفید نقل کرد، با عباراتی به همین معنا پاسخ گفته است،

۸۲۹. آل عمران، ۳۷/۸۲۹.
۸۳۰. قصص، ۱۷/۸۳۰.

۸۳۱. شیخ مفید، محمد، المسائل العشر فی الغیبه، ص ۱۱۱۱۰.
۸۳۲. سید مرتضی، الشافی، ج ۱، ص ۱۹۵.

لذا قول سید مرتضی را تکرار نکردیم.

ابن میثم بحرانی در تفاوت بین آیات و کراماتی که از سوی امام صادر می شود و معجزات نبوی می گوید:

«معجزات مشروط به دعوی نبوت هستند، اما کرامات چنین نیست، بلکه جایز است، ادعای امامت بشود، و این امامت محقق هم بشود، بدون کرامات»^{۸۳۳} از گفته او برمی آید که در اصل صدور معجزه از امام با شیخ مفید هم عقیده است، و وجود نص به تنهایی را هم برای تحقق امامت، جایز می داند.

۴-۳ نص یا اجتهاد

قاضی معتقد است غیر از نص و معجزه هم می توان امام بعد از رسول ﷺ و امام بعد از امام فقیه را شناسایی کرد، و آن طریق اجتهاد است، که در ضمن مباحث فصل قبل به آن اشاره شد.

حرف او این است که برای اطمینان از داشتن صفاتی همچون علم و عصمت ... [با این فرض که چنین صفاتی بنا به قول امامیه لازم هم باشد] می توان با جمع آوری اطلاعات در مورد یک نفر، پرسیدن از دیگران درباره او و در آخر مقایسه رفتار ظاهری او با دیگران و ... به ظنی قوی دست یافت، که این فرد شایسته امامت هست یا نه، و از این ظن به اجتهاد تعبیر می کند، سید مرتضی نیز در فصل قبل، توضیح داد وقتی راهی برای رسیدن به علم قطعی نباشد، ظن جانشین علم است و حکم خاص خود را دارد، ولی وقتی می توان به علم رسید، ظن جایگاهی نخواهد داشت.

اما قاضی این طریق را جعل می کند تا در برابر طریق امامیه که همان نص و معجزه است؛ دست خالی نباشد، و چیزی برای عرضه داشته باشد.

قاضی از یکسو تمام صفاتی را که برای امام برشمردیم لازم ندانست و در اینجا نیز می آورد:

«امامیه معتقدند که امام حتماً حجت [خداوند] است و امانت دار شریعت است که آن را حفظ و اجرا می کند، پس باید از غیرش معین و شناخته شده باشد، و این ممکن نیست جز به نص یا معجزه و چه بسا می گویند: چون مصالح دین (از جمله حدود و مانند آن) را انجام می دهد، پس باید معصوم باشد و عصمت او جز به اینکه [او] معین شده باشد [یعنی منصوص باشد] ممکن نیست، ... آنها معتقدند، امام باید منصوص باشد و ... از نظر عقل اثبات نص درست نیست...»^{۸۳۴}

او در ادامه می آورد [امامیه معتقدند]:

«امام باید حال و صفتی داشته باشد که از طریق اجتهاد نتوان به آن پی برد، پس باید با نص امام [یا رسول] تعیین شود و از جمله این حالات و اوصاف معصوم بودن اوست.»^{۸۳۵}

سید مرتضی در تبیین عقیده قاضی و به خصوص معتزله می گوید:

«او معتقد است، نصب انبیاء هم با اجتهاد و انتخاب بوده است و این را به ائمه نیز تعمیم می دهد و اما پاسخی که [قاضی] در این مورد می دهد: «چیزی که در مورد رسول واجب است این است که معین [و شناخته شده] باشد، زیرا حجت است و حامل رسالت از جانب خداوند پس چون رسول از جانب خداست، باید خداوند با معجزه، ادعای او و صدق گفتارش را تأیید کند، تا مخالفینش کلامش را بپذیرند، ولی این در مورد امام وارد نیست، زیرا او در آنچه حامل آن است حجت نیست، فقط اموری را انجام می دهد که شرع واجب کرده است.»^{۸۳۶}

سید مرتضی می پذیرد شخصی که به رسالت و نبوت می رسد، باید معلوم باشد، اما نمی پذیرد که او توسط افراد بشر آن هم به این دلیل که حجت است و در ادعایش صادق است، انتخاب شود و این را ادعایی باطل می داند، و به

۸۳۴. قاضی عبدالجبار، المغنی، ج ۲۰، ق ۱، ص ۹۹.

۸۳۵. همان.

۸۳۶. سید مرتضی، الشافی، ج ۲، ص ۹.

همین دلیل این را از چیزهایی می‌شمارد که از طریق گزینش و انتخاب دانسته نمی‌شود، و نتیجه می‌گیرد، چون در مورد نبی انتخاب افراد بشر اعتباری ندارد، در مورد امام هم، چنین است.^{۸۳۷}

و در اینجا یادآوری می‌کند، که در مورد عصمت چون با انتخاب نمی‌توان فرد معصوم را برگزید در نتیجه باید منصوص باشد، و می‌گوید:

«اگر در مورد امام روا باشد که معصوم باشد ولی منصوص نباشد، این در مورد نبی هم ممکن است.»^{۸۳۸}

سید مرتضی بنا به تصریح خودش، فقط از بحث کردن با قاضی در مورد این عقیده اش که (نبی حجت در شرع است ولی امام چنین نیست) صرف نظر کرده است، هر چند که با این نظر قاضی مخالف بوده است ولی چون این موضوع که امام در آنچه از شرع به ما می‌رساند حجت است و حافظ شرع است، به سمع و نقل [هم] مربوط می‌شود و او خواسته در مسئله نص فقط عقلی بحث کند، در نتیجه این عقیده قاضی را به نقد کشیده است.^{۸۳۹}

سید مرتضی عبارتی را به مضمون از قاضی نقل قول می‌کند «بر اساس مستندات نقلی که در مورد امامت وارد شده، عقل از اینکه امام از طریقی غیر نص، اداره امور را بر عهده گیرد، ممانعت نمی‌کند.»، سید مرتضی این ادعا را باطل و بی‌اساس می‌شمارد، و معتقد است هیچ دلیل سمعی‌ای، که او ادعا کرد، اقامه نمی‌شود که حجت باشد بر این امر که امام را افراد عادی می‌توانند انتخاب کنند و نص لازم نیست.^{۸۴۰}

سید مرتضی در مورد تنها دلیل نقلی‌ای که می‌شود ادعا کرد چنین می‌گوید: «نهایت چیزی که ممکن است در مورد نقل ادعا شود، این است که در مورد برگزیدن و انتخاب، برخی افراد که ادعای امامت کرده‌اند، نقل و روایت وارد شده است، نه در مورد کسی که مردم بر امامت او اتفاق کرده‌اند، و این اتفاق، امامت را

۸۳۷. همان، ص ۱۰.

۸۳۸. همان.

۸۳۹. سید مرتضی، الشافی، ج ۲، ص ۱۰.

۸۴۰. همان.

برای او حقیقتاً ثابت کرده است، ما انتخاب کسی که ادعای امامت برای او شده را ناممکن نمی‌دانیم ولی او حقیقتاً امام نیست، و فقط برگزیدن و انتخاب امامی که امامتش ثابت می‌شود و درست است وارد نمی‌کنیم.»^{۸۴۱}

۴- ۳- ۱- امامت هم مثل احکام فقهی است

قاضی برای اینکه جایگاه اجتهاد در مسئله انتخاب امام را بهتر تبیین کند، می‌گوید:

«امامیه معتقدند که امامت از ارکان دین است؛ وقتی دیگر ارکان دین مثل نماز، زکات و روزه و آنچه این‌ها را شکل می‌دهد، جز به نص ثابت نمی‌شود، مثل آن در مورد امام هم واجب است و چه بسا نص در مورد امام قوی‌تر هم باشد، به دلیل اینکه به صلاح عمومی است، همانطور که تعبد به نماز [هم] به مصالحی است [است] که برایشان عمومیت دارد.»^{۸۴۲}

قاضی در نقد نظر امامیه، اجتهاد را عنوان می‌کند، که «تعبد به نماز و زکات و ... هم ناممکن نیست که از طریق اجتهاد باشد، ولی الآن چنین چیزی ناممکن است، زیرا بحث با امامیه در جواز عقلی است نه در وجوب سمعی...»^{۸۴۳}

منظور قاضی این است، همانطور که تعبد به زکات و نماز و ... علاوه بر دلیل نقلی با اجتهاد هم حاصل می‌شود، در مورد شناخت امام هم باید چنین باشد، یعنی علاوه بر نقل که نص باشد، باید از طریق اجتهاد هم بتوان او را شناخت.

سید مرتضی علاوه بر اینکه استناد به اجتهاد وارد می‌کند و نمی‌پذیرد؛ قاضی را مخاطب قرار می‌دهد که باید علت جمع بین امامت و این ارکان دین را بیان کند و اضافه می‌کند، حتی اگر دلیل هم ذکر کند باید به یک‌یک صفات امام رجوع کرد.

چرا که معصوم و فاضل بودن امام از مواردی است که اجتهاد در آن جایی

۸۴۱. همان.

۸۴۲. این عبارت در المعنی ذکر نشده و فقط در الشافی آمده است.

۸۴۳. قاضی عبدالجبار، پیشین، ج ۲۰، ق ۱، ص ۱۱۰.

ندارد، و اینکه قاضی گفت: «در نماز و زکات هم می‌شود، اجتهاد کرد»، برگرفته از عقیده اوست که قائل به اجتهاد در این موارد و درست بودن چنین اجتهادی است.^{۸۴۴}

قاضی برای اصرار بر اینکه از اجتهاد در انتخاب امام می‌توان استفاده کرد، مثالی می‌زند که پیامبر ﷺ شروط و ویژگیهای هر نمازی را بیان کرده، و هر مکلفی هم ملزم شده، به اینکه طوری این شروط و ویژگیها را رعایت کند، که فعل که همان نماز است، انجام شود، و می‌شود که به اشتباه هم این ویژگیها نقل شده باشد، که مکلف با اجتهاد به آنها می‌رسد؛ در مورد امام هم پیامبر ﷺ ویژگیهای او را بیان کرده‌اند، می‌شود که این صفات و ویژگیها در مورد جماعتی صدق کند، که باید از میان آنها یکی را انتخاب کرد، و مردم با رعایت ویژگیها و موازینی که پیامبر ﷺ بیان کرده‌اند، او را انتخاب و به این صورت اجتهاد می‌کنند.^{۸۴۵}

سید مرتضی آنچه را که قاضی در مورد نماز و شرایط آن گفت، می‌پذیرد، چون مکلف، امکان بیشتری در رسیدن به ویژگی و شروط نماز و تشخیص درست و غلط آن دارد، ولی در مورد امام اینگونه نیست!^{۸۴۶}

اما چرا در مورد امام چنین نیست؟

«زیرا امام صفاتی دارد که با اجتهاد و انتخاب، درک نمی‌شود و مکلف هم راهی برای تشخیص آن ندارد. اگر صفات [و ویژگیهای] امام هم مثل صفات نماز بود، حکم انتخاب امام هم مثل نماز بود ...

در مورد نماز [هم] نص برویگی است نه شخص معینی، و نیز فعل مکلف هم هست ولی در مورد امام ممکن است، نص بر شخص او باشد. به گونه‌ای که بتوان او را از میان بقیه افراد تشخیص داد، پس حکم امام مثل حکم نماز نیست....»^{۸۴۷}

سید مرتضی به قاضی تذکر می‌دهد، اگر گفته او را بپذیریم تمام عبادات

و احکام را باید به حکم نماز تأویل برد و در آخر هم به اجتهاد مکلف، منتهی می‌شود، و این منجر به بطلان حرف تمام متکلمین و فقهاء می‌شود که عبادات شرعی را به دو قسم تقسیم می‌کنند:^{۸۴۸}

۱. قسمتی که منصوص است، (یعنی نص بر آن وجود دارد، چه از جانب خداوند متعال و چه از جانب رسول خدا ﷺ)

۲. قسمتی که موکول به اجتهاد است.

سید مرتضی از سوی قاضی پاسخی فرضی می‌دهد:

«اگر بگویند، آن قسم که نصی بر صفتش و شرطش هست، مثل نماز است و آنچه نصی بر صفتش نباشد، از باب اجتهاد است.»^{۸۴۹}

پاسخ این خواهد بود، از نظر قاضی احکام اجتهادی به منزله چیزی است که نصی بر ویژگی [شرایط] آن وجود دارد مثل نماز، چرا که به عقیده قاضی، ویژگی‌ای که ظن مجتهد به آن تعلق بگیرد، دارای حکم است و از لحاظ اعتبار به نص می‌رسد، در نتیجه چون حکم مجتهد، که ناشی از ظن اوست، نص محسوب می‌شود، پس تمام عبادات شرعی منصوص خواهند بود، و دیگر این تقسیم عبادات شرعی به منصوص و اجتهادی معنا ندارد.^{۸۵۰}

قاضی از سیره پیامبر مثال می‌آورد که او بنا به مصلحت به وجوه مختلفی بر احکام نص و تصریح داشتند:

۱. برخی از احکام را تعیین کردند.

۲. در مورد برخی از احکام مکلف را مختیر کردند. (مثل کفاره روزه‌ای که به عمد افطار شود)

۳. در مورد برخی از احکام هم مکلف، باید اجتهاد کند. مثل نفقات، ... و پیدا کردن قبله و اموری دیگر.^{۸۵۱}

سید مرتضی غیر از مورد اول که پیامبر ﷺ احکام را تعیین کرده‌اند، در دو مورد

۸۴۸. همان، ص ۶۰.

۸۴۹. همان.

۸۵۰. سید مرتضی، پیشین، ج ۲، ص ۶۰-۶۱.

۸۵۱. قاضی عبدالجبار، پیشین، ج ۲۰، ق ۱، ص ۱۱۰.

۸۴۴. سید مرتضی، پیشین، ج ۲، ص ۵۸-۵۷.

۸۴۵. قاضی عبدالجبار، همان، ص ۱۱۰.

۸۴۶. سید مرتضی، همان، ص ۵۹.

۸۴۷. سید مرتضی، پیشین، ج ۲، ص ۵۹.

بعدی به قاضی پاسخ می‌دهد؛

در مورد دوم که مکلفین بین چند تکلیف مخیر هستند، مثل کفارات، که مکلف می‌تواند بین چند کفاره یکی را برگزیند، و با انجام یکی بقیه از مکلف ساقط می‌شود، سید مرتضی معتقد است در مورد امامت هم این عقلاً جائز است؛ «[به این صورت که] خداوند بر امامت دو یا سه نفر نص داشته باشد و این نص وجوب اطاعت از یکی از ایشان را برای ما حاصل می‌کند. و ما را در اقتداء به هر یک از سه مخیر می‌کند، و وقتی به یکی از این سه منقاد شدیم، اطاعت و انقیاد از دو نفر دیگر از ما ساقط می‌شود، و چون اینگونه نیست که ما، بین چند نفر مخیر باشیم پس قیاس امامت با کفارات قیاس اشتباهی است.^{۸۵۲}

در مورد سوم هم که مکلف، باید اجتهاد کند، مثل پیدا کردن قبله، سید مرتضی معتقد است شباهتی با امامت ندارد، به این دلیل که در این موارد برای مکلف راه رسیدن به آنها و اشاراتی به آن برای مکلف وجود دارد، ولی در مورد امام هم گفته شد، باید صفاتی داشته باشد که از اجتهاد به آنها نمی‌توان رسید، زیرا هیچ دلالت و نشانه‌ای به آن وجود ندارد.^{۸۵۳}

۴- سیره گذشتگان

قاضی تا به اینجا با اجتهاد و دلیل نقلی خواست، موضوع منصوص بودن امام را رد و نقض کند، او در فرازی دیگر از کتابش برای رد و نقض این مسئله، از گذشتگان مثال می‌آورد که:

«در مورد امامت هیچ یک از گذشتگان هم گفته نشده که او منصوص بوده و در مورد [برعهده گرفتن] امور مهم هم همینطور بوده است، و عقل اقتضا می‌کند در مورد امامت هم اینگونه باشد [یعنی نصی وجود نداشته باشد].»^{۸۵۴}

سید مرتضی این را که گذشتگان هم معتقد به منصوص بودن امام نبوده‌اند و انتخاب امام را از حقوق امت می‌دانستند، حرفی باطل می‌شمارد و می‌افزاید:

۸۵۲. سید مرتضی، همان، ص ۶۱-۶۲.

۸۵۳. همان، ص ۶۲.

۸۵۴. قاضی عبدالجبار، پیشین، ج ۲۰، ق ۱، ص ۱۱۰.

«هیچ شکی نیست که جماعتی و گروهی از گذشتگان [که بسیاری از اهل سقیفه باشند] هم در مورد اصل اختیار و انتخاب [یعنی اینکه انتخاب امام بر عهده امت باشد یا نه؟] اختلاف داشتند.»^{۸۵۵}

او در این مورد در باب امامت ابوبکر سخن گفته است.^{۸۵۶}

سید مرتضی ماجرای سقیفه را دال بر این می‌داند که این گروه نامبرده، مشتمل بر علی علیه السلام، سلمان، مقداد، ابوذر، عمار، خالد و ابان پسران سعد بن عاص، ابی هیثم بن التیهان، و...^{۸۵۷}، با اختیار و انتخاب امام توسط افراد و امت مخالف بودند، هرچند به صراحت آن را بیان نکرده باشند.

و او این عدم تصریح آنها به مخالف بودن با اختیار و انتخاب امام به دست مردم را مبنی بر دو احتمال می‌داند:^{۸۵۸}

۱. انکار اصل انتخاب به طور کلی.

۲. رد و انکار امامت گزینشی و انتخاب مردم فقط در روز سقیفه.

در نتیجه آن ادعای کلی قاضی در باب انکار نص توسط گذشتگان رد و نقض می‌شود، چرا که این دو احتمال هر کدام درست باشند. حرف قاضی استثنای پذیرفته است.

سید مرتضی در ادامه می‌افزاید، مستند قاضی هم [در این مورد] چیزی است که اصحابش همچنان به آن، رجوع می‌کنند و از آن رضایت افراد سقیفه را نتیجه می‌گیرند، در حالی که از ماجرای سقیفه و انتخاب امام توسط [معدود افراد] امت، رضایت آنها بر نمی‌آید، و بیشترین چیزی که دانسته می‌شود، خودداری کردن از انکار و رد این مسئله به صورتی خاص است، [یعنی به شکلی که تظاهر داشته باشد، مخالفت نکرده‌اند] که از این خودداری رضایت آنها در آنچنان وضعیتی نتیجه گرفته نمی‌شود.^{۸۵۹}

چرا که یکی از منکران امامت ابوبکر که ذکر کردیم، نگفته است که، به عقیده

۸۵۵. سید مرتضی، پیشین، ج ۲، ص ۱۱.

۸۵۶. همان.

۸۵۷. نام تمامی این افراد در پاورقی مصحح الشافی، آمده است: سید مرتضی، همان، ص ۱۱.

۸۵۸. سید مرتضی، همان، ص ۱۱.

۸۵۹. سید مرتضی، پیشین، ج ۲، ص ۱۱.

من از نظر عقلی انتخاب امام توسط افراد امت جایز است و من با آن کسی که به این شیوه انتخاب شده، مخالف هستم.^{۸۶۰}

یعنی مخالفت این افراد که نامبردیم، مخالفت با ابوبکر نبوده بلکه مخالفت با شیوه انتخاب امام که همان انتخاب او به دست افراد امت بوده است، می باشد. اما در مورد انصار چنین نبوده است، بلکه ظاهر مخالفتشان نشان می دهد که با شخص انتخاب شده، مشکل داشته اند، نه با اصل انتخاب و اختیار.^{۸۶۱}

سید مرتضی در مورد شورای شش نفره عمر نیز با چنین مضمونی می گوید:

«ادعا می کنند تمام افرادی که عضو این شورا بودند، اصل انتخاب و اختیار را پذیرفته بودند، که ما روشن می سازیم، تمام کسانی که عضو این شورا بودند با اصل انتخاب امام توسط افراد امت موافق نبودند.»^{۸۶۲} ۸۶۳

۴-۵ حرف امامیه را می پذیریم!

قاضی پس از اینکه تلاش کرد تا عقیده امامیه را در باب منصوص بودن امام و دلایل آنها را رد و نقض کند، حرفی می زند که نشان از بی حاصلی این تلاش از نظر خود اوست؛ او بنا به عقیده امامیه که امام را مثل رسول ﷺ حجت خداوند تعالی در هر عصری می دانند، یا حافظ دینی می دانند که رسول ﷺ وضع کرده است و باید این امام در آنچه از شرع برای ما نقل و آن را اجرا می کند، معصوم باشد و بنا به معصوم بودن او می گویند، باید منصوص باشد یا با معجزه، معین و مشخص شده باشد، می گوید:

«ما در این مسئله [منصوص بودن امام]، مخالفتی نداریم، به این شرط که صفت امام چیزی باشد که ذکر کردند.»^{۸۶۴}

او موضع اختلاف معتزله با امامیه را در اصل این صفات و آنچه که به امام واگذار می شود، می داند.^{۸۶۵}

سید مرتضی این را اعتراف قاضی بر صحت عقیده امامیه در باب صفات امام و منصوص و دارای معجزه بودن کسی که چنین صفاتی را داراست، می شمارد.^{۸۶۶}

چرا که او پذیرفت آن امامی که امامیه از آن سخن می گویند، با آن وظایف و بنا به آن وظایف و مسئولیت هایی که دارد باید چنین صفاتی هم داشته باشد و هر کسی که دارای چنین صفاتی باشد، باید منصوص از جانب خدای تعالی باشد و یا معجزه ای داشته باشد که مؤید او باشد.

قاضی:

«[امامیه معتقدند] از حقوق امام این است که حق رهبری و نصب افراد [بر امور] را دارد ولی خودش تحت رهبری کسی نیست و از طرف کسی هم ولایت نمی یابد.»^{۸۶۷}

او در ادامه به صورت مستقیم به موضوع منصوص بودن امام پرداخته و می نویسد، امامت از نظر امامیه به واسطه نص ثابت و مسجل می شود، به همین دلیل هم کسی حق نصب او را ندارد، چرا که اطمینان دارند او معصوم است در نتیجه نص هم بر این اساس است، که او معصوم است.^{۸۶۸}

سید مرتضی این کلام قاضی را ناشی از اصولی می داند که معتزله به آن پایبندند، و چون این اختلاف عقیده ناشی از اصولی است که آنها دارند، اگر مخالفتی هم با او شود، ضرری به او نمی زند.

و از قول قاضی می آورد:

«امامیه بر وجوب نص و باطل بودن انتخاب [امام توسط افراد امت] ادله ای

۸۶۵. همان.

۸۶۶. سید مرتضی، پیشین، ج ۲، ص ۶۳.

۸۶۷. قاضی عبدالجبار، همان، ص ۹۲.

۸۶۸. قاضی عبدالجبار، پیشین، ج ۲۰، ق ۱، ص ۹۲.

۸۶۰. همان، ص ۱۲-۱۱.

۸۶۱. همان، ص ۱۲.

۸۶۲. در مورد این موضوع سید مرتضی در باب خلافت عثمان سخن گفته است. سید مرتضی، پیشین، ج ۴.

۸۶۳. سید مرتضی، همان، ج ۲، ص ۱۲.

۸۶۴. قاضی عبدالجبار، پیشین، ج ۲۰، ق ۱، ص ۱۱۱.

غیر از [ادله] وجوب عصمت دارند، اگرچه دلیل عصمت قوی تر از دلایل دیگر است [که برای وجوب نص می آورد].^{۸۶۹} از نظر سید مرتضی با این حرف قاضی واجب نیست که هر یک از نص و عصمت را به یکدیگر مرتبط سازیم.^{۸۷۰}

۴-۶ آیا نص همان انتخاب نیست؟

قاضی در ادامه، ولایت نیافتن امام از سوی افراد بشر را موضوع بحث خود قرارداد است و به وجوه مختلف برای اثبات حرف و عقیده خودش از آن استفاده می کند.

۱. او خطاب به امامیه می گوید:

«آیا کسی که منصوص است، انتخاب و نصب نشده؟ پس برای چه می گوید، امام نصب نمی شود. تفاوتی که امام با امیر دارد این است که امام بعد از مرگ نبی ولایت پیدا می کند [نصب می شود]، امیر در زمان حیات (نبی یا امام)؛ و اگر امامیه بگویند: وقتی رسول یا امام قبلی بر این امام [حاضر] نص داشته اند، این نص تصریح از جانب خدا بوده، نه اینکه او [امام] ولایت نمی یابد ما به آنها می گوئیم: بین شما و کسی که درباره امیر می گوید وقتی امام او را نصب کرد، این [نصب] از جانب خداست، فرقی وجود ندارد.»^{۸۷۱}

سید مرتضی بطلان کلام قاضی را امری روشن می داند، و در توضیح می افزاید: «زیرا مراد امامیه از این حرفشان که می گویند: امام ولایت پیدا نمی کند [نصب نمی شود]، روشن است یعنی افراد بشر بر او ولایت ندارند و او را نصب نمی کنند، و ولایتش فقط از جانب خداست.»^{۸۷۲}

از نظر سید مرتضی معتزله باید بر اساس هدف و غرضی که دارند، سخن بگویند، و معارضه با امامیه با لفظ امیر هم لازم نیست، زیرا دلیلی که بر بطلان انتخاب امام توسط افراد امت دلالت می کند، وجوب نصب امام از سوی خداوند

تعالی است که در مورد امیر چنین نیست.^{۸۷۳}

۲. قاضی بحث عدم انتصاب امام از سوی مردم را به عصمت امام مرتبط می کند و می گوید:

«وقتی ثابت شد که امام ولایت پیدا نمی کند، از کجا ثابت می شود که واجب است، معصوم باشد؟

و این صفت در عصمت چه تأثیری دارد، آن هم تا آنجا که به خاطر این صفت [یعنی منصوص بودن امام] صفت عصمت امام ثابت شود؟

آیا نمی شود کسی که حق ولایت و رهبری و عزل و نصب افراد را دارد، معصوم نباشد؟ می شود که، رسول ﷺ بر [شخص] امام نص و تصریح داشته باشد، ولی به عقیده ما ضرورتی ندارد که معصوم باشد، همانطور که پیامبر امراء را نصب می کردند، اگرچه که معصوم نبودند....»^{۸۷۴}

قبل از بیان پاسخ سید مرتضی باید گفت: سید مرتضی منظور از اینکه امام ولایت پیدا نمی کند را در عبارات قبلی روشن کرد، یعنی افراد بشر حق عزل و نصب او را ندارند، و در بحث عصمت هم به این مسئله پرداخته شد که یکی از دلایل وجوب عصمت امام، این بود که او حق عزل و نصب افراد را داشت، به همین جهت باید دچار خطا و اشتباه نمی شد؛ به تفاوت بین امیر و امام هم بارها به مناسبت از سوی سید مرتضی پرداخته شده است.

سید مرتضی این کلام قاضی را بیرون از دو وجه نمی داند:^{۸۷۵}

۱. قاضی حرف امامیه را پذیرفته است.

۲. او بر سبیل منازعه با امامیه است.

حالت اول: او با امامیه در اینکه، اگر امام از جانب خداوند نصب شود باید عصمت درونی داشته باشد مخالف نیست زیرا در کلامش به این امر تصریح کرده است.^{۸۷۶}

۸۷۳. همان، ص ۲۲۱.

۸۷۴. قاضی عبدالجبار، همان، ص ۹۲.

۸۷۵. سید مرتضی، پیشین، ج ۱، ص ۳۲۲.

۸۷۶. همان.

۸۶۹. سید مرتضی، پیشین، ج ۱، ص ۳۲۱-۳۲۰.

۸۷۰. همان، ص ۳۲۱.

۸۷۱. قاضی عبدالجبار، پیشین، ج ۲، ق ۱، ص ۹۲.

۸۷۲. سید مرتضی، پیشین، ج ۱، ص ۳۲۱.

هرچند در قالب قول مخالف به این امر تصریح کرده است.

حالت دوم: اگر بر سبیل منازعه باشد، و در برابر حرف امامیه بگوید از کجا معلوم که او باید معصوم باشد این بازگشت به بحث عصمت و هر آنچه در آنجا گفته شده دارد.

۳. در بحث عصمت امام گفتیم که یکی از دلایل معصوم بودن امام این است که او حدود الهی را اجرا می‌کند؛ قاضی در فرازی از المغنی این موضوع را به همان منصوب نشدن امام از نظر خودش مرتبط می‌سازد.

گفته‌ی وی چنین است:

«اگر خداوند تعالی بر امام واجب کند که حدود و احکام را اجرا نماید، در حالی که در مورد امام جایز نباشد که نصب و تعیین شود، [یعنی از سوی امت معین گردد]، ناممکن نیست ولایت [انجام و اجرای حدود] به صالحین امت برسد، در حالی که این صفت [یعنی منصوص بودن امام، از سوی خداوند تعالی] برای امام واجب نیست، تا برسد به اینکه علت عصمت امام هم قرار بگیرد.»^{۸۷۷} سید مرتضی در پاسخ این اشکالی که او بر امامیه گرفته است، اظهار می‌کند این حرف قاضی معلوم نیست از چه جهتی لزوم معصوم بود امام را در آنچه بر عهده دارد رد می‌کند؟

اگر قاضی در سؤال ما از اینکه آیا عصمت امام را وقتی که حق ولایت و عزل و نصب داشته باشد، واجب می‌دانی؟ هرچند برای ما مسلم شد که او واگذار شدن ولایت به صالحین امت و سپردن مسؤلیت امام به آنها را جایز می‌داند. بگوید: نه، حرف باطلی است که نظیر ندارد، زیرا با رد این عقیده، آنچه او در تقدیر گرفته، این است که ولایت امت می‌تواند به عهده غیر امام باشد، [آنچنانکه خود قاضی در عبارت فوق گفت] که حتی اگر این امر هم بر عهده امام نباشد، به قصد و هدف ما که وجود معصوم بودن امام در زمانی است که او ولایت دارد، خدشه وارد نمی‌کند و سید مرتضی تأکید می‌کند این موضع اختلاف است، چرا که ما در صفت کسی که ولایت ندارد، اختلاف نداریم، بلکه این اختلاف در مورد

کسی است که ولایت دارد.»^{۸۷۸}

۴- ۶- ۱- نص منافی انتخاب

قاضی به صورتی دیگر نیز بر موضوع منصوص بودن امام اشکال وارد کرده است؛ که نص بر امام باعث بطلان انتخاب است، البته این از مبانی کلامی معتزله است که انتخاب امام را بر عهده امت اسلامی می‌دانند.

سید مرتضی در این باره می‌گوید:

«یکی از راههایی که عقلاً بر وجوب نص دلالت می‌کند، این است که وقتی عصمت امام با توجه به ادله‌ای که گذشت واجب شد، و چون عصمت او قابل ادراک نیست، از حواس استفاده می‌شود که حواس هم باعث علم به حال او و عصمت داشتن او نمی‌شوند، پس باید از طریق ادله که از جمله آنها نص و اظهار معجزه به دست امام است که جانشین نص می‌باشد، به عصمت او پی برد، ولی بنا به عقیده معتزله هر کدام از این دو [نص یا معجزه] را بپذیریم، باعث بطلان اختیار می‌شود.»^{۸۷۹}

سید مرتضی دلیل معتزله بر این که نص یا معجزه باعث بطلان اختیار و انتخاب امام است را چنین بیان می‌کند:

«تکلیف وجوب نص بر امام همراه با ثابت بودن عصمت امام، باعث بطلان اختیار می‌شود زیرا، تکلیف [مکلف شدن] به چیزی است که دلیلی بر آن وجود ندارد و مثل تکلیف ما لایطلاق قبیح است.»^{۸۸۰}

قاضی در فرازی دیگر از کتابش نتیجه انتخاب امام توسط افراد امت را از قول امامیه، چنین نقل می‌کند:

«امامیه می‌گویند: عقلاً جایز نیست کسی که بر او جایز است، کافر، منافق و جاهل به خداوند تعالی و ملحد و زندق و ... باشد، امام قرار گیرد، ولی وقتی برگزیدن امام توسط امت را جایز بدانید و ایشان [نیز] باطن او را نمی‌دانند، منجر

۸۷۸. سید مرتضی، پیشین، ج ۱، ص ۳۲۲.

۸۷۹. سید مرتضی، همان، ج ۲، ص ۵.

۸۸۰. همان.

به چیزی می شود که گفتیم [یعنی منجر به انتخاب ملحد و زندیق می شود] پس باید از جانب کسی که باطن او را می داند، منصوص باشد. ^{۸۸۱} قاضی در نقد نظر امامیه می گوید:

«این به جهت عقل واجب نیست، همانطور که مثل آن در مورد امراء، عمال و حکام واجب نیست، و ما فقط در مورد رسول می گوئیم که مأمون الباطن است، برای اینکه در آنچه از جانب خداوند به ما می رساند و انجام می دهد حجت است. ^{۸۸۲} سید مرتضی معتقد است این استدلال که از قول امامیه بیان کرد، همان استدلال به اصل عصمت است، که در اینجا عبارتش را تغییر داده است، و در دلیل حرفش می گوید:

«زیرا کسی که مطمئن از این است که امام در باطنش بر صفاتی است که ذکر کردی که همان عصمت است پس از تمام آنچه ذکر کردی [الحاد و جهل...]. مصون و ایمن خواهد بود و این صفات را با نبود عصمت در او جایز می دانی که سخن در مورد دلیل عصمت به قدر کافی گذشت. ^{۸۸۳} سید مرتضی پیش تر در بحث عصمت گفته بود که امراء و حکام امام نیازی نیست که معصوم باشند و به طور کلی به این بحث پرداخته شد، و در اینجا نیز وی همین پاسخ را یادآوری می کند.

قاضی عنوان کرد رسول باید سلامت باطن داشته باشد، چون حجت است و چون از نظر او امام حجت نیست، لازم هم نیست که معصوم باشد.

سید مرتضی به سخن قاضی اشکال می گیرد که اگر او مخالف حجت بودن امام است و معتقد است چون مثل رسول حجت نیست، لازم نیست که معصوم باشد، شاید علت عصمت امام چیز دیگری باشد ^{۸۸۴}، و خطاب به او می گوید:

«تو با این کلامت، تفاوتی بین رسول و امام ایجاد نکرده ای، زیرا اینجا حمل امام بر رسول لازم نیست، بلکه بر سبیل رد و طعن به کسی که ادعا کرده امام باید

۸۸۱. سید مرتضی، پیشین، ج ۲، ص ۵۳.
۸۸۲. همان.
۸۸۳. همان، ص ۵۳، ۵۴.
۸۸۴. سید مرتضی، پیشین، ج ۲، ص ۵۴.

سلیم الباطن باشد، این کلام را وارد کرده ای، و این ذکر علت عصمت رسول توسط تو، باعث رد و طعن در این ادعا نمی شود، زیرا قابل انکار نیست که علت تو صحیح است و عقیده کسی که معتقد است امام باید سلیم الباطن باشد [هم] با علتی دیگر صحیح است. ^{۸۸۵}

سید مرتضی در اینجا گفت شاید عصمت امام، دلیلی غیر از عصمت رسول ﷺ که همان حجت بودن اوست داشته باشد، اما آنچنانکه خواندیم یکی از علل معصوم بودن امام، همین حجت بودن او بود، و شاید به این دلیل که عصمت امام، دلایلی دیگر هم دارد، چنین حرفی زده است.

۴-۷ ارتباط نص با عصمت، علم و فضل

۴-۷-۱ نص، عصمت، اقتدا

یکی از علل عصمت امام که در فصل قبل بحث شد، مقتداء بودن امام و وجوب اطاعت از او بود، که قاضی نیز اشکال وارد کرد و پاسخ سید مرتضی نیز ذکر شد، اما در اینجا بار دیگر قاضی همین موضوع را با اضافه کردن نص بر امام طرح کرده است.

وی از قول امامیه می آورد:

«اگر امامیه بگویند: اگر بر امام مرتکب شدن خطا و اشتباه جایز باشد، التزام به طاعتش و پیروی از او صحیح نیست، زیرا اطاعت و تأسی به عاصی خطاست؛ [در پاسخ] به آنها می گوئیم: آیا اینگونه نبود که وقتی رسول ﷺ کسی را امارت می داد، اطاعت از او و تأسی به او واجب می شد، آیا از این مأمور شدن او از طرف رسول ﷺ اطمینان به باطنش بر می آید. ^{۸۸۶}

و در ادامه می گوید: آیا این مأمور شدن از سوی رسول ﷺ که افضل بودن او نیز ثابت و پا بر جا شد و تغییر و تبدیل نیابد. ^{۸۸۷}

منظور قاضی این است، حتی نص رسول ﷺ هم دلیل به معصوم بودن کسی

۸۸۵. همان.
۸۸۶. همان، ص ۵۵، این عبارت در المعنی ذکر نشده است.
۸۸۷. سید مرتضی، پیشین، ج ۲، ص ۵۵.

و یا فاضل بودن او نمی شود، که بتوانیم ادعا کنیم، حتماً می شود به سلیم الباطن بودن او و فاضل بودنش اطمینان داشت و این ادعا قابل نقض نیست. قاضی ادامه می دهد که اطاعت از امام در آنچه که قبض معلوم است، واجب نیست، و او به منزله امام جماعت در نماز است، که حتماً اگر عاصی هم باشد می شود به او اقتداء کرد.^{۸۸۸}

قاضی پیش تر نیز امام را به منزله امام جماعت دانست که اقتداء به او در نماز، با توجه به رفتار ظاهری امام جماعت است که از نظر ما عادل به نظر برسد یا نه و ما مسؤول دانستن باطن اعمال او نیستیم، اینجا نیز به آن مطلب بازگشت داشت. سید مرتضی نیز یادآوری می کند که با تفاوت بین امام و جانشین او از قبیل امراء و حکام و... در معنی اقتداء و تاسی پرداخته است،^{۸۸۹} و چون اقتداء به امام با اقتداء به امرای او تفاوت می کرد، از نظر عصمت نیز نباید با ائمه قیاس شوند. قاضی ادعا کرد به امام حتی اگر عاصی هم باشد، می شود اقتداء کرد و از او تاسی نمود، اما از نظر سید مرتضی آن کسی که به فرد عاصی تاسی می کند به این معناست که همان فعلی که از مقتدای عاصی سر می زند، از متاسی به او هر سرزند تا تاسی صورت پذیرد.^{۸۹۰} پس این ادعای قاضی که می شود از فرد عاصی تبعیت و تاسی کرد ولی از او تأثیر نگرفت، ادعایی باطل است.

۴- ۷- ۱- ۱- امرای امام منصوبند، پس معصومند!

قاضی از موضوع نص و رابطه آن با عصمت امام نتیجه می گیرد، چون امرای رسول ﷺ هم در زمان او تعیین شده اند، پس معصومند و اگر آنها معصوم نیستند، نیازی نیست امامی که در زمان حیاتش هم تعیین می کند منصوب باشد، گفته وی چنین است:

«وقتی امامیه از نص رسول ﷺ بر امام، به عصمت او می رسند، پس باید بپذیرند که هر کسی را که امام و رسولش در زمان حیاتش ولایت داده اند، معصوم

۸۸۸. همان.

۸۸۹. همان.

۸۹۰. همان، ص ۵۶.

باشد؛ وقتی در مورد امراء جایز است ولایت امور را بدست داشته باشند، در حالی که معصوم نیستند، پس مانعی ندارد که نص و تصریح به [شخص] امام شده باشد، ولی معصوم نباشد.^{۸۹۱} اشکال قاضی در ظاهر درست به نظر می رسد، اما دقت سید مرتضی در مقام پاسخ ستودنی است:

«هر امامی مذهبی که از نص رسول ﷺ به امام به عصمت امام برسد، معتقد نیست که آن نص است، هر چند که از رسول ﷺ صادر شده باشد و از او شنیده یا بعینه دیده باشد و... بلکه امامیه می گویند: نص از جانب خداوند تعالی است، در حالی که رسول ﷺ رساننده آن نص است... و اگر از این نص به عصمت هم برسند، آنچنان که قاضی گفت، قدح وردی بر عقیده امامیه نیست.»^{۸۹۲}

چرا که این دو یعنی منصوص بودن امام از جانب خداوند و منصوص بودن او از جانب رسول ﷺ، دو مسئله جدا از هم هستند و جمع بین این دو صحیح نیست، زیرا نص رسول ﷺ بر امراء و حکام زیر دست اوست، و نص خداوند بر امام جانشین رسول ﷺ است که رسول رساننده آن نص است.

۴- ۷- ۲- نص و علم

سید مرتضی در تبیین دیدگاه امامیه در رابطه بین منصوص بودن امام و علم او دلیلی را ذکر می کند که، قبل از آن یادآوری می کنیم که در بحث صفات امام، وقتی صفت علم و دیدگاه امامیه و معتزله را عنوان کردیم از قول سید مرتضی آوردیم که امام باید عالم به تمام احکام باشد، آن هم بدون کم و کاست. در اینجا نیز سید مرتضی به همین دلیل استناد می کند که عالم بودن امام به احکام جز با نص ممکن نیست و اگر جز امتحان کردن او، راهی برای دانستن اینکه او عالم است، نباشد، باید ممتحن او عالم به تمام احکام باشد، و دانستیم که از افراد امت کسی که به برگزیدن و انتخاب امام و امتحانش قادر باشد وجود ندارد،

۸۹۱. قاضی عبدالجبار، پیشین، ج ۲۰، ق ۱، ص ۹۶.

۸۹۲. سید مرتضی، پیشین، ج ۱، ص ۳۲۵.

چون به تمام احکام علم و احاطه ندارد و راهی نمی ماند جز نص و معجزه.^{۸۹۳}
 او در جایی دیگر از الشافی نیز همین مطالب را عنوان می کند که:
 «وقتی این را پذیرفتیم که او باید عالم به تمام احکام [دین] باشد، برگزیدن
 امام توسط افراد عادی محال می شود و نص بر او واجب می گردد، زیرا آن فرد
 یا گروه از امت، که امام را بر می گزینند تمام احکام را نمی دانند، پس چگونه
 می توانند، فردی با این صفات را برگزینند؟»^{۸۹۴}

سید مرتضی حتی برای بهتر روشن شدن موضوع، علم امام و امرای او را هم
 وارد بحث می کند که، «[امام باید منصوص باشد] چون از افراد امت کسی
 نیست که عالم به تمام احکام باشد، که بدین وسیله بداند، او [امام] هم چنین
 علمی دارد تا او را برگزیند، ولی در مورد امراء و حکام [امام]، اگر شرط علم به تمام
 احکام را در موردشان بپذیریم این امام است که اینها را بر می گزیند و خود این
 امام، چنین علمی دارد.»^{۸۹۵}

قاضی در بیان رابطه علم به احکام و عصمت امام و منصوص بودن او به نقل
 عقیده از امامیه می پردازد: «چون امام برای انجام اموردینی مربوط به دین نصب
 می شود، پس بر خداوند حکیم واجب است فردی را انتخاب و نصب کند که
 دارای صفاتی باشد که او را به عدم اشتباه نزدیک تر سازد، و این امور را که بر عهده
 اوست، به خوبی انجام دهد و این عدم خطا و خوب انجام دادن امور جز با علم
 به تمام احکام ممکن نیست.»^{۸۹۶}

ولی قاضی با این نظر موافق نیست بلکه این عدم خطای او و خوب انجام
 دادن این امور را ناشی از علم امام به باطن احکام و احوال کسانی که بر آنها حکم
 می کند و علم به احوال شهود، می داند.^{۸۹۷}

قبل از بیان پاسخ سید مرتضی به این عبارت: باید یادآوری کنیم که در

صفت علم امام، علم او به امور باطنی رد شد، و سید مرتضی نپذیرفت که احکام
 دارای باطنی باشند که فقط امام علم به آنها داشته باشد، و یا اگر چنین علمی
 هم وجود داشته باشد. امام مکلف به دانستن آن نیست.

در اینجا هم تأکید می کند که بین این دو علم تفاوت گذاشته است و می افزاید:
 «اگر امام به برخی از احکام که باید اجرا کند، علم نداشته باشد، حتماً اشتباه
 می کند ولی وقتی بواطن امور و درون شهود را نمی داند، چنین وضعی پیش
 نمی آید، پس جمله اخیر قاضی باطل می شود.»^{۸۹۸}

۴- ۷- ۲- اشکال احتمالی

سید مرتضی شبهه ای احتمالی را که به نظر می رسد با آگاهی از دیدگاه امامیه
 بوجود آید، عنوان می کند و به آن پاسخ می دهد:
 اشکال:

«برای چه همراه با ثابت گرفتن عصمت که ادعا کردید، تکلیف اختیار
 [انتخاب امام] جایز نیست؟ با توجه به اینکه خداوند تعالی می داند که بر
 گزینندگان امام جز فرد معصوم را انتخاب نمی کنند، پس مکلف کردن آنها به
 اختیار امام توسط خداوند با توجه به علمی که به حالشان دارد، نیکوست.»^{۸۹۹}
 پاسخ:

«این مطلب که گفتید، این تکلیف [یعنی مکلف شدن به برگزیدن امام] را از
 زمره تکالیف ما لایطاق خارج نمی کند... زیرا اینکه خداوند علم به این دارد که
 مکلفین جز معصوم را انتخاب نمی کنند، دلالت بر شخص امام نمی کند [یعنی
 اسم و مشخصات او معلوم نمی شود] و کار به جایی می رسد که تکلیف به چیزی
 است که دلیلی بر آن نیست و قبح آن روشن است.»^{۹۰۰}

سید مرتضی پذیرفتن این را که انسانها مکلف به انتخاب امام شده اند مثل

۸۹۸. سید مرتضی، پیشین، ج ۲، ص ۴۱.

۸۹۹. همان، ص ۵۶.

۹۰۰. سید مرتضی، پیشین، ج ۲، ص ۶.

۸۹۳. سید مرتضی، پیشین، ج ۲، ص ۷.

۸۹۴. همان، ص ۱۹.

۸۹۵. همان، ص ۲۹.

۸۹۶. قاضی عبدالجبار، پیشین، ج ۲۰، ق ۱، ص ۱۰۸.

۸۹۷. همان.

این می‌داند، که مکلف به تدوین شرایع و برگزیدن انبیاء و خبر دادن از غیب شده باشند، به این صورت که، در مورد شرایع، انسانها از روی مصلحت عمل می‌کنند و بر هر آنچه که به صلاحشان است، اتفاق می‌کنند و آن را برمی‌گزینند، در مورد انبیاء هم کسی را که بعثت واجب است انتخاب می‌کنند و در مورد اخبار هم، اخبار راست و درست را برمی‌گزینند نه اخبار دروغ را.^{۹۰۱} و در ادامه می‌افزاید:

«فردی به نام مؤنس بن عمران از معتزله قائل به چنین عقیده‌ای بود.»^{۹۰۲} از نظر سید مرتضی، مکلف شدن انسان به خبر دادن از اموری مثل کائنات که ربطی به احکام ندارد و مکلف شدن به آن، در قبح مثل امور فوق الذکر است، و در بیان علتش هم می‌گوید:

«چون همه به یک اصل واحد، که آن هم مکلف شدن به امری است که دلیلی بر آن وجود ندارد، برمی‌گردد و مثل تکلیف ما لایطاق است.»^{۹۰۳} وی می‌افزاید:

«با توجه به این امور و قبح تکلیف به آن، پس باید از طریق نبی صادق این مورد دانسته شوند. علت قبح این تکالیف هم نبودن دلیل بر آنهاست و این دلیل بر وجوب نص از طریق عقل تأکید دارد و بلکه باید گفت بر نص استناد دارد، و بسیاری از امامیه هم با این دلیل بر وجوب نص استدلال کرده‌اند.»^{۹۰۴}

۴- ۷- ۳- نص و فضل

قاضی به صورت اختصاصی به مسئله نص و ارتباط افضل بودن امام بر مردمان زمان خودش پرداخته است، بخشی از اشکالاتی را که او بر این صفت امام وارد کرد، در فصل صفات امام نقل شد.

۹۰۱. همان.

۹۰۲. همان.

۹۰۳. همان، ص ۷.

۹۰۴. سید مرتضی، پیشین، ج ۲، ص ۷.

قاضی بحث خود را اینگونه آغاز می‌کند:

«چه بسا امامیه بگویند: از حقوق [ویژگی‌های] امام این است که افضل اهل زمان خودش باشد و این افضلیت او جز به نص بر او، حاصل نمی‌شود.

زیرا افضل بودن او به این است که سلامت طاعت داشته باشد [یعنی تکالیف و وظایف دینی اش را به خوبی به جای آورد] و نسبت به بقیه مثبت تر باشد، و این از طریق اجتهاد حاصل نمی‌شود، پس واجب است که عقلاً امام منصوص باشد، و اگر منصوص بودن او را سمعاً واجب بدانند؛ سخن با آنها نیاز به موضعی غیر از این فصل دارد، و اگر [امامیه] بگویند: بنا به عقل باید منصوص باشد به آنها می‌گوییم: چه دلیل عقلی ای آنچه شما می‌گویید را اقتضا می‌کند.»^{۹۰۵}

قاضی وقتی چنین اشکالی را بر امامیه گرفت، بر این مبنا بود که چون امامیه قائل به وجوب عقلی امامت هستند در این مورد نیز باید عقلاً منصوص بودن، امام را ثابت کنند، اما گمان نمی‌کرد از میان امامیه کسی روزی پاسخی عقلانی به او دهد.

پاسخ سید مرتضی چنین است:

«آنچه دلالت می‌کند بر اینکه امام واجب است که از رعیت خودش در ثواب، علوم و تمام انواع فضل مربوط به دین، افضل باشد، [همه آنها] زیر مجموعه چیزی است که ما می‌دانیم او در آن رئیس است، و تمام عقلاء، [این را که] شخص مفضول در امری، رئیس و امام فرد فاضلی در همان امر شود، بد و زشت می‌شمارند.»^{۹۰۶}

وی در ادامه برای روشن شدن قبح چنین عملی مثالی می‌زند؛ مقدم داشتن مفضول بر فاضل در امری واحد، مثل این است، کسی که خط بدی دارد و مبتدی است، در امر کتابت رئیس کسی باشد که خطی نیکو دارد و استادی خوشنویس است؛^{۹۰۷} همینطور که چنین امری قبیح است، در اداره امور جامعه نیز چنین است.

۹۰۵. قاضی عبدالجبار پیشین، ج ۲۰، ق ۱، ص ۱۰۹.

۹۰۶. سید مرتضی، پیشین، ج ۲، ص ۴۱.

۹۰۷. سید مرتضی، پیشین، ج ۲، ص ۴۲-۴۱.

سید مرتضی با مضمون ذیل قاضی را مورد خطاب قرار می دهد:

«که بنا به سیره عقلاء در فقه و امور دیگر نیز برتری دادن مفضول بر فاضل قبیح است، و وقتی برای ما ثابت شد که او امام ما در تمام دین و علوم و احکام مربوط به آن است، واجب است که در تمام آن از ما افضل باشد و برای اثبات این مطلب، وجود نص بر او واجب است، زیرا از طریق گزینش افراد عادی، نمی توان چنین فردی را انتخاب کرد.»^{۹۰۸}

۴- ۷- ۳- ۱- چند اشکال احتمالی

سید مرتضی برای کامل شدن بحث و پاسخ دادن به سؤالاتی که گمان می کرده است، برای خواننده پاسخهای او به قاضی در مورد وجوب عقلی افضل بودن امام بر امتش بوجود می آید. چند اشکال را از جانب معتزله در این باب طرح کرده و پاسخ گفته است.

پاسخ کلی سید مرتضی به این موضوع، بر مبنای سیره عقلاء بود که آنها کسی را به ریاست عده ای و یا امامت امتی می گمارند که در علم و فضل بر مردمان امتش، برتری داشته باشد.

۴- ۷- ۳- ۱- اشکال اول:

اگر کسی بگوید: از آنچه که شما تا به اینجا گفتید بر نمی آید، که امام باید از نظر ثواب بر رعیتش برتری داشته باشد، و نهایتاً چیزی که به دست می آید این است که، وقتی او امام مردم در عبادات است. [یعنی امامت او جنبه عبادی و شرعی دارد]، در عبادات افضل از مردم است، آن هم به این معنا که از نظر ظاهری و احوال در عبادات بهتر و بر مردم دیگر افضل باشد و اینکه آن عبادات باعث ثواب بیشتر و نسبت به ما باشد و یا اینکه در کل باعث مثبت شدن او باشد، معلوم نیست و دلیلی هم بر آن وجود ندارد، پس از کجا شما می گوید که

امام باید بر رعیتش از نظر ثواب برتری داشته باشد؟^{۹۰۹}

پاسخ:

سید مرتضی معتقد است در برابر چنین اشکالی باید گفت: بنا به عقیده امامیه، واجب می شود که امام در عباداتی که در آنها بر مردم امامت دارد افضل از رعیتش باشد و ظاهرش بر ظاهر آنها افضل باشد، و به دنبال آن واجب می شود که ثوابش هم به خاطر بهتری طاعات و عباداتش و کثرت آن، بیشتر باشد، مگر اینکه باطنش با ظاهرش مخالف باشد، که عصمتش مانع از این می شود که باطنش با ظاهرش تفاوت کند، وقتی به دلیل عصمتش واجب شود که ظاهرش مثل باطنش باشد و در عبادات ظاهراً از رعیتش افضل باشد، واجب می شود که از نظر ثواب هم بر رعیتش برتری داشته باشد.^{۹۱۰}

۴- ۷- ۳- ۱- ۲- اشکال دوم:

وقتی شما [امامیه] برای علم به اینکه او از نظر برتری در ثواب بر رعیتش، به عصمت امام رجوع می کنید و این مسئله را به عصمت او بر می گردانید و اگر عصمت او ثابت شود، به تنهایی بر وجوب نص دلالت می کند پس در نهایت شما به عصمت امام می رسید پس نیازی به مطرح کردن نص نیست و مطرح کردن راه افضل بودن و کثرت ثوابش فائده ای ندارد.^{۹۱۱}

پاسخ: افضل بودن امام، راه و روش شناخت امام است، اگر چه که مبتنی بر عصمت او باشد، و ممکن هم هست به وجوب نص منتهی شود، چرا که وقتی دانسته می شود که امام باید افضل از رعیتش در عبادات و طاعات باشد، در حقیقت باید به واسطه عصمتش، باطن سلیمی داشته باشد.^{۹۱۲}

۹۰۹. سید مرتضی، پیشین، ج ۲، ص ۴۳.

۹۱۰. همان.

۹۱۱. همان.

۹۱۲. همان، ص ۴۴.

۴- ۷- ۳- ۱- ۳- اشکال سوم:

بر اساس آنچه شما [امامیه] اصل قرار دادید، واجب می شود که امراء، حکام، قضات و تمام خلفای امام، منصوص باشند، چرا که وقتی در بسیاری از موردین رئیس هستند، هر چند مثل امام در تمام آن ریاست ندارند، اما واجب است که نسبت به رعایایشان [مردمانی که بر آنها حکومت دارند] ثواب بیشتری داشته باشند و به همین دلیل باید منصوص باشند.^{۹۱۳}

پاسخ:

چیزی که در مورد امراء و حکام واجب است، این است که در اموری که بر مردم رئیس هستند، از آنها افضل باشند، نه در تمام دین، و در ظاهر رفتارشان باید از رعیتشان برتر باشند، در حالی که کثرت ثواب به فضل ظاهری دلالت نمی کند، و چون بنا به آنچه گفتیم، عصمتشان واجب نیست، پس واجب هم نیست که نسبت به بقیه مردم ثواب بیشتری داشته باشند، زیرا کثرت ثواب برای ائمه واجب است، به این دلیل که دانسته شد، باطنشان مثل ظاهرشان است، ولی استناد به عصمت در مورد امراء واجب نیست.^{۹۱۴}

۴- ۷- ۳- ۱- ۴- اشکال چهارم:

امام چه راهی برای انتخاب امراء و حکام دارد که بداند آنها از مردمان زیر دستشان در ظاهر عبادات و در علم به آنچه که در آن ریاست و امارت دارند، افضل هستند، وقتی راهی برای تشخیص این امور در امراء و حکام برای گزینش آنها توسط امام نباشد، پس آنها هم باید مثل ائمه، منصوص باشند.^{۹۱۵}

پاسخ:

شکی نیست که بدون نص از جانب خداوند تعالی بر شخصی معین نیز، شناخت کسی که ظاهراً در امور عبادی افضل است، ممکن می باشد، زیرا کسی

که افضل مردم یک بلاد در عبادت و حسن سلوک و رفتار است و زهد و ورعش نمودار است؛ ما او را می شناسیم و به شخصش می توانیم اشاره کنیم، تنها چیزی که دانستنش برای ما محال است، اطلاع از باطن او و استحقاق او برای ثواب افعالش است، اما آنچه ظاهر می گردد، شکی نیست که این امر، برای کسی که از نظر معرفت در مرتبه ای پائین تر از امام است، قابل تشخیص است تا چه برسد به امام.

افضل بودن او در علوم و اموری از این قبیل هم بوسیله استنباط و آزمایش معلوم می شود زیرا ما به حال کسی که افضل اهل بلاد ما، در علم فقه، نحو و زبان و... است، آگاهی داریم و چه بسا از طریق خبر هم به حال کسی که افضل در یک علم است، حتی اگر در سرزمینی دور هم باشد اطلاع می یابیم، پس حالا که راه شناخت صاحبان فضل به این صورت روشن است، امام که معصوم است چه نیازی به نص از جانب خداوند تعالی برای انتخاب امراء و حکام دارد؟^{۹۱۶}

۴- ۷- ۳- ۱- ۵- اشکال پنجم:

وقتی شما امامت را برای کسی که به زیر دستانش افضل در چیزی است که در آن امامت می کند، واجب دانستید، این نظر شما داخل در عقیده کسی است که، در امامت معتقد به استحقاق است که شما آن را رد کردید.^{۹۱۷}

پاسخ:

اگر منظور از امامت تکلیف و الزام به انجام اموری باشد که ائمه به آن اقدام می کنند، استحقاق ثواب ندارد، زیرا از امور تکلیفی است و مثل امور مستحبی و ثواب نیست و سخن در امامت، از این وجه مثل نبوت است، زیرا نبوت هم غیر استحقاقی است.^{۹۱۸}

اما وقتی در امامت از آن حالی که امام به ریاست و امامت می رسد و مکلف به انجام اموری می شود که به او سپرده می شود تا اموری که باعث تعظیم در برابر او می شود سخن به میان آید، در این حال بنا به آنچه که گفتیم مستحق است و

۹۱۶. سید مرتضی، پیشین، ج ۲، ص ۴۶-۴۵.

۹۱۷. همان، ص ۴۶.

۹۱۸. همان.

۹۱۳. سید مرتضی، پیشین، ج ۲، ص ۴۵.

۹۱۴. همان.

۹۱۵. همان.

باید افضل از رعیتش باشد، و از این جهت امامت مثل نبوت است.

امامیه نیز راههایی شناخته شده دارند که بیشتر این راهها بر امام واجب می‌کند که امراء و تمام خلفای امام افضل از رعیتشان باشند به آن حدی که آن را در مورد امام واجب دانستیم.^{۹۱۹}

و ممکن است در استدلال بر اینکه امام باید از نظر ثواب بر رعیتش برتری داشته باشد به این کلام استناد شود:

بنا به ادله‌ای که گذشت، ثابت شد که امام حجت در شرع است و کسی که در چیزی حجت است، و قبول کلامش و اطاعت از او واجب است، باید از تمام اموری که مکلفین از انجام آن دوری می‌کنند، اجتناب کند و به احوالی باشد که مکلفین با دیدن آن احوال به او اعتماد کنند.^{۹۲۰} و می‌دانیم که وقتی مکلفین جایز بدانند که هر یک از افراد امت می‌تواند ثواب بیشتری از امامشان نزد خداوند تعالی داشته و مرتبه و منزلتی بالاتر از او، به آنچه که باعث آرامش و اطمینان یا نفرت و بیزارى نسبت به امام می‌شود داشته باشند، در آخر به آرامش یا نفرت [نسبت به آنکه برای امامت انتخاب شده] نمی‌رسند.^{۹۲۱}

ولی وقتی این امر را در مورد افراد امت جایز ندانند و قطع داشته باشند که او، ثواب بیشتری دارد و بر آنها برتری دارد، ما حق اعتراض به کسی داریم که می‌گوید، اگر امام ثواب کمی هم داشته باشد، باز هم مردم از او پیروی می‌کنند، در حالی که ما منظورمان این بود که سکون، اطمینان و قبول حرف امام توسط مردم، وقتی که او ثواب بیشتری نسبت به آنها دارد. مثل وقتی نیست که او چنین نیست. یعنی در حالت اول، اطمینان و آرامش قلب نسبت به سخنان امام بیشتر از حالت دوم است.^{۹۲۲}

۹۱۹. سید مرتضی، پیشین، ج ۲، ص ۴۷.
 ۹۲۰. همان.
 ۹۲۱. همان.
 ۹۲۲. همان، ص ۴۸-۴۷.

فهرست منابع

قرآن کریم

منابع فارسی

۱. آذرنوش، آذرتاش، فرهنگ معاصر (عربی فارسی)، چاپ چهارم، تهران: نشرنی، ۱۳۸۳ ش.
۲. الیاس، انطون، فرهنگ نوین (عربی فارسی)، مترجم: سید مصطفی طباطبایی، چاپ دهم، تهران: کتابفروشی اسلامی، ۱۳۷۷ ش.
۳. حلی، حسن بن یوسف، باب حادی عشر، شرح: فاضل مقداد، تحقیق و ترجمه: قاسمعلی کوچنایی، چاپ اول، تهران: فجر، ۱۳۷۹ ش.
۴. جعفری، محمد مهدی، سید رضی، تهران: طرح نو، ۱۳۷۵ ش.
۵. دوانی، علی، مفاخر اسلام، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی، بی‌تا.
۶. سبحانی، جعفر، فرهنگ عقائد مذاهب اسلامی، چاپ اول، قم: انتشارات توحید، ۱۳۷۳ ش.
۷. صادقی، محسن، بزرگان ری، چاپ اول، قم: دارالحدیث، ۱۳۸۲ ش.
۸. طوسی، نصیرالدین محمد، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، شرح: حسن بن یوسف حلی، ترجمه: ابوالحسن شعرانی، چاپ نهم، تهران: انتشارات اسلامی، ۱۳۷۹ ش.
۹. کاتب واقدی، محمد بن سعد، الطبقات الکبیر، ترجمه: دکتر محمود مهدوی دامغانی، تهران: فرهنگ و اندیشه، ۱۳۷۳ ش.
۱۰. مختاری، رضا، سیمای فرزندگان، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، حوزه علمیه، ۱۳۷۷ ش.
۱۱. مدرس تبریزی، محمد علی، ریحانة الادب، چاپ چهارم، تهران: خیام، بی‌تا.
۱۲. محی الدین، عبدالرزاق، شخصیت ادبی سید مرتضی، ترجمه: جواد محدثی، تهران: امیرکبیر، بی‌تا.

منابع عربی

۱. ابراهیم بن نوبخت، انوار الملکوت فی شرح الیاقوت، شرح: علامه حلی، چاپ دوم، بی جا: انتشارات بیدار، ۱۳۶۳ ش.
۲. ابن اثیر، علی بن محمد، الكامل فی التاریخ، بیروت: دارصادر، ۱۳۹۹ هـ.
۳. ابن السبکی، عبدالوهاب، طبقات الشافعیة الكبرى، تحقیق: مصطفی عبدالقادر بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۲۰ هـ.
۴. ابن المرتضی، احمد، طبقات المعتزله، تحقیق: س دیوالد ویلستر، چاپ دوم، بیروت: دارالمنتظر، ۱۴۰۹ هـ.
۵. ابن بابویه القمی (شیخ صدوق)، محمد بن علی، الاعتقادات، تحقیق: عصام عبد السید، چاپ دوم، بیروت: دارالمفید، ۱۴۱۴ هـ.
۶. ابن شهبه، طبقات الشافعیة، تصحیح وتعلیق: حافظ عبدالعلیم خان، بیروت: دارالندوة، ۱۴۰۷ هـ.
۷. ابن شهر آشوب، معالم العلماء، نجف: مطبعة الحیدریة، بی تا.
۸. ابن منظور لسان العرب، بیروت: دارصار، ۱۳۸۸ هـ.
۹. ابی عبدالله یاقوت بن عبدالله، معجم الادیاء، تحقیق: دکتر عمر فاروق، بی جا: مؤسسة المعارف.
۱۰. احمد بن حنبل، مسند احمد، بیروت: دارصادر، بی تا.
۱۱. احمد بن علی، ابن حجر عسقلانی، لسان المیزان، تحقیق: محمد عبدالرحمن المرعشلی، بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ هـ.
۱۲. احمد بن فارس، معجم مقانیس اللغة، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۲۰ ش.
۱۳. اسد آبادی، عبدالجبار المغنی فی ابواب التوحید والعدل، تحقیق: محمود محمد قاسم، مصر: وزارت فرهنگ مصر، بی تا.
۱۴. اسد آبادی، عبدالجبار شرح الاصول الخمسه، چاپ اول، تعلیق: مانکدیم، تصحیح: سمیر مصطفی ریاب، بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ هـ.
۱۵. آقا بزگ طهرانی، الذریعة الی تصانیف الشیعة، تنقیح: احمد المنزدی، مکتبة الاسلامیة.
۱۶. البدوی، عبدالرحمن، مذاهب الاسلامیین، چاپ اول، بیروت: دارالعلم للملایین، ۱۹۹۷ م.
۱۷. البلخی، محمد، جشمی وقاضی، طبقات المعتزله وفضل الاعتزال، تحقیق: فؤاد سید، بی جا: الدار التونسیه، ۱۹۷۴ م.

۱۸. الترمذی، محمد بن عیسی، سنن الترمذی، تحقیق: عبدالوهاب عبداللطیف، بیروت: دار الفکر، ۱۴۰۳ هـ.
۱۹. الحاکم النیشابوری، محمد بن محمد، المستدرک، تحقیق: یوسف المرعشلی، بیروت: دار المعرفة، ۱۴۰۶ هـ.
۲۰. الجوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربیة، تحقیق: احمد بن عبدالغفور العطار، چاپ چهارم، بیروت: دارالعلم للملایین، ۱۴۰۷ هـ.
۲۱. الخیون، رشید، معتزله البصرة والبغداد، چاپ سوم، لندن: دارالحکمه، ۱۴۲۰ هـ.
۲۲. الدارمی، عبدالله بن بهرام، سنن الدارمی، دمشق: اعتدال، بی تا.
۲۳. الراغب اصفهانی، مفردات الفاظ قرآن، چاپ اول، بی جا: دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۴ هـ.
۲۴. الزبیدی، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقیق: علی شیری، بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۴ هـ.
۲۵. العکبری (شیخ مفید)، محمد، المسائل العشر فی الغیبه، تحقیق: فارس الحسون، قم: مرکز پژوهشهای اعتقادی، بی تا.
۲۶. العکبری، محمد (شیخ مفید)، اوائل المقالات، تحقیق: چرندابی، قم: مکتبه الداوری، بی تا.
۲۷. العکبری، محمد بن محمد (شیخ مفید)، النکت الاعتقادیه، چاپ دوم، بیروت: دارالمفید، ۱۴۱۴ هـ.
۲۸. العکبری، محمد بن محمد (شیخ مفید)، تصحیح اعتقادات الامامیه، تحقیق: حسین درگاهی، چاپ دوم، بیروت: دارالمفید، ۱۴۱۴ هـ.
۲۹. الموسوی، علی بن الحسین (سید مرتضی)، الذخیره فی علم الکلام، تحقیق: سید احمد الحسینی، قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۱ هـ.
۳۰. الموسوی، علی بن الحسین (سید مرتضی)، الشافی فی الامامة، تحقیق: سید عبدالزهراء الحسینی الخطیب، چاپ دوم، تهران: مؤسسه الصادق، ۱۴۱۰ هـ.
۳۱. الموسوی، علی بن الحسین، تنزیه الانبیاء، چاپ دوم، بیروت: دارالاضواء، ۱۴۰۹ هـ.
۳۲. النجاشی، احمد بن علی، رجال نجاشی، تحقیق: محمد جواد النائینی، بیروت: دارالاضواء، ۱۴۰۸ هـ.
۳۳. الواقدی، المغازی، تحقیق دکتر مارسدن جونز، چاپ سوم، بیروت: عالم الکتاب، ۱۴۰۴ هـ.
۳۴. الهذلی الحلی (محقق حلی)، جعفر بن حسن، المسلك فی اصول الدین، تحقیق: رضا استادی، چاپ اول، مشهد: آستان قدس رضوی، ۱۴۱۴ هـ.

۳۵. امین، سید محسن، اعیان الشیعة، تحقیق و تعلیق، حسن الامین، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.
۳۶. بحرانی، میثم بن علی، النجاة فی القيامة، چاپ اول، قم: مجمع فکر الاسلامی، ۱۴۱۷هـ.
۳۷. بحرانی، میثم بن علی، قواعد المرام فی علم الکلام، تحقیق: سید احمد الحسینی، چاپ دوم، قم: مکتبة آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۶هـ.
۳۸. بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح بخاری، بیروت: دارالفکر، بی تا.
۳۹. حلی، تقی الدین ابن داود، رجال ابن داود، نجف: المطبعة الحیدریة، ۱۳۹۲هـ.
۴۰. حلی، حسن بن یوسف، خلاصة الأقوال فی معرفة الرجال، چاپ دوم، نجف: مطبعة الحیدریة، ۱۳۸۱هـ.
۴۱. حکیم، سید محمد تقی، اصول العامة للفقہ المقارن، چاپ دوم، قم: مؤسسه آل البيت، ۱۳۹۰هـ.
۴۲. خطیب البغدادی، تاریخ بغداد، بیروت: دارالکتاب العربی، بی تا.
۴۳. سیوطی، جلال الدین، الاتقان فی علوم القرآن، ترجمه: مهدی حائری، چاپ دوم، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۶ش.
۴۴. شیخ آقا بزرگ تهرانی، تاریخ حصر الاجتهاد، تحقیق: محمد علی الانصاری، قم: مؤسسه امام مهدی علیه السلام، ۱۴۰۱هـ.
۴۵. شهرستانی، عبدالکریم، الملل والنحل، تحقیق: محمد سید گیلانی، چاپ دوم، بیروت، دار المعرفة، ۱۳۹۵هـ.
۴۶. شیرازی، سید علی خان الدرجات الرفیعه، مقدمه: سید محمد بحر العلوم، نجف: انتشارات حیدریه، ۱۳۸۱هـ.
۴۷. طبری، محمد بن جریر، تاریخ طبری، تحقیق: نخبة من العلماء الاجلاء، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۸۷۹م.
۴۸. طوسی، محمد بن حسن، الاقتصاد الهادی الی طریق الارشاد، تحقیق: شیخ حسن سعید، قم: خیام، ۱۴۰۰هـ.
۴۹. طوسی، محمد بن حسن، الفهرست، تحقیق: شیخ جواد قیومی، چاپ اول، بی جا: مؤسسه نشر الفقاهة، ۱۴۱۷هـ.
۵۰. طوسی، محمد بن حسن، تلخیص الشافی، تعلیق: حسین بحر العلوم، قم: محبین، ۱۳۸۲ش.

۵۱. طوسی، محمد بن حسن (شیخ طوسی)، التبیان فی تفسیر القرآن، تحقیق: احمد حبیب قصیر العاملی، چاپ اول، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۹هـ.
۵۲. عبدالباقی، محمد فؤاد، المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الکریم، تهران: انتشارات اسماعیلیان، ۱۳۹۷هـ.
۵۳. فیض کاشانی، محسن، الصافی فی تفسیر کلام الله، چاپ اول، مشهد: دارالمرتضی، بی تا.
۵۴. قمی، شیخ عباس، الکنی والالقب، تهران: مکتبة الصدر.
۵۵. مامقانی، عبدالله، تنقیح المقال، بی جا: انتشارات جهان، بی تا.
۵۶. مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار بیروت: مؤسسه التاريخ لدار الاحیاء التراث العربی، بی تا.
۵۷. محمد باقر خوانساری، روضات الجنات، قم: نشر مکتب اسماعیلیان، بی تا.
۵۸. حلی، تقی الدین ابن داود، رجال ابن داود، نجف: المطبعة الحیدریة، ۱۳۹۲هـ.
۵۹. حلی، حسن بن یوسف، خلاصة الأقوال فی معرفة الرجال، چاپ دوم، نجف: مطبعة الحیدریة، ۱۳۸۱هـ.
۶۰. حکیم، سید محمد تقی، اصول العامة للفقہ المقارن، چاپ دوم، قم: مؤسسه آل البيت، ۱۳۹۰هـ.
۶۱. خطیب البغدادی، تاریخ بغداد، بیروت: دارالکتاب العربی، بی تا.
۶۲. سیوطی، جلال الدین، الاتقان فی علوم القرآن، ترجمه: مهدی حائری، چاپ دوم، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۶ش.
۶۳. شیخ آقا بزرگ تهرانی، تاریخ حصر الاجتهاد، تحقیق: محمد علی الانصاری، قم: مؤسسه امام مهدی علیه السلام، ۱۴۰۱هـ.
۶۴. شهرستانی، عبدالکریم، الملل والنحل، تحقیق: محمد سید گیلانی، چاپ دوم، بیروت، دار المعرفة، ۱۳۹۵هـ.
۶۵. شیرازی، سید علی خان الدرجات الرفیعه، مقدمه: سید محمد بحر العلوم، نجف: انتشارات حیدریه، ۱۳۸۱هـ.
۶۶. طبری، محمد بن جریر، تاریخ طبری، تحقیق: نخبة من العلماء الاجلاء، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۸۷۹م.
۶۷. طوسی، محمد بن حسن، الاقتصاد الهادی الی طریق الارشاد، تحقیق: شیخ حسن سعید، قم: خیام، ۱۴۰۰هـ.

۶۸. طوسی، محمد بن حسن، الفهرست، تحقیق: شیخ جواد قیومی، چاپ اول، بی‌جا: مؤسسه نشر الفقاهة، ۱۴۱۷هـ.
۶۹. طوسی، محمد بن حسن، تلخیص الشافی، تعلیق: حسین بحر العلوم، قم: محبین، ۱۳۸۲ش.
۷۰. طوسی، محمد بن حسن (شیخ طوسی)، التبیان فی تفسیر القرآن، تحقیق: احمد حبیب قصیر العاملی، چاپ اول، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۹هـ.
۷۱. عبدالباقی، محمد فؤاد، المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الکریم، تهران: انتشارات اسماعیلیان، ۱۳۹۷هـ.
۷۲. فیض کاشانی، محسن، الصافی فی تفسیر کلام الله، چاپ اول، مشهد: دارالمرتضی، بی‌تا.
۷۳. قمی، شیخ عباس، الکنی والالقب، تهران: مکتبة الصدر.
۷۴. مامقانی، عبدالله، تنقیح المقال، بی‌جا: انتشارات جهان، بی‌تا.
۷۵. مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، بیروت: مؤسسه التاريخ لدار الاحیاء التراث العربی، بی‌تا.
۷۶. محمد باقر خوانساری، روضات الجنات، قم: نشر مکتب اسماعیلیان، بی‌تا.