

بررسی و نقد ادله فخر رازی و امامیه بر چگونگی تعیین امام

علی عسگری یزدی^{۱*}، بهنام جوانمرد^۲

۱. دانشیار دانشگاه تهران

۲. کارشناس ارشد دانشگاه تهران

(تاریخ دریافت: ۹۴/۱۱/۱۶؛ تاریخ پذیرش: ۹۵/۶/۱۷)

چکیده

اشاعره و اکثر معتزله نصب امام را شرعاً بر مردم واجب می‌دانند. براین اساس تفسیر آنها از ضرورت امامت، دو قید دارد: اولاً وجود را شرعی می‌دانند و نه عقلی و ثانیاً آن را از باب «وجوب علی الناس» می‌انگارند و برای اثبات این مدعا به ادله‌ای تمسک کرده‌اند. در این مقاله برخی از ادله امامیه بر وجوب نصب امام از جانب خداوند تبیین شده است، همچون: ۱. قاعده امکان اشرف؛ ۲. نیاز شرع به حافظ؛ ۳. واسطه فیض؛ ۴. هدایت عمومی و اتمام حجت و ۵. قاعده لطف. سپس برخی از استدلال‌های فخر رازی مبنی بر وجوب نصب امام توسط مردم بیان شده‌اند؛ همچون: ۱. امام موجب دفع ضرر از نفس؛ ۲. نصب امام مقدمه واجبات مطلق. سعی شده است که ناکافی بودن استدلال‌های فخر رازی تبیین و از تمامیت ادله امامیه دفاع شود.

واژگان کلیدی

امامت، امکان اشرف، فخر رازی، قاعده لطف، نصب امام، واسطه فیض.

مقدمه

در زمینه چگونگی تعیین جانشین پیامبر اکرم(ص) بین امامیه و متکلمان اهل سنت اختلاف نظر وجود دارد. امامیه معتقدند که نصب جانشین پیامبر(ص) و امام بر خداوند واجب است؛ در حالی که اشاعره و غالب معتزله نصب امام را بر مردم واجب می‌دانند. در این موضوع فخر رازی از متکلمان اهل سنت ادله‌ای را ارائه داده است و ایرادهایی را بر ادله امامیه مطرح می‌کند. در این مقاله درصددیم نگاه نقادانه به آنها داشته باشیم و با تبیین بهتری از ادله امامیه ثابت کنیم که تعیین و نصب امام، باید از سوی خداوند متعال باشد.

ادله فخر رازی

امام فخر رازی، برای وجوب شرعی امامت بر مردم چنین استدلال می‌کند:

۱. امامت موجب دفع ضرر نفس

فخرالدین رازی در تقریر این دلیل گفته است:

«ان نصب الامام يتضمن دفع الضرر عن النفس فيكون واجبا. اما الاول، فلانا نعلم ان الخلق اذا كان لهم رئيس قاهر يخافون بطشه و يرجون ثوابه، كان حالهم في الاحتراز عن المفساد اتم مما اذا لم يكن لهم هذا الرئيس. و اما دفع الضرر عن النفس واجب، فبالاجماع عند من لا يقول بالوجوب الفعلي و بضرورة العقل عند من يقول به» (فخرالدین رازی، ۲۰۰۲: ۴۲۰).

«نصب امام دربرگیرنده دفع ضرر از خود می‌باشد، پس واجب است. بیان مقدمه نخست این است که ما می‌دانیم که مردم هرگاه رهبری توانمند داشته باشند که از هیبت او واهمه می‌کنند و به پاداش‌هایش امید می‌برند، از نظر احتراز از مفساد، نسبت به اینکه دارای چنین رهبری نباشند، در وضعیت بهتری خواهند بود. اما دفع ضرر از خود از نظر آن کسی که به وجوب عقلی اعتقاد ندارد، به دلیل اجماع است و از نظر قائلان به وجوب عقلی از بدیهیات عقلی به‌شمار می‌رود».

نقد و نظر

بر دلیل یادشده ایرادهایی وارد است:

۱. مقدمه اول قیاس مذکور، از باب حسن و قبح عقلی است که فخر رازی حسن و قبح عقلی را قبول ندارد، بلکه حسن و قبح را شرعی می‌داند و کسی می‌تواند به آن استدلال کند که حسن و قبح عقلی را بپذیرد.

۲. مقدمه دوم آن هم عقلی است و به ادعای اجماع نیازی ندارد. در استدلال ذکر شد که نصب امام موجب دفع ضرر از نفس است. ما سؤال می‌کنیم ضرر یا دینی است یا دنیوی.

اگر ضرر دینی باشد، این ضرر با امامی که مردم او را نصب کنند، دفع نمی‌شود. چون گاهی مردم مفضول را امام برمی‌گزینند؛ گاهی فاسق را امام برمی‌گزینند و گاهی یک شخص با قهر و غلبه امام می‌شود و ... آیا چنین امامی موجب دفع ضرر دینی می‌شود؟ قطعاً نه. بلکه دفع ضرر دینی با امامی حاصل می‌شود که مؤید من الله و عالم به جزئیات تکالیف شرعیه و عقلیه باشد و عصمت داشته باشد (چنانکه انشاءالله این موضوع را ثابت خواهیم کرد) چون امام باید حافظ شرع باشد و جاهل نمی‌تواند چنین باشد.

اگر ضرر دنیوی باشد، این ضرر فی الجمله دفع می‌شود، ولی امام باید کسی باشد که به سبب او ضرر دینی هم دفع شود؛ چون اشاعره امامت را تعریف کرده‌اند که امامت ریاست عامه در امور دین و دنیاست (طوسی ۱۴۰۵: ۴۰۷).

۲. نصب امام مقدمه واجبات مطلق

دلیل دیگر بر ضرورت شرعی نصب امام بر مردم، این است که نصب امام مقدمه واجبات مطلق بوده (صغری) و از آنجا که مقدمات واجبات مطلق واجب است (کبری) پس نصب امام واجب خواهد بود.

بیان مقدمه اول چنین است که شارع مقدس به اجرای حدود، تجهیز ارتش، حفظ مرزهای بلاد اسلامی و پاسداری از کیان اسلام امر فرموده است و امور یادشده که همه از واجبات مطلق به حساب می‌آیند، بدون امام اجراشدنی نیستند، پس نصب امام، مقدمه

واجبات مطلق است. از طرف دیگر این مطلب (مقدمه دوم) که مقدمه واجبات مطلق در صورت مقدور بودن، واجب خواهد بود نیز، در جای خود (علم اصول فقه) به اثبات رسیده است. پس باید به حکم برهان فوق پذیرفت که نصب امام واجب شرعی است (ابن حجر هیثمی، ۱۴۲۰: ۵؛ قوشچی: ۱۰۷؛ تفتازانی، ۱۳۷۰، ج ۵: ۲۳۶).

نقد و نظر

مقدمه دوم استدلال فوق جای مناقشه دارد، زیرا چنانکه علمای اصول گفته‌اند، در وجوب مقدمه دو احتمال عمده وجود دارد: اول اینکه وجوب مقدمه غیري باشد، در برابر وجوب ذی‌المقدمه که نفسی است و دوم اینکه وجوب مقدمه عقلی باشد؛ به این معنا که عقل دلالت کند بر اینکه بدون انجام دادن مقدمه، نمی‌توان به ذی‌المقدمه دست یافت. هر دو احتمال با مذاق اشعری سازگاری ندارد، زیرا وجوب غیري مقدمه، تنها با ملازمه بین احکام شرعی و عقلی ثابت می‌شود و حال آنکه اشعری قائل به این ملازمه نیست و احتمال دوم نیز وجود عقلی مقدمه را به اثبات می‌رساند که آن نیز با اندیشه اشعری در تنافی است. پس مقدمه دوم استدلال یادشده تمام نیست.

افزون بر آنچه گذشت، بر فرض اینکه استدلال مزبور تمام باشد، وجوب مقدمه حتی نسبت به واجب تعالی نیز واجب می‌شود، زیرا خداوند متعال نیز اگر اراده انجام دادن کاری را داشته باشد که بر مقدماتی مبتنی است، اراده مقدمات را هم خواهد کرد. پس اگر نصب امام، مقدمه بقای دین و نظام امور مسلمان باشد، نصب امام بر خداوند واجب است؛ چرا که بدون شک بقای دین و نظام امور مسلمان، مراد خداوند و نصب امام مقدمه آن است؛ پس نصب امام بر خداوند لازم خواهد بود (حسینی تهرانی: ۶۷۹).

غزالی هم در «الاقتصاد» دلیلی اقامه کرده که عبارت دیگری از برهان مزبور است و عین اشکال‌های مزبور آنجا هم می‌آید (غزالی، ۱۴۰۰: ۱۴۷ - ۱۴۸).

برهان عمده همه اشعریان اجماع است که ما به ترتیب در قسمت‌های بعد آن را ذکر و نقد خواهیم کرد و سستی آن دلیل نیز روشن می‌شود.

ادله تشیع بر وجوب امامت بر خدا

امامیه برای اثبات ضرورت امامت، دلایل متعددی ذکر کرده‌اند که در اینجا به مهم‌ترین آنها اشاره می‌شود.

۱. قاعده امکان اشرف

همان‌گونه که ارسطو نخستین بار قاعده امکان اشرف را کشف و آن را مستند بسیاری از مسائل قرار داد، ملاصدرا نیز اولین حکیمی است که آن را در خدمت یکی از مهم‌ترین مباحث کلامی (اثبات ضرورت امامت) قرار داد و لزوم وجود امام در هر زمان را از آن نتیجه گرفته است.

وی در کتاب «شرح اصول کافی» برای اثبات ضرورت امامت، به این قاعده نیز تمسک می‌کند.

مفاد قاعده چنین است:

در تمام مراتب وجود لازم است ممکن اشرف مقدم بر ممکن اخس باشد؛ از این‌رو هرگاه ممکن اخس موجود شده باشد، باید مقدم بر آن ممکن اشرف وجود یافته باشد؛ مثلاً چنانچه عقل و نفس را در نظر بگیریم، عقل اشرف از نفس و برتر از آن است. حال اگر وجود نفس مسلم باشد و به طریقی به آن دست یافته باشیم، به‌موجب برهان فوق، به وجود عقل که امر ممکن و اشرف از نفس است، در رتبه‌ای مقدم علم خواهیم داشت.

(اما این قاعده در کتاب‌های فلسفی اثبات شده (ملاصدرا، اسفار، ج ۷: ۲۴۴)، چون اثبات این قاعده از حوصله این مقاله خارج است).

حال که مفاد قاعده روشن شد، تقریر برهان چنین است:

نوع نبی و امام، نوع عالی و اشرف از سایر انواع انسانی است و هر نوعی که چنین باشد، از نظر رتبه وجودی بر سایر انواع مقدم خواهد بود؛ پس نوع نبی و امام بر سایر انواع انسانی در رتبه وجودی مقدم است.

چنانکه ملاحظه شد، برهان مذکور دو مقدمه دارد و طبیعی است که مقدمات یک برهان باید قبلاً به اثبات رسیده باشد. پس در مقام تبیین مقدمات باید گفت که مقدمه دوم (هر

نوعی که چنین باشد، از نظر رتبه وجودی بر سایر انواع مقدم خواهد بود) همان قاعده امکان اشرف است که در جای خود به اثبات رسیده، پس آنچه هم اکنون نیاز دارد، مقدمه اول است که آیا نوع نبی و امام، نوع عالی و شریف است یا خیر؟

در پاسخ این شبهه، ملاصدرا گفته است:

مشابهت و مماثلت میان افراد در ماده بدنی و جسمانی و مربوط است به قبل از آنکه نفوس با حصول ملکات و اخلاق فاضله یا رذیله از قوه به فعل برسد. ولی از نظر منشأ روحانی انسان‌ها تحت انواع مختلف قرار دارند و آیه شریف «قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ» ناظر به نشأه اولی است نه دوم؛ بنابراین نوع امام، اشرف از سایر انواع انسانی است و نسبت نبی و امام (حجت) به سایر بشر در رتبه وجود، مانند نسبت انسان به سایر حیوانات و نسبت حیوان به نبات و نبات به جماد است. پس تقدم و تأخر میان نوع شریف و خسیس مسلم است و این معنای آیه شریف «خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا» است، چرا که انسان اشرف موجودات زمینی محسوب می‌شود و اگر انسان از زمین مرتفع شود، حیوان نیز مرتفع خواهد شد؛ همچنین اگر حجت الهی در زمین نباشد، همه آدمیان نخواهند بود و این است معنای «لَوْ لَمْ يَبْقَ فِي الْأَرْضِ إِلَّا اثْنَانِ لَكَانَ أَحَدُهُمَا الْحُجَّةَ».

زیرا ممکن است گفته شود که امام و امت، هر دو از یک نوع مماثلند و فرد هیچ‌گونه تقدم بالذات بر فرد دیگر ندارد (ملاصدرا، ج ۷: ۲۸۵).

۲. نیاز شرع به حافظ

یکی دیگر از دلایل ضرورت امامت، برهان نیاز شرع به حافظ است؛ به اتفاق جمیع فرق اسلامی، دین اسلام جاودانی و همگانی خواهد بود، یعنی همه مردم از عصر رسالت تا انقراض زمان تکلیف، موظفند به دین اسلام عمل کنند. بی‌گمان دینی که چنین ویژگی‌هایی داشته باشد، نیازمند حافظ اطمینان‌بخشی است تا آن را بی‌کم و کاست به اعصار بعدی منتقل کند، در غیراین صورت دو تالی فاسد خواهد داشت، زیرا اگر جمیع شرع از کانال اطمینان‌بخشی به اعصار متأخر نرسد، مردم آن زمان به وصول جمیع شرع اطمینان پیدا نخواهند کرد؛ در این صورت اگر گفته شود که آنان باید متعبد به جمیع شرع باشند، تکلیف

به غیر معلوم لازم آید و اگر گفته شود که به بعضی از شرع متعبد باشند، خلاف اجماع امت لازم آید و هر دو لازم، بالاتفاق باطل است، پس باید پذیرفت که شرع در هر زمان به حافظ اطمینان بخشی نیاز دارد.

حافظ شرع شاید قرآن، سنت مقطوعه، اجماع، قیاس، خبر واحد یا معصوم باشد و ادعای اینکه شرع از طریق دیگر حفظ می شود، خلاف اجماع امت است. اکنون باید بررسی کرد که کدام یک حافظ شرع خواهد بود؟ نمی شود گفت که شاید قرآن حافظ باشد، زیرا گذشته از اینکه خود آن نیازمند حافظ است تا او را از تغییر و تحریف حفظ کند، تفصیل شریعت در آن نیامده است. سنت مقطوعه و اجماع هم حافظ شرع نخواهد بود، زیرا تمام شرع در سنت مقطوعه و اجماع بیان نشده است. اخبار آحاد و رأی و قیاس نیز حافظ شرع نیست، چرا که اعتبار خود آنها هنوز جای سؤال دارد، پس معصوم باقی می ماند و هو المطلوب. در برهان فوق توجه به یک نکته ضروری است، اینکه برهان مذکور علاوه بر اثبات اصل امامت، معصوم بودن امام را نیز اثبات می کنند.

بسیاری از متکلمان ما به این برهان اشاره کرده اند، ولی ما از سید مرتضی (ره) عبارت کوچکی را ذکر می کنیم که درباره این برهان است:

«و قد استدل اصحابنا علی وجوب الامامه بعد التعبد بالشرایع: أن شریعه نبینا صلوات الله و سلامه علیه قد ثبت أنها مؤبده، غیرمنسوخه و لا مرفوعه الی یوم القیامه فلا بد لها من حافظ لانه لو جاز ان یخلى من حافظ جاز ان یخلى من مؤد فما اقتضى وجوب ادائها یقتضى وجوب حفظها و لابد أن یکون حافظها معصوما لیؤمن علیه و نوثق بحفظه كما لابد فی مؤدیهما من أن یکون بهذه الصفه و هذا یوجب ثبوت الحافظ المعصوم فی کل حال» (علم الهدی، ۱۴۱۱: ۴۲۴).

۳. واسطه فیض

یکی از برهان هایی که بر ضرورت عقلی امامت (که صبغه عرفانی هم دارد) بیان شده، لزوم واسطه فیض است. هدف غایی نفس انسانی، نیل به کمالات ماوراءالطبیعه و اتصال به عالم غیب و تخلق به اخلاق الله خواهد بود. خداوند کشش و میل به سوی این هدف را در

فطرت انسان قرار داده است. اگر انسان در خودش نیک تأمل کند، چنین میلی را وجدان خواهد کرد و خواهد دید که زبان فطرت، او را همواره به سوی کمالات لایق او فرامی خواند. طریق وصول به این کمالات، همان صراط مستقیم است که به وسیله شارع آسمانی بیان شده است.

از طرفی پیمودن صراط مستقیم، بدون راهنما امکان ندارد و از سوی دیگر کسی می تواند در این مسیر راهبری را بر عهده بگیرد که خود، این راه را رفته و به هدف غایی واصل شده باشد. لازم است در میان نوع انسانی، چنین فردی وجود داشته باشد تا رابطه فیض میان علم ربوبی و جهان انسانی شود، وگرنه حرکت استکمالی نوع انسانی بی غایت خواهد بود و میان علم ربوبی و نوع انسانی ارتباطی وجود نخواهد داشت.

بدیهی است که نوع بی غایت، ضرورتاً محکوم به انقراض است؛ این فرد برگزیده در اصطلاح شرع، امام نامیده می شود.

عبدالحسین طیب همین برهان را چنین تقریر کرده است که:

«چون بندگان بلکه جمیع مخلوقات، آن به آن محتاج افاضه فیض از جانب حق تعالی می باشند و همه آنها چه به لسان قال و چه به لسان حال طلب و دعا و مسئلت می نمایند و از طرفی غیر معصومین خالی از تقصیر و یا قصور در پیشگاه الهی نیستند، لذا به واسطه فیضی که آبرومند درگاه الهی و مستجاب الدعوه و مقبول الشفاعة باشد، محتاجند و آنها جز معصومین پاک نمی باشند» (طیب، ج ۱: ۳۲۸).

۴. هدایت عمومی و اتمام حجت

فلسفه تعیین و نصب امام از دیدگاه دانشمندان شیعه، همان فلسفه بعثت پیامبران است. بر اساس این طرز تفکر همان ادله ای که بر ضرورت برانگیخته شدن پیام آوران الهی دلالت دارد، بر لزوم تعیین و نصب امام نیز دلالت می کند. قرآن کریم درباره فلسفه نبوت فرموده است:

«رسلا مبشیرین و منذرین لئلا یکون للناس علی الله حجه بعد الرسل».

خداوند، رسولانی بشارت دهنده و بیم دهنده را برانگیخت تا مردم بر خداوند حجت نداشته باشند.

همین مطلب در روایات اهل بیت علیهم السلام درباره امامت نیز بیان شده است. امام کاظم علیه السلام فرمود: «ان الحجة لا تقوم لله على خلقه الا بامام حتى يعرف» (اصول کافی، ج ۱: ۱۳۵). حجت خداوند بر بندگانش جز به واسطه امام تحقق نمی‌یابد.

این مطلب از امام صادق علیه السلام و امام رضا علیه السلام نیز روایت شده است. امام صادق علیه السلام فرمود: «ان آخر من يموت الامام لثلا يحتج احد على الله عز و جل انه تركه بغير حجه الله عليه» (همان: ۱۳۸، ج ۶، ح ۳).

آخرین فردی که از دنیا خواهد رفت امام خواهد بود، تا کسی نتواند بر خداوند احتجاج کند که او را بدون حجت الهی رها کرده است.

یکی از ادله لزوم بعثت، برهان هدایت عمومی و مسئله اتمام حجت است. خدای متعال همه آفریدگان خویش را به سوی رشد و کمال نهایی آنان هدایت می‌کند و این هدایت در دو بعد تکوینی و تشریحی صورت می‌گیرد. در هدایت تکوینی جایی برای اختیار و انتخاب وجود ندارد، یعنی خدای متعال در آفرینش موجودات، موجبات آن را به گونه‌ای قرار داده است که عدول از آن ممکن نیست. برای مثال درخت به نمو، شکوفه کردن و میوه دادن (که غایت وجودی و کمال نهایی آن است) هدایت می‌شود و این هدایت جبری است. یک پرنده نیز هدف وجودی خود را دنبال می‌کند و مسیر ویژه زندگی خود را به‌طور جبری می‌پیماید. این مطلب را که همه موجودات از نعمت هدایت تکوینی الهی برخوردارند، از آیات قرآنی نیز می‌توان استفاده کرد، آنجا که می‌فرماید:

«پروردگار ما کسی است که هر چیز را آفریده و آن را (به سوی غایت خویش) هدایت فرموده است» (طه: ۵۰).

در عالم انسانی هم تا آنجا که با امور تکوینی آن، از قبیل نمو، جذب، دفع، جوانی، پیری و مرگ مربوط می‌شود، مسئله به همین صورت است و هدایت آن به سوی کمال وجودی خویش، جبری و عدول‌ناپذیر است. هر انسانی چه بخواهد یا نخواهد و بداند یا نداند به تدریج رشد می‌کند تا به کمال جسمانی برسد و از این نظر هیچ‌گونه تفاوتی با نباتات و سایر حیوانات ندارد. اما در بهره‌مند شدن از هدایت تشریحی و پیمودن مسیر

تکامل معنوی، مسئله به صورت دیگری بوده، زیرا خداوند طبق حکمت خود، نوع انسانی را بر سایر موجودات برتری داده و به او قدرت اختیار و انتخاب بخشیده است تا با خواست و انتخاب خودش راه کمال نفسانی خویش را بییماید. بنابراین، تکامل معنوی و رشد نفسانی در پرتو هدایت تشریحی خداوند، جبری نیست، بلکه به خواست، انتخاب و عمل خود آدمی بستگی دارد و نقش هدایت عمومی در این مورد، تنها نشان دادن راه و معرفت‌دهی است، تا انسان با اختیار خود در مسیر سعادت گام بردارد یا راه ضلالت و گمراهی در پیش گیرد «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا» (نساء: ۳).

شایان ذکر است که عقل اگرچه حجت درونی خداوند بر بشر است، کافی نیست، زیرا عقل، فقط می‌تواند اصول کلی مربوط به معرفت و هدایت را تشخیص دهد، در حالی که نیازهای معرفتی و هدایتی انسان بسیار گسترده‌تر از اصول کلی هستند. قرآن نیز تفصیل شریعت را بیان نکرده است. بنابراین حجت خدا بر بشر پس از پیامبر ﷺ جز با امام معصوم تمام نمی‌شود.

از سوی دیگر یکی از اهداف بعثت پیامبران، اتمام حجت بوده است، یعنی انسان به دلیل قدرت اختیار و انتخاب خویش، در برابر اعمالش مسئول است و در آخرت به همه کارهای او رسیدگی می‌شود. از این رو، خداوند با فرستادن پیامبران و کتاب‌های آسمانی اتمام حجت می‌کند تا مبادا در قیامت و هنگام حسابرسی بگویند: «ما نمی‌دانستیم، اگر کسی را می‌فرستادی که راه هدایت را به ما نشان می‌داد، به راه هدایت رهنمون می‌شدیم». قرآن کریم بر این حقیقت که خداوند با فرستادن پیامبران اتمام حجت می‌کند، تصریح دارد: «پیامبرانی بشارت‌دهنده و بیم‌کننده فرستادیم تا مردمان پس از فرستادن پیامبران

حجتی نداشته باشند» (نساء: ۶۵).

اینک پس از بیان دو برهان یادشده می‌گوییم که: همین «هدایت عمومی» و «اتمام حجت» که فرستادن پیامبران را ایجاب می‌کند، عیناً اقتضا دارد که پس از درگذشت پیامبر(ص) کسی که در اوصاف و کمالات مانند او باشد، به جای وی گماشته شود تا مردم معارف دین را از او فراگیرند و در موارد حیرت و اختلاف به او مراجعه کنند، در غیر این صورت لازم می‌آید که خداوند مردمان را پس از پیامبر(ص) به حال خود رها و آنان را

از نعمت هدایت محروم و از وجود حجت بی بهره کند.

۵. قاعده لطف

امامیه با استناد به این قاعده، نصب امام را بر حق تعالی لازم می‌دانند و چنین استدلال می‌کنند: نصب امام لطف است و لطف بر خداوند واجب است، پس نصب امام بر حکیم تعالی واجب است (طوسی، ۱۴۰۵: ۴۲۶؛ حلی: ۴۳۹، بحرانی، ۱۴۰۵: ۱۷۵؛ سیوری حلی: ۳۲۳؛ علم‌الهدی، ۱۴۱۱: ۴۱۰).

چون این استدلال مهم‌ترین دلیل امامیه محسوب می‌شود، مورد نقد فخر رازی و متکلمان دیگری مانند قاضی ایجی، تفتازانی، قاضی عبدالجبار و ... قرار گرفته است. پیش از آنکه شبهات آنها را ذکر کنیم، توضیح کاملی درباره صغری و کبرای استدلال ذکر خواهیم کرد.

پس اولاً: باید ببینیم که لطف چیست؛ ثانیاً: چرا لطف بر خدای متعال واجب است؛ ثالثاً: امامت چطور لطف است.

تعریف لطف

معانی لغوی لطف: لطف در لغت با معانی زیر به کار رفته است:

۱. مهربانی و اکرام؛ ۲. قرب و نزدیکی؛ ۳. کوچکی و ریزی؛ ۴. خفا و پنهانی؛ ۵. نرمی و وضوح.

مثلاً می‌گویند «لُطْفَ به» ای: رفق به یا «لطف الشی» ای: دنا یا «لطف الشی» ای: صغر و دق یا «تلطف بغلان» ای: احتال له حتی اطلع علی اسراره یا «لطف سؤال الرجل» ای: رق لفظه فلم یکن فیه خفاء.

تعریف و اقسام لطف در اصطلاح متکلمان

لطف در اصطلاح متکلمان از صفات فعل الهی محسوب می‌شود، یعنی افعالی که به مکلفان مربوط است؛ بنابراین موضوع قاعده لطف در کلام، بررسی افعال خداوند در مورد بندگان بوده و مقصود از آن این است که خداوند آنچه سبب گرایش بندگان به طاعت و دوری

گزیدن آنان از معصیت باشد را انجام می‌دهد، چنانکه توضیح آن خواهد آمد. متکلمان لطف را به دو قسم محصل و مقرب تقسیم کرده‌اند و اگرچه در کلمات اکثر آنان لطف مقرب مطرح شده، در کلمات برخی از آنها لطف محصل نیز تعریف و تبیین شده است. اینک به نقل نمونه‌هایی از کلمات متقدمان و متأخران در تعریف و اقسام لطف می‌پردازیم.

شیخ مفید:

«اللطف ما يقرب المكلف معه الى الطاعة و يبعد عن المعصيه و لا حظ له في التمكن و لم يبلغ الاجبار» (مفید: ۳۱).

لطف آن است که به واسطه آن مکلف به طاعت نزدیک و از معصیت دور می‌شود و در قدرت مکلف بر انجام دادن تکلیف مؤثر نیست و مایه جبر نمی‌شود.

ابراهیم بن نوبخت:

«اللطف امر يفعله الله تعالى بالمكلف لا ضرر فيه يعلم عند وقوع الطاعة منه و لولا لم يطع» (حلی: ۱۵۳).

لطف امری است که خداوند نسبت به مکلف انجام می‌دهد و مستلزم ضرر نیست و از وقوع طاعت از مکلف به حق لطف معلوم می‌شود و اگر لطف نبود، وی اطاعت نمی‌کرد.

قاضی عبدالجبار معتزلی:

«انَّ اللطف هو كل ما يختار عنده المرء الواجب و يتجنب القبيح او يكون عنده اقرب اما الى اختيار الواجب او الى ترك القبيح» (قاضی، ۱۴۲۲: ۳۵۱).

لطف به هر چیزی گفته می‌شود که اختیار می‌کند با وجود آن مکلف واجب را و دوری می‌کند از قبیح یا با وجود لطف نزدیک به طاعت می‌شود یا از قبیح دوری می‌کند.

سید مرتضی:

«ان اللطف ما وعى الى فعل الطاعة»؛ لطف آن است که به انجام دادن طاعت دعوت می‌کند.

آنگاه آن را به دو قسم محصل و مقرب تقسیم کرده و چنین گفته است: «و ینقسم الی ما یختار المكلف عنده فعل الطاعة و لولاه لم یختره و الی ما یکون اقرب الی اختیارها».

لطف دارای دو قسم است: یکی آنکه مکلف به واسطه آن انجام دادن طاعت را اختیار می‌کند و اگر لطف نبود، آن را اختیار نمی‌کرد. دیگری آنکه مکلف به واسطه آن به اختیار طاعت نزدیک می‌شود.

سپس یادآور شده که جامع میان دو قسم یادشده این است که هر دو نقش «داعویت» را برای مکلف ایفا می‌کند: «و کلا القسمین یشمله کون داعیاً» (علم‌الهدی، ۱۴۱: ۱۸۶).

شیخ طوسی هم مانند استاد خود (با اندک تفاوتی) لطف را تعریف کرده است. تا اینجا با نمونه‌هایی از عبارتهای متقدمان در تعریف و اقسام لطف آشنا شدیم. اینک به نقل نمونه‌هایی از کلمات متأخران در این زمینه می‌پردازیم.

محقق طوسی

«اللطف عبارة عن جميع ما یقرب العبد الی الطاعة و یبعد عن المعصية حیث لا یؤدی الی الالغاء» (طوسی، ۱۴۰۵: ۳۴۲).

«لطف عبارت از هر چیزی است که نزدیک می‌کند عبد را به طاعت و دور می‌کند از معصیت تا جایی که به اجبار منتهی نشود».

ابن‌میشم بحرانی:

«مرادنا باللطف هو ما کان المكلف معه اقرب الی الطاعة و ابعد من فعل المعصية و لم یبلغ حد الالغاء» (بحرانی، ۱۴۰۵: ۱۱۷).

علامه حلی:

نخست لطف مقرب را همان‌گونه تعریف کرده است که در کلام محقق طوسی و بحرانی گذشت و آنگاه به لطف محصل اشاره می‌کند و می‌گوید:

«و قد یکون اللطف محصل و هو ما يحصل عنده الطاعة من المكلف علی سبیل

الاختیار» (حلی، ۱۴۳۳: ۴۴۴).

«گاهی لطف محصل می‌باشد و آن عبارت است از آنچه به سبب آن طاعت از مکلف بر پایه اختیار حاصل می‌گردد».

سعدالدین تفتازانی نیز هر دو قسم لطف را یادآور شده و گفته است:

«و فی کلام المعتزله ان اللطف ما یختار عنده الطاعة ترکاً او اتیاناً او یقرب

منهما مع تمکنه فی الحالین، فان کانا مقرباً من الواجب او ترک القبیح سمی

لطفاً مقرباً و ان کان محصلاً و یخص المحصل للواجب باسم التوفیق و المحصل

لترک باسم العصمة» (تفتازانی، ۱۳۷۰، ج ۴: ۳۱۲).

در کلام معتزله لطف عبارت است از آنچه مکلف به واسطه آن طاعت را چه در جانب ترک حرام و چه در جانب واجب برمی‌گزیند یا اینکه نزدیک به آن می‌شود و در هر دو صورت متمکن است و مجبور به فعل یا ترک نمی‌شود. پس اگر لطف موجب نزدیک شدن مکلف به انجام دادن واجب یا ترک قبیح گردد «لطف مقرب» نامیده می‌شود و اگر موجب تحقق یافتن فعل یا ترک شود «لطف محصل» خوانده می‌شود و آنچه محصل انجام‌دادن واجب است، آن را «توفیق» و آنچه محصل ترک قبیح است، آن را «عصمت» می‌نامند.

حاصل بحث

از مجموع عبارت‌هایی که در تعریف و اقسام لطف نقل شد، تفاوت میان لطف محصل و مقرب و جامع میان آن دو روشن شد. جامع آنها دو مسئله است؛ یکی اینکه لطف محصل موجب تحقق یافتن و حصول می‌شود، ولی لطف مقرب، فقط مکلف را به انجام دادن

تکلیف نزدیک می‌کند، بنابراین یکی محصل تکلیف و دیگری مقرب آن است. اکنون با توجه به نکته یادشده اگر بار دیگر به عبارت‌هایی رجوع کنیم که از متقدمان و متأخران در تعریف لطف نقل شد، روشن خواهد بود که در عبارت ابن‌نویخت فقط لطف محصل آمده است، ولی قاضی عبدالجبار، سید مرتضی، علامه حلی و تفتازانی هر دو قسم را یادآور شده‌اند.

این نکته، از مطالب یادشده به دست آمد که «لطف» متفرع بر تکلیف است. به این مطلب در برخی از عبارت‌ها تصریح شده، چنانکه محقق طوسی گفته است: «هو واجب بعد ثبوت التکلیف» (طوسی، ۱۴۰۵: ۳۴۳).

البته باید توجه داشت که مقصود آنان از تکلیف، اعم از تکلیف عقلی و شرعی است، به همین دلیل برخی از افعال نسبت به تکلیف عقلی و پاره‌ای نسبت به تکلیف شرعی، مصداق لطف است، بر همین پایه بوده که از تکالیف شرعی به‌عنوان لطف نسبت به تکالیف عقلی یاد شده است و گفته‌اند: «التکالیف الشرعية الطاف فی التکالیف العقلية» (حلی، ۱۴۳۳: ۴۷۰).

محقق لاهیجی در توضیح این مطلب کلام زیبایی دارد که از نظر محققان می‌گذرانیم: «هرگاه مکلف مواظبت کند بر عبادات شرعی، از نماز و روزه و سایر طاعات، لامحاله نزدیک‌تر می‌شود به عمل کردن به مقتضیات تکالیف عقلیه، مانند تحصیل معرفت و مراعات حقوق دیگران و رعایت عدالت و اجتناب از جور و ظلم و امثال آن و دور شدن از مخالفت با آن.

پس تکالیف شرعی لطف است و هر لطفی واجب است، پس صدور تکالیف شرعی از خدای متعال واجب است که در غیر این صورت اهمال عقل و احکام عقلیه لازم می‌آید که با غرض از وجود انسان متناقض می‌باشد» (لاهیجی، ۱۳۸۳: ۳۵۳).

اقسام سه‌گانه لطف از نظر فاعل

قبل از این یادآور شدیم که لطف از صفات فعل الهی است. یعنی خداوند نسبت به بندگان افعالی را انجام می‌دهد که برای آنان نقش داعیوت نسبت به طاعت و فرمانبرداری از خدا

را ایفا می‌کند. ولی تحقق یافتن آن به سه صورت امکان‌پذیر خواهد بود و به عبارت دیگر، فاعل مباحثی لطف بر سه قسم است:

۱. لطف، فعل مستقیم خداوند است، مانند تشریح تکالیف دینی، ارسال پیامبران، اعطای معجزه به آنان، ارائه و نصب دلایل تکوینی بر توحید و معارف الهی و نظایر آن.

۲. لطف، فعل ملطوف‌له (مکلف) است، مانند تأمل و نظر در دلایل و معجزات پیامبران و پیروی از دستورات آنان.

۳. لطف، فعل انسان‌های دیگر است، مانند تبلیغ رسالت که فعل پیامبران الهی است و امر به معروف و نهی از منکر که بر عهده عموم مکلفان قرار دارد. مقتضای لطف خداوند نسبت به بندگان در مورد نخست وجوب فعل بر خداوند و در مورد دوم وجوب و لزوم واجب کردن آن بر شخص مکلف و در مورد سوم واجب کردن آن بر دیگران است.

دلایل قاعده لطف

دلایل عقلی

۱. حکمت الهی

مشهورترین دلیل عقلی بر وجوب لطف بر خداوند، اصل حکمت الهی است و اینکه ترک لطف مایه نقض غرض می‌شود و نقض غرض عقلاً قبیح است و خداوند حکیم از هر گونه قبحی منزّه محسوب می‌شود. چنانکه شیخ مفید در پاسخ این سؤال که به چه دلیل لطف بر مبنای اصل حکمت واجب است، می‌گوید: «الدلیل علی وجوبه توقف غرض المكلف علیه فیکون واجبا فی الحکمه و هو المطلوب» (مفید، ۱۴۱۳: ۳۲).

دلیل وجوب لطف این است که غرض تکلیف‌کننده متوقف بر آن است، بنابراین بر پایه حکمت واجب خواهد بود و این همان مطلوب است. دیگر متکلمان امامیه اعم از متقدمان و متأخران و متکلمان معتزله نیز وجوب قاعده لطف را بر پایه اصل حکمت و لزوم نقض غرض، تحلیل و تبیین کرده‌اند.

محقق طوسی در عبارت کوتاهی گفته است: «و اللطف واجب لیحصل الغرض به»

(حلی، ۱۴۳۳: ۲۵۴).

ابن میثم بحرانی به گونه روشن و به شیوه قیاسی استثنایی برهان حکمت بر وجوب لطف را چنین تقریر کرده است:

«انه لو جاز الاخلال به فی الحکمه فبتقدیران لا یفعله الحکیم کان مناقضا لغرضه، لکن اللزوم باطل فالملزوم مثله؛

اگر از نظر حکمت ترک لطف جایز باشد، پس بر فرض اینکه فاعل حکیم آن را ترک نماید، نقض غرض نموده است، ولی لازم (نقض غرض) باطل است. پس ملزوم (جواز ترک لطف) نیز باطل خواهد بود».

آنگاه ملازمه میان مقدم و تالی را چنین بیان کرده است.

«انه تعالی اراد من المكلف الطاعه، فاذا علم انه لا يختار الطاعه او لایکون اقرب اليها الا عند فعل یفعله به لا مشقه علیه فیه و لا قضا فیه وجب فی الحکمه ان یفعله اذ لواخل به لکشف ذلک عن عدم ارادته له و جری ذلک مجری من اراد من غیره حضوره طعامه و علم و غلب ظنه انه لایحضر بدون رسول فمتی لم یرسل عدّ مناقضا لغرضه».

«خدای تعالی از مکلف طاعت را خواسته است، بنابراین هرگاه بداند که مکلف طاعت را بر نمی‌گزیند و یا بر آن نزدیک نمی‌شود، مگر هنگامی که فعل خاصی را در مورد او انجام دهد که مایه نقض بر خداوند نیست، انجام آن فعل بر پایه حکمت واجب است، زیرا ترک فعل مزبور کاشف از آن است که طاعت مکلف را نخواست است و این بسان فردی است که بخواهد شخصی بر طعام وی حاضر گردد، ولی می‌داند و یا ظن غالب دارد که او حاضر نخواهد شد، مگر اینکه رسول خود را به جانب او بفرستد، در این صورت اگر از فرستادن رسول خودداری کند، نقض غرض نموده است».

آنگاه در بیان وجه بطلان لازم گفته است:

«ان العقلاء یعدون المناقضه للغرض سفها و هو ضد الحکمه و النقض علیه تعالی محال» (بحرانی، ۱۴۰۵: ۱۱۷ - ۱۱۸).

«عقلا نقض غرض را سفاهت می‌دانند و سفاهت ضد حکمت و مایه نقض است و نقض بر خداوند متعال محال است».

۲. عدالت

متکلمان برهان‌های دیگری هم ذکر کرده‌اند، مانند برهان عدالت.

بنا به گفته شیخ مفید برخی از طرفداران قاعده لطف بر پایه عدل بر وجوب آن استدلال کرده‌اند (مفید، ۱۴۱۳: ۶۵).

ولی اگر دقت شود، اینجا مراد از عدل همان حکمت است. چنانکه علامه حلی می‌گوید: «اطلق المتکلمون العدل علی العلوم التي لها تعلق باحكام افعاله تعالی من حسن الحسن منها و وجوب للواجب و نفی القبیح» (حلی، ۱۳۶۳: ۱۰۵).

«عدل را بر علمی اطلاق نموده‌اند که مربوط به احکام افعال الهی است، یعنی (وجه و ملاک) حسن و وجوب افعال خداوند و نفی قبیح از آن است و بر اساس همین معنا، استدلال قاعده لطف بر عدل الهی هیچ‌گونه اشکالی ندارد، لیکن در این صورت دلیل مستقلاً علاوه بر برهان حکمت نخواهد بود، زیرا وجه قبح ترک لطف همان لزوم نقض غرض است که مبنایی بر برهان حکمت می‌باشد».

یا برهان جود و کرم خداوند (حلی، ۱۳۶۳: ۱۰۵) یا لطف مقتضای اصل تکلیف است (حلی، ۱۳۶۳: ۱۵۴) یا برهان داعی بر تکلیف داعی بر لطف است (علم‌الهدی، ۱۴۱۱: ۱۵۴ - ۱۵۵).

یکی از معاصران (ربانی، قاعده لطف در کلام عدلیه، کنگره هزاره شیخ مفید: ۲۹) در رابطه با دلیل قاعده لطف بیان جالبی دارند.

در رابطه با تشریح تکالیف دینی سه فرض متصور است:

۱. خداوند تکالیف را وضع و به مکلفان ابلاغ کند و مقدمات و ابزار لازم برای انجام دادن آنها را در اختیار آنان قرار دهد.

۲. علاوه بر آنچه بیان شد، مکلفان را در شرایطی قرار دهد که جز انجام دادن تکالیف، راهی نداشته باشند.

۳. گذشته بر ابلاغ تکالیف و متمکن کردن آنان بر انجام دادن آنها، کارهایی را انجام دهد که هرچند مکلفان را به طور قهری و جبری به طاعت وادار نمی‌کند، در رغبت و اشتیاق آنان به رعایت تکالیف الهی مؤثر باشد؛ مانند اینکه بر انجام دادن تکالیف و عده پاداش بسیار دهد یا آنان را از کیفرهای سخت اخروی بیم دهد یا مجازات‌های جانی و مالی دنیوی مقرر کند. از فرض‌های یادشده، فرض دوم از نظر عقل مردود است، زیرا با فلسفه تکالیف (که آزمایش بندگان و شکوفا شدن استعدادهای معنوی است) منافات دارد. فرض نخست نیز اولاً با جود و کرم الهی منافات دارد و ثانیاً معارض با اصل حکمت خداوند است. بنابراین، فرض صحیح، همان فرض سوم است که مقتضای قاعده لطف محسوب می‌شود.

دلایل نقلی

در متون کلاسیک و رسمی علم کلام، فقط مبانی و دلایل عقلی قاعده لطف بررسی شده و از آیات و روایات سخنی به‌میان نیامده است، ولی می‌توان از آیات قرآنی و روایات نیز دلایلی بر قاعده لطف استخراج کرد، ولی چون بررسی تمام آیات در این زمینه از حوصله این جستار خارج است، فقط به یک نکته آموزنده اشاره می‌کنیم: از مطالعه آیات قرآن به‌روشنی استفاده می‌شود که: ارسال رسل، اخلاق ویژه و سیره عملی آنان، انزال کتب آسمانی، بیان معارف الهی در قالب مثال‌های ساده و گویا، انذار و تبشیرهای الهی توسط پیامبران، مصائب و ناملازمات، نعمت‌ها و مواهب مادی، نصرت‌ها و امدادهای غیبی، همگی از مصادیق لطف الهی به‌شمار می‌روند که برخی مقتضای حکمت خداوند و بعضی مظهر و مصداق رحمت بی‌کران الهی هستند و اگرچه اصل حکمت خداوند متعال به‌طور صریح ذکر نشده، واقعیت آن (یعنی تحصیل غرض الهی از آفرینش انسان و تکالیف الهی) بیان شده است.

بعد از توضیح کامل درباره قاعده لطف به اصل استدلال می‌پردازیم.

چنانکه قبلاً گفتیم صورت استدلال چنین است:

نصب امام لطف است و لطف بر خداوند واجب است.

پس نصب امام بر خداوند متعال واجب است.

اما توضیح صغرای قیاس:

لطف موهبتی است که در پرتو آن اسباب اطاعت از دستورات مولی فراهم و زمینه‌های دوری از معصیت او مساعد می‌شود و بی‌گمان نصب امام، از این ویژگی برخوردار است؛ زیرا تردیدی نیست که اگر در میان مردم حاکم و زمامدار مطاعی باشد که برای استقرار عدالت در جامعه بکوشد؛ با هرگونه ظلم، فساد و تجاوز مبارزه کند؛ مردم را به انجام دادن وظایف الهی و ادار کند و از ارتکاب معاصی بازدارد، زمینه برای روی آوردن مردمان به اطاعت الهی و پرهیز از گناهان و معاصی آماده‌تر و مقدمات صلاح و رستگاری فراهم‌تر می‌شود.

اما کبرای قیاس:

در قاعده لطف به اثبات رسید که لطف بر خداوند متعال واجب است که در غیراین صورت نقض غرض لازم می‌آید.

پاسخ به شبهات فخر رازی

فخر رازی در مورد برهان لطف اشکال‌هایی مطرح کرده است که در مجموع هفت اشکال را در کتاب اربعین خودش ذکر می‌کند (فخررازی، ۱۳۵۳: ۴۳۰؛ رازی، ۱۳۳۵: ۵۴۴).
ما مهم‌ترین آنها را ذکر، نقد و بررسی می‌کنیم.

اشکال اول: حصول لطف با امام ظاهر

بر فرض که لطف بر خداوند لازم باشد، لطف تنها با امام ظاهر و قاهر حاصل می‌شود، در حالی که شیعه نصب چنین امامی را واجب نمی‌داند. آنگاه خطاب به شیعیان می‌گوید: شما آنچه را می‌توان لطف باشد، واجب نمی‌دانید و آنچه را که واجب می‌دانید، صلاحیت لطف بودن را ندارد.

البته باید توجه داشت که طراح اشکال فوق تنها فخر رازی نیست، بلکه بیشتر علما و اندیشمندان اهل سنت اعم از اشاعره و معتزله، ایراد مذکور را در آثارشان آورده‌اند که از آن جمله‌اند: قاضی عبدالجبار (قاضی، ۱۴۲۲: ۷۵۱؛ سعدالدین تفتازانی، ۱۳۷۰، ج ۵: ۲۴۱، قاضی عضدالدین ایجی، ۱۴۱۷: ۲۴۵). ...

نقد و نظر

پاسخی که شیعیان به این نوع اشکالها داده‌اند این است که وجود امام لطف و تصرف وی لطف دیگری است، اما پنهان بودن امام از انظار و عدم اعمال امامت از جانب او به دلیل سوء اختیار امت است.

علامه حلی در توضیح جواب فوق می‌نویسد: لطف بودن امامت به تمام بودن امور سه‌گانه زیر منوط است:

الف) خلق کردن امام و تجهیز وی به قدرت، علم و نص بر اسم و نصب آن.

ب) قبول امامت و تحمل آن.

ج) نصرت امام و دفاع از حریم امامت و قبول اوامر و نواهی او.

امر اول بر خداوند لازم بوده و انجام گرفته است؛ امر دوم بر امام واجب بوده و انجام پذیرفته است. امر سوم بر امت واجب است که متأسفانه زیر بار مسئولیت آن نرفته‌اند. بنابراین، عدم تمکن امام از اعمال امامت و تصرف در امور، نه به دلیل قصور خداوند یا امام، بلکه به علت تقصیر امت است (حلی، ۱۴۲۳: ۴۸ - ۴۹؛ حمصی رازی (۱۴۱۴)، ج ۲، ۲۵۴؛ فاضل مقداد، ۱۳۸۰: ۲۶۲؛ ملاصدرا، ۱۰۴۴، ج ۲: ۴۷۵؛ طوسی، ۱۳۱۱: ۲۵۴).

همچنین محقق طوسی در «الفصول النصیریة» می‌نویسد:

«سبب حرمان الخلق عن امام الزمان (علیه السلام) لیس من الله تعالی، لانه

لا یخالف مقتضی الحکمه و لا من الامام، لعصمته، فیکون من الرعیه» (طوسی،

۱۳۵۳: ۱۶۵).

«سبب محرومیت مردم از امام زمان، به خدا بر نمی‌گردد، چون خداوند با مقتضای حکمتش مخالفت نمی‌کند (مقتضای حکمت خداوند این است که امامی معصوم جهت هدایت جامعه نصب نکند). همچنین دلیل این محرومیت خود امام نیست، چون او معصوم است. پس سبب حرمان، خود مردم هستند».

البته چنانکه خواهی در تجرید اشاره کردند، نباید از این نکته غفلت کرد که ما امامیه قبول نداریم که امام غایب در تصرف در امور عالم تکوین و تشریح دستش بسته است،

بلکه امام معصومی که در ظاهر از دیدگاه پنهان شده، منشأ اثر فراوان است و لطف و فیض رسانی خویش را همچون نور خورشید پشت ابر، بر مردمان قطع نمی‌کند. مردمان گرچه به سبب تقصیر و بی‌کفایتی خودشان نمی‌توانند به صورت مستقیم، از انوار وی بهره‌مند شوند، همواره وی به نورافشانی و دستگیری از محرومان مشغول است. از این روی در روایات عامه و خاصه آمده است که: «لا یخلو الارض عن قائم لله بحجته اما ظاهراً مشهوراً او خائفاً مغموراً» (اندلسی، ۱۴۰۳، ج ۲: ۲۱۱؛ قضاعی، ۱۳۳۲: ۸۲) «خالی نمی‌شود زمین از قیام‌کننده‌ای برای خدا که یا ظاهر است که همه می‌شناسند و یا می‌ترسد و مخفی است».

پس هرگاه مجرد وجود امام، چنین فایده و نفعی داشته باشد و انتظام جهان و بقای دین و دنیای مردم به اصل وجود امام وابسته باشد، حال تصرفات و فیوضاتش، چقدر پرفایده و تأثیرگذار است.

اشکال دوم: لزوم عصمت در مناصب حکومتی

همان‌طور که در مورد وجود امام، مردم به طاعات قریب و به معصیت دورترند، در مورد قضا و عساکر و نواب معصومین (ع) هم مکلفان به طاعات قریب‌تر و از معصیت دورتر خواهند بود، پس چرا شما در مورد اینها عصمت را واجب نمی‌دانید (فخر رازی، ۲۰۰۲: ۴۲۳).

نقد و نظر

اولاً: ما قبول نداریم که در لطف عصمت لازم است. بلکه به طاعات قریب‌تر بودن و از معصیت دور بودن، عادل بودن آنها کفایت می‌کند.

ثانیاً: هر مرتبه‌ای از مراتب مقرب بودن بر خداوند لازم نیست، وگرنه باید همه مکلفان معصوم باشند و به نبی و امام هیچ احتیاجی نبود.

ثالثاً: این اشکال بر اهل سنت هم لازم می‌آید، چون در دلایل ضرورت وجود امام گفته‌اند که در عدم نصب امام ضرر است و به همین علت، نصب امام واجب است.

ما می‌گوییم که در وجود قضا و معصومین، هیچ ضرری نیست، بلکه در نبود آنها ضرر است (هرچند آنها غیر معصوم باشند، چون فرمانبرداری از معصومی که رهبری آنها بر عهده

ایشان باشد، کفایت می‌کند) پس بر مردم واجب است که قضا و عساکر را نصب کنند، در حالی که در مورد آنها نیز نصب را واجب نمی‌دانند (اردبیلی، ۱۳۷۷: ۱۹۳).

اشکال سوم: توقف لطف بر عدم مفسده

امکان دارد که چیزی از لحاظی مشتمل بر مصلحت باشد، ولی از لحاظ دیگری مفسده هم داشته باشد: نصب امام هم چنین است و لطف در صورتی بر خداوند واجب است که از همه مفاسد خالی باشد (فخر رازی، ۲۰۰۲: ۴۲۵).

نقد و نظر

اولاً: این اشکال بر خود فخر وارد شده است، چون ایشان بر مردم نصب امام را واجب می‌داند، در حالی که شاید بعضی از مفاسد وجود داشته باشند.

ثانیاً: معلوم است که در این صور هیچ مفسده‌ای نیست و هذا اظهر من الشمس، اگر در این بدیهی هم شک کنیم، پس هیچ بدیهی عمل‌پذیر نیست.

نتیجه‌گیری

ادله امامیه بر وجوب نصب امام برخداوند متعال، همچون قاعده امکان اشرف، نیاز شرع به حافظ، واسطه فیض، هدایت عمومی و اتمام حجت و قاعده لطف، تمام است و اشکال‌های فخر رازی وارد نیستند و همچنین بر ادله وی مبنی بر وجوب نصب امام توسط مردم که عبارت بودند از: ۱. امامت موجب دفع ضرر از نفس؛ ۲. نصب امام مقدمه واجبات مطلق، ایرادهای متعددی وارد است که هیچ‌کدام از این دلایلی که آورده‌اند کافی و وافی در مورد وجوب نصب امام (که اهمیت بس خطیری دارد) نیست. دلایل فخر بیشتر جنبه دنیوی و وجوب «علی الناسی» امامت را می‌رساند که علاوه بر اینکه ثابت شد حتی در این حوزه نیز خدشه‌پذیرند، با دلایل واضح ثابت کردیم که نصب امام معصوم (ع) برای هدایت بندگان بر خداوند متعال واجب است، وگرنه نقض غرض پیش می‌آید و همین جا فهمیده می‌شود که مقام امامت، انتصابی و از طرف خداوند متعال است، نه انتخابی و از طرف مردم.

منابع

قرآن کریم:

۱. ایجی، عبدالرحمن بن احمد (۱۴۱۷ق). *المواقف*، به همراه شرح شریف جرجانی، بیروت: بی نا.
۲. ابو حامد، محمد غزالی (۲۰۰۲م). *الاقتصاد فی الاعتقاد*، بیروت: دار و مكتبة الهلال.
۳. بحرانی، ابن میثم (۱۴۰۵ق). *قواعد المرام*، چاپ دوم، قم: مكتبة آية الله العظمى المرعشى نجفی.
۴. تفتازانی، سعدالدین (۱۳۷۰). *شرح المقاصد*، تحقیق عبدالرحمن عمیره، چاپ اول، قم: شریف رضی.
۵. حسینی تهرانی، سید هاشم (بی تا). *توضیح المراد*، چاپ سوم، قم: انتشارات مفید.
۶. حلّی، حسن بن یوسف (۱۴۲۳ق). *الفین*، چاپ اول، [بی جا]: المؤسسة الاسلامیة للبحوث و المعلومات.
۷. حلّی، حسن بن یوسف (بی تا). *انوار الملکوت فی شرح الیاقوت*، چاپ دوم، قم: انتشارات الرضی.
۸. حلّی، حسن بن یوسف (بی تا). *مناهیج الیقین*، چاپ اول، بیروت: دار الاسوة.
۹. ربانی، علی (بی تا). *قاعدة لطف در کلام عدلیه*، چاپ اول، قم: کنگره هزاره شیخ مفید.
۱۰. ربانی، علی (بی تا). *شیعه شناسی*، قم: دفتر تحقیقات و تدوین درسی مرکز جهانی علوم اسلامی.
۱۱. سیوری حلّی، مقداد بن عبدالله (بی تا). *الارشاد الطالبین الی نهج المسترشدين*، قم: مكتبة آية الله العظمى المرعشى نجفی.
۱۲. _____، *اللوامع الهیة*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۱۳. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (بی تا). *الحکمه المتعالیه فی اسفار العقلیه الاربعه*، بیروت: دار الاحیاء التراث.

۱۴. _____ (۱۳۷۰). شرح اصول کافی، با تعلیقات علی نوری و تصحیح محمد خواجوی، چاپ اول، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات علمی فرهنگی.
۱۵. طوسی، محمدبن حسن (بی تا). تجرید الاعتقاد در ضمن کشف المراد قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین بقم.
۱۶. _____ (۱۴۰۵ق). تلخیص المحصل.
۱۷. _____ (۱۴۰۰ق). الاقتصاد الی طریق الرشاد، قم؛ طهران: بی تا.
۱۸. طیب، عبدالحسین (بی تا). کلم الطیب، چاپ سوم، تهران: کتابفروشی اسلام بازار شیرازی.
۱۹. علم الهدی، مرتضی (۱۴۱۱ق). الذخیره، قم: مؤسسه انشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین بقم.
۲۰. فخرالدین، محمدبن عمر (۲۰۰۲م). الاربعین فی اصول الدین، چاپ اول، بیروت: دارالحیل.
۲۱. _____ تفسیر الکبیر المسمی مفاتیح الغیب، بیروت: دار الاحیاء التراث العربی.
۲۲. قاضی، عبدالجبار (۱۴۲۲ق). شرح الاصول الخمسه، چاپ اول، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
۲۳. قوشچی، علی بن محمد، شرح الهیات تجرید، چاپ سنگی، قم: انتشارات رضی بیدار.
۲۴. لاهیجی، عبدالرزاق (بی تا). گوهر مراد، چاپ اول، [بی جا]: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۲۵. مطهری، مرتضی (۱۳۷۸). امامت و رهبری، قم: انتشارات صدرا.
۲۶. مفید، محمدبن محمد نعمان (۱۴۱۳ق). النکت، چاپ دوم، قم: المؤتمر العالمی لالفیقه الشیخ مفید.
۲۷. _____ تصحیح الاعتقاد، چاپ دوم، المؤتمر العالمی لالفیقه الشیخ المفید.
۲۸. هیثمی، مکی، احمدبن حجر (۱۴۲۰ق). الصواعق المحرقه، بیروت: دارالکتب العلمیه.