

A critical approach to the doubt of the indispensability of prophethood and imamate from the book "The Theory of Imamate in the Scales of Criticism"

Seyyed Mohammad Qazavi¹, Seyyed Hassan Ghazavi², Mojtaba Arshadi Bahadur³

1. PhD in Philosophy and Theology, Faculty of Philosophy and Ethics, Baqir-ul-Ulum University, Qom
qazavy.7626@chmail.ir
2. Associate Professor, Faculty of Education and Islamic Thought, University of Tehran shghazavi@ut.ac.ir
3. PhD student, Department of Theology and Philosophy of Religion, Imam Khomeini Educational and Research Institute, Qom m.arshadi1363@gmail.com

Article Info	ABSTRACT
Article type: Scientific Research Article history: Received: 2024-12-07 Received in revised form: 2025-10-24 Accepted : 2025-11-05 Available online: 2026-02-23 Keywords: Necessity of Prophethood, Necessity of Imamate, Religious Knowledge, Human Knowledge, Principle of <i>Lutf</i>, <i>Ghaybah</i> (Occultation).	According to <i>Imāmī</i> theologians, the existence of the Prophet (<i>nabī</i>) and the Imam (<i>imām</i>) is rationally necessary. By "necessity," they do not mean the mere goodness (<i>husn</i>) of the Prophet's or Imam's existence; rather, on the basis of the rational principle of <i>al-husn wa al-qubh al-'aqliyyān</i> (rational moral goodness and evil), they maintain that the existence of the Prophet and the Imam is indispensable for divine guidance (<i>hidāyah</i>). Several objections have been raised against this doctrine. First, it is argued that the knowledge conveyed by the Prophet and the Imam belongs to the sphere of human knowledge and is therefore fallible. Second, neither the Prophet nor the Imam has been present among all people in every age. Third, access to and understanding of religious texts can also be achieved by other human beings. On this basis, the necessity of prophethood and imamate has been subjected to serious criticism. The findings of the present study, however, reject these objections. First, not all forms of human knowledge are fallible; some are immune from error. Second, the absence of the Prophet or the Imam in certain periods is attributable to human misuse of free will and the absence of the conditions required for their manifest presence, and thus does not contradict the doctrine of <i>lutf</i> (divine grace) or the occultation (<i>ghaybah</i>) of the Imam. Third, while the outward meanings of the revealed texts may be accessible to others, access to their inner meanings (<i>buṭūn</i>) is not attainable by everyone and is reserved exclusively for the divine prophets and saints (<i>awliyā</i>). Employing a descriptive-analytical methodology, this article offers a critical examination of the claim that prophethood and imamate are not necessary, as advanced in the book <i>The Theory of Imamate on the Scale of Critique</i>.

Cite this article: Qazavi S. M.; Ghazavi S. H.; Arshadi Bahadur M. (2026) A critical approach to the doubt of the indispensability of prophethood and imamate from the book "The Theory of Imamate in the Scales of Criticism". *Contemporary Researches on Islamic Revolution*, Volume 2, Issue 1, July 2026, pp. 81-105.

<https://doi.org/10.22059/jikt.2026.386633.1014>



© The Author(s)

<https://doi.org/10.22059/jikt.2026.386633.1014>

Publisher: University of Tehran

رهیافتی انتقادی به شبهه ضروری نبودن نبوت و امامت

از سوی کتاب «تئوری امامت در ترازوی نقد»

سید محمد قاضوی^۱، سید حسن قاضوی^۲، مجتبی ارشدی بهادر^۳

۱. دکترای تخصصی گروه فلسفه و کلام، دانشکده فلسفه و اخلاق، دانشگاه باقر العلوم علیه السلام قم

gazavy.7626@chmail.ir

۲. دانشیار دانشکده معارف و اندیشه اسلامی دانشگاه تهران shghazavi@ut.ac.ir

۳. دانشجوی دکتری، گروه کلام و فلسفه دین، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره) قم

m.arshadi1363@gmail.com

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله:	مقاله پژوهشی
تاریخ دریافت:	۱۴۰۳/۰۹/۱۷
تاریخ بازنگری:	۱۴۰۴/۰۸/۰۲
تاریخ پذیرش:	۱۴۰۴/۰۸/۱۴
تاریخ انتشار:	۱۴۰۴/۱۲/۰۴
کلیدواژه‌ها:	ضرورت نبوت، ضرورت امامت، معرفت دینی، معرفت بشری، قاعده لطف، غیبت.

استناد: قاضوی سید محمد، قاضوی سید حسن، ارشدی بهادر مجتبی (۱۴۰۵). رهیافتی انتقادی به شبهه ضروری نبودن نبوت و امامت از سوی

کتاب «تئوری امامت در ترازوی نقد»، پژوهشنامه معارف و اندیشه اسلامی، ۸۱-۱۰۵

<https://doi.org/10.22059/jikt.2026.386633.1014>



نویسندگان ©

ناشر: دانشگاه تهران

مقدمه

یکی از اموری فطری بشر حس کمال خواهی اوست که با تجربه، آن را در نهاد خود می‌یابد. به دنبال این حس، بشر در تلاش است که مصداق این کمال و راه رسیدن به آن را به دست آورد. عقل انسان، برای دستیابی به کمال، راه‌های متنوعی پیش روی او قرار می‌دهد. یکی از آن راه‌ها توجه به دین و حرکت براساس آن است. مراد از دین در این‌جا، دین اسلام است که مدعی ارائه مجموعه‌ای از عقائد، اخلاق و قوانین فقهی و حقوقی است که از ناحیه خداوند برای هدایت و رستگاری بشر تعیین شده است. (شیروانی، ۱۳۹۱: ۱۶۴)

پژوهش حاضر، اصل این راه (حرکت بر اساس دین) را، با ادله مطرح شده در جای خود، تلقی به قبول کرده و با توجه به اختیار انسان، برخی مباحث مطرح شده در ذیل دین را، ناظر به معرفت شناسی دینی، خداشناسی، ضرورت نبوت و امامت دانسته است. از این‌رو، این پژوهش سه مسئله فوق را مورد بازنگری قرار داده و به نقد و بررسی اشکالاتی که به مسئله ضرورت وجود نبی و امام، توسط آقای حجت الله نیکویی مؤلف کتاب «تئوری امامت در ترازوی نقد» وارد شده، پرداخته است. کتابی که مجوز چاپ را کسب نکرده، اما در فضای دانشگاهی محتوای این کتاب محل بحث و نظر است.

۱. پیشینه تحقیق

در یک نگاه کلی، در پژوهش‌هایی که اختصاص به موضوع مورد بحث دارد با توجه به گستردگی مطالب، به اشکالات مطرح شده در کتاب «تئوری امامت در ترازوی نقد» پرداخته نشده است. چنان‌که در کتاب‌های «کلام اسلامی»، محمد سعیدی مهر؛ یکی از مباحث مطرح در این کتاب ضرورت نبی و امام است. کتاب «نگاه سوم به جبر و اختیار»، محمد حسن قدردان قراملکی؛ در این کتاب از صفات حکمت، جود و خیرخواهی خداوند نسبت به وجود نبی و امام بحث شده است. کتاب «معرفت شناسی»، مجتبی مصباح و عبدالله محمدی؛ معارف بشری و نیز درجه معرفت‌بخشی و واقع‌نمایی آنها در این کتاب بررسی شده است. کتاب «خداشناسی»، عبدالرسول عبودیت و مجتبی مصباح؛ کتاب «انسان شناسی»، صفدر الهی راد؛ در دو کتاب ذکر شده از هدف خداوند از خلقت انسان، هدف انسان از زندگی، کمال‌خواهی انسان و نیز ضرورت وجود نبی و امام سخن گفته شده است. با این وجود، هیچ یک از منابع ذکر شده به موضوع مورد نظر این پژوهش به صورت خاص نپرداخته و به هیچ‌رو،

درگیر آن چه مقصود این پژوهش است نشده‌اند. اما از جایی که این شبهات در فضای دانشگاهی مطرح و با توجه به اهمیت مسأله در پژوهش پیش‌رو تلاش شد، تبیین کاملی از بیان شبهه و پاسخ آن ارائه گردد، تلاشی که به نظر می‌رسد تاکنون به انجام نرسیده باشد.

۲. مفهوم شناسی

ضرورت: مراد از ضرورت اجتناب‌ناپذیری وجود نبی و امام در امر هدایت است. این ضرورت برگرفته از اصل حُسن و قبح عقلی است که عدلیه از آن دفاع می‌کنند در مقابل دیدگاه اشاعره که قائل به حُسن وجود نبی و امام هستند. (سعیدی‌مهر، ۱۳۹۰: ۱۴)

دین: دین مجموعه‌ای از عقائد و مقررات خاص است که با پذیرش آن عقائد و پیروی از آن مقررات انسان به سعادت حقیقی می‌رسد. (مصباح و محمدی، ۱۳۹۸: ۲۲۵)

معرفت: این واژه مساوی با آگاهی و شناخت به حساب می‌آید. (همان، ۲۶)

معرفت دینی: معرفت دینی به معنای شناخت و معرفت به دین می‌باشد به عبارت دیگر شناخت نسبت به عقائد و مقررات خاصی که انسان را به سعادت حقیقی می‌رساند. (همان، ۲۲۵) باید توجه داشت که معرفت دینی آگاهی به دین و محتوای دین است ولی دینداری عمل به محتوای دین است.

معرفت بشری: به نظر می‌رسد هر آگاهی‌ای که انسان از طریق راه‌های معرفت مانند: -شهود، حس، عقل، نقل، استناد به معرفت دیگران و تجربه- کسب می‌کند را معرفت بشری می‌نامند. (همان، ۱۱۱ - ۱۳۹)

کمال: در فلسفه آن چه با چیزی سازگار است به‌طوری که با داشتن آن، وجود آن چیز فزونی می‌یابد؛ کمال آن موجود نامیده می‌شود. (مصباح، ۱۳۹۸: ۱۷۳) بنابراین، کمال به معنای مطلوبیت و هر آنچه مطلوب ذات انسان است، می‌باشد.

عقل: نیروی ادراکی ناب است که از گزند وهم و خیال و قیاس و گمان مصون می‌باشد و گزاره‌های بدیهی و نظری را درک می‌کند. (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۳۱)

۳. معرفت دینی - معرفتی بشری

برخی از منتقدان به اصل نبوت و امامت، این مسئله را به عنوان یکی از معارف دینی و معرفتی بشری می‌دانند. به عبارتی آن‌ها آموزه‌ی «امامت» را فهم دانشمندان کلامی دانسته که با محدودیت قوه عاقله و نقص در دانش و خطاپذیری انسانی حاصل شده است. آنان قائلند که معرفت دینی مانند همه معارف دیگر، معرفتی بشری و قابل نقد است. (نکویی، بی تا، ص ۷) لذا معرفت دینی را برخلاف اصل دین، امری متغییر، ناقص و همراه خطا می‌دانند. با توجه به نوع نگاه این افراد، به نظر می‌رسد که منظور از بشری دانستن معرفت دینی، اشاره به نظریه «تحول معرفت دینی» باشد یعنی «اوصافی که بشر دارد، بدان معرفت ریزش کرده است» (سروش، ۱۳۹۷: ۳۷) «اگر وجود ما وجودی است که ارتباطات و تعلقات فراوان به این سو و آن سو دارد، این‌ها اثر خودش را در علم ما می‌گذارد» (همان، ۳۶-۳۸) بنابراین معرفت دینی؛ معرفتی غیر خالص، ناقص، بر اساس گمان و مانند سایر معارف بشری متحول می‌باشد. (همان، ۱۵۵)

در بررسی این دیدگاه به نظر می‌رسد آنچه به عنوان معرفت بشری نامیده شده، همان دانش‌هایی است که بشر آن‌ها را کسب می‌کند مانند معارف دینی؛ از اینرو معرفت دینی، معرفتی بشری خواهد بود. در حالی که معرفت‌های بشری خود به دو بخش حضوری و حصولی تقسیم می‌شود. معرفت‌های حضوری مانند علم به خود، علم به حالات درونی خود، علم به مبدا هستی خود و بخاطر عدم واسطه، معرفت‌هایی یقینی و کامل و ثابت و خطاناپذیر هستند. (مصباح و محمدی، ۱۳۹۸: ۴۱-۶۳) معرفت‌های حصولی، یا تصوراتند یا تصدیق؛ تصور مدعی بیان واقعیت نیست لذا در دایره ارزش-گذاری قرار نمی‌گیرد. اما تصدیق یا بدیهی یا نظری؛ تصدیق بدیهی یا اولی یا وجدانی. مانند محال بودن اجتماع نقیضین و نیازمندی معلول به علت و بدیهیات ریاضی؛ تصدیقات بدیهی با ارجاع به علم حضوری دریافت می‌شوند، از اینرو معرفت حاصل از آنها کامل، ثابت و خطاناپذیر است. تصدیقات نظری هم اگر با یک یا چند استدلال معتبر به تصدیق‌های بدیهی بازگردند، کامل، ثابت و خطاناپذیر خواهند بود. مانند اثبات وجود عالم خارج از ذهن با برهان؛ اما اگر به تصدیقات بدیهی ختم نشوند اعتبار کامل ندارند، ولی می‌توانند دارای اعتباری نسبی از صفر تا یک را داشته باشند. (همان، ۱۰۰-)

بنابراین روشن گردید که معرفت‌های بشری صرفاً، معرفت‌های تحول‌پذیر نیستند (خطا‌پذیر)، بلکه به حضوری و حصولی تقسیم می‌شوند که معرفت‌های حضوری یقینی و خطاناپذیرند و معرفت‌های حصولی نیز خود دارای مراتبی هستند. این مطلب قابل تردید نیست که همه‌ی معرفت‌های دینی انسان‌های غیرمعصوم از جمله عالمان دینی، مصون از خطا و همواره مطابق با حقیقت دین نیست و عواملی مانند اشتباه در فهم و استنباط، غرض‌ورزی‌ها و پیش‌داوری‌ها و... در معرفت‌های دینی آنان تأثیر گذاشته و می‌گذارد؛ اما این مطلب فی الجمله و در برخی موارد صحیح است نه در همه‌ی موارد و به صورت یک قاعده کلی. (حسین زاده، ۱۳۸۱: ۱۲۱)

هدف از خلقت انسان

منتقدان ضرورت بعثت انبیاء و ضرورت وجود امام معصوم معتقدند که ادله این دو ضرورت مبتنی بر یک پیش فرض عقلی اثبات نشده در باب هدف از خلقت انسان است و چون این پیش فرض اثبات نشده است، لذا پایه و اساس ادله ضرورت نبوت و امامت مخدوش است. لذا بیان می‌دارند که آیا عقل به صورت پیشینی (قبل از آمدن نبی) می‌تواند غرض از آفرینش انسان را درک کرده و درصدد کشف راه رسیدن به آن غرض باشد؟ (نیکوئی، بی تا: ۱۰) به عبارت دیگر، در فضایی که می‌دانیم خالق ما خدای یکتاست و این خدا نیز حکیم است چگونه با تحلیل‌های عقلی صرف، به غرض خداوند از آفرینش انسان‌ها می‌توان پی برد؟ تا بعد از آن بتوانیم حکم کنیم که برای تحقق آن غرض، باید پیامبری هم بفرستد؟ (همان، ۱۱) در قالب سه مرحله به این مسئله پاسخ داده می‌شود:

الف: خداوند چرا مخلوقات را آفرید؟

ب: چگونه اثبات می‌شود که غرض خداوند از آفرینش، رسیدن انسان به کمال است؟

ج: با چه دلیل می‌توان اثبات کرد که هر انسانی نیز به دنبال کمال است؟

اولاً: وجود علت غایی که از علل حقیقی به شمار می‌آید، برای فاعل مختار ضروری است؛ زیرا فاعل مختار کار را به این دلیل انجام می‌دهد که آن را می‌خواهد و به همین منظور اقدام به فعل می‌کند. از سویی، تسلسل در علل غایی محال است. در نتیجه هر فعل فاعل مختار در نهایت به یک علت غایی نخستین ختم شده و مطلوبیت فعل برای فاعل مختار وابسته به آن است. علت غایی نخستین در افعال اختیاری، حب به ذات است. یعنی فاعل مختار از آن جهت که خودش را دوست دارد

امور هم سنخ و سازگار با خود را نیز دوست دارد. با توجه به نکات فوق، موجود مختار به امور سازگار با وجود خویش گرایش دارد که این امور باعث فزونی داشته‌های فاعل مختار شده، که از آن تعبیر به «کمال» می‌گردد. بنابراین، حب به ذات موجب حب به کمال می‌شود. و فاعل مختار هر فعلی را برای تحقق کمالی انجام می‌دهد. (الهی راد، ۱۳۹۸: ۱۱۰ - ۱۱۱) از آنجایی که خداوند متعال کامل مطلق است و خودش را بالذات و سایر موجودات را به تبع و به عنوان آثار کمال خویش دوست دارد. پس هدف خداوند از آفرینش مخلوقات به خاطر دوست داشتن آثار کمال خویش است. به عبارت دیگر، چون مخلوقات آثار خداوند هستند، از این جهت مورد حب او هستند.

ثانیاً: حب به آثار کمال ذات (موجودات ممکن) در درجه بعد از حب به ذات قرار گرفته که منشأ آفرینش سایر موجودات می‌شود. این حبّ اصالتاً به کاملترین موجود ممکن تعلق می‌گیرد. اگر این موجود ممکن به کاملترین مرحله از کمال خود نرسد اصالتاً مورد حبّ خداوند متعال واقع نمی‌شود. (همان، ۱۱۲) لذا غرض خداوند از آفرینش این موجود ممکن، رسیدن او به کمال خواهد بود و آلا برای خداوند آفرینش آن، کمالی محسوب نشده و با ذات او سازگار نخواهد بود.

ثالثاً: همانطور که بیان شد هر موجود مختار به امور سازگار با وجود خویش گرایش دارد که این گرایش از ابعاد سرشتی انسان است که هر شخص به نحو حضوری آن را در خود می‌یابد (همان، ۷۴) از سویی دیگر، گرایش به این امور سازگار با خود «کمال» نامیده می‌شود. (همان، ۱۱۱) از آنجایی که این گرایش با علم حضوری درک می‌گردد؛ پس هیچ گونه خطا و خدشه‌ای در آن وجود ندارد و شاید به خاطر جهل و حجاب‌های برآمده از ظلم و گناه و بی‌توجهی به دستورهای عقل و راهنمایی بزرگان دین از آن صرفاً غفلت صورت گیرد. در نتیجه روشن خواهد شد که هر انسانی به دنبال کمال است فارغ از این که مصداق کمال چه نامیده شود.

۴. ضرورت نبوت و وجود امام معصوم

اندیشمندان اسلامی برای اثبات ضرورت نبوت به حکمت الهی و قاعده لطف تمسک جسته‌اند.

۴-۱. حکمت الهی

دلیلی که بر پایه اصل حکمت الهی تکیه دارد به این مضمون است:

- الف: خدا انسان را برای رسیدن به یک کمال مطلوب آفریده است.
- ب: کمال ابدی انسان در گرو عمل اختیاری او و عمل اختیاری وی در گرو شناخت راه درست دستیابی به کمال ابدی است.
- ج: دانش بشری برای تشخیص همه مصالح و مفاسد و تعیین راه صحیح کمال و سعادت ابدی کافی نیست.
- د: اگر خداوند غیر از راه‌های عادی شناخت برای رسیدن به کمال و سعادت ابدی راه دیگری را پیش رو انسان قرار ندهد، آفرینش وی عبث و خلاف حکمت خواهد بود. (مصباح یزدی، ۱۳۹۵: ۱۰۳)
- پس، نیازمند شخصی هستیم که بوسیله وحی مسیر رسیدن به کمال و سعادت ابدی را بیان کند.

۲-۴. اشکالات

منتقدین دلیل ضرورت نبوت اشکالات متعددی بیان به شرح ذیل بیان کرده‌اند.

اشکال اول: قبل از بعثت پیامبران و بدون استفاده از تعالیم آن‌ها چگونه می‌توانیم مدعی شویم که در این جهان هستی حقایقی وجود دارد که ما از آن‌ها بی‌خبریم اما حتماً باید خبردار شده و به آن‌ها ایمان آورده، تا سعادت‌مند شویم؟ (نیکوئی، بی تا: ۱۱) به عبارت دیگر، یا آن حقایق را می‌دانیم یا نمی‌دانیم. اگر می‌دانیم که دیگر نیازی نیست که نبی برای ما آن‌را تبیین کند و اگر نمی‌دانیم چگونه ادعا می‌کنیم چنین حقایقی وجود دارد که نبی باید آن‌ها را تبیین کند.

در پاسخ باید گفت: انسانی که می‌خواهد هر قدمش را به گونه‌ای بردارد که در مسیر سعادت ابدی خود حرکت کند و به کمال نهایی خویش نزدیک شود، لازم است در هر قدم چیزهایی بداند. سوال این است که آیا دانستی‌هایی که در هر مرحله از زندگی برای همه انسان‌ها ضرورت دارد از راه حس و عقل که راهی است برای همه انسان‌های مختار، قابل حصول است؟ در جواب گفته می‌شود: آن‌چه عقل به تنهایی و صرف نظر از تجربه خارجی درک می‌کند، یک سلسله مفاهیم کلی مانند بدیهیات و روابط آن‌هاست و با وجود اختلاف نظر در زمینه چگونگی ادراک عقلی در این‌که عقل به یک سلسله مفاهیم کلی و رابطه میان آن‌ها محدود است، اختلافی وجود ندارد. در حالی که، این امور کلی به خودی خود برای تعیین مسیر زندگی کارایی ندارد. مثلاً با استفاده از اصولی مانند اجتماع

نقیضین محال است، هر معلولی علتی دارد و یا کل بزرگتر از جزء است؛ حداکثر می‌توان یک سلسله مسائل فلسفی محض را اثبات کرد. (مصباح یزدی، ۱۳۹۵: ۱۰۷) بنابراین، انسان به‌طور کلی با عقل خود، در می‌یابد که کمال طلب است و باید به سمت دستیابی به این کمال حرکت کند، اما نمی‌تواند تشخیص دهد که مصداق کمال مطلوب و چگونگی مسیر رسیدن به آن کمال چیست. به عبارت دیگر، انسان یا باید به امور سازگار با وجود خویش بپردازد و یا به امور منافی با وجود خویش و جمع این دو ممکن نیست چرا که مستلزم اصل کلی‌ای به نام اجتماع نقیضین می‌شود. بنابراین، با دلیل عقلی اثبات می‌شود که انسان باید به امور سازگار با وجود خویش (کمال) بپردازد. پس با استفاده از مفاهیم کلی عقلی (امتناع اجتماع نقیضین) کمال طلبی انسان ثابت می‌شود.

اشکال دوم: با فرض نادیده گرفتن اشکال اول، استدلال مذکور صرفاً بیان‌گر این نکته است که، هدایت شدن انسان از طرف خداوند ضرورت دارد. یعنی خداوند حتماً باید انسان را در شناخت راه و مقصد یاری و هدایت کند. اما خداوند می‌تواند با راه‌های دیگری مانند هدایت باطنی انسان‌ها را به کمال مطلوب برساند همان‌طور که پیامبران را این‌گونه هدایت کرده و برای هدایت آن‌ها پیامبر دیگری نفرستاده است. مگر این که بگوییم خداوند متعال از هدایت باطنی همه انسان‌ها ناتوان است. (همان، ۱۲) برای پاسخ به این اشکال بهتر است ابتدا ارزش عقل و تعقل به عنوان یک هدایت باطنی و همچنین نسبت میان عقل و دین بررسی شود.

ارزش عقل

فعالیت‌های ادراکی عقل عبارت‌اند از: درک مفاهیم کلی، ترکیب و تجزیه مفاهیم، تصدیق بی‌واسطه-ی عقلی و استدلال. از این فعالیت‌ها دو مورد اول مربوط به حوزه تصورات است که خارج از بحث ارزش‌گذاری معرفتی است اما در بخش تصدیق بی‌واسطه، درک بدیهیات توسط عقل است که به علوم حضوری بر می‌گردد. بدین شکل که تصدیق‌های بدیهی عقلی به سبب آن که صرفاً بر شهود مبتنی‌اند، یقینی‌اند. اما استدلال عقلی در واقع صورت و قالبی است که تصدیقات دیگر در آن قرار گرفته و با آن تصدیقات جدید نمایان می‌شود. حال اگر این صورت و قالب را بتوان به صورت بدیهی تصدیق کرد، ارزش یقینی خواهد داشت. همچنین اگر با کمک این صورت بدیهی ارزش صورت‌های دیگر استدلال را ثابت کنیم باز ارزش آن یقینی خواهد بود. روشن است که ارزش تصدیق‌های

حاصل از صورت‌های یقینی استدلال تابع ارزش تصدیق‌هایی است که به عنوان مقدمه استدلال بکار رفته‌اند. استدلال عقلی‌ای که هم صورت آن یقینی باشد هم مقدمات آن، برهان نامیده می‌شود. بدین ترتیب، برهان عقلی از نظر معرفت‌شناختی یقینی است. (مصباح و محمدی، ۱۳۹۵: ۱۹ - ۲۰) اما همه‌ی استدلال‌های عقلی از طریق برهان استفاده نمی‌شود، بلکه برخی از طریق تجربه و استقراء انجام می‌گردد که خطاپذیر است. در نتیجه برخی از معرفت‌های دینی که از این قاعده مستثنی نبوده، نمی‌توانند نتیجه داشته باشند. لذا ارزش‌گذاری عقل به طور کلی امری نسبی است.

عقل‌گرایی اعتدالی هم توجه به وحی دارد و هم اعتبار عقل را در نظر می‌گیرد. به عبارتی هم قدرت ادراک عقل و حجیت احکام عقل را در تمام مواردی که عقل حکم می‌کند قبول دارد و هم به عصمت وحی و واقع‌نمایی آن معتقد است. در این دیدگاه هر یک از عقل و وحی از یکدیگر بهره می‌گیرند. از سویی، عقل ابزار فهم دین و منبعی از منابع معرفت دینی است. از سوی دیگر، وحی هدایت‌گر و کامل‌کننده‌ی عقل است. (شیروانی و دیگران، ۱۳۹۱: ۱۹۴). با توجه به آنچه گذشت روشن می‌گردد که عقل، هدایت‌گری مطلق ندارد و فقط در پاره‌ای از موارد با شرایط خاص، می‌تواند به یقین برسد، از این‌جاست که دین به هدایت باطنی اکتفا نکرده و از هدایت ظاهری (وحی) بی‌نیاز نیست. این مسئله که پیامبران بی‌نیاز از پیامبر بوده‌اند بدین سبب است که آن‌ها ظرفیت و قابلیت لازم را برای دریافت کامل دین از سوی خداوند متعال به واسطه اختیار خود کسب کرده‌اند و ما انسان‌ها بالوجدان درک می‌کنیم که محدود افرادی می‌توانند زمینه و ظرفیت لازم برای دریافت کامل دین بیابند. (الهی‌راد، ۱۳۹۸: ۱۳۸)

اشکال سوم: بنا بر فرض صحت ادله ضرورت نبوت بر طبق حکمت الهی، لازمه منطقی آن این است که خداوند در هر عصری صدها هزار پیامبر مبعوث کند به گونه‌ای که هیچ منطقه‌ای بدون پیامبر نباشد، در حالی که در هیچ عصری چنین نبوده است. به عبارت دیگر، تعالیم الهی باید به هر وسیله‌ای که امکان‌پذیر است ولو با تعدد پیامبران به گوش همه انسان‌ها برسد و آن‌گاه انسان‌ها مختار باشند که راه راست را انتخاب کنند. لذا ایجاد ممانعت - خواه از طریق انسان‌ها و خواه به سبب نبود امکانات مادی و خواه ... - در رسیدن تعالیم و یا واسطه فرستادن پیامبر، هیچ کدام توجیهی برای عدم وجود نبی در هر عصری نیست چرا که استدلال مذکور وجود پیامبر را به طور کلی ضروری دانسته است. (نیکوئی، بی‌تا: ۱۳)

در پاسخ بیان می گردد که اصل وجود راه سعادت و امکان رسیدن آن به انسان از طریق نبی امری است که عقلاً لازم است، اما ممکن است که به دلایلی اعم از طبیعی یا اختیاری این پیام به برخی انسان‌ها نرسد که در این صورت آن‌ها معذورند. اما اگر قرار باشد اساساً دسترسی به این پیام ناممکن باشد یعنی اصل ضرورت وجود نبی - که مقتضی ادله هم همین است - را امری ناممکن بدانیم، اصل آفرینش انسان لغو خواهد بود. (الهی راد، ۱۳۹۵: ۱۵۲ - ۱۵۳) لذا باید دقت کرد که دو نکته با هم خلط نشود. اول این که آن چه مقتضی استدلال مذکور است این است که عقلاً هیچ راهی جز وجود نبی برای جبران کاستی عقل وجود ندارد. ثانیاً این که چرا نبی برای تمامی انسان‌ها بدون استثنا نیامده است؟ زیرا عقلاً امکان جایگزین برای آن وجود دارد. از نظر عقل امکان دارد که پیام نبی به طرق مختلف - ارسال نامه، نماینده، وجود امام - به انسان‌ها برسد. اگر با این حال، پیام نبی به برخی انسان‌ها نرسد، در اصل استدلال خدشه ای وارد نمی کند چرا که اصل استدلال اقتضای چنین امری را ندارد، بلکه نرسیدن پیام نبی به دلائل طبیعی یا سوء اختیار انسان‌ها است. توجه شود که خداوند متعال بر آن است که انسان‌ها را از طریق اسباب و قوانین موجود در عالم مادی و به صورت عادی به هدایت برساند. از این جهت باید تأثیر عالم مادی و موجودات مادی را در گسترش پیام نبی در نظر گرفت.

به عبارت دیگر، این که انذار و دعوت هر پیامبری فعلیت داشته باشد به گونه‌ای که به گوش تک تک افرادش برسد و شامل همه افرادش شود، صحیح نیست زیرا این دنیا جایگاه تزامم علت‌ها و اسباب است و این تزامم‌ها نمی‌گذارد آن غرض حاصل گردد. پس نبوت و انذار ضرورت ندارد که به گوش یک یک افراد برسد بلکه ممکن است آن دعوت بی‌واسطه به گوش افراد امت برسد حتی ممکن است این دعوت به گوش برخی از افراد نرسد و علل و اسبابی بین شخص و آن دعوت مانع شود. پس هر کس که دعوت متوجه او شد و به او رسید، حجت بر او تمام است و کسی که دعوت متوجه او باشد ولی به گوشش نرسد حجت بر او نیست و جزو مستضعفان است که امرشان به دست خداوند است.

۵. قاعده لطف

قاعده لطف یکی از قواعد مهم کلامی است که متکلمان امامیه، امامت را از مصادیق این قاعده بیان کرده‌اند. این قاعده از سوی بسیاری از متکلمین امامیه تبیین شده است. مقصود از لطف، چیزی است که مکلف با وجود آن به فعل طاعت، نزدیک‌تر و از فعل معصیت، دورتر خواهد بود. لطف، به مرز اجبار نمی‌رسد. لطف، گاهی محصل است و آن چیزی است که به خاطر آن فعل، طاعت از مکلف و به اختیار وی حاصل می‌شود. و گاهی مقرب، که مکلف به سبب آن نسبت به انجام دادن طاعت نزدیک‌تر خواهد شد. (حلی، ۱۴۰۷ق: ۳۲۴؛ همو، ۱۴۱۵ق: ۳۸۷؛ فاضل مقداد، ۱۴۰۵ق: ۲۷۶) به عبارت دیگر، نبوت لطف است، لطف بر خداوند واجب است. در نتیجه نبوت پیامبران و حتی وجود امام بر خداوند واجب است. (مفید، ۱۴۱۳ق: ۳۱) منتقدین در اشکال به این استدلال چنین بیان کرده‌اند که با توجه به قاعده لطف، به این نتیجه می‌رسیم که ارسال پیامبران و وجود امامان فقط یکی از مصادیق لطف است. اما این که خداوند کدام راه را برای این کار بر می‌گزیند، به اراده خودش بستگی دارد. اگر یک راه خاص مثلاً بعثت پیامبران را بر او واجب بدانیم در حقیقت برای او تعیین تکلیف کرده و این با مقام بندگی منافات دارد. (نیکوئی، بی تا: ۱۶-۱۷) به عبارت دیگر، منتقد به دو اشکال اشاره می‌کند.

۱. خداوند می‌توانست برای لطف مصداق و راه دیگری غیر از نصب نبی یا امام برگزیند و عقلاً نصب نبی یا امام تنها راه نیست.

۲. تعیین نصب نبی یا امام بر خداوند نوعی تعیین تکلیف بر خداوند است که قبیح است. قبل از ورود به پاسخ دو اشکال از باب مقدمه باید گفت که بر اساس حکیم بودن افعال خداوند، تکلیف باید غرض معقولی داشته باشد که با هدف آفرینش انسان سازگار باشد. از آنجایی که هدف آفرینش انسان کمال معنوی است که از طریق انجام تکالیف الهی به دست می‌آید، از این رو، اگر انجام دادن کاری از سوی خداوند بدون آن که به مرز اجبار برسد و در تحقق هدف مزبور تأثیر داشته باشد، انجام دادن آن واجب و ضروری خواهد بود زیرا شخص حکیم همه تدابیر معقول و میسر را در تحقق هدف خود دخالت می‌دهد و آن‌ها را به کار می‌بندد و چون لطف از جمله این تدابیر می‌باشد و مؤثر در هدف تکلیف است، انجام دادن آن به مقتضای حکمت امری واجب و ضروری می‌باشد. در تبیین لطف بودن امامت چنین بیان می‌شود که امامت و رهبری به دو شرط ضروری است. یکی این که

تکالیف عقلی وجود داشته باشد و دیگری این که مکلفان معصوم نباشند. هر گاه هر دو شرط یا یکی از آن‌ها منتفی شد، امامت و رهبری دیگر ضرورتی نخواهد داشت. از آن‌جا که در جامعه بشری هر دو شرط وجود دارد، پس امامت و رهبری ضرورت دارد. امامت و رهبری در حق مکلفان لطف خواهد بود چرا که آنان به انجام دادن واجبات عقلی و ترک کردن پلیدی‌ها، انسان‌ها را بر می‌انگیزانند و مقتضای حکمت الهی این است که مکلفان را از آن محروم نسازد. این مطلب از بدیهیات عقلی است. (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۱: ۱۱۸) اما پاسخ به اشکال اول: جهت لطف بودن امام با لطف بودن امور دیگر یکسان نیست چرا که ابعاد و آثار وجودی پیامبر یا امام متعدد است. آثاری که بر وجود فرستاده خدا مترتب است، فقط به نفس نبی و امام اختصاص دارد و از موجود دیگری این آثار ظاهر نمی‌شود. مثلاً دسترسی به حقایق احکام و اسرار شریعت از آثار وجودی امام است و کسی غیر از امام نمی‌تواند حقایق و اسرار احکام و شریعت را بیان کند. پس ضرورت نصب نبی و امام از سوی خدا جهت ابلاغ پیام الهی و تبیین و تشریع آن‌ها و رفع اختلاف و حیرت در جامعه، ضروری است. (طوسی، ۱۴۱۱ بی تا: ۴۰۹ و ۴۱۰)

پاسخ به اشکال دوم: وجوب انجام کار حسن و نیکو از جمله لزوم بعثت پیامبران و تعیین امام، از صفات کمالی ذات الهی نشئت می‌گیرد. صفت حکمت، جود و خیرخواهی خداوند مقتضی است که برای راهنمایی انسان‌ها و نیل آنان به سعادت جاودانه، پیامبران و امامانی را تعیین و نصب کند و این فعل الهی از سر حکمت، لطف و عنایت الهی است. به عبارت دیگر، وجوب تعیین امام برای خداوند نه به معنای وجوب اعتباری و وضعی است که باعث شود تکلیف بر خداوند از ناحیه غیر خدا اعمال شود بلکه به معنای تکوینی است که از صفات کمالیه خداوند مانند صفت حکمت، لطیف بودن و ... استنتاج می‌گردد. (قدردان قراملکی، ۱۳۹۲: ۴/۱۴۵) در واقع، شیعه معتقد است وجوب تعیین برای خداوند یا پیامبرش نه نسبت وجوب و تکلیف بر آن دو است، بلکه کشف وجوب از صفات خداوند و پیامبر اکرم (ص) است. به عبارت دقیقتر، در اینجا تکلیفی بر خداوند نشده است بلکه آن‌چه به صورت تکوینی به عنوان ارتباط خداوند و صفاتش بوده و بین آن‌ها تلازم وجود داشته کشف شده است.

منتقدین اشکالی را در باب قاعده لطف مطرح کرده‌اند که چرا خداوند این لطف را در هر زمانی فقط شامل حال عده‌ی معدودی از انسان‌ها می‌کرد و همیشه اکثریت قریب به اتفاق مردم دنیا از این

لطف محروم می ماندند؟ به عنوان مثال آیا لطف فقط بر مردم عربستان بر خداوند واجب بود؟! (نیکوئی، بی تا: ۱۷) پاسخ به این اشکال گرچه در بحث ضرورت بعثت بر اساس حکمت الهی مطرح شد، اما از زاویه‌ای دیگر نیز می‌توان به این اشکال پاسخ داد. روشن است که این اشکال صرفاً ادعایی بی‌دلیل است؛ چرا که هر چند پیامبر در سرزمین حجاز مبعوث شدند اما زمینه‌هایی را برای آگاهی مردم سایر سرزمین از رسالت خودش فراهم کرده است. از سویی، امکان ابلاغ رسالت ایشان به مشرکان سایر سرزمین‌ها نیز وجود داشت چرا که آنان حداقل برای زیارت بت‌هایی که در کعبه نصب شده بود به مکه سفر می‌کردند و از سوی دیگر، حجاز یک مرکز تجاری مهمی بود که در محل عبور کاروان‌های مختلف قرار داشت. به عبارتی سرزمین حجاز در آن زمان ام القری بوده است. همه این‌ها حکایت از آن دارد که پیامبری رسول اکرم (ص) در این سرزمین امری حکیمانه بوده است. (ازرقی، ۱۳۶۹: ۱۷۹-۱۹۲)

رسول اکرم (ص)، پس از تثبیت اسلام به سران دولت‌های بزرگ آن‌زمان یعنی روم و ایران نامه نوشته و آن‌ها را از این تبلیغ الهی مطلع کرده و علاوه بر آن سفرایی را به مناطق مختلف گسیل داشتند. در این میان افراد مختلفی از سرزمین‌های مختلف برای ملاقات با رسول اکرم (ص) به حجاز آمده و پس از تشرف به اسلام، به‌نوعی به عنوان سفیران حضرت در مناطق خودشان نقش ایفا می‌کردند. (الطبری، ۱۴۲۳ق: ۲/ ۱۳۷)، (حسینی میلانی، ۱۳۸۹: ۱/ ۲۳۲)

البته در میان اندیشه اسلامی به قاعده لطف اشکالاتی وارد شده است که بررسی آن نیاز به تحقق جداگانه‌ای دارد، با این وجود برخی چنین اشکال کرده‌اند که همیشه خداوند اموری که به طاعت نزدیک می‌کند را ایجاد نمی‌کند (موسوی‌راد، ۱۴۰۱: ۱۴۵) زیرا ممکن است اموری به سبب آزمایش بندگان ایجاد نشوند. نگارندگان قاعده لطف را چنین متوجه شده‌اند که لطف خداوند زمانی معنا می‌یابد که سبب نقض غرض در امور دیگری همچون آزمایش بندگان نشود. هنگامی که ایجاد اموری سبب نقض امور مهم‌تر گردد، باید مراعات امر مهم‌تر صورت گیرد. پس اینکه خداوند به سبب آزمایش بندگان اموری را ایجاد نکند، نقض قاعده لطف نیست.

۵-۲. قاعده لطف و مسئله غیبت امام

از دیگر اشکالات منتقدین بر قاعده لطف این است که اگر این قاعده درست باشد، فقط ضرورت وجود امام معصوم اثبات نمی‌شود بلکه علاوه بر آن ضرورت حضور مستمر امام معصوم در همه اعصار و تا روز قیامت، اثبات می‌شود. لذا غیبت امام دوازدهم به هیچ وجه قابل توجیه نخواهد بود. اما اکنون حدود هزار و دویست سال است که از حضور امام معصوم در جامعه و در میان مردم خبری نیست و مردم هیچ‌گونه دسترسی به امام معصوم ندارند و همین نقض آشکاری بر این استدلال است. حال تکلیف مردم در عصر غیبت چیست و چه کسی باید حقایق ناگفته و احکام حوادث و موضوعات جدید را به مردم بگوید و جلوی جعل، تحریف و نابودی تعالیم پیامبر و امامان قبلی را بگیرد و مانع به انحراف کشیدن مردم شود. (نیکوئی، بی تا: ۲۴)

شیعه معتقد است که وجود امام به خودی خود و صرف نظر از تصرف او در امور لطف بوده و تصرف امام در امور مسلمین لطفی دیگر است و حضور نداشتن امام در میان مردم به صورت آشکار به خاطر عملکرد آنان است. (حلی، ۱۴۰۷ق: ۳۶۲) به عبارت دیگر، چنین نیست که وجود امام و لو به صورت غائب در حق مکلفان لطف نباشد زیرا امام اگرچه غائب است ولی از گفتار و رفتار مردم آگاه است و غیبت او به این صورت نیست که در نقطه ای دور از مردم زندگی کند و از مردم به کلی بی-خبر باشد، از این رو، نقش موثری در گرایش انسان‌ها به سوی کمال دارد. پس وجود او به خودی خود لطف در حق مکلفان است. هر چند تصرف او در امور جامعه و رهبری دینی در فرض حضور لطفی دیگر است. محروم شدن از این لطف ناشی از سوء رفتار مردم است و به امام یا خداوند متعال باز نمی‌گردد. از سوی دیگر، لطف در باب امامت در حقیقت متشکل از سه لطف است: الف) لطفی که فعل خداوند است که عبارت اند از: آفریدن امام و اعطای منصب امامت به او؛ ب) لطفی که فعل امام است که عبارت است از این که امام منصب امامت را قبول کند و برای تحقق آن آمادگی داشته باشد؛ ج) لطفی که فعل مکلفان است. یعنی مکلفان امامت امام را قبول کنند و از او اطاعت نمایند و او را یاری دهند. اقسام یاد شده بر یکدیگر مترتب هستند. یعنی تا لطف نخست محقق نشود، لطف دوم نیز حاصل نمی‌گردد و تا لطف دوم ایجاد نگردد، لطف سوم تحقق نخواهد یافت. (ربانی گلیپایگانی، ۱۳۸۱: ۱۳۰) مسئله غیبت امام ناظر به مقتضای لطف نوع سوم است که متوجه مردم و سوء اختیار آنها در اطاعت از و یاری دادن امام است.

۵-۳. اختیار انسان و مسئله غیبت

مستشکل در باب مسئله غیبت و اختیار انسان دو اشکال مطرح نموده است.

۱. در جمله‌ای که خواجه نصیر الدین طوسی بیان کرده است: «... و غیبتۀ منّا» (حلی، ۱۴۰۷ق: ۳۶۲) یعنی عامل غیبت امام زمان (ع) ما انسان‌ها هستیم. منظور از «ما» چه کسانی است؟ آیا مراد همه‌ی انسان‌هایی که در طول بیش از هزار و دویست سال از راهنمایی او محروم شده‌اند، می باشد؟ بر فرض که عده‌ای در هزار و صد و اندی سال پیش نسبت به امام معصوم جفا پیشه کرده‌اند، گناه ده میلیارد انسان‌های دیگر در زمان آینده چیست و چرا باید آن‌ها چوب گذشتگان خود را بخورند؟ (نیکوئی، بی تا: ۳۰)

۲. از سوی دیگر، خداوند می‌بایستی به هر وسیله ممکن جان او را حفظ کند و نگذارد که بی-گناهان و مشتاقان آن امام از هدایت‌های او محروم شوند. آیا واقعاً برای خداوند محال بود که جان امام را از راهی به غیر از غیبت حفظ کند؟ (همان) در عبارت فوق به دو اشکال پرداخته شده است، اما ابتدا لازم است در باب ضرورت اختیار انسان سخن گفته شود. یکی از ابعاد سرشتی انسان بُعد توانشی آن است که به صورت فطری در وجود انسان نهاده شده است. انتخاب آگاهانه یعنی اختیار، از جمله توانایی‌هایی است که زیرمجموعه‌ای از این بُعد توانشی قرار می‌گیرد. انسان از این ظرفیت تکوینی برخوردار است که می‌تواند با آگاهی و میل درونی خویش دست به انتخاب بزند. انسان دست کم در برخی موارد به نحو حضوری در می‌یابد که افعالش محصول اراده خود اوست به‌گونه‌ای که در میان گرایش‌های متضاد می‌تواند یکی را انتخاب کند. با توجه به خطاناپذیری علم حضوری انسان حقیقتاً مختار است. افزون بر این، شواهدی نیز بر مختار بودن انسان وجود دارد. مانند: توبیخ و مذمت دیگران حاکی از آن است که انسان‌ها مختار هستند چرا که اگر مختار نباشند، مذمت و توبیخ آنها وجهی نداشت. همچنین پشیمانی از انجام فعل و توبه و عذرخواهی از دیگر شواهد وجود اختیار در انسان است زیرا اگر آن فعل با اختیار آن شخص حاصل نشده باشد، وجهی برای پشیمانی وجود ندارد. (الهی راد، ۱۳۹۸: ۷۷ - ۸۱) اما پاسخ به اشکال اول: باید توجه داشت که انسان در عالم مادی و همراه با اسباب و علل مادی زندگی می‌کند. بسیاری از افعالی که از انسان در عالم مادی سر می‌زند، اثر وضعی دارد. به عنوان مثال: اگر شخصی پدر و سرپرست یک خانواده را بکشد، این قتل در آینده تمامی اعضای آن خانواده تأثیرگذار است ولو این‌که قاتل هیچ انگیزه‌ی سوئی نسبت به اعضای

خانواده نداشته باشد. در مثال جاری نیز جریان به همین گونه است. از آن جا که انسان ها معصوم نبوده و قوه‌ای به نام اختیار دارند، لذا عقلاً به واسطه اثر وضعی فعلشان برای آیندگان محرومیت ایجاد می-کنند.

البته باید به این نکته هم توجه داشت که به میزان تأثیر فعل گذشتگان در محرومیت آیندگان، به همین میزان آیندگان نیز معذور خواهند بود و جزو مستضعفان قرار می‌گیرند.

پاسخ به اشکال دوم: اگر قرار است جان امام به صورت حضور فیزیکی به گونه‌ای که در مرئی و منظر دیگران باشد، حفظ شود؛ این امر مستلزم این است که اختیار دشمنان او سلب شود و خلاف اسباب و علل مادی و طبیعی این عالم سیر شود. مواردی هم که برای حفظ جان امام از راه‌های غیرعادی و طبیعی استفاده شده، بسیار کم و در حد ضرورت و اتمام حجت بوده است.

البته یکی از ادله و فلسفه‌های غیبت امام، سرّ الهی است که تنها پس از ظهور امام آشکار می‌شود. این دلیل با توجه به محتوای آن به دلیل حکمت خداوند برگشت می‌کند. امام صادق علیه‌السلام می‌فرماید: «برای صاحب این امر (حضرت مهدی علیه‌السلام) غیبتی است که چاره‌ای از آن نیست و علتی دارد که مجاز در آشکار کردن آن برای شما نیستیم و حکمت غیبت او حکمت غیبت حجت‌های الهی پیش از اوست، همانا حکمت غیبت او آشکار نمی‌شود مگر پس از ظهورش، همانگونه که حکمت اعمال خضر در شکستن کشتی و کشتن نوجوان و برپاداشتن دیوار برای موسی علیه‌السلام آشکار نگشت مگر هنگام جدایی آن دو. هر گاه بدانیم خداوند عزوجل حکیم است، حکیمانه بودن تمام افعال او را تصدیق خواهیم کرد، هر چند دلیل آن برای ما روشن نباشد.» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۵۲، ۹۱)

۴-۵. قاعده لطف و حصر امام در عدد مشخص

مستشکل به گونه‌ای دیگر بر قاعده لطف اشکال کرده که، اگر فلسفه وجودی امامان معصوم نیاز ضروری مردم به هدایت و راهنمایی آنان در فهم درست دین و شناخت راه سعادت کمال است، حصر تعداد امامان در عدد دوازده غیر منطقی و بی‌معنا می‌شود زیرا که این نیاز هیچ گاه منتفی نمی‌شود و تا روز قیامت نیاز ضروری به امام معصوم خواهند داشت. (نیکوئی، بی تا: ۳۱) در مقام پاسخ باید بیان کرد که اولاً: حصر عدد امام در دوازده، حصری نقلی است - نه عقلی - که در ذیل روایات بیان شده

است. مثلاً: مسلم در صحیح خود از جابر بن سمره نقل می‌کند: «سمت رسول الله یقول: لا یزال الاسلام عزیزاً الی اثنی عشر خلیفه» (حلی، ۱۴۰۷ق: ص ۳۹۷؛ علم‌الهدی، ۱۴۱۱ق: ۱/ ۵۰۲ و ۵۳؛ حجاج نیشابوری، ۱۴۱۲ق: ۶/ ۳؛ الطبرانی، ۱۴۲۲ق: حدیث ۱۷۹۴-۱۷۹۹؛ احمد بن حنبل، ۲۰۰۳م: حدیث ۲۰۹۱۴ و ۲۰۹۲۱؛ بخاری، ۱۴۳۰ق: ۴/ حدیث ۷۲۲۲). ثانیاً: زمانی نیاز به وجود بیش از دوازده امام است که ما بدانیم امام دوازدهم نیز به طریقی به شهادت رسیده است، اما بیان شد که در دوره غیبت امام نیز امام وجود دارد اما به صورت ناشناس و شواهدی نیز بر ارتباط برخی افراد در همین دوره غیبت با امام بیان شده است.

۶. وجود امام نقضی بر خاتمیت

مستشکل همچنین بر ختم نبوت نقضی وارد کرده است بدین صورت که شیعه در توصیفات که برای امام نقل می‌کند، ایشان را تا جایگاه پیامبر بالا برده تا جائی که، بنابر نظر برخی به امام نیز وحی می‌شود. در این صورت ختم نبوت به چه معناست؟ به عبارت دیگر، پیامبر سه ویژگی عمده دارد: مأموریت ویژه، وحی و معجزه؛ هر سه در مورد امام نیز مطرح است ولو این که در لفظ و نامگذاری تفاوت باشد. با این توضیح دیگر ختم نبوت نقض خواهد شد. (نیکویی، بی تا: ۸۸ - ۹۳) در پاسخ به این اشکال بیان می‌شود این که امامت و مهدویت با اختیارات پیامبر یکی دانسته شود سخنی نادرست است. پیامبر اکرم (ص) مشمول وحی تشریعی و آورنده شریعت جدید و ناسخ شرایع پیشین است و چنین مقام و منزلتی را هیچ امامی ندارد و کسی که چنین ادعایی کند قول او فاقد حجیت و اعتبار است. و به عبارت دیگر از جهت منبع دریافت: وحی تشریعی تا ابد ختم شده و در نتیجه احدی نمی‌تواند مدعی دریافت وحی باشد، هر چند محتوای آن چه ادعا می‌کند عیناً مطابق شریعت اسلامی باشد. (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۴۷/ ۳۵) [اگرچه برخی از اندیشمندان اسلامی قائل به وحی نسبت به امام هستند (حسین زاده، ۱۳۹۰: ۲۰) اما به نظر می‌رسد که ایشان چیزی غیر از وحی تشریعی را اراده کرده‌اند] و از نظر محتوا: شریعت اسلامی جاودانگی یافته و هیچ کس حق نسخ کل یا اجزای شریعت را نداشته و نمی‌تواند شریعت جدیدی را در عرض آن بیاورد یا ادعا کرده و یا حکمی را به دین اضافه کند، که با قرآن و سنت ناسازگار باشد. (متقی، ۱۴۱۹ق: ۶۰۷/ ۱۱؛ شاکرین، ۱۳۸۵: ۶۳)

۷. تنها ملاک فهم صحیح دین، فهم بشری از دین

اشکال دیگر: بر فرض بپذیریم تمام احادیث نقل شده از ائمه معصومین (ع) قطعی و با عقل در تضاد نباشند، اما باز ممکن است که در تفسیر و برداشت آن‌ها خطا رخ دهد؛ چرا که انسان معصوم از خطا نیست. در نتیجه، اگر خدا می‌خواست مردم در باب امور دین و دنیای خود اختلاف نکنند و به کلام حق برسند، تنها راه این بود که همه مردم را معصوم بیافریند، اما این‌گونه عمل نکرده است. از این‌رو، معلوم می‌شود که تفسیر معصومانه از دین غرض خداوند نبوده است بلکه شرط رسیدن به سعادت و قرب الهی و ملاک تحقق غرض خداوند، تنها در این است که انسان صادقانه، خالصانه در پی حقیقت باشد و از عقل و فطرت و وجدان خود کمک بگیرد، اگر به واقع رسید مستحق پاداش و اگر نرسید معذور است. بنابراین، می‌توان ملاک نهایی در تفسیر دین را، فهم بشری از دین نامید. (نیکویی، بی تا: ۹۳ - ۱۰۴) مسئله فهم بشری از دین در علم معرفت‌شناسی به تفصیل مطرح و نسبت آن با فهم دین تبیین گردیده است. لذا می‌توان مهم‌ترین نقد به این دیدگاه را نسبیت و تعدد قرائت‌های متعارض هم عرض دانست زیرا در تعدد قرائت‌ها، تمام تفاسیر هم عرض و لو متعارض معتبر شمرده می‌شوند. این دیدگاه مستلزم نسبیت است و نسبیت دچار اشکالات متعددی است از جمله این‌که، نسبیت مستلزم اجتماع نقیضین است یعنی باید بین دو معرفتی که یکی مستلزم نفی دیگری و در عرض یکدیگر هستند، جمع کنیم و این محال است. به عبارت دیگر، اگر پنداری که هرکسی دارد، حقیقت باشد، پس همه احکام باید در آن واحد هم مطابق حقیقت باشد و هم خلاف حقیقت زیرا بسیاری از آدمیان عقائد مخالف یکدیگر دارند و معتقدند که هرکس با آنان هم عقیده نیست در اشتباه است. در حالی که یقیناً یکی از دو طرف در اشتباه است. (خسروپناه، ۱۳۸۳: ۵۴)

به عبارت دیگر، لازمه نسبی‌گرایی این است که همه پندارها و انسان‌ها یکسان بوده و فرقی بین انسان دانا و داناتر و جاهل نباشد و تنها درستی و نادرستی، به پذیرش و عدم پذیرش افراد منحصر گردد. (همان) اگر بناست که هر عقیده‌ای درست شمرده شود، دیگر چرا مردم درباره آرا و عقائد یکدیگر بحث و گفتگو کرده و در باب درستی و نادرستی آن عقاید بحث کنند. (همان) تعدد قرائت‌ها نیز دارای اشکال است زیرا همه افراد را شایسته فهم دین می‌داند و برای مفسران متون دینی شرایطی ویژه قائل نیست در حالی که دستیابی به بطون متون دینی از عهده هر انسانی بر نمی‌آید. برخی از سطوح باطنی منابع دین با هیچ کوشش علمی دست‌یافتنی نیست و تنها به اولیا و انبیا الهی

اختصاص دارد. (مصباح و محمدی، ۱۳۹۸: ۲۶۷) در روایتی از امام حسین (ع) آمده است که قرآن چهار سطح دارد: عبارات، اشارات، لطائف و حقایق. عبارات قابل فهم برای عموم مردم است؛ اشارات را خواص، لطائف را اولیا و حقایق قرآن مختص پیامبران است. (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۸۹/ ۲۰) البته سخن مستشکل از یک جهت صحیح است که ایشان یقین در باب عقائد دینی را یقینی بالمعنی الاخص نمی‌داند بلکه ملاک را صداقت وجدانی در تلاش برای دستیابی به یقین می‌داند. این نکته وجه صحیحی دارد زیرا یقینی که دین بدان امر می‌کند هیچ گاه یقین منطقی و بالمعنی الاخص نیست بلکه یک یقین روان شناختی است. (حسین زاده، ۱۳۸۷: ۷۵)

۸. نتیجه گیری

پژوهش حاضر، این مهم را فرا روی پژوهشگران کلام شیعی می‌نهد که دیدگاه ضرورت و اجتناب‌ناپذیری وجود نبی و امام عاری از هرگونه نقد و خطایی است؛ زیرا اصل این ضرورت با ادله‌ی متقنی از طرف اندیشمندان اسلامی به اثبات رسیده و نمی‌توان آن را با اشکالات ناصحیح که از سر عدم دقت کافی ایجاد شده، مورد هجمه قرار داد.

منتقدان ضرورت بعثت انبیاء و ضرورت وجود امام معصوم - همچون آقای نیکوئی معتقدند که ادله این دو ضرورت مبتنی بر یک پیش فرض عقلی اثبات نشده در باب هدف از خلقت انسان است: آیا عقل به صورت پیشینی (قبل از آمدن نبی) می‌تواند غرض از آفرینش انسان را درک کرده و درصدد کشف راه رسیدن به آن غرض باشد؟ در ضمن سه مرحله پاسخ داده شده که عقل توانایی درک هدف خلقت انسان را دارد. به اختصار اینکه هدف خداوند از آفرینش مخلوقات، دوست داشتن آثار کمال خویش است و مخلوقات همان آثار کمالی خداوند هستند. هر انسانی نیز ذاتاً کمال طلب است. و در نهایت، وجود ساحت مجرد در انسان سبب می‌شود که هدف خداوند از آفرینش انسان یعنی مقصد انسان، نزدیک شدن او به کمال مطلق باشد. در پاسخ به اشکالات مطرح شده از سوی آقای نیکوئی همچون، یک: معرفت دینی یک معرفت بشری است و معرفت بشری نیز تحول‌پذیر و دچار خطا و اشتباه است. دو: حکمت الهی در باب ضرورت نبوت، اقتضا دارد که در همه اعصار و نسبت به همه انسان ها نبی وجود داشته باشد. سه: غیبت امام با قاعده‌ی لطف سازگار نیست. چهار: وجود امام نقض خاتمیت شریعت است. پنج: تفسیر معصومانه از دین غرض خداوند نبوده و ملاک

نهایی در تفسیر دین، فهم بشری از دین است؛ بیان شد که یک: معرفت‌های بشری صرفاً، معرفت-های تحول‌پذیر نیستند (خطاپذیر)، بلکه به حضوری و حصولی تقسیم می‌شوند که معرفت‌های حضوری یقینی و خطاناپذیرند و معرفت‌های حصولی نیز خود دارای مراتبی هستند. این مطلب قابل تردید نیست که همه‌ی معرفت‌های دینی انسان‌های غیرمعصوم از جمله عالمان دینی، مصون از خطا و همواره مطابق با حقیقت دین نیست و عواملی مانند اشتباه در فهم و استنباط، غرض‌ورزی‌ها و پیش‌داوری‌ها و... در معرفت‌های دینی آنان تأثیر گذاشته و می‌گذارد؛ اما این مطلب فی الجمله و در برخی موارد صحیح است نه در همه‌ی موارد و به صورت یک قاعده کلی. دو: باید توجه داشت که انسان در عالم مادی و همراه با اسباب و علل مادی زندگی می‌کند. بسیاری از افعالی که از انسان در عالم مادی سر می‌زند، اثر وضعی دارد. لذا عدم حضور نبی با وجود تلاش‌های بسیار و متحمل شدن رنج‌های فراوان از سوی ایشان، مستند به سوء اختیار انسان‌ها است. البته باید به این نکته هم توجه داشت که به میزان تأثیر فعل گذشتگان در محرومیت آیندگان، به همین میزان آیندگان نیز معذور خواهند بود و جزو مستضعفان قرار می‌گیرند. سه: امام اگرچه غائب است ولی از گفتار و رفتار مردم آگاه است و غیبت او به این صورت نیست که در نقطه‌ای دور از مردم زندگی کند و از مردم به‌کلی بی‌خبر باشد، از این‌رو، نقش موثری در گرایش انسان‌ها به سوی کمال دارد. پس وجود او به‌خودی‌خود لطف در حق مکلفان است. هر چند تصرف او در امور جامعه و رهبری دینی در فرض حضور لطفی دیگر است. محروم شدن از این لطف ناشی از سوء رفتار مردم است و به امام یا خداوند متعال باز نمی‌گردد. چهار: وجود امام نقض خاتمیت نیست؛ چرا که از جمله مهمترین اموری که با خاتمیت ختم می‌شود وحی تشریعی است و امام هیچ‌گاه وحی تشریعی نداشته است. حتی در صورت تشریع از سوی امام، چون تشریع از طرف خداست و در ظل و امتداد همان وحی و نبوت پیامبر خاتم است، مشکلی ایجاد نمی‌کند. پنج: فهم بشری از دین، به دلیل استلزام نسبیّت و تعدد قرائت‌ها دچار اشکالات متعددی همچون پذیرش دو معرفت متعارض و هم‌عرض یکدیگر یعنی اجتماع نقیضین است. بدین معنا که اگر پنداری که هرکسی دارد، حقیقت باشد، پس همه احکام باید در آن واحد هم مطابق حقیقت باشد و هم خلاف حقیقت؛ زیرا بسیاری از آدمیان عقائد مخالف یکدیگر دارند و معتقدند که هرکس با آنان هم عقیده نیست در اشتباه است. در حالی‌که یقیناً یکی از دو طرف در اشتباه است. البته قابل پذیرش است که ملاک یقین در باب عقائد دینی، یقین روان شناختی باشد نه

یقین بالمعنی الاخص، آن گونه که مستشکل چنین بیان کرده است. سرانجام، اینکه نویسنده کتاب تئوری امامت در ترازوی نقد، نتوانسته است از دیدگاه خود مبنی بر عدم ضرورت نبوت و امامت به درستی دفاع کند و همچنان وجود اصل نبوت و امامت امری ضروری و اجتنابناپذیر خواهند بود.

منابع

۱. الهی راد، صفدر، ۱۳۹۸، انسان شناسی، چاپ سوم، قم، انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره.
۲. ازرقی، محمدبن عبدالله، ۱۳۶۹ش، اخبار مکه و ماجاء فیها من الآثار، طبعه الاولی، قم، انتشارات الشریف الرضی.
۳. بخاری، محمد بن اسماعیل، ۱۴۳۰ق، صحیح بخاری، الطبعه الاولی، بیروت، دارالحیاء التراث العربی.
۴. حجاج نیشابوری، مسلم، ۱۴۱۲ق، صحیح مسلم، چاپ اول، قاهره، انتشارات دار الحدیث.
۵. حسین زاده، محمد، ۱۳۹۰، نگاهی معرفت شناختی به وحی، الهام، تجربه دینی و عرفانی و فطرت، چاپ اول، قم، انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره.
۶. _____، ۱۳۸۷، معرفت لازم و کافی در دین، چاپ اول، قم، انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره.
۷. _____، ۱۳۸۱، مبانی معرفت دین، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره).
۸. میلانی، سید علی، ۱۳۸۹، جواهر الکلام فی معرفه الامامه و الامام، قم، انتشارات مرکز الحقایق الاسلامیه.
۹. حلی، حسن بن یوسف، ۱۴۰۷ق، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تحقیق: حسن حسن زاده آملی، قم، موسسه نشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین.
۱۰. _____، ۱۴۱۵ق، مناهج الیقین فی اصول الدین، تهران، دارالاسوه.
۱۱. حنبلی، احمد، ۲۰۰۳م، المسند، الطبعه الثالثه، بیروت، دارالفکر.
۱۲. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۷، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، تحقیق احمد واعظی، ج ۳، قم، اسراء.

۱۳. خسروپناه، عبدالحسین، ۱۳۸۳، «استاد مطهری و نقد نسبی گرای»، پگاه حوزه، شماره ۱۲۸، ۱-۱۰۰.
۱۴. ربانی گلپایگانی، علی، ۱۳۸۱، «قاعده لطف و وجوب امامت»، نشریه انتظار موعود، شماره پنج، ۱۱۱ - ۱۳۱.
۱۵. سروش، عبدالکریم، ۱۳۹۷، قبض و بسط تئوریک شریعت، تهران، موسسه فرهنگی صراط.
۱۶. سعیدی مهر، محمد، ۱۳۹۰، آموزش کلام اسلامی ۲، چاپ نهم، قم، انتشارات طه.
۱۷. شاکرین، حمیدرضا، ۱۳۸۵، «امامت و خاتمیت، تعارض یا تلائم»، کتاب نقد، شماره ۳۸، ۶۳ - ۸۷.
۱۸. شیروانی، علی، دیگران، ۱۳۹۱، مباحثی در کلام جدید، چاپ اول، قم، انتشارات پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۹. الطبرانی، سلیمان بن احمد، ۱۴۲۲ق، المعجم الکبیر، الطبعة الثانية، بیروت، احیاء التراث العربی.
۲۰. الطبری، محمد بن جریر، ۱۴۲۳ق، تاریخ الطبری، طبعه الثانية، بیروت، دارالفکر.
۲۱. طوسی، محمد بن حسن، بی تا، الغیبه، تهران، مکتبه نینوی الحدیثه.
۲۲. فاضل مقداد، ۱۴۰۵ق، ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدين، قم، انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی.
۲۳. قدردان قراملکی، محمد حسن، ۱۳۹۲، پاسخ به شبهات کلامی: امامت، چاپ دوم، قم، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۴. علم الهدی، سیدمرتضی، ۱۴۱۱ق، الذخیره، قم، نشر جامعه مدرسین.
۲۵. متقی، علی بن حسام الدین، کنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۲۶. مصباح، مجتبی، ۱۳۹۸، فلسفه اخلاق، چاپ دوم، قم، انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره.
۲۷. _____، محمدی، عبدالله، ۱۳۹۸، معرفت شناسی، چاپ دوم، قم، انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره.
۲۸. مصباح یزدی، محمد تقی، ۱۳۹۵، راه و راهنما شناسی، چاپ دوم، قم، انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره.
۲۹. مجلسی، محمد باقر، ۱۴۰۳ق، بحار الانوار، بیروت، انتشارات دارالاحیاء التراث العربیه.

۳۰. مفید، محمد بن نعمان، ۱۴۱۳ق، النکت الاعتقادیه، قم، مجمع العالمی لاهل البیت علیهم السلام.

۳۱. موسوی‌راد، ۱۴۰۱، «بررسی و نقد اعتبار قاعده لطف»، نشریه نقد و نظر، شماره ۱، پیاپی ۱۰۵، ۱۳۹ - ۱۵۹.

References

1. Aḥmad b. Ḥanbal. (2003 AD). *al-Musnad*. 3rd Ed. Beirut: Dār al-Fikr.
2. 'Alam al-Hudā, al-Sayyid Murtaḍā. (1411 AH). *al-Dhakhīrah*. Qom: Jāmi'ah-ye Mudarrisīn Publications.
3. Azraqī, M. b. 'Abd Allāh. (1369 SH). *Akhbār Makkah wa Mā Jā'a Fīhā min al-Āthār*. 1st Ed. Qom: al-Sharīf al-Raḍī Publications.
4. Bukhārī, M. b. Ismā'īl. (1430 AH). *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. 1st Ed. Beirut: Dār Ihya' al-Turāth al-'Arabī.
5. Elahi Rad, S. (2019 AD/1398 SH). *Philosophical Anthropology*. 3rd Ed. Qom: Imam Khomeini Education and Research Institute
6. Fāḍil Miqdād. (1405 AH). *Irshād al-Ṭālibīn ilā Nahj al-Mustarshidīn*. Qom: Kitābkhānah-ye Āyat Allāh Mar'ashī.
7. Ḥillī, Ḥ. b. Yūsuf. (1407 AH). *Kashf al-Murād fī Sharḥ Tajrīd al-I'tiqād*. (Ḥ. Ḥasan-zadeh Āmulī, Ed.). Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī.
8. Ḥillī, Ḥ. b. Yūsuf. (1415 AH). *Manāhij al-Yaqīn fī Uṣūl al-Dīn*. Tehran: Dār al-Uswah.
9. Hosseinzadeh, M. (2002 AD/1381 SH). *The Foundations of Religious Knowledge*. Qom: Imam Khomeini Education and Research Institute.
10. Hosseinzadeh, M. (2008 AD/1387 SH). *Necessary and Sufficient Religious Knowledge*. 1st Ed. Qom: Imam Khomeini Education and Research Institute.
11. Hosseinzadeh, M. (2011 AD/1390 SH). *An Epistemological Perspective on Revelation, Inspiration, Religious and Mystical Experience, and the Fiṭrah (Primordial Human Nature)*. 1st Ed. Qom: Imam Khomeini Education and Research Institute.
12. Javadi Amoli, A. (2008 AD/1387 SH). *Manzilat al-'Aql fī Handasat al-Ma'rifah al-Dīniyyah*. Vol. 3. (A. Vā'izī, Ed.). Qom: Isrā'.
13. Khosropanah, A. (2004 AD/1383 SH). "Ayatollah Muṭahharī's Critique of Relativism." *Pegāh-e Ḥawzah*. 128, 1–100.
14. Majlisī, M. B. (1403 AH). *Biḥār al-Anwār*. Beirut: Dār Ihya' al-Turāth al-'Arabī.

15. Milani, S. A. (2010 AD/1389 SH). *Jawāhir al-Kalām fī Ma'rifat al-Imāmah wa al-Imām*. Qom: Markaz al-Ḥaqāyiq al-Islāmiyyah.
16. Misbah Yazdi, M. T. (2016 AD/1395 SH). *Knowledge of the Path and the Guide*. 2nd Ed. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute.
17. Misbah, M. (2019 AD/1398 SH). *The philosophy of Ethics*. 2nd Ed. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute.
18. Misbah, M., & Muhammadi, A. (2019 AD/1398 SH). *Epistemology*. 2nd Ed. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute.
19. Mousavi Rad. (2022 AD/1401 SH). "A Critical Examination of the Validity of the Principle of *Lutf*". *Dialogues in Criticism and Reflection*. 1(105), 139–159.
20. Mufīd, M. b. Nu'mān. (1413 AH). *al-Nukat al-I'tiqādiyyah*. Qom: al-Majma' al-'Ālamī li-Ahl al-Bayt (AS).
21. Muslim b. al-Ḥajjāj al-Naysābūrī. (1412 AH). *Ṣaḥīḥ Muslim*. 1st Ed. Cairo: Dār al-Ḥadīth.
22. Muttaqī al-Hindī, 'A. b. Ḥusām al-Dīn. (n.d.). *Kanz al-'Ummāl fī Sunan al-Aqwāl wa al-Af'āl*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
23. Qadrdan Qaramaleki, M. Ḥ. (2014 AD/1392 SH). *Responses to Theological Objections: Imamate*. 2nd ed. Qom: Islamic Culture and Thought Research Institute.
24. Rabbani Golpayegani, A. (2002 AD/1381 SH). "The Principle of Divine Grace and the Necessity of Imamate", *Entezār-e Maw'ūd*. 5, 111–131.
25. Sa'idi Mihr, M. (2011 AD/1390 SH). *An Introduction to Islamic Theology*, Vol. 2. 9th Ed. Qom: Ṭaha Publications.
26. Shakerin, H. R. (2006 AD/1385 SH). "Imamate and the Finality of Prophethood: Conflict or Harmony". *Book of Criticism*. 38, 63–87.
27. Shiravani, A., et al. (2012 AD/1391 SH). *Topics in Modern Islamic Theology*. 1st Ed. Qom: Research Institute of Hawzah and University.
28. Soroush, A. (2018 AD/1397 SH). *The Expansion and Contraction of Religious Knowledge*. Tehran: Sirat Cultural Institute.
29. Ṭabarānī, S. b. Aḥmad. (1422 AH). *al-Mu'jam al-Kabīr*. 2nd Ed. Beirut: Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
30. Ṭabarī, M. b. Jarīr. (1423 AH). *Tārīkh al-Ṭabarī*. 2nd Ed. Beirut: Dār al-Fikr.
31. Ṭūsī, M. b. al-Ḥasan. (n.d.). *al-Ghaybah*. Tehran: Maktabat Naynawā al-Ḥadīthah.