

تحلیل ماهیت، قلمرو و ادله عصمت انبیا^ه از دیدگاه قاضی نورالله و فخر رازی*

سید عبدالرئوف افضلی**

چکیده

نوشته حاضر درصدد است که دیدگاه‌های فخر رازی و قاضی نورالله شوشتری، دو عالم مهم اشعری و اثنا عشری را در باب عصمت با هم مقایسه و نتایج آن را در قالب یک جمع‌بندی ارائه کند. از آن‌رو که در موضوع عصمت بحث‌های متفاوتی مطرح است و پرداختن به همه آنها در چنین نوشته‌ای امکان ندارد به سخن گفتن سه بحث محوری عصمت، یعنی ماهیت، قلمرو و ادله عصمت از منظر این دو عالم طراز اول بسنده می‌کنیم. بر اساس این نوشته که به روش تحلیلی-توصیفی ساماندهی شده است، دیدگاه‌های این دو عالم در این سه مبحث مهم، شباهت‌ها و تفاوت‌هایی دارد. از منظر قاضی، عصمت نوعی از لطف الهی است که باعث می‌شود معصوم در تمام مدت حیات خود، هیچ معصیتی را از روی اختیار انجام ندهد؛ نظریه‌ای که او با کمک عقل و نقل اثبات می‌کند. فخر رازی عصمت را نوعی از لطف الهی می‌داند که معصوم را مجبور به ترک معصیت‌های عمدی در دوران نبوت می‌نماید؛ ادعایی که وی آن را صرفاً با توسل به دلایل نقلی اثبات می‌کند. بهره‌گیری از دلایل نقلی بدون توسل به دلایل عقلی، فخر را خواه‌ناخواه با چالش دور مواجه می‌سازد.

واژگان کلیدی: عصمت، انبیا، معصوم، فخر رازی، قاضی نورالله.

*. تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۸/۰۵، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۱/۱۹.

** عضو هیئت علمی و استادیار پژوهشگاه بین‌المللی جامعة المصطفی |، rauf_afzali@yahoo.com.

۱. مقدمه

بحث عصمت از معدود بحث‌های بسیار مهم کلامی است که همیشه اذهان را به خود مشغول کرده است. در اهمیت این بحث همین بس که هیچ کتاب کلامی معتبر در سنت کلامی ما نگاشته نشده، مگر اینکه به نحوی به این مسئله پرداخته است. اگرچه فرقه‌های کلامی هرکدام در طول تاریخ به مسئله یا مسائلی حساسیت نشان داده‌اند و در تبیین و بسط آن نقش ایفا کرده‌اند؛ اما این مطلب جالب است که فرق کلامی علی‌رغم تنوعی که در گرایش‌های آنها مشاهده می‌کنیم، همگی به نحوی درباره عصمت اظهار نظر کرده و قلمروی برای آن تعیین نموده‌اند.

اگرچه بحث عصمت به شیوه امروزی، یک بحث نسبتاً جدید است و در قرآن کریم به صراحت بیان نشده است که یکی از شرایط پیامبران، عصمت آنهاست و همچنین در ادیان گذشته نیز عصمت به‌عنوان یک شرط مطرح نبوده است؛ اما به هر روی، این مبحث در میان متکلمان مسلمان به شدت مطرح است. پیشینه بحث عصمت به گذشته‌های بسیار دور می‌رسد. اگر از اشارات و تلویحات گذرایی که در آیات قرانی و احادیث معصومان در ارتباط با این مسئله صورت گرفته است بگذریم، می‌توانیم بگوییم که خوارج، اهل حدیث و معتزله، از نخستین مکاتب کلامی در جهان اسلام بوده که به جد به مسئله عصمت پرداخته و آن را با یک ساختار علمی تبیین کرده‌اند. متکلمان بعدی که هرکدام خود نماینده یکی از مکاتب‌اند به نحوی در تبیین و تشریح این مبحث نقش ایفا کرده‌اند.

اما در این میان، جای بحث تطبیقی آن هم بین آرای قاضی و فخر رازی در مسئله عصمت بسیار خالی است و تا جایی که صاحب این قلم در جریان است، کاری در این حوزه انجام نشده است.

در این نوشته تلاش شده است که دیدگاه‌های فخر رازی اشعری (۵۴۴-۶۰۶ ق) و قاضی نورالله امامی (۹۵۶-۱۰۱۹ ق) در سه حوزه ماهیت، قلمرو و ادله عصمت مقایسه و حاصل این مقایسه‌ها در قالب جمع‌بندی ارائه گردد. اگرچه فخر رازی از دانشمندان سده ششم هجری است و قاضی نورالله از عالمان سده دهم هجری است؛ اما از آنجا که هر دو عالم، جامع معقول و منقول‌اند و علاوه بر پژوهش، به تبلیغ نیز اهتمام ویژه داشته‌اند و حوزه کاری‌شان نیز بیشتر به شرق جهان اسلام مربوط می‌شده است، لازم است که بین آرای آنها به‌خصوص در حوزه عصمت مطالعه و مقایسه‌ای انجام گیرد.

۲. ماهیت عصمت

نخستین مسئله مورد بحث در باب عصمت، ماهیت عصمت است. تا زمانی که ماهیت عصمت مشخص نگردیده باشد، نمی‌توان درباره دیگر مسائل مربوط به عصمت بحث کرد.

۱-۲. دیدگاه فخر رازی

از منظر اشاعره که قائل به جبر هستند، عصمت به معنای عدم خلق گناه از سوی خداوند در انسان معصوم است: و هی عندنا... ان لا یخلق الله فیهم ذنبا (ایچی، ۱۳۲۵: ۷، ۲۸۰-۲۸۱). فخر رازی نیز به عنوان یک عالم اشعری جبری مسلک ظاهرا همین دیدگاه را در مورد عصمت دارد. وی در جایی مدعی می شود که معصوم کسی است که خداوند متعال او را از گناه و اشتباه محفوظ می دارد. به گمان وی، انسان به تنهایی نمی تواند از گناه نجات پیدا کند، مگر آنکه امداد غیبی شامل حال او گردد.^۱

وی در جای دیگر با صراحت بیشتر به این نکته اشاره و خاطرنشان می کند که بدون دخالت خداوند، اطاعت و عصیان از سوی انسان حاصل نمی شود.^۲

بنابراین، انسان در هر حد و مرتبه ای که باشد، وقتی می خواهد ترک معصیت کند، باید با کمک الهی باشد و بدون امداد غیبی یا همان کمک الهی نمی تواند کاری را از پیش ببرد. کمک یا دخالت الهی گاهی شامل حال انسان می گردد و گاهی نیز شامل حال او نمی گردد. افرادی که مشمول لطف الهی قرار می گیرند، از لغزش و گناه به دور می مانند؛ اگرچه مقدار عصمت آنها به مقدار لطفی که به آنها تعلق می گیرد، بستگی دارد. برخی مانند انبیای الهی به طور کامل مشمول این لطف می شوند و در بالاترین سطح از آن بهره مند می گردند. افراد دیگری نیز هستند که در مراتب پایین تر قرار دارند و در نتیجه نسبت به انبیا^۳ از مصونیت کمتری برخوردار هستند.

فخر رازی برای تبیین این مطلب که هدایت و ضلالت در دست خداست و معصوم با لطف الهی معصوم می شود، وجوهی را یادآور می شود. به گمان وی، برای انسان قادر انجام و ترک یک عمل مساوی است. آنچه انجام یا ترک عمل را از حالت تساوی خارج می سازد، همان رجحان یا مزیت هر کدام از فعل و ترک است و ایجاد رجحان و مزیت در دست خداست؛ چراکه اگر دست انسان باشد، تسلسل پیش می آید. افزون بر اینکه، گاهی افراد در شرایط مساوی به دنبال چیزی می روند، اما برخی به هدف می رسند و برخی نیز از رسیدن به هدف باز می مانند. اگر انسان خود به تنهایی و بدون مساعدت الهی می توانست کاری انجام دهد، نباید شاهد این رخداد می بودیم. افزون بر این، گاهی انتظار می رود که انسان کاری را انجام دهد؛ اما کار مورد نظر انجام نمی گیرد و این وضع به همین صورت ادامه می یابد تا آنکه انسان ناگهان خود را در حال انجام آن می یابد و این اتفاق حاصل نمی شود، مگر به یمن فضل و توفیق الهی (همان). از منظر فخر انجام یا ترک یک فعل،

۱. ... أن المعصوم من عصمه الله تعالى وأن الإنسان لا يمكنه أن يحترز بنفسه عن مواقع الضلالة ... (فخر رازی، ۱۴۲۰ق: ۲۱، ۳۷۰).

۲. لا حول عن معصية الله إلا بعصمة الله، ولا قوة على طاعة الله إلا بتوفيق الله (همان: ۲۱۶).

منوط به وجود انگیزه قوی و نبود انگیزه‌های مزاحم است و انجام چنین کاری در دست خداست و از این رو، انجام یا ترک آن فعل نیز کار خداست و منظور از امداد الهی چیزی جز این معنا نیست.^۱

اما پرسشی که در اینجا قابل طرح است، آن است که آیا کسی که مشمول لطف یا خشم الهی واقع شده و در مسیر هدایت یا ضلالت قرار گرفته است، می‌تواند به گونه‌ای دیگر عمل کند؟ از منظر فخر این امکان وجود ندارد؛ چراکه انجام یک فعل متفرع بر «رجحان» است و رجحان را خداوند در انسان ایجاد می‌کند. انجام یک فعل بدون رجحان امکان‌پذیر نیست. همچنین انجام فعل برخلاف رجحان ممکن نیست؛ زیرا وقتی فعل بدون رجحان که سهل‌تر است، امکان نداشته باشد، با وجود رجحان مخالف، به طریق اولی امکان نخواهد داشت.^۲

اما آیا این کار به جبر منتهی نمی‌گردد؟ از منظر فخر این مطلب ممکن است به معنای جبر باشد؛ اما این چیزی است که مفری از آن نیست. وی در جایی در دفاع از قائلان به جبر خاطرنشان می‌کند که آنها چیزی زاید بر این نگفته‌اند که ممکن در خروج از حالت استوا به مرجح نیاز دارد و این مطلب که ممکن نیاز به مرجح دارد، سخن صواب است؛ چراکه اگر این سخن باطل باشد، در این صورت نمی‌توان وجود صانع را اثبات کرد؛ درحالی‌که قائلان به جبر، به وجود صانع ایمان دارند و اگر این سخن که ممکن نیاز به مرجح دارد و مرجح آن را خداوند فراهم می‌آورد درست باشد، در این صورت باید قبول کرد که این همان جبر است. بنابراین، اشکالی بر قائلان به جبر وارد نیست.^۳

بنابراین، افعال همگان چه معصوم و چه غیر معصوم با شکل‌گیری داعی انجام می‌گردد و داعی چیزی است که توسط خداوند ایجاد می‌گردد.^۴

۱. و لا يتفق له تلك الحالة (ای حاله اتیان الفعل) إلا إذا وقعت داعية جازمة في قلبه تدعوه إلى ذلك الفعل، فإلقاء تلك الداعية في القلب وإزالة الدواعي المعارضة لها ليست إلا من الله تعالى، ولا معنى للإعانة إلا ذلك (همان: ج ۱، ۲۱۶).

۲. أن كل فعل يصدر عن الإنسان فإنما يصدر عنه إذا دعاه الداعي إليه لأن الفعل بدون الداعي محال (همان: ۱۲، ۴۹۴).

۳. المجبرة ما زادوا على قولهم الممكن لا بد له من مرجح، فإن كذبوا في هذه القضية، فكيف يمكنهم أن يعرفوا وجود الإله؟ و إن صدقوا في ذلك لزمهم الإقرار بتوقيف صدور الفعل على حصول الداعي بتخليق الله تعالى، وذلك عين ما نسّميه بالجبر، فثبت أن الذي وصفه بكونه افتراء على الله باطل (همان: ج ۱۳، ۶۷).

۴. الفعل لا يحصل إلا عند حصول الداعية الجازمة، وحصولها ليس إلا من قبل الله عزّ وجلّ، فيكون الكلّ من الله تعالى (همان: ج ۱۴، ۳۴۰).

۲-۲. دیدگاه قاضی

مرحوم قاضی از میان دو دیدگاه مطرح در میان متکلمان (عصمت به مثابه لطف و عصمت به مثابه ملکه)، دیدگاه عصمت به مثابه لطف را انتخاب می‌کند و عصمت به مثابه ملکه نفسانی را به عنوان دیدگاه حکما به کناری می‌گذارد. اگرچه هریک از طرفداران این دو دیدگاه همیشه بر دیدگاه خاص خود پافشاری می‌کنند؛ ولی گاهی نیز به گونه‌ای سخن می‌گویند^۱ که گویا اختلافات ظاهری خیلی مهم نیست و این دو نظر، دو قرائت از یک چیز و قابل جمع با یکدیگر هستند. اما وضع در مورد قاضی تا حدودی فرق می‌کند. به گمان وی، عصمت به مثابه لطف الهی است و این دیدگاه ربطی به دیدگاه عصمت به مثابه ملکه نفسانی ندارد. به سخن دیگر، در اندیشه مرحوم قاضی تقابل بین این دو دیدگاه کاملاً برجسته می‌شود؛ به گونه‌ای که قاضی تصریح می‌کند دیدگاه عصمت به مثابه ملکه نفسانی از آن حکما است و ربطی به کلام شیعی ندارد (قاضی نورالله، ۱۴۰۹ق: ۲۱۲) و دیدگاه شیعه همان دیدگاه عصمت به مثابه لطف است که قاضی خود نیز آن را مورد حمایت قرار می‌دهد. بنابراین، مرحوم قاضی همانند بسیاری از متکلمان شیعه و معتزله عصمت را نوعی لطف می‌داند که شامل حال معصومان می‌گردد؛ با این تفاوت که از منظر دیگر متکلمان، عصمت به مثابه لطف، در تقابل واضح با عصمت به مثابه ملکه نفسانی نیست و لذا آنها در یک تعامل علمی، از مفاهیم مورد استفاده یکدیگر بهره برده‌اند. اما در دیدگاه مرحوم قاضی وضعیت کاملاً فرق می‌کند و دیدگاه لطف در تقابل با دیدگاه ملکه قرار می‌گیرد؛ به گونه‌ای که یک غیریت‌سازی نیز صورت می‌گیرد و دیدگاه ملکه نفسانی به عنوان یک دیدگاه فلسفی یا بیگانه کنار گذاشته می‌شود.

به گمان وی، عصمت آن نوع لطف الهی است که اگر شامل فردی شود، آن فرد به صورت اختیاری گناه را ترک می‌نماید. وی این دیدگاه را به شیعه نسبت می‌دهد و در نتیجه تلویحاً می‌رساند که دیدگاه خود او نیز هست.^۲

۱. برای مثال، اگر در تعریفی که مرحوم فاضل مقداد ارائه کرده دقت گردد، معلوم می‌شود که وی در تعریف خود از هردو مفهوم کلیدی لطف و ملکه بهره برده است و بدین‌سان وی نشان می‌دهد که این دو نظریه کاملاً در تقابل با یکدیگر قرار ندارند. *فالعصمة عبارة عن لطف يفعل الله في المكلف بحيث لا يكون له مع ذلك داع إلى ترك الطاعة ولا إلى فعل المعصية مع قدرته على ذلك، ويحصل انتظام ذلك اللطف بأن يحصل له ملكة مانعة من الفجور والاقدام على المعاصي مضافاً إلى العلم بما في الطاعة من الثواب، والعصمة من العقاب، مع خوف المؤاخذه على ترك الأولى، وفعل المنهي.* (فاضل مقداد، ۱۴۰۵ق: ۳۰۱-۳۰۲).

۲. ... اللطف الذي يفعله الله فيهم بحيث لا يصدر عنهم ذنب ولا يبلغ إلى حد الإلجاء كما ذهب إليه أهل العدل (قاضی نورالله، ۱۴۰۹: ۲۱۲).

البته مرحوم قاضی در اینجا در تعریف عصمت، از عبارت «بحیث لایصدر عنهم الذنب» استفاده کرده؛ اما باید گفت که منظور از این تعبیر، «بحیث لایجوز علیهم الذنب» است؛ زیرا همان گونه که در جای خود بیان شده است، بحث با مخالفان عصمت بر سر وقوع گناه نیست؛ بلکه بر سر امکان عادی گناه است و این چیزی است که خود مرحوم قاضی نیز به آن اذعان کرده است.^۱

البته صرف پذیرش این دیدگاه که عصمت نوعی لطف است، چیزی تازه ای نیست و اکثر علمای شیعه به همین دیدگاه تمایل نشان داده اند. آنچه که در مورد مرحوم قاضی تازگی دارد و می توان آن را از ابتکارات او برشمرد، آن است که وی این دیدگاه را قابل جمع با دیدگاه عصمت به مثابه ملکه نمی داند. وی دیدگاه عصمت به مثابه ملکه را به حکما نسبت می دهد و بر این باور است که این دیدگاه ربطی به دیدگاه شیعه ندارد و دیدگاه شیعه همان دیدگاه لطف است.^۲

ظاهراً فلسفه اینکه مرحوم قاضی با نظریه عصمت به مثابه ملکه نفسانی میانه ای ندارد و آن را به عنوان دیدگاه فیلسوفان به کناری می گذارد این است که بر پایه این دیدگاه نمی شود معصومین را آن گونه که باید و شاید، تنزیه کرد؛ چراکه اگر عصمت ملکه باشد، اولاً به مرور زمان به دست می آید و در نتیجه در مقطعی از زمان می توان مدعی شد که عصمت به معنای مورد نظر در فرد مورد نظر تحقق نیافته است. ثانیاً زمانی که این ملکه حاصل شود، باز هم هیچ تضمینی وجود ندارد که این ملکه بتواند بازدارندگی کامل را ایجاد کند؛ زیرا مشاهده شده است که گاهی صاحبان یک ملکه، برخلاف اقتضای آن ملکه عمل کرده اند و اگر چنین باشد، چگونه می توان مدعی شد که معصومینی که دارای این ملکه هستند، برخلاف آن عمل نمی کنند. با توجه به همین معناست که قول به ملکه بودن عصمت، با قول به جواز برخی گناهان بر معصومین قابل جمع است.

۲-۳. مقایسه دیدگاه ها

اگرچه در دیدگاه هردو، عصمت یک لطف و تفضل الهی است و نه یک عادت یا ملکه ای که به مرور زمان و در اثر ممارست حاصل می شود؛ اما آنها در تفصیل با یکدیگر اختلاف دارند. درحالی که فخر رازی عصمت را یک امر تشکیکی می داند که افراد با توجه به توانایی ها و استعداد های خود، مراتب مختلفی از آن را دارا هستند و کسانی که فضل الهی بیشتر شامل حال شان شده است، طبعاً نسبت به کسانی که حظ کمتری از آن را دارند، گناه پرهیزی بیشتری دارند، مرحوم قاضی عصمت را یک تفضل ویژه می داند که با حصول آن

۱. ... فلاشاعة كانوا يقولون إنّ مجرد الجواز لا یخلّ بذلك والامامة كانوا قائلین باخلاقه (همان: ۲۷۲).

۲. ... أن العصمة بمعنى الملكة من اصطلاحات الحكماء، فعدم مخالفتها بذلك المعنى لا تصیر حجة علی العدلیه (همان: ۲۱۲).

امکان هیچ نوع گناه یا خطایی متصور نیست. افزون براین، از منظر فخر رازی عصمت یک امر جبری است که با دخالت حضرت اله حاصل می‌گردد؛ چون هدایت یا ضلالت با رجحان فعل یا ترک حاصل می‌شود و ایجاد رجحان در نظر افراد، فعل حضرت باری جل و علی است. بنابراین، از منظر فخر رازی حضرات معصومین^۱ به هیچ وجه نمی‌توانند برخلاف اقتضای عصمت عمل کنند و اگر چنین کنند، نه تنها ترجیح بلامرجح لازم می‌آید؛ بلکه بالاتر از آن، ترجیح برخلاف مرجح لازم می‌آید و از این رو، معصوم ملزم است که مطابق اقتضای عصمت عمل نماید. اما از منظر مرحوم قاضی، اگرچه عصمت از مقوله فضل الهی است؛ اما این امر موجب جبر در معصوم نمی‌گردد و معصوم می‌تواند عقلاً برخلاف آن عمل کند؛ اگرچه عاداتاً چنین چیزی اتفاق نمی‌افتد.

۳. قلمرو عصمت

مبحث مهم دیگر عصمت، بحث قلمرو عصمت است. آیا عصمت همه مقاطع حیات معصوم را یا برخی از آنها را شامل است؟ آیا عصمت شامل همه گناهان است یا تنها گناهان خاصی را در برمی‌گیرد؟ در سطور ذیل، این قبیل مسائل را از منظر فخر و قاضی بررسی می‌کنیم.

۳-۱. دیدگاه فخر

اگرچه برخی از نویسندگان، دیدگاه فخر رازی را در مورد قلمرو عصمت بدون هرگونه شواهد لازمی به گونه‌ای دیگر منعکس کرده‌اند (پارسا، ۱۳۹۴ش: ۲۷-۵۳)؛ اما آنچه از بیانات فخر در جاهای مختلف استفاده می‌شود، این است که وی به عصمت حداقلی قائل است. به گمان وی، عصمت هم به لحاظ مضاف الیه و هم به لحاظ زمانی محدودیت دارد. به زعم وی، عصمت فقط از گناهان عمدی (کبیره یا صغیره) آن‌هم بعد از زمان بعثت لازم است.^۱

اگرچه ممکن است گفته شود که قید «بالعمد» در عبارت یادشده به «صغائر» برمی‌گردد و در این صورت معنای کلام فخر رازی این می‌شود که معصوم باید از گناه کبیره به طور مطلق (چه عمدی و چه سهوی) و از گناه صغیره عمدی اجتناب کند؛ اما باید گفت که این برداشت درست نیست؛ چراکه اولاً قید «بالعمد»

۱. إن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام معصومون في زمان النبوة عن الكبائر والصغائر بالعمد. أما على سبيل السهو فهو جائز (فخر رازی، ۱۴۰۹ق، ۲۸؛ همو، ۱۹۸۶م: ۲، ۱۱۷). اگرچه در تفسیر کبیر به قید مزبور توجهی نکرده است؛ شاید هم به این دلیل که در دیگر آثار خود این قید را ذکر کرده است. (ر.ک. همو، ۱۴۲۰: ج ۳، ۴۵۵-۴۵۶). همین فهم را دیگر بزرگان نیز از آثار فخر ارائه کرده‌اند (ر.ک. مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۹، ۹۰-۹۱).

قابلیت ارجاع را به هردو گناه کبیره و صغیره را دارد و دلیلی وجود ندارد که ما آن را به گناه صغیره اختصاص بدهیم. ثانیاً قراین و شواهد زیادی وجود دارد که نشان می‌دهد فخر رازی صرفاً گناه عمدی را محل عصمت می‌داند و نه چیز دیگر را. اگرچه شواهد در این مقام زیاد است؛ اما ما در ذیل، به ارائه دو شاهد در این خصوص بسنده می‌کنیم.

الف) به نظر می‌رسد که لغزش حضرت آدم × لغزش بزرگی بوده است. در قرآن کریم از این لغزش به عصیان تعبیر شده و از تبعات آنکه دامن‌گیر حضرت آدم شده، به «غوايه» تعبیر شده است (طه: ۱۲۱). عصیان از منظر قرآن موجب عذاب جهنم است (نساء: ۱۴) و «غوايه» هم انسان را در صف پیروان شیطان قرار می‌دهد (حجر: ۴۲). افزون بر این، حضرت آدم و همسرش پس از اینکه دچار این لغزش می‌شوند، به این باور می‌رسند که دیگر همه چیز را باختند (اعراف: ۲۳). بنابراین، هیچ بُعدی ندارد که لغزش حضرت آدم کبیره باشد؛ بویژه آنکه صغیره دیگران نیز در حق پیامبران کبیره است. اما فخر تلاش می‌کند که این لغزش را با ناسی بودن حضرت آدم و عمدی نبودن کارش توجیه کند (فخر رازی، ۱۴۲۰ق: ۳، ۴۶۰). بنابراین، قید عمد می‌تواند به هردو گناه ارجاع داده شود.

البته فخر رازی خاطرنشان می‌کند که نسیان، گناه کبیره را صغیره می‌کند (همان: ۴۶۲)؛ اما باید توجه داشت که این مطلب به لحاظ عواقب و تبعات است، و الا گناه کبیره همیشه کبیره و صغیره همیشه صغیره است؛ به‌ویژه آنکه هر گناهی از انبیای الهی که در مرتبه والایی از علم و معنویت قرار دارند، کبیره به حساب می‌آید.

ب) افزون بر این، اگر به استدلال‌های پانزده‌گانه او در آثار مختلفش نگاه کنیم،^۱ می‌بینیم که وی در سراسر این استدلال‌ها کبیره عمدی را نفی می‌کند. بنابراین، کبیره سهوی از منظر وی ایرادی ندارد و وقتی کبیره سهوی ایرادی نداشته باشد، صغیره سهوی نیز به طریق اولی ایرادی نخواهد داشت.

بنابراین، از منظر فخر عصمت دو محدودیت دارد: محدودیت زمانی و محدودیت به حسب مضاف‌الیه. به سخن دیگر، از منظر وی اولاً عصمت بعد از زمان نبوت است و قبل از این زمان را شامل نمی‌گردد؛ ثانیاً عصمت فقط در اجتناب از کبیره و صغیره عمدی مصداق پیدا می‌کند و ارتکاب این گناهان به نحو سهوی مشمول عصمت نمی‌گردد.

۱. به این استدلال‌ها در بخش مربوط به استدلال‌ها، اشاره خواهد شد.

۲-۳. دیدگاه قاضی

مرحوم قاضی از میان این اقوال مطرح در قلمرو عصمت، قول عصمت حداکثری که همان قول شیعه اثناعشری است را انتخاب می‌کند و برای اثبات آن، همان دلایل مشهور را ذکر می‌نماید. وی اگرچه دیدگاه خود را به‌طور مستقل و صریح مطرح نمی‌کند، اما از آنجا که می‌گوید دیدگاه همه شیعیان همان قول سوم است، دیدگاه خودش را به‌عنوان یک شیعه نیز به‌صورت تلویحی بیان می‌کند؛ چراکه خودش نیز نه‌تنها که شیعه؛ بلکه از پیش‌قراولان شیعه است. بنابراین، دیدگاه قاضی همان دیدگاه رسمی شیعه است که وی آن را برجسته می‌کند و از آن با تمام توان دفاع می‌نماید. به گمان وی انبیا^۱ قبل و بعد از عصمت، دارای خصلت عصمت‌اند و از هرگونه معاصی به‌دورند. معاصی چه کبیره و چه صغیره، چه به‌صورت عمد و چه به‌صورت نسیان، چه بعد از بعثت و چه قبل از آن، قابل انتساب به پیامبران^۲ نیست. علاوه بر این، انبیا^۳ هیچ صفت پستی ناهمخوان با شأن نبوت را نیز دارا نیستند.^۱

مرحوم قاضی سهو را نیز در انبیا جایز نمی‌داند. به گمان وی این سخن که خداوند پیامبر خود را در معرض سهو قرار می‌دهد تا از این طریق زمینه را برای تشریع جدید مهیا سازد، سخن نادرستی است و خداوند نیازی به این قبیل تشریعات ندارد.^۲

۳-۳. مقایسه دیدگاه‌ها

اگرچه در قول به عصمت در زمان نبوت، هردو متکلم وحدت نظر دارند و هردو عصمت را در زمان نبوت لازم می‌دانند؛ اما در لزوم عصمت قبل از نبوت و همچنین در مضاف‌الیه عصمت با هم اختلاف دارند. درحالی‌که مرحوم شوشتری عصمت را از ولادت تا وفات شرط می‌داند و مضاف‌الیه آن را تمامی اقسام گناه اعم از صغیره و کبیره عمدی و سهوی می‌داند، جناب فخر رازی عصمت را صرفاً در زمان نبوت آن هم نسبت به پاره‌ای از گناهان یعنی گناهان عمدی لازم می‌داند.

۴. ادله عصمت

اگرچه می‌توان دلایل عصمت را به دو دسته عقلی و نقلی تقسیم و سپس هریک را بیان کرد؛ اما هردو اندیشمند بدون اشاره به این تقسیم‌بندی، مجموعه‌ای از شواهد را برای اثبات عصمت انبیا ذکر کرده‌اند.

۱. ذهبت الامامیه کافه (و منهم هو نفسه) الی ان الانبیا معصومون عن الصغائر و الکبائر منزّهون عن المعاصی قبل النبوه و بعدها علی سبیل العمد و النسیان و عن کل ردیله و منقصه و ما یدل علی لخصه و الضعه (قاضی نورالله، ۱۴۰۹ق: ۲، ۱۹۶-۱۹۸).
۲. و اما ما ذکره من أنّ الله تعالی يجعل السهو علی النبی صلی الله علیه و آله سبباً للتشریع فقد مرّ أنّ الله متعال عن هذا التشریع الشنیع (همان: ۲۶۹).

مرحوم قاضی به هفت دلیل بسنده کرده است که از میان آنها یک دلیل عقلی و بقیه نقلی است؛ اما جناب فخر رازی پانزده دلیل را برای اثبات عصمت در آثار مختلف خود ذکر می‌نماید که همگی آنها در شمار شواهد نقلی قرار می‌گیرد. از آنجا که بسیاری از این دلایل بسیار به هم نزدیک هستند و نیز ذکر و مقایسه همه آنها در محدوده این نوشته نمی‌گنجد، به ذکر و مقایسه نگاه‌های آنها در خصوص دلیل عقلی و برخی از ادله نقلی بسنده می‌کنیم.

۴-۱. دلیل عقلی عصمت

بسیاری از متکلمان، عصمت را به لحاظ عقلی لازم دانسته‌اند؛ چراکه اگر عصمت لازم نباشد، نمی‌توان به قول انبیا^۱ اعتماد کرد و اگر اعتماد به قول آنها نباشد، نمی‌توان به آنها مراجعه کرد، و اگر نتوان به آنها مراجعه کرد بعثت که به دلایل عقلی لازم است، بیهوده خواهد شد.

مرحوم قاضی بدون اشاره به عقلی بودن این استدلال، آن را مطرح کرده است. از منظر وی، وقتی عادتاً امکان دروغ‌گویی در مورد پیامبری وجود داشته باشد، این امکان نیز در مورد او وجود خواهد داشت که به عمد دروغ بگوید و چیزی را از وحی کم یا زیاد کند. با بودن این امکان، چگونه می‌توان به قول او اعتماد کرد؟ به سخن دیگر، پذیرش نبوت انبیا^۱ مستلزم اعتماد است و اعتماد در جایی حاصل می‌شود که احتمال یا امکان خلاف وجود نداشته باشد. در جایی که احتمال خلاف وجود دارد، اعتماد معنایی ندارد. حال اگر انبیا^۱ به‌طور مطلق معصوم باشند و هیچ‌گونه احتمال خلاف و گناه در مورد آنها وجود نداشته باشد، دراین‌صورت می‌توان به قول آنها اعتماد کرد؛ اما اگر آنها نیز مانند سایر افراد بشر در معرض دروغ‌گویی و دیگر گناهان قرار داشته باشند، دیگر نمی‌توان به قول آنها اعتماد کرد.^۱

این استدلال را به‌گونه دیگر نیز می‌توان مطرح کرد. اگر پیامبر معصوم نباشد و معصیتی را انجام دهد، از چشم مردم می‌افتد و جایگاه خود را از دست می‌دهد. وقتی پیامبر جایگاه و منزلت اجتماعی خود را در میان مردم از دست داد، دراین‌صورت دیگر مقبولیت نخواهد داشت و سخنان او مورد پذیرش افراد قرار نخواهد گرفت. اگر مقبولیت پیامبر زیر سؤال برود، دراین‌صورت بعثت بی‌فایده خواهد شد. بنابراین، برای آنکه این

۱. فانّ المبلغ إذا جَوَزنا عليه الكذب و سائر المعاصي جاز أن يكذب عمداً أو نسياناً أو يترك شيئاً مما أوحى إليه أو يأمر من عنده فكيف يبقی اعتماد علی أقواله (همان: ۲۶۹). این دلیل بسیار مهم است و همه قائلان به عصمت به آن اشاره کرده‌اند. (ر.ک. علامه حلی، ۱۴۱۳ق: ۳۴۹).

قبیل محاذیر را شاهد نباشیم، باید قائل به عصمت باشیم و بگوییم که پیامبران هیچ‌گاه مرتکب معصیت نمی‌شوند.^۱

این استدلال یک استدلال عقلی است. اعتماد و وثوق صددرصد مورد نظر زمانی حاصل می‌شود که احتمال خلاف وجود نداشته باشد. با وجود احتمال خلاف، یقین منطقی به دست نمی‌آید. به گمان برخی متکلمان، احتمال خلاف در صورتی منتفی می‌گردد که پیامبر معصوم باشد و هیچ خطایی عمدی و سهوی از او سر نزنند.

این استدلال ظاهراً مهم‌ترین استدلال مطرح در باب عصمت است. درحالی‌که مرحوم قاضی به دو شیوه متفاوت آن را مطرح کرده است، فخر رازی از طرح آن صرف نظر نموده است. اما چرا فخر به این استدلال عنایت نداشته است؟ آیا او از این استدلال بی‌خبر مانده یا دلیل دیگری در کار بوده است؟ به نظر می‌رسد، با توجه به اِشرافی که وی بر مباحث دارد، بعید است که از این استدلال بی‌خبر بوده باشد. بنابراین، نپرداختن وی به این استدلال، باید علت دیگری داشته باشد. آن علت دیگر، ضعف این استدلال نیست؛ چراکه وی در آثار مختلف خود به برخی از دلایل نقلی استشهاد کرده که در مقایسه با این استدلال بسیار ضعیف است؛ بلکه علت آن است که اگر این استدلال (به‌ویژه اگر به شیوه دوم) مطرح گردد، دراین‌صورت، دامنه عصمت گسترش پیدا خواهد کرد و گناهان ناشی از سهو و نسیان را چه قبل و چه بعد از بعثت نیز شامل خواهد شد؛ درحالی‌که فخر رازی عصمت را در این حد گسترده نمی‌پذیرد.

۴-۲. شواهد نقلی

قاضی و فخر هر دو شواهد نقلی فراوانی برای اثبات عصمت اقامه کردند که ما صرفاً به ذکر و ارزیابی برخی از آنها بسنده می‌کنیم.

۴-۲-۱. لزوم اجتماع ضدین یا لغویت بعثت در صورت عدم عصمت

از منظر قاضی وقتی ارتکاب معصیت از سوی پیامبر اِ جایز باشد و او نیز به هر دلیلی مرتکب معصیت گردد، دراین‌صورت دو حالت پیش می‌آید: یا لازم است از وی پیروی کنیم و یا لازم نیست که چنین کاری را انجام دهیم. اگر بگوییم لازم است از پیامبر اطاعت کنیم، حتی در صورتی‌که وی مرتکب فعل معصیت گردد، دراین‌صورت اجتماع ضدین لازم می‌آید؛ چون از یک‌سو ما ملزمیم که معصیت را انجام ندهیم و از سوی دیگر ملزمیم که آن را انجام دهیم. اینکه یک شیء هم متعلق امر باشد و هم متعلق نهی، از نمونه‌های بارز اجتماع

۱. و منها سقوط محلّه و رتبه عند العوام فلا ینقادون إلى طاعته، فتنتفی فائدة البعثة (قاضی نورالله، ۱۴۰۹ق: ۲۷۱).

ضدین است که حکما آن را باطل می‌دانند. اما اگر بگوییم: لازم نیست که از پیامبر در این مورد خاص تبعیت کنیم، در این صورت لازم می‌آید که بعثت بی‌فایده باشد. از آنجا که هیچ‌یک از این دو محذور قابل قبول نیست، می‌توان نتیجه گرفت که عصمت انبیا یک امر لازم است و تخطی از این اصل جایز نیست.^۱

شبهه این استدلال را فخر نیز مطرح کرده است؛ اگرچه نوع ادبیات او کم‌وبیش تفاوت دارد. وقتی گناهی از پیامبر سر بزنند، در این صورت یا باید از او تبعیت کرد یا نباید تبعیت کرد. در صورت نخست، کار خلاف حکمت (اجتماع ضدین) لازم می‌آید در صورت دوم، عدم عمل به لزوم اتباع (یا بیهودگی بعثت) لازم می‌آید. از آنجا که هر دو لازم باطل است، باید گفت که نبی باید معصوم باشد.^۲

اگرچه در این استدلال به‌طور مستقیم از آیات و روایات استفاده نشده تا آن را دلیل نقلی کند؛ اما از آنجا که این دلیل مبتنی بر منقولات است و فرض را بر این می‌گذارد که کلمات جاری شده بر زبان پیامبر | درست و بدون خطاست، باید گفت که این استدلال پایه‌های نقلی دارد و در شمار دلایل نقلی باید قرار گیرد. این دلیل در مقایسه با دلیل پیشین، محدودیت بیشتری دارد؛ چراکه اولاً بعد از بعثت را پوشش می‌دهد؛ ثانیاً این استدلال در جایی جاری می‌گردد که پیامبر | دست‌کم یک جمله گفته باشد که در آن هیچ خطایی رخ نداده باشد تا ما بیاییم فعل پیامبر را با آن یک جمله مقایسه کنیم و درباره به تعارض یا تلائم آنها نظر بدهیم. اما اگر وی هیچ جمله به‌دور از خطای احتمالی نداشته باشد، ما فعل او را با چه مقایسه کنیم؟ برای روشن‌تر شدن مطلب، به این مثال توجه کنید: الف می‌گوید مشروب خوردن حرام است. الف خود در یک شرایط خاص مشروب می‌خورد. در این مثال در صورتی می‌توانیم فعل الف را ارزیابی کنیم که قبلاً این مطلب را احرار کرده باشیم که جمله الف مبنی بر حرمت شرب خمر درست است و هیچ خطایی در بیان آن صورت نگرفته است؛ چون اگر احتمال خطا در بیان جمله مزبور وجود داشته باشد، ما اصل مسلمی در اختیار نداریم که فعل الف را در سایه آن ارزیابی کنیم. علاوه بر این، در این استدلال از لوازم سخنانی که بر زبان پیامبر جاری شده، عصمت او به اثبات می‌رسد که شائبه دور را نیز به همراه دارد.

۱. «أنه إذا فعل المعصية فإما أن يجب علينا اتباعه فيها فيكون قد وجب علينا فعل ما وجب تركه، واجتماع الضدّان وإن لم يجب انتفت فائدة البعثة (همان: ۲۶۹). دیگران نیز به این استدلال اشاره کرده‌اند. (ر.ک. علامه حلی، ۱۴۱۳ق: ۳۴۹).

۲. «لو صدر الفسق عن محمد عليه السلام لکنّا اما أن نكون مأمورين بالاعتداء به و ذلك باطل لأن الأمر بالفسق لا يجوز على الحكيم أو لا نكون مأمورين بالاعتداء به و هو أيضا باطل (فخر رازی، ۱۹۸۶م: ۲، ۱۱۸-۱۱۹).

۴-۲-۲. لزوم آزردن پیامبر ا در صورت عدم عصمت

همچنین اگر پیامبر ا معصوم نباشد و بتواند فعل معصیت را انجام دهد، آزردن او و تبری جستن از او از باب امر به معروف و نهی از منکر لازم خواهد بود؛ اما اذیت و آزار پیامبر تحت هیچ شرایطی جایز نیست؛ چراکه از منظر اسلامی هرگونه اذیت و آزار رسانیدن به پیامبر حرام است و انسان مؤمن نباید مرتکب آن گردد.^۱ شبیه این استدلال را فخر رازی نیز دارد. او نیز می‌گوید که اگر معصیت کردن برای پیامبران جایز باشد، باید بتوان آنها را نهی از منکر کرد؛ اما این کار به دلیل آنکه موجب اذیت و آزار آنها می‌شود و اذیت و آزار آنها نیز شرعاً ممنوع است، نباید انجام شود.^۲

اگرچه هردو عالم به این استدلال اشاره کرده‌اند؛ ولی از فخر رازی عجیب است که استدلال عدم اعتماد را به‌رغم قوتی که دارد و بر پایه‌های عقل استوار است، ذکر نکرده است؛ اما این استدلال را که در مقایسه با آن دچار محدودیت است و حتی در حد و قواره استدلال لزوم اجتماع ضدین هم نیست، آورده است. در استدلال لزوم اجتماع ضدین حداقل یک جمله پایه لازم بود؛ اما در این استدلال سه جمله پایه و مسلم باید وجود داشته باشد تا استدلال شکل گیرد. برای مثال، (P) باید اولاً این سه جمله را بر زبان مبارک جاری سازد: الف) مشروب خوردن حرام است؛ ب) نهی از منکر واجب است؛ ج) اذیت و آزار پیامبر حرام است. ثانیاً باید بپذیریم که در بیان این جملات هیچ خطایی رخ نداده است. با پذیرش این دو مطلب است که می‌توانیم بگوییم عصمت نداشتن پیامبر مستلزم اذیت و آزار اوست و چون اذیت و آزار پیامبر حرام است، پس پیامبر ا معصوم است. افزون بر اینکه در این استدلال، اثبات عصمت از طریق توسل به لوازم سخنانی است که بر زبان پیامبر ا جاری شده که شائبه دور در آن نیز مطرح است.

۴-۲-۳. عدم پذیرش شهادت پیامبران

اگر پیامبران^۳ معصوم نباشند و مرتکب گناه شوند، در این صورت، آنها العیاذ بالله فاسق خواهند بود. اگر پیامبران فاسق باشند، بر پایه سفارشات دینی نباید به گواهی و شهادت آنها حتی در خصوص وحی واقعی نهاد. اما عدم پذیرش گواهی پیامبران درست نیست؛ زیرا در این صورت، لازم می‌آید که جایگاه پیامبر نازل‌تر

۱. أنه لو جاز أن يعصي لوجب إيذاؤه والتبري منه، لأنه من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لكن الله تعالى قد نصّ على تحريم إيذاء النبي صلى الله عليه وآله (همان: ۲۷۰؛ علامه حلی، ۱۴۱۳ق: ۳۴۹).

۲. لو صدر الذنب عنهم، لوجب زجرهم، لأن الدلائل الدالة على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، عامة. لكن زجر الأنبياء غير جائز... فكان صدور الذنب عنهم ممتنعاً (رازی، ۱۹۸۶م: ۱۱۸).

از جایگاه افراد عادل باشد؛ چراکه شهادت افراد عادل قابل قبول است. اما اینکه پیامبران در چنین جایگاهی قرار گیرد، قابل قبول نیست و اجماع امت آن را رد می‌کند.^۱

فخر نیز در آثار مختلف خود به این استدلال درون‌دینی اشاره کرده است و از این طریق لزوم عصمت را برای پیامبران ثابت دانسته است. به گمان وی نیز اگر از پیامبران گناهی (گناه کبیره) سر بزند، آنها فاسق خواهند بود و در نتیجه شهادت آنها در خصوص یک مسئله ساده روزمره مورد پذیرش واقع نخواهد شد. اما این مطلب نادرست است؛ چراکه شهادت پیامبران را در خصوص وحی که بسیار مهم‌تر از یک مسئله روزمره است، می‌پذیریم. وقتی شهادت آنها را در چنین مسئله مهمی می‌پذیریم، چگونه نمی‌توانیم آن را در مسائل ساده روزمره نپذیریم؟ افزون بر این، شهادت افراد عادی در این قبیل مسائل مورد قبول است. حال اگر شهادت پیامبران در این قبیل مسائل مورد قبول نباشد، لازم می‌آید که غیر نبی بر نبی برتری داشته باشد و این مطلب به اجماع مردود است.

لوصدر عنهم الذنب^۲، لما كانوا مقبولی الشهادة^۳... إلا أن هذا باطل. فان من لم تقبل شهادته فی الحجة، كيف تقبل شهادته فی الأديان الثابتة الی يوم القيامة. (فخر رازی، ۱۹۸۶م: ۱۱۸).... و تفضیل غیر النبی علی النبی باطل بالاجماع. (همان: ۱۲۱).

این استدلال نیز مانند دو استدلال پیشین یک استدلال درون‌دینی است و با فرض پذیرش برخی از گزاره‌های دینی مثل مردود بودن شهادت فاسق و پذیرش حجیت اجماع، می‌توان به آن تمسک جست و عصمت را از طریق آن اثبات کرد. اما نکته‌ای که نباید از آن غفلت کرد این است که آیا می‌توان از عدم عصمت، صدور ذنب و در نتیجه فسق را نتیجه گرفت یا نه؟ به نظر می‌رسد که عدم عصمت ملازم با فسق نیست. بسیاری از افراد معصوم نیستند؛ اما درعین حال فاسق نیز نیستند. اگر وضع از این قرار باشد، آن وقت چگونه می‌توان از عدم عصمت فسق را نتیجه‌گیری کرد؟ کسانی مثل قاضی که عصمت را با دلیل عقلی ثابت کرده است، می‌تواند از این قبیل شواهد برای تأیید مدعای خود استفاده کند؛ اما جای بسی تعجب است که

۱....أنه يلزم أن يكون مردود الشهادة... فكيف يقبل عموم شهادته في الوحى؟ و يلزم أيضا أن يكون أدنى حالا من عدول الامة و هو باطل بالاجماع (قاضی نورالله، ۱۴۰۹ق: ۲۷۰).

۲. واضح است که منظور از «ذنب» در این قبیل موارد همان گناه کبیره است؛ چراکه گناه صغیره به‌ویژه اگر همراه با اصرار نباشد، موجب فسق و خروج از عدالت که شرط شاهد است، نمی‌شود.

۳. چون خداوند در قرآن تصریح می‌کند که گزارش و گواهی فاسقان را نپذیرید؛ مگر آنکه با استفاده از راه دیگر از درستی آن مطمئن شوید (حجرات: ۶).

فخر رازی که در جاهای دیگر مورا از ماست بیرون می‌کشد و در اینجا به دلیل عقلی نیز اتکایی ندارد، چطور در این قبیل موارد با مماشات عمل می‌کند؟!

۵. جمع‌بندی

در این نوشته، به مقایسه دیدگاه فخر رازی و قاضی نورالله شوشتری در سه مسئله محوری در موضوع عصمت، یعنی ماهیت، قلمرو و ادله عصمت پرداختیم. اگرچه از منظر هردو عالم، عصمت یک لطف و تفضل الهی است که شامل حال معصومان می‌گردد؛ اما این امر، از منظر قاضی منجر به جبر نمی‌گردد؛ ولی از منظر فخر منتهی به جبر می‌گردد. در خصوص قلمرو عصمت، قاضی به تبع دیگر علمای شیعه قائل به عصمت حداکثری است که تمام زمان حیات معصوم را پوشش می‌دهد و تمامی انواع گناه (اعم از کبیره و صغیره و عمدی و سهوی) را دربر می‌گیرد؛ اما فخر چنین نظری ندارد. او به عصمت حداقلی قائل است که بر پایه آن، عصمت تنها دوران نبوت را پوشش می‌دهد و هدف از آن نیز صرفاً اجتناب از گناهان کبیره و صغیره عمدی است و ارتکاب گناه به صورت سهوی، محل عصمت نیست. در خصوص ادله، قاضی ابتدا یک دلیل عقلی بر لزوم عصمت اقامه می‌کند و به دنبال آن مؤیداتی از شرع نیز ذکر می‌کند؛ اما فخر بدون آنکه دلیلی از عقل برای اثبات عصمت مورد نظر خود اقامه کند، انبوهی از شواهد نقلی را برای اثبات عصمت ذکر می‌کند. جای تأمل دارد که فخر به رغم نبوغ و اشرافی که دارد، چگونه بدون تکیه بر استدلال عقلی و صرفاً با عنایت به استدلال‌های نقلی که شائبه دور دارد، به اثبات مدعای خود می‌پردازد؟

فهرست منابع

* قرآن کریم.

۱. ایجی، میرسیدشریف (۱۳۲۵ق)، *شرح المواقف*، قم، الشریف الرضی.
۲. پارسا، علیرضا - پریمی، علی (۱۳۹۴)، «*گستره عصمت انبیا از دیدگاه فخر رازی*»، پژوهشنامه فلسفه دین، دوره سیزدهم، شماره ۲، ص ۲۷ - ۵۳، تهران دانشگاه امام صادق (ع).
۳. فاضل مقداد بن عبد الله بن محمد حلی سیوری (۱۴۰۵ق)، *ارشاد الطالبین*، قم، انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی.
۴. مرعشی، قاضی نورالله (۱۴۰۹ق). *إحقاق الحق وإزهاق الباطل*، قم، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
۵. رازی، فخرالدین (۱۰۴۹ق)، *عصمة الأنبياء*، بیروت، دارالکتب.
۶. _____ (۱۹۸۶م)، *الأربعین فی اصول الدین*، قاهره، مکتبه الکلیات الازهریه.
۷. _____ (۱۳۸۱)، *اعلام النبوه*، تهران، موسسه حکمت و فلسفه.
۸. _____ (۱۴۱۱ق)، *المحصل*، عمان، دارالرازی.
۹. _____ (۱۴۲۰ق). *تفسیر مفاتیح الغیب*، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
۱۰. علامه حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۳ق)، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، قم، موسسه النشر الاسلامی.
۱۱. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، *بحار الانوار*، بیروت، دار إحياء التراث العربی.