



امامت پر توهم

بررسی دیدگاه امامیه، معتزله و اشاعره



Download
from: aghalibrary.com

به کوشش جمعی از نویسندگان
زیر نظر دکتر محمود بیاضی مطلق افاضل



۱۰
 ۱۱
 ۱۲
 ۱۳
 ۱۴
 ۱۵
 ۱۶
 ۱۷
 ۱۸
 ۱۹
 ۲۰
 ۲۱
 ۲۲
 ۲۳
 ۲۴
 ۲۵
 ۲۶
 ۲۷
 ۲۸
 ۲۹
 ۳۰
 ۳۱
 ۳۲
 ۳۳
 ۳۴
 ۳۵
 ۳۶
 ۳۷
 ۳۸
 ۳۹
 ۴۰
 ۴۱
 ۴۲
 ۴۳
 ۴۴
 ۴۵
 ۴۶
 ۴۷
 ۴۸
 ۴۹
 ۵۰
 ۵۱
 ۵۲
 ۵۳
 ۵۴
 ۵۵
 ۵۶
 ۵۷
 ۵۸
 ۵۹
 ۶۰
 ۶۱
 ۶۲
 ۶۳
 ۶۴
 ۶۵
 ۶۶
 ۶۷
 ۶۸
 ۶۹
 ۷۰
 ۷۱
 ۷۲
 ۷۳
 ۷۴
 ۷۵
 ۷۶
 ۷۷
 ۷۸
 ۷۹
 ۸۰
 ۸۱
 ۸۲
 ۸۳
 ۸۴
 ۸۵
 ۸۶
 ۸۷
 ۸۸
 ۸۹
 ۹۰
 ۹۱
 ۹۲
 ۹۳
 ۹۴
 ۹۵
 ۹۶
 ۹۷
 ۹۸
 ۹۹
 ۱۰۰

تاریخ
تشیع
۳
۵
۲۳

در این کتاب می خوانید :

- ولایت در آینه وحی
- اثبات ضرورت امامت
- امامت خاصه در قرآن
- چیستی و حقیقت امامت
- اوصاف و ویژگیهای شخصیتی امام
- جایگاه معرفتی امام در اندیشه دینی
- درآمد روش شناختی بر امامت پژوهی
- امامت در دوران خلفا و عهد امام علی (ع)
- منزلت امامت از دیدگاه متکلمان امامیه، معتزله و اشاعره

دانشگاه علوم اسلامی رضوی

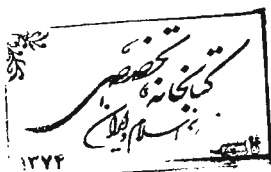


ISBN 964-7673-02-7



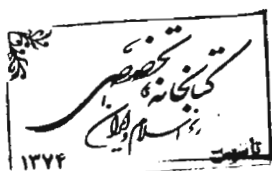
9 789647 673020

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



امامیت پژوهی

بررسی دیدگاه امامیه، معتزله و اشاعره



به کوشش

جمعی از نویسندگان

زیر نظر

دکتر محمود دیرد مطلق (فاضل)

امامت پژوهی، بررسی دیدگاه امامیه، معتزله و اشاعره/ به کوشش جمعی از نویسندگان؛ زیر نظر محمود یزدی مطلق (فاضل). - مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۳۸۱. ۴۱۷ ص.

ISBN 964 - 7673 - 02 - 7

فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیپا.
کتاب نامه از ص ۴۰۷-۴۱۷ و نیز به صورت زیر نویس.
۱. امامت - مطالعات تطبیقی. الف. فاضل، محمود، ۱۳۱۲ - ب. دانشگاه علوم اسلامی رضوی. گروه پژوهشی فلسفه و کلام اسلامی. ج. دانشگاه علوم اسلامی رضوی. د. عنوان.
۷۴ الف/۵/۲۲۳ BP
۲۹۷/۴۵۲
۱۵۶۳۸ - ۸۱
کتابخانه ملی ایران



نام کتاب: امامت پژوهی، بررسی دیدگاه امامیه، معتزله و اشاعره
به کوشش: جمعی از نویسندگان
زیر نظر: دکتر محمود یزدی مطلق (فاضل)
ویراستار: محمدریغ میرزایی
طراح جلد: محمدحجت احمدی زر
حروفچینی و صفحه آرایی: نشر و گرافیک دانشگاه علوم اسلامی رضوی
شمارگان: ۲۰۰۰ نسخه
چاپ اول: ۱۳۸۱
ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی
چاپ و صحافی: مؤسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی

بها: ۲۰۰۰۰ ریال

حق چاپ محفوظ است

فهرست مطالب

سخن ناشر	۱۵
مقدمه	۱۷
درآمد روش شناختی بر امامت پژوهی	۲۱
پیشینه امامت پژوهی نزد شیعه (گزارش اجمالی)	۲۲
روی آوردهای متنوع در امامت پژوهی	۲۵
۱. روی آورد فقهی	۲۶
۲. روی آورد تحلیلی - کلامی	۲۶
۳. روی آورد عرفانی	۲۷
۴. روی آورد تفسیری - روایی	۲۸
۵. روی آورد تاریخی	۲۹
۶. روی آورد میان رشته ای	۲۹
اهمیت روش شناختی امامت در اندیشه دینی	۳۰
نگاهی به مجموعه حاضر	۳۲

بخش اول روی آورد تحلیلی - کلامی

۳۵	چیستی و حقیقت امامت
۳۶	اهمیت بحث از تعریف امامت
۴۰	گزارش تاریخی تعاریف امامت
۴۵	شرح اللفظ امامت و واژه‌های وابسته
۴۵	امامت و امام
۴۶	نبی
۴۶	ولایت، ولی
۴۸	تعریف امام و امامت
۴۸	مؤلفه‌های حقیقت امامت
۵۱	تمایز امام از غیر آن
۵۲	تفاوت شیعه و سنی در تعریف امامت
۵۷	مراتب امامت
۵۸	نسبت بین نبوت و امامت
۶۱	منزلت امامت نزد متکلمان امامیه، معتزله و اشاعره
۶۱	مقدمه
۶۵	دیدگاه اشاعره و معتزله نسبت به منزلت امامت
۶۶	وظایف امام
۶۷	شرایط و ویژگیهای امام
۷۱	فرایند تعیین امامت امام
۷۷	اهمیت مقام امامت در مکتب امامیه
۷۷	۱. امامت، یکی از اصول دین
۷۸	۲. امامت، یک منصب الهی و فراتر از گزینش
۷۹	۳. امامت، آخرین مرحله سیر تکاملی انسان
۷۹	امام کیست
۸۴	۴. امامت، یگانه راه خدا
۸۵	۵. شناخت امام، اساس خداشناسی

۸۵	۶. امام، واسطه فیض
۸۷	۷. جهان هستی، وابسته به وجود امام
۸۸	ادله نقلی
۹۰	۸. امام، قطب امت
۹۲	۹. اطاعت امام، در ردیف اطاعت خدا و پیامبر ﷺ
۹۴	۱۰. تجلی توحید در نظام امامت
۹۵	۱۱. وجود امام، عامل بقای اسلام
۹۷	۱۲. امامت، نظام امت
۹۸	۱۳. عدم شناخت امام، موجب گمراهی
۹۹	۱۴. امام، تنها عامل ولایت و تربیت معنوی
۱۰۱	جایگاه معرفتی امامت در اندیشه دینی
۱۰۱	مقدمه
۱۰۲	تمایز دین و مذهب
۱۰۲	مفهوم شناسی «دین»
۱۰۴	مفهوم شناسی «مذهب»
۱۰۴	تمایز اصل و فرع
۱۰۵	فرع انگاری امامت
۱۰۶	نقد اندیشه فرع انگاری امامت
۱۰۷	امامت، به مثابه یک اصل دینی
۱۰۸	ادله دیدگاه دوم
۱۰۸	الف) آیات
۱۱۱	نقد و بررسی استدلال به آیه تبلیغ
۱۱۱	ب) روایات
۱۱۲	۱. روایاتی که بیانگر کفر مخالفان است
۱۱۲	۲. روایات دال بر ارتداد مخالفان
۱۱۳	خلاصه استدلال به روایات
۱۱۳	ارزیابی روایات
۱۱۴	نقد استدلال به روایات کفر مخالفان
۱۱۷	نقد استدلال به روایات ارتداد مخالفان

۱۱۸	ج) اجماع و نقد آن
۱۱۹	د) ضرورت امامت و نقد آن
۱۲۰	امامت، به منزله اصل در مذهب
۱۲۰	۱. اسلام واقعی و ظاهری
۱۲۱	۲. اصول اسلام و اصول ایمان
۱۲۱	۳. اصول دین و اصول مذهب
۱۲۵	اثبات ضرورت امامت
۱۲۵	مقدمه
۱۲۷	اشاعره و ضرورت امامت
۱۲۷	۱. اجماع
۱۲۸	نقد دلیل اجماع
۱۳۱	۲. نصب امام، مقدمه و اجبات مطلق
۱۳۲	۳. دلیل غزالی
۱۳۳	۴. برهان ماوردی
۱۳۴	۵. دلیل امام فخر رازی
۱۳۵	۶. حدیث «من مات و لم يعرف امام زمانه، مات میتة جاهلیة»
۱۳۶	معتزله و ضرورت امامت
۱۳۸	امامیه و ضرورت امامت
۱۳۸	۱. قاعده لطف
۱۴۲	۲. قاعده امکان اشرف
۱۴۴	۳. نیاز شرع به حافظ
۱۴۵	۴. واسطه فیض
۱۴۵	۵-۶. هدایت عمومی و اتمام حجت
۱۴۷	۷. نیاز شرع به مفسر
۱۵۱	اوصاف و ویژگیهای شخصیتی امام
۱۵۱	مقدمه
۱۵۳	اوصاف امام از نظر اشاعره و معتزله
۱۵۴	اوصاف امام از نظر شیعه

۱۵۴	 عصمت	۱.
۱۵۴	 تحلیل مفهوم عصمت	
۱۵۵	 فرق عدالت و عصمت	
۱۵۶	 منکران عصمت و ادله آنها	
۱۵۷	 دلایل عقلی عصمت	
۱۵۸	 دلایل نقلی عصمت امام	
۱۶۲	 عصمت و اختیار	
۱۶۳	 افضلیت	۲.
۱۶۳	 ملاک افضلیت	
۱۶۵	 وجوه تقدیم مفضول	
۱۶۵	 ادله تقدیم افضل	
۱۶۷	 علم	۳.
۱۶۸	 علم به کلیه امور	
۱۶۹	 معجزه	۴.
۱۶۹	 ایمان	۵.
۱۶۹	 عبادت	
۱۷۰	 زهد	
۱۷۱	 شجاعت	۶.

بخش دوم

روی آورد تفسیری - روایی

۱۷۵	 ولایت در آینه وحی
۱۷۵	 پیشگفتار
۱۷۵	 پیشینه بحث
۱۷۶	 طرح مسأله
۱۷۷	 اهمیت ولایت
۱۷۹	 واژه «ولایت» و ساختار معنایی آن در لغت
۱۸۹	 ساختار مفهومی «ولایت» در قرآن
۱۹۰	 اهمیت «ولایت» در قرآن

۱۹۳	واژه «ولی» و «تولی» در قرآن
۱۹۵	«ولایت» در قرآن
۱۹۵	تفاوت «ولایت» و «ولایت»
۱۹۵	فرق «ولایت» و «نصرت»
۱۹۶	آیات متضمن واژه «ولایت»
۲۰۰	«ولی» در قرآن
۲۰۲	مفهوم قرآنی «ولی»
۲۰۶	حقیقت «ولی»
۲۰۷	اولیاء در قرآن
۲۰۹	«وال» در قرآن
۲۱۰	«اولی» در قرآن
۲۱۱	«مولی» در قرآن
۲۱۲	«تولیه» و «تولی»
۲۱۴	هستی «ولایت»
۲۱۴	اقسام «ولایت»
۲۱۵	«ولایت» در قرآن
۲۱۵	ولایت منفی
۲۱۷	سرّ نهی مؤمنان از پذیرش ولایت کفار
۲۱۸	ملاک روابط مؤمن با کافر
۲۲۰	ولایت مثبت
۲۲۰	انحصار ولایت
۲۲۲	آیات دالّ بر انحصار ولایت به خداوند
۲۲۳	آیاتی که بالاتزام، دلالت بر حصر ولایت دارد
۲۲۴	براهین قرآنی ولایت خداوند و نامحدودیت آن
۲۲۸	اقسام ولایت خداوند
۲۳۰	ولایت تکوینی و تشریعی
۲۳۰	ولایت پیامبران و اولیا
۲۳۱	اقسام ولایت مثبت
۲۳۳	اقسام ولایت خاص
۲۳۴	ولایت محبّت

۲۳۶	«قربی» اهل بیت پیامبر
۲۳۹	ادلّه وجوب محبت عترت پیامبر ﷺ
۲۴۱	ولایت امامت
۲۴۱	کلمه «امام» در قرآن
۲۴۲	معنای امامت
۲۴۳	مقصود از «امام» در آیه «إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا»
۲۴۴	دلایل نظر اول
۲۴۵	دلایل نظر دوم
۲۴۶	فرق نبی و امام
۲۴۷	دلایل انفکاک نبوت از امامت
۲۴۸	انفکاک امام از پیامبر به بیان دیگر
۲۴۹	حقیقت امامت در قرآن
۲۴۹	سبب امامت
۲۵۰	امام کیست
۲۵۱	ولایت و امامت عامّه در قرآن
۲۵۳	مراد از امام در آیه «يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ»
۲۵۷	اولوا الامر چه کسانی هستند
۲۶۱	صفات و ویژگیهای امام در قرآن
۲۶۳	عصمت در قرآن
۲۶۸	امامت، عهد الهی
۲۶۸	آیا فاسق می تواند امام باشد
۲۶۹	براثت امام از ظلم، ظاهراً و باطناً
۲۷۰	امامت، منصب انتخابی یا انتصابی
۲۷۱	امامت خاصه در قرآن
۲۷۱	مقدمه
۲۷۲	بررسی معانی کلمات
۲۷۲	۱. «إِنَّمَا»
۲۷۴	۲. «وَلِيٍّ»
۲۷۸	۳. «زَكَاةً»

۲۸۰	۴. «رکوع»
۲۸۰	دیدگاههای مفسران و بررسی ادله آنان
۲۸۰	ادله دیدگاه اول
۲۸۳	دلیل دیدگاه دوم
۲۸۴	ادله دیدگاه سوم
۲۸۷	نقد و بررسی اشکالات و شبهات بر قول مختار
۲۹۸	یادداشت‌های بخش «بررسی معانی کلمات»
۲۹۹	یادداشت‌های بخش «دیدگاههای مفسران و ادله آنان»

بخش سوم روی آورد تاریخی

۳۰۵	امامت در دوران خلفا
۳۰۵	امامت در دوران خلیفه اول
۳۰۶	در سقیفه چه گذشت
۳۱۰	نقد عملکرد سقیفه در ترازوی ملاک گزینش امام
۳۱۰	الف) امامت گزینشی
۳۱۱	ب) امامت انتصابی
۳۱۲	ج) امامت به اجباری!
۳۱۲	خاستگاه نظریه انتخاب خلیفه به شیوه اجماع ارباب حل و عقد
۳۱۵	دلایل ابوبکر در استحقاق قریش برای خلافت
۳۱۷	موضع امام علی علیه السلام در انتخاب ابوبکر
۳۱۸	امامت در دوران خلیفه دوم
۳۱۹	چرا ابوبکر، عمر بن خطاب را انتخاب کرد
۳۲۱	اجتهاد خلیفه اول در امر خلافت پس از خود
۳۲۳	عمر و مخالفتش با احکام دین
۳۲۴	بدعت عمر در دین
۳۲۴	پیامدهای افراط صحابه در امر اجتهاد
۳۲۴	الف) مرجعیت تمام صحابه
۳۲۵	ب) عدالت تمام صحابه

۳۲۵	ریشه‌های سیاسی پیدایی نظریه عدالت تمام صحابه
۳۲۶	منع کتابت حدیث نبوی ﷺ
۳۲۷	اشاعه احادیث جعلی
۳۲۷	امامت در دوران خلیفه سوم
۳۳۱	چرا عمر در انتخاب خلیفه سوم، روش شورایی را برگزید
۳۳۲	موضع امام علی علیه السلام در انتخاب عثمان
۳۳۳	وضعیت جامعه اسلامی در دوران خلافت عثمان
۳۳۳	الف) شیوه توزیع و مصرف بیت‌المال از جانب دستگاه خلافت
۳۳۴	ب) اجتهادهای نوین عثمان در دوران خلافتش
۳۳۴	۱. بخشیدن ترکه رسول خدا ﷺ به خویشاوندان خود
۳۳۵	۲. بخشیدن مناصب به مطرودین از جانب پیامبر ﷺ
۳۳۵	۳. اجبار مردم به اجتماع بر قرائت واحد قرآن کریم و آتش زدن دیگر قرآنها
۳۳۶	ج) رواج فساد در میان کارگزاران حکومت
۳۳۷	د) ادامه داستان‌سرایی در زمان خلیفه سوم
۳۳۸	ه) طرد اصحاب رسول خدا ﷺ و بی‌مهری و ظلم نسبت به آنان
۳۳۸	علت محاصره خانه عثمان و چگونگی کشته شدنش
۳۴۱	دوران زمامداری امام علی علیه السلام
۳۴۱	مقدمه
۳۴۲	چگونگی به خلافت رسیدن امام علی علیه السلام
۳۴۲	دلایل شورش مردم علیه عثمان
۳۴۴	عوامل مؤثر در به حکومت رسیدن امام علی علیه السلام
۳۴۴	شکوه بازگشت ولایت علوی
۳۴۸	انتخاب واحد با انگیزه‌های گونه‌گون
۳۴۹	موضع امام علی علیه السلام در قبال پیشنهاد بیعت
۳۵۰	شائبه کودتا
۳۵۱	چرا امام علی علیه السلام خلافت را پذیرفت
۳۵۲	بیعت با امام علی علیه السلام باشکوه‌ترین واقعه بعد از غدیر
۳۵۳	وضعیت جامعه اسلامی در آغاز زمامداری امام علی علیه السلام
۳۵۴	الف) بُعد اقتصادی

۳۵۴	ب) بُعد سیاسی
۳۵۵	ج) بُعد فرهنگی
۳۵۵	اقدامهای امام علی(ع) در دوران زمامداری
۳۵۵	الف) بُعد اجتماعی و سیاسی
۳۵۶	ترسیمی نوین از حکومت (فلسفه سیاسی امام علی(ع))
۳۵۷	حاکم در حکومت ایده آل امام علی(ع)
۳۵۸	نقش قانونمداری در سعادت انسانها
۳۵۸	نقش مردم در سلامت جامعه
۳۶۰	ب) بُعد فرهنگی
۳۶۶	ج) بُعد اقتصادی
۳۶۶	شاخصهای سیاست اقتصادی امام علی(ع)
۳۶۷	۱. مبارزه با زیاده‌طلبی و ممانعت از ایجاد روحیه تکاثر در جامعه
۳۶۸	۲. اصلاح بازار برای اصلاح معیشت مردم
۳۶۹	۳. اصلاح مالیاتها با بهبود درآمدها
۳۶۹	۴. تلاش برای محو فقر
۳۷۰	دلایل عدم تداوم حکومت امام علی(ع)
۳۷۴	رویارویی با اصحاب جمل (جبهه ناکثین)
۳۸۰	رویارویی با معاویه (جبهه قاسطین)
۳۸۱	موضع امام علی(ع) در مقابل معاویه
۳۸۶	آنگاه که باطل محض برای حق مطلق سرنوشت تعیین می‌کند
۳۸۷	رویارویی با خوارج (جبهه مارقین)
۳۸۹	علت پیدایش خوارج
۳۹۰	اصول عقاید خوارج
۳۹۲	پیام وداع
۳۹۵	فهرست اعلام
۴۰۷	کتاب‌نامه

سخن ناشر

مسأله امامت، یکی از مهمترین مباحث کلامی است که متکلمان برجسته شیعه، ضمن تحلیل مسائل مربوط به آن، رساله‌های بسیاری در این باره نگاشته‌اند؛ از جمله می‌توان به رساله عصمت از سید مرتضی، فرق بین نبی و امام از شیخ مفید، الامامة و التبصرة من الحيرة از شیخ صدوق، رساله الامامة از خواجه نصیر طوسی و... اشاره کرد که همه اینها نشانگر بالندگی اندیشه شیعی و اهمیت مسأله امامت است.

مرکز پژوهش دانشگاه علوم اسلامی رضوی با ایجاد گروه‌های پژوهشی «علوم قرآنی و حدیث»، «فلسفه و کلام اسلامی»، «حقوق»، «فقه و اصول» و «ترجمه»، با تجربه چند ساله در فعالیتهای پژوهشی و اهتمام به مطالعات دینی، بر این باور است که در حوزه‌های پژوهشی و تحقیقاتی، با توجه به عصر ارتباطات و گسترش فزاینده علوم و معارف بشری، کارهای جمعی و گروهی برای بهره‌وری بهینه، موفقتر و کارآمدتر خواهد بود.

کتاب حاضر، پژوهشی است جمعی، با نگاهی کارشناسانه به مسائل مختلف مربوط به امامت از نگاه دانشمندان مسلمان، بویژه شیعه و مقایسه آن با دیدگاههای دو فرقه بزرگ کلامی؛ یعنی اشاعره و معتزله، که توسط گروه پژوهشی فلسفه و کلام اسلامی سامان یافته است.

شایسته است از استاد ارجمند، حجة الاسلام والمسلمین آقای «دکتر محمود یزدی مطلق (فاضل)» که همواره از رهنمودهای ارزشمند ایشان در این اثر بهره‌مند بوده‌ایم و از جناب آقای «دکتر احد فرامرز قراملکی» که در ارزیابی و هماهنگی محتوایی این اثر و نیز تألیف دو مقاله وزین، زحمات بسیار متحمل شده‌اند، قدردانی و سپاسگزاری نماییم و شاهد توفیق روزافزون نویسندگان این مجموعه، آقایان: استاد دکتر محمود یزدی مطلق (فاضل)، استاد دکتر احد فرامرز قراملکی و همکاران پژوهشگر، حجج اسلام، آقایان عبدالکریم رضایی، اسحاق عارفی، میرحسین ضیائی، محمد قربان‌نیا، علی قربانی فشکجه و ویراستار محترم، آقای محمدربیع میرزایی باشیم.

معاونت پژوهشی دانشگاه علوم اسلامی رضوی

مقدمه

متکلمان اسلامی به سه دسته مهم تقسیم می‌شوند: متکلمان شیعه، معتزله و اشعری مسلک.

۱. از قدمای متکلمان شیعه، می‌توان به افراد زیر اشاره کرد:

ابوجعفر محمد بن علی بن نعمان بن ابی‌طَرِیْقَه بَجَلِی کوفی است که در کوفه دکان صِرَافِی داشته و از متکلمان اولیّه و شیوخ شیعه^۱ و از اصحاب حضرت امام جعفر صادق علیه السلام (متوفی ۱۴۸ ه.ق) و حضرت موسی بن جعفر علیه السلام (متوفی ۱۸۳ ه.ق) بوده است.^۲ او با ابوحنیفه (متوفی ۱۵۰ ه.ق) و رؤسای معتزله و خوارج و زیدیه مناظرات بسیار داشته^۳ و در تأیید مذهب شیعه و اثبات امامت حضرت امیرالمؤمنین علی بن ابی‌طالب علیه السلام و ردّ آرای مخالفان و حکم در باب جنگ جمل و طلحه و عایشه، کتابهای

۱. ابوالعباس احمد بن علی نجاشی (متوفی ۴۵۰ ه.ق)، رجال نجاشی، ص ۳۲۵، جامعه مدرسین، قم، ۱۴۱۶ ه.ق.

۲. محمد بن الحسن الطوسی (شیخ طوسی) (متوفی ۴۶۰ ه.ق)، رجال طوسی، ص ۲۹۶ و ۳۴۳، جامعه مدرسین، قم، ۱۴۱۵ ه.ق.

۳. شیخ طوسی، اختیار معرفة الرجال (رجال کشی)، ص ۱۸۵-۱۹۱، دانشکده الهیات، مشهد، ۱۳۴۸ ش.

متعددی نوشته که از آن جمله است: *الاحتجاج فی امامة امیرالمؤمنین علی*، *کلامه علی الخوارج*، *مجالسه مع ابی حنیفه و مرجئه*^۱.

هشام بن سالم جوایقی ایرانی، از بزرگان متکلمان اولیه شیعه در نیمه دوم سده دوم هجری و از شاگردان امام جعفر صادق و موسی بن جعفر علیه السلام بوده است.^۲

ابوالحسن محمد بن بشر سوسنجردی حمدونی، نویسنده کتاب *المقنع فی الامامة و کتاب المنقذ فی الامامة*، شاگرد ابوسهل اسماعیل نوبختی (متوفی ۳۱۱ ه.ق).

ابوالحسن علی بن وصیف الناشئ الأصغر، مؤلف کتاب *الإمامة* (متوفی ۳۶۵ ه.ق).
ابوالجیش مظفر بن محمد بن احمد بلخی متکلم (متوفی ۳۶۷ ه.ق) شاگرد ابن سهل

نوبختی و مؤلف کتابهای *نقض العثمانیة علی الجاحظ*، *فدک*، *النکت والأغراض فی الامامة* و....

ابوعبدالله محمد بن محمد بن نعمان (شیخ مفید) (متوفی ۴۱۳ ه.ق) که کتابهای او را نجاشی نام برده است.

سید اجل، علم الهدی ابوالقاسم علی بن حسین (سید مرتضی) (متوفی ۴۳۶ ه.ق) شاگرد شیخ مفید.

شیخ الطایفه ابوجعفر محمد بن حسن طوسی (متوفی ۴۶۰ ه.ق) شاگرد سید مرتضی. متکلمان شیعه، بسیاری و بیان آنها فرصت دیگری می طلبد، لکن از میان آنها مناسب است نام خاندان نوبخت که ایرانی بوده اند، ذکر شود:

ابوسهل اسماعیل بن علی بن اسحاق بن ابی سهل بن نوبخت (متوفی ۳۱۱ ه.ق) از برجستگان متکلمان امامیه و دارای آثاری عظیم در تأیید مذهب شیعه است و خواهرزاده اش، ابومحمد حسن بن موسی نوبختی (متوفی بین سالهای ۳۰۰ تا ۳۱۰ ه.ق).

نویسنده کتاب *فرق الشیعه والآراء والدیانات* و ابواسحاق ابراهیم نوبختی، از متکلمان نیمه قرن چهارم هجری و مؤلف قدیمی ترین کتاب در علم کلام شیعه به نام *یاقوت* که ابن

۱. نجاشی، *رجال نجاشی*، ص ۳۲۶.

۲. شیخ طوسی، *الفهرست*، ص ۳۵۶، دانشکده الهیات مشهد، ۱۳۵۱ ش.

ابی‌الحدید معتزلی (متوفی ۶۵۶ ه.ق) آن را گزارش نموده و پس از او، علامه حلی (متوفی ۷۲۶ ه.ق) کتاب *انوار الملکوت فی شرح الیاقوت* را نگاشته است و خواهرزاده علامه حلی، سید عمیدالدین حلی (متوفی ۷۵۴ ه.ق) شرحی بر *انوار الملکوت* دارد و پس از او شیخ شهاب‌الدین اسماعیل (احمد) بن شیخ شرف‌الدین ابی‌عبدالله حسین عاملی در سده دهم هجری قمری منظومه‌ای به نام *ارجوزة فی شرح الیاقوت* نوشت.^۱

۲. از جمله مؤسسان مدرسه اعتزال، ابوحنیفه واصل بن عطاء غزالی (متوفی ۱۳۱ ه.ق)، اباعثمان عمرو بن عبید بن باب (متوفی ۱۴۴ ه.ق)، ابوالهذیل علف ایرانی، محمد (حمدان) بن هذیل بن عبدان بن مکحول عبدی (متوفی حدود سال ۲۳۲ ه.ق)، ابواسحاق ابراهیم بن سیار بن هانی نظام بصری (متوفی ۲۳۱ ه.ق)، ابوعثمان عمر بن بحر بن محبوب جاحظ بصری (متوفی ۲۵۵ ه.ق) و دیگران بوده‌اند.^۲

۳. سرده‌اشاعره، ابوالحسن اشعری، علی بن اسماعیل (متوفی ۳۲۴ ه.ق)، از دودمان ابوموسی اشعری بوده که بیش از ۹۹ کتاب و رساله نگاشته است.^۳ پس از او، قاضی ابوبکر باقلانی (متوفی ۴۰۳ ه.ق)^۴ و امام الحرمین جوینی (متوفی ۴۷۸ ه.ق) و دیگران^۵ قابل ذکرند.

روش کلامی هر سه فرقه، مبتنی بر استدلال‌های عقلی بوده است و یکی از اصول مهمی که به کار می‌گرفتند، «حسن و قبح» بوده است. به این صورت که شیعه و معتزله، آن را عقلی می‌دانستند^۶ و اشاعره، شرعی.^۷ بر این اصل، یک سلسله قواعد و اصول

۱. شیخ آقابزرگ تهرانی، *الذریعة الی تصانیف الشیعة*، ج ۱، ص ۴۸۰ و ج ۱۳، ص ۱۷۸، اسلامیة، تهران، ۱۳۸۷ ه.ق؛ اسماعیل باشا بغدادی، *هدیة العارفین*، ج ۱، ص ۵۰۷، استانبول، ۱۹۵۱ میلادی.

۲. محمود یزدی مطلق (فاضل)، *معتزله*، ص ۳۹ به بعد، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۶۲ ش.

۳. ابوالحسن علی بن اسماعیل اشعری، *الإبانة عن اصول الدیانة*، تحقیق دکتر فوکیه حسین محمود، ج ۱، ص ۳۸ به بعد، دار الانصار، قاهره، ۱۳۹۷ ه.ق.

۴. امام الحرمین عبدالملک جوینی، *الشامل فی اصول الدین*، تحقیق علی سامی النشار و دیگران، ص ۱۰۶، المعارف، اسکندریه، ۱۹۶۹ میلادی.

۵. همان، ص ۶۹ به بعد.

۶. حسن بن یوسف بن مطهر، علامه حلی (متوفی ۷۲۶ ه.ق)، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، ص ۳۰۳، جامعه مدرسین، قم، ۱۴۱۳ ه.ق.

۷. ابوالحسن اشعری، *الإبانة عن اصول الدیانة*، باب نهم، ص ۱۸۱.

مبتنی است که از آن جمله است: «قاعدۀ لطف» و «وجوب رعایت اصلح» بر حق تعالی و بسیاری مباحث دیگر که میان هر سه فرقه، مورد اختلاف است و یکی از بزرگترین اختلافها که در اسلام میان این سه گروه بروز کرده است، مسأله امامت؛ یعنی جانشینی حضرت رسول ﷺ می باشد و در این خصوص، با زبان و قلم و شمشیر، با یکدیگر مناظره و مجادله کرده اند.

کتاب حاضر که توسط عده ای از پژوهشگران گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه علوم اسلامی رضوی تألیف و تدوین شده است، به همین مسأله از نگاه شیعه پرداخته است و آن را با آرای دو فرقه کلامی دیگر، مقایسه می کند و با براهین عقلی و نقلی، به اثبات امامت علی بن ابی طالب (علیه السلام) و اولاد گرامی اش می پردازد. امید است که مقبول مقام ولایت قرار گیرد.

و ما توفیقی الا بالله علیه توکلت

محمود یزدی مطلق (فاضل)

مشهد مقدس

درآمد روش شناختی بر امامت پژوهی

مطالعه در حقیقت و حقانیت امامت، سابقه‌ای بسیار طولانی در تاریخ اندیشه اسلامی دارد. آثار گوناگون، بویژه رساله‌های مستقل در امامت و مسائل فرعی آن، نشانگر اهمیت مسأله، نزد دانشمندان مسلمان است. علاوه بر شیوه‌های نگارشی گوناگون در آثار مربوط به امامت، روشهای متعددی نیز در امامت‌پژوهی وجود دارد که در شش روی آورد عمده فقهی، تحلیلی و کلامی، عرفانی، تفسیری و روایی، تاریخی و میان رشته‌ای، قابل تقسیم‌بندی است. در میان روی آوردهای یاد شده، مطالعه درون‌دینی یا روی آورد تفسیری و روایی، نقش محوری و مؤثری دارد. امامت برای دانشمندان شیعه، خود نقش روش‌شناسی در باورهای دینی دارد و فهم توحید و نبوت، مبتنی بر آن است.

طرح مسأله

مورخان اندیشه اسلامی بر آنند که نزاع بر سر جانشینی پیامبر گرامی اسلام ﷺ از نخستین مباحث کلامی است که پس از آن حضرت، نزد امت وی رواج یافت. مواجهه شیعه با مسأله جانشینی پیامبر ﷺ ارائه نظریه امامت به عنوان استمرار نبوت بود که آن را جزو تعالیم و آموزه‌های دینی اسلام می‌دانستند. به این ترتیب، امامت، نه صرفاً به

عنوان نظریه سیاسی، بلکه به عنوان دیدگاه کلامی و یکی از اصول اعتقادی به میان آمد و مخالفت‌های فراوانی را نیز برانگیخت.

موافقان و مخالفان نظریه امامت، به بحث و تحقیق پرداخته، مواضع یکدیگر را نقد کردند. تاریخ پرماجرای امامت در اندیشه دینی نزد مسلمانان، پربار از پژوهش‌های گرانقدر در ساحت امامت است. این پژوهش‌ها با روی آوردها و روش‌های مختلفی ارائه شده است. تأمل در هر یک از روی آوردها و بهره جستن از آنها در برنامه مطالعات میان رشته‌ای، می‌تواند ابعاد مختلفی از حقیقت امامت را نشان دهد.

گفتار حاضر، دو جهت‌گیری دارد: اول، جست‌وجو در روی آوردهای مختلفی که دانشمندان شیعه در امامت‌پژوهی برگرفته‌اند و دوم، جستاری در نقش روش‌شناختی نظریه امامت در معرفت دینی. طرح هر دو بحث، مسبوق به گزارشی اجمالی از پیشینه امامت‌شناسی نزد شیعه است.

پیشینه امامت‌پژوهی نزد شیعه (گزارش اجمالی)

دانشمندان شیعه در آثار تفسیری، شرح‌های نهج‌البلاغه، کتابهای تاریخی و رساله‌های کلامی و عرفانی خود، به بحث از امامت پرداخته‌اند. مؤلف معجم مکتب عن الرسول و اهل‌البیت تعداد ۱۳۰۵۹ اثر درباره امام و امامت از شیعه را فهرست کرده است.^۱ آقابزرگ تهرانی (۱۲۹۳-۱۳۸۸ ه.ق) کتاب‌شناس بزرگ شیعی، فهرست بالغ بر ۱۲۰ تک‌نگاره (رساله مستقل و مختص) دانشمندان مسلمان درباره امامت را گزارش کرده است.^۲

امامت‌پژوهی، سابقه‌ای طولانی دارد و شیعیان که به فضل و قرآن آگاهی، شهره بودند، در مواجهه با انحراف امامت به خلافت، به بحث و نقد و نظر در مسأله پرداختند. ابن‌ندیم، فهرست‌نگار و کتاب‌شناس معروف، علی بن اسماعیل بن میثم تمّار را نخستین کسی می‌داند که در باب امامت، رساله‌ای نوشت و نام دو تک‌نگاره از وی را به نامهای «الامامة» و «الاستحقاق» نیز به میان می‌آورد. وی همچنین هشام بن حکم، صحابی و شاگرد معروف امام صادق علیه السلام را نیز از جمله دانشمندانی می‌داند که در امامت،

۱. عبدالجبار رفاعی، معجم مکتب عن الرسول و اهل‌البیت، ج ۵، ص ۱۳۳ و ج ۱۰، ص ۶۹.

۲. آقابزرگ تهرانی، الذریعة الی تصانیف الشيعة، ج ۲، ص ۳۲۰-۳۴۴.

رساله های متعددی نگاشت. ابن ندیم، دو رساله «الامامة» و «امامة المفضول» را از جمله تألیفات هشام بن حکم دانسته است.^۱

قبل از گزارش اجمالی از سایر تک نگاره های دانشمندان شیعی در باب امامت، این نکته لازم به یادآوری است که به موازات تألیفات شیعیان در تبیین حقیقت و حقانیت امامت، مخالفان آنها نیز در مقام رویه نویسی و نقد نظریه امامت برآمدند. گفته اند ابوبکر اصم و هشام فوطی از نخستین کسانی بودند که در این مقام به بحث پرداختند. یکی از معروفترین رویه نویسیها، کتاب تحفه اثنی عشریه است که در روزگاران متأخر و به زبان فارسی نوشته شد و میرحامد حسین، دایرة المعارف کم نظیر خود، عبقات الانوار را در پاسخ به آن آفرید.^۲

سابقه تک نگاره نویسی درباره امامت نزد دانشمندان شیعی، به اصحاب ائمه اطهار علیهم السلام برمی گردد. برای مثال، ابوجعفر احمد بن حسین بن عمر بن یزید الصیقل کوفی، ثقه از اصحاب امام صادق علیه السلام و امام کاظم علیه السلام و نیز مولی ابوالصفا خلیل بن احمد بصری (متوفی ۱۶۰ یا ۱۷۰ ه.ق) از اصحاب امام صادق علیه السلام رساله ای در امامت نوشته اند.

یکی از رساله های مستقل در باب امامت که از قدمت زیادی برخوردار است، به ابو محمد الحکم بن هشام بن الحکم منسوب است که پدر وی (هشام) در سال ۱۹۹ ه.ق درگذشته است. دیگر رساله قدیمی در این موضوع، از آن شیخ ابوالقاسم سعد بن عبدالله بن ابی خلف اشعری قمی (متوفی ۲۹۹ ه.ق) است.

یکی از نکات مهم در تاریخ امامت پژوهی در دوره های اولیه فرهنگ اسلامی، وجود تک نگاره های متعدد از یک دانشمند است که اهمیت، حیات و پویایی پژوهش در این موضوع را نشان می دهد. معمولاً وقتی دانشمندی در موضوعی، چند رساله می پردازد، آنها را به ترتیب قدیم، جدید و اجد می نامد؛ مانند حواشی دوانی و دشتکی بر شرح جدید تجرید الاعتقاد و خواجه طوسی و رساله های اثبات الواجب آن دو؛ اما کسانی که در امامت، رساله های متعددی نگاشته اند، برای تمایز رساله ها، به جای تعبیرهایی چون قدیم، جدید و اجد، از تعابیر کبیر، صغیر و مانند آنها استفاده کرده اند.

۱. محمد بن اسحاق بن ندیم، الفهرست، فن ۲، مقاله ۵، ص ۳۲۷.

۲. در همین مقاله به معرفی کتاب میرحامد حسین خواهیم پرداخت.

برای نمونه، ابراهیم بن محمد بن سعید ثقفی (متوفی ۲۸۳ ه.ق) و سید شریف ابومحمد ناصر الحق (متوفی ۳۰۴) الامامة الصغیر و الامامة الکبیر را نگاشته‌اند. ابوجعفر محمد بن علی شامغانی، معروف به ابن ابی العزافر (شهید به سال ۳۲۲ ه.ق) نیز رساله‌های متعددی درباره امامت نوشته است. دانشمندان بزرگ در تاریخ شیعه، غالباً تک‌نگاره‌هایی درباره امامت دارند که به برخی از اهم آنها اشاره می‌کنیم:

رساله الامامة والتبصرة من الحيرة از صدوق اول؛ یعنی شیخ ابوالحسن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی (متوفی ۳۲۹ ه.ق)؛ رساله الامامة از شیخ صدوق (متوفی ۳۸۱ ه.ق)؛ رساله الارشاد فی معرفة حجج الله علی العباد از ابو عبدالله محمد بن محمد بن نعمان العکبری، معروف به شیخ مفید (۳۳۶-۴۱۳ ه.ق)؛ رساله دایرة المعارف گونه الشافی فی الامامة و ابطال الحجج العامة از سید مرتضی علم‌الهدی (۳۵۵-۴۳۶ ه.ق) و تلخیص آن از شیخ طوسی؛ رساله الامامة شیخ قاضی اشرف الدین بریدی آبی از متکلمان معروف شیعه در سده ششم؛ رساله الامامة خواجه نصیرالدین طوسی؛ رساله الامامة شیخ زین‌الدین بیاض نباطی، صاحب کتاب گرانقدر الصراط المستقیم (متوفی ۸۷۷ ه.ق)؛ رساله الامامة شیخ عبدالنبی بن سعدالدین جزائری (متوفی ۱۰۲۱)؛ رساله شیخ ابن الحسن سلیمان بن عبدالله الماحوزی (۱۰۷۰-۱۱۲۱ ه.ق) و دهها رساله دیگر از متأخران. یکی از نکات قابل تأمل در تاریخ امامت پژوهی، وجود تک‌نگاره‌ها در تحلیل مسائل فرعی مربوط به امامت است. متکلمان شیعه، نه تنها در امامت، بلکه در مباحث و مسائل فرعی آن نیز به تألیف رساله‌های مستقل پرداخته‌اند و این، اهمیت و بالندگی چنین پژوهشهایی را در تاریخ تفکر اسلامی نشان می‌دهد.

تأمل در این‌که چنین تک‌نگاره‌هایی، در چه سده‌هایی و در چه مسائلی رواج یافته است، در فهم تطور اندیشه دینی در فرهنگ اسلامی، مؤثر است. در این جا تنها به ذکر چند رساله مهم بسنده می‌کنیم: رساله عصمت از سید مرتضی^۱، رساله فرق بین نبی و امام از شیخ مفید^۲ و رساله مسأله ضرورت وجود امام در هر زمان از شهید محراب، مرحوم

۱. آقابزرگ تهرانی، الذریعة، ج ۱۵، ص ۲۷۳ و ج ۲۰، ص ۳۹۰.

۲. شیخ طوسی، الرسائل العشر، رساله فی الفرق بین النبى و الامام، ص ۱۰۹-۱۱۴.

قاضی طباطبایی ^۱ نمونه‌هایی از چنین تک‌نگاره‌هاست.

از دیگر نکات قابل تأمل در تاریخ رساله‌نویسی در امامت، تنوع سبکها و جهت‌گیریهای کتابهاست که اگر به نحو تاریخی، به دقت، توصیف و تبیین گردد، تطور و بالندگی اندیشه شیعی را نشان می‌دهد که خود محتاج بررسی و پژوهش مستقلی است؛ گاهی کتاب آموزشی و متن درسی نوشته‌اند که کاملاً جهت‌گیری تعلیمی دارد، و گاهی به شرح و بسط آن متنها پرداخته‌اند و به شرح، حاشیه و تعلیق‌نویسی روی آورده‌اند. برای نمونه، می‌توان از رساله قاضی زاده کرهرودی نام برد که از مفصلترین این گونه آثار است. عده‌ای به آفرینش متون در جامه نظم، بویژه در قالب ارجوزه روی آوردند؛ مانند ارجوزه المنهج القويم فی تسلیم التقدیم ابن داوود حلی ^۲ (۶۴۷-۷۰۷ ه.ق) معاصر علامه حلی. این ارجوزه، در اثبات برتری و شایستگی امیرمؤمنان علیه السلام برای امر امامت و خلافت است که در واقع، به امامت خاصه تعلق دارد.

نگارش نقد، پاسخ به رویه و نقد نقد نیز در تاریخ امامت‌پژوهی، ماجرای مفصل و قابل تأملی دارد. گاهی نیز کتابهایی در اسلوب گفتمان و یا مناظره تألیف شده است که نمونه آن، شبهای پیشاور ^۳ است.

روی آوردهای متنوع در امامت‌پژوهی

دانشمندان مسلمان، در بحث از مسأله امامت، روی آوردهای متعددی دارند. یکی از اختلافهای اهل سنت و شیعه در مسأله امامت، به همین امر بر می‌گردد. دانشمندان اهل سنت، در بحث از امامت، روی آورد فقهی را اخذ کرده‌اند، در حالی که از نظر شیعه، اخذ این روی آورد، تفسیری ناقص و تحویلی‌انگارانه (مبتنی بر مغالطه‌کنه و وجه) از امامت به دست می‌دهد. به اختصار، اهم روی آوردهای دانشمندان مسلمان در تحلیل امامت را گزارش می‌کنیم:

۱. جمال‌الدین مقداد بن عبدالله سیوری حلی (فاضل مقداد)، اللوامع الالهیه فی المباحث الکلامیه، تحقیق قاضی طباطبایی، ص ۶۶۰.

۲. ابن داود، سه ارجوزه در کلام، امامت و فقه، تحقیق و تعلیق از حسین درگاهی، حسن طارمی،

ص ۱۰۹-۱۷۳. ۳. سلطان‌الواعظین شیرازی، شبهای پیشاور.

۱. روی آورد فقهی

دانشمندان اهل سنت، مسأله امامت را صرفاً به عنوان نظریه‌ای سیاسی انگاشته‌اند و آن را به عنوان یکی از مباحث فروع و متعلق به دانش فقه تلقی کرده‌اند. آنها بر اساس چنین تلقی‌ای، اگرچه به تبع دانشمندان شیعه، در مباحث کلامی به بحث از امامت می‌پردازند، و لکن روی آورد فقهی اخذ کرده و انتخاب امام را به عنوان واجب شرعی و پذیرش آن را به عنوان واجب کفایی، مورد تحلیل و پژوهش قرار می‌دهند.^۱

۲. روی آورد تحلیلی - کلامی

متکلمان شیعه بر اساس این دیدگاه که نظریه امامت، از ارکان آموزه‌های دینی است، بحث از آن را در آثار کلامی طرح می‌کنند. روش متکلمان شیعه در بحث از امامت عامه، روش تحلیلی و منطقی است. آنها با ابزارهای منطقی، به تحلیل شرایط استمرار نبوت و چگونگی عدم نفی غرض از نبوت پس از رحلت پیامبر گرامی اسلام ﷺ می‌پردازند و ضرورت عقلی نصب امام به وسیله خداوند و شرایط امام؛ همچون عصمت و سایر مباحث مربوط به آن را طرح می‌کنند. روش متکلمان در این روی آورد، پای‌بندی به اصل «نحن أبناء الدلیل، نمیل حیث یمیل» و البته مراد از استدلال (justification) در این روی آورد، انحصاراً استدلال برهانی نیست، بلکه مفهوم اعمی است که آنتونی کنی به صورت روشن، آن را در کتاب ایمان چیست ترسیم کرده است.^۲

متکلمان، هم در مقام اثبات و تبیین و هم در مقام دفاع و نقد، روشهای متنوعی دارند. آنها بر خلاف فیلسوفان که تک‌روشی «monomethodic» اند و «نحن أبناء الدلیل» را به معنای «نحن أبناء البرهان» تلقی می‌کنند، از تعدد روش در استدلال «polymethodic» برخوردارند. به همین دلیل است که در بسیاری از مباحث امامت خاصه، بر خلاف امامت عامه، به جای شیوه‌های تحلیلی - برهانی، از روشهای نقلی و درون‌دینی بهره می‌جویند.^۳ خواجه نصیرالدین طوسی، متکلم مؤثر شیعی که او را مؤسس کلام فلسفی شیعه

۱. برای تفصیل سخن در این مقام ر.ک: همین مجموعه، «جایگاه معرفتی امامت در اندیشه دینی».

2. see: Kenny Anthony, *What Is Faith?*, Oxford University Press, 1992, p.19-33.

۳. ر.ک: احد فرامرز قراملکی، *روش‌شناسی مطالعات دینی*، انتشارات دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ص ۲۰۹.

نامیده‌اند، در رساله‌الامامة سعی کرده است تا بیش و کم، شبیه روش وی در قواعد العقاید، ساختار منطقی به مباحث امامت دهد و آنها را با شیوه‌ای تحلیلی-منطقی، مورد پژوهش قرار دهد. وی بر اساس تقسیم‌بندی منطقی پرسشها و مطالب، تمام مباحث امامت را در پنج مسأله: «ما»، «هل»، «لم»، «کیف» و «من» نظام‌بخشیده است.

۳. روی آورد عرفانی

انسان کامل، در عرفان نظری و عرفان عملی، جایگاه معرفتی بسیار مهمی دارد^۱ و نظریه انسان کامل، نزد عرفا با ولایت و امامت، ارتباط وثیق و همبستگی دقیقی دارد. در واقع، روی آورد عرفانی به مسأله امامت، تحلیل ضرورت وجود ولی و امام را به عنوان انسان کامل و نقش او را در سلوک الی الحق، مورد بحث قرار می‌دهد. به تعبیر استاد مطهری، عالیت‌ترین مرتبه امامت، آن است که به انسان کامل مربوط می‌شود و عرفا به آن نظر دارند.^۲ بنابراین، امامت در روی آورد عرفانی، تصویر خاصی می‌یابد که در عرض تصویرهای مأخوذ از سایر روی آوردها نیست و مانع جمع با دیگر تفاسیر از امامت-البته به جز تفسیر فقهی اهل سنت- نمی‌باشد، بلکه همان‌گونه که ملاصدرا تحلیل کرده^۳ و استاد مطهری، مورد تأکید قرار داده است، تصویر عرفانی، ابعاد ژرف‌تری از حقیقت امامت را نشان می‌دهد و آنچه با چنین روی آوردی به دست می‌آید، از نگرش اصیل شیعی بیرون نیست. تک‌نگاره پراچ سیدحیدر آملی، عارف شیعی معروف در قرن ششم؛ یعنی رساله الأمانة فی بیان الإمامة و تحقیقها، نمونه بارزی از رهیافت عرفانی به مباحث امامت است. این نکته نیز نباید مورد غفلت واقع شود که رهیافت عرفانی به مباحث امامت، منحصر به امامت عامه نیست، بلکه عرفا، بویژه در عرفان عملی، در خصوص امامت

۱. در خصوص انسان کامل، نزد عرفا ر.ک: نیکلسون، «الإنسان الكامل»، دایرة المعارف الاسلامیة، ج ۳، ص ۴۸؛ هانس هانریش، «نظریة الإنسان الكامل عند المسلمین مصدرا و تصویرها الشعری»، الانسان الكامل فی الاسلام، به کوشش عبدالرحمن عبدی، ص ۶؛ سعاد الحکیم، «الإنسان الكامل»، الموسوعة الفلسفیه العربیة، ج ۱، ص ۱۳۵؛ مرتضی شجاری، انسان از دیدگاه ابن عربی و ملاصدرا (پایان‌نامه دکترای دانشکده الهیات دانشگاه تهران)، ص ۱۶۶-۲۲۴.

۲. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۴، ص ۸۴۸-۸۴۹.

۳. صدرالدین محمد شیرازی (ملاصدرا)، تفسیر القرآن، ج ۶، ص ۲۹۹-۳۰۰.

خاصه و مخصوصاً امام نخست، حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام نیز تأملات فراوان داشته‌اند. مولانا جلال‌الدین محمد بلخی، معروف به مولوی، نمونه‌ای از این حقیقت است. وی امام علی علیه السلام را خسرو دین می‌داند که ناظر به تصویری شیعی از امامت است.^۱

چون که ایشان خسرو دین بوده‌اند وقت شادی شد، چو بگسستند بند (۷۹۸:۶) مولوی، راز هستی را از علی مرتضی می‌جوید که به تصویری ژرف از توقع ما از امامان اشاره دارد و او را حسن‌القضای پس از سوء‌القضا می‌خواند که به رغم برخورداری از اندیشه اشعری، بر شایستگی انحصاری امیرمؤمنان علیه السلام بر ولایت اشاره‌ای صریح می‌کند.

راز بگشا ای علی مرتضی ای پس از سوء‌القضا، حسن‌القضا (۳۷۵۷:۱) در ادامه همین ابیات، بر عصمت و ایمنی بخشی امام علی علیه السلام از خطای در فکر و سخن اشاره‌های لطیفی دارد.

۴. روی آورد تفسیری - روایی

یکی از مهمترین روی آوردها در امامت پژوهی، روی آورد درون‌دینی است که با مراجعه به نصوص دینی، آیات وحی منزل و سنت پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله و سلم و ائمه اطهار علیهم السلام می‌کوشد تا حقیقت و حقایق امامت را بیان کند.

جستار در آیات و روایات برای تبیین امامت، سابقه بسیار طولانی در ادبیات تفسیری و روایی دارد. مفسران و محدثان، آثار گرانبهای در تحلیل مسائل امامت آفریده‌اند. کتاب شریف الغدير علامه امینی، در این میان، برنامه پژوهشی بی سابقه‌ای را به میان آورده است. مهمترین برنامه پژوهشی در این روی آورد، از آن میرحامد حسین^۲ (۱۲۴۶ ه.ق) است؛ دایرة‌المعارفی عمیق و پر درر عبقات به زبان فارسی و در ردّ تحفه اثنی عشریه نوشته شده است. بخش اول آن به بحث از حقیقت و حقانیت امامت در قرآن و با روی آورد کاملاً درون‌دینی می‌پردازد و بخش دوم آن به تحلیل امامت در اخبار و احادیث، اختصاص می‌یابد. این بخش، متضمن پژوهشی سترگ در حدیث‌شناسی

۱. ر.ک: رضا بابایی، «مولاد چشم و دل مولانا»، آینه پژوهش، شماره ۶۶، بهمن و اسفند ۱۳۷۹، ص ۳۰-۳۷.

۲. ر.ک: محمد رضا حکیمی، میرحامد حسین، ص ۱۰۹.

است که به تحلیل احادیث غدیر^۱، منزلت، ولایت، طیر (طیر مشوی)، مدینه العلم، اشباه، مناصبت، نور، علی مع الحق، ثقلین و... پرداخته است. از این کتاب پرارج، خلاصه‌ای نیز به نام *نفحات الازهار فی خلاصة عبقات الانوار* تدوین و منتشر شده است.^۲

۵. روی آورد تاریخی

رهیافت تاریخی در امامت پژوهی، غالباً به امامت خاصه متعلق است. مورخان فرهنگ و تمدن اسلامی، مسأله امامت را نخستین مسأله سرنوشت ساز در تاریخ اسلام می دانند و بر اساس این نگرش، سعی دارند با ابزارها و روشهای رایج در دانش تاریخ، به تحلیل آن بپردازند. مسأله اساسی دانشمندانی که با روی آورد تاریخی به تحلیل امامت پرداخته اند، این است که آیا پیامبر گرامی اسلام ﷺ برای پس از رحلت خود، شخص معینی را برای تصدی امر امامت معین فرموده اند یا نه. و شیوه آنها، نه تحلیل کلامی است که منطقاً به دلیل اهمیت امر امامت در استمرار نبوت، پاسخ مثبت به سؤال، اجتناب ناپذیر است و نه تحلیل دروندینی است که به نقد و تحلیل روایات می پردازند، بلکه شیوه آنها، مراجعه به اسناد و دلایل تاریخی است که از صدر اسلام به جای مانده است. پرداختن به ماجرای مواجهه امت با مسأله خلافت پس از رحلت پیامبر گرامی اسلام ﷺ و نقد و تحلیل این ماجرا، یکی از عمده ترین مباحث روی آورد تاریخی است.^۳

مورخان در این رهیافت، آثار متعددی نگاشته اند و نمونه ای از آن، کتاب *السقیفة و الخلافة* استاد عبدالفتاح عبدالمقصود (۱۲۹۱-۱۳۷۲ ه.ق) است.^۴

۶. روی آورد میان رشته‌ای

مطالعه میان رشته‌ای، مولود بصیرت دانشمندان به آفات حصر توجه به روی آورد خاص

۱. بخش حدیث غدیر عبقات را استاد مولانا بروجرودی در ده مجلد منتشر کرده است (۱۴۰۴-۱۴۱۱ ه.ق، قم).
۲. برای آشنایی اجمالی با عبقات ر.ک: محمد صحتی سردرودی، «عبقات الانوار، کاری کارستان»، آینه پژوهش، شماره ۶۶، بهمن و اسفند ۱۳۷۹، ص ۹۳-۱۰۵.
۳. نمونه ای از این رهیافت، مقاله «ماجرای امامت پس از رحلت پیامبر گرامی ﷺ» است که در بخش پایانی همین مجموعه آمده است.
۴. عبدالفتاح عبدالمقصود، *خاستگاه خلافت - سقیفة جدایی خلافت و امامت*، ترجمه حسن افشارزاده، ص ۵۶۸.

و غفلت از سایر روی آوردهاست؛ غفلتی که موجب خطای کنه و وجه (در تعبیر منطق دانان مسلمان) و خطای تحویلی نگری (در تعبیر دانشمندان مغرب زمین) می شود. برای مثال، حصر توجه به روی آورد تاریخی و بی توجهی به روی آوردهای دیگر، تنها بُعدی از حقیقت امامت را نشان می دهد و محقق را به خطاهایی می اندازد. نمونه بارز حصرگرایی روش شناختی، متکلمانند که در غالب مسائل اعتقادی، به تحلیل های کلامی حصر توجه دارند و از روی آورد اصیل و غنی تفسیری، غفلت می ورزند. قاعده «أهل البيت أدری بما فی البيت» در اندیشه های اعتقادی و دینی نیز جاری است. حقیقت توحید، حقیقت عصمت و دامنه آن و دیگر مسائل اعتقادی را باید از وحی و سنت؛ یعنی معارف اهل بیت فرا گرفت.

در روی آورد میان رشته ای، سعی می شود حقیقت امامت با نگرش تفسیری، روایی، کلامی، تاریخی و عرفانی شناخته شود و این به معنای جمع جبری و التقاط و درآمیختن دیدگاهها نیست.^۱

اهمیت روش شناختی امامت در اندیشه دینی

یکی از مباحث مهمی که متکلمان شیعه بر آن تأکید فراوان دارند، نقش و اهمیت روش شناختی نظریه امامت در معرفت دینی است. این مسأله، در اساس، به بحث از ضرورت شناخت امام برمی گردد؛ مسأله ای که یکی از محوری ترین مباحث در روی آورد تفسیری و روایی است و در احادیث، مورد توجه فراوان قرار گرفته است، زندگی بدون شناخت امام، زندگی جاهلانه است و از حیات طیبیه اسلام، برخوردار نیست: «من مات ولم یعرف إمام زمانه مات میتة جاهلیة».^۲

در بحث از ضرورت شناخت امام، دو رهیافت وجود دارد: رهیافت نخست آن که تبعیت از امام و برخورداری از هدایت امام، منوط به شناخت اوست و رهیافت دوم، چیزی است که آن را نقش و اهمیت روش شناختی امامت در معرفت دینی می نامیم.

۱. برای تفصیل سخن در چیستی مطالعه میان رشته ای و تمایز آن از تفکر التقاطی که به خلط گفتارها می پردازد، ر.ک: احد فرامرز قراملکی، روش شناسی مطالعات دینی، ص ۳۱۷-۳۴۸.

۲. محمدباقر مجلسی، بحار الانوار، ج ۷۸، حدیث ۹؛ محمد بن ابراهیم نعمانی، کتاب الغیبة، ص ۶۳.

شیخ مفید، فهم عمیق و راستین از توحید را منوط به امامت دانسته است. خلاصه دیدگاه وی این است که شناخت «من وجه» در توحید، با جهل فاصله‌ای ندارد و شناخت کامل برای بشر و به روشهای بشری، قابل حصول نیست و تنها طریق شناخت کامل، شناخت از طریق امامت است.^۱

شیخ طوسی نیز در دیباجه‌ای که بر تلخیص الشافی (شافی از سید مرتضی علم‌الهدی) نوشته است، بر این نکته تأکید کرده است.

شناخت امامت، اشتغال به پژوهش دربارهٔ اموری است که اگر مکلف در این امور اهمال بورزد، در واقع، خداشناسی او مختل می‌شود؛ سرّ این که اخلال در امام‌شناسی، مستلزم اخلال در خداشناسی است، دو امر می‌باشد:

اولاً، امامت، لطف در تکالیف عقلی است و اگر تفصیلاً شناخته نشود، هرچند که اجمالاً لطف بودن آن شناخته گردد، ممکن است فرد در عدل الهی شک کند و به تدریج، سر از کفر درآورد.

ثانیاً، در شریعت، افعالی وجود دارد که تا روز رستاخیز، الطاف شرعی برای مکلفان است و اگر به یقین معلوم نباشد که فراتر از این افعال، حافظی وجود دارد که از شریعت نگهداری می‌کند، مکلف، از این که همیشه بهره‌مند از تکالیف شرعی باشد، مطمئن نخواهد بود و این نیز وی را به تردید و کفر می‌رساند.^۲

بنابراین، امامت، شاخص فهم راستین عقاید دینی است و تمایز بین فهم درست از قرائت‌های نادرست از اصول عقاید دینی، به وسیلهٔ امامت حاصل می‌شود.

امامت در تفسیر اهل سنت، چنین تصویر نمی‌شود، اما در نگرش شیعی، امامت، استمرار نبوت و هادی و مهتدی است.

مؤلف زاد المسافر (تک‌نگاره‌ای در معرفت امام) بیان قابل توجهی در این باره دارد:

بدان که معرفت امام علیه السلام اصل ایمان و دروازهٔ اسلام است و بلکه معرفت الله و [شناخت] اسماء الله و معرفت رسول الله و [فهم] معنی صفات و اسماء الهی، بدون معرفت امام، حاصل نمی‌شود. محبت، فرع معرفت است و هر کس، به قدر معرفت

۱. محمد بن محمد بن نعمان. شیخ مفید، الحکایات. ص ۲۲.

۲. شیخ طوسی، تلخیص الشافی، ج ۱، ص ۴۹ و ۵۰.

خود محبت پیدا می‌کند و جمیع اعمال و عبادات، بدون محبت و معرفت، لغو و هباء منثورا است.^۱

مراد از این که هر کس به قدر معرفت خود، محبت پیدا می‌کند، نزد این دانشمندان به معنای کثرت‌گرایانه نیست، بلکه همان‌گونه که شیخ مفید تأکید دارد، ذومراتب بودن معرفت و محبت، در نهایت به معرفت ناقص و معرفت کامل برمی‌گردد که معرفت ناقص در حکم جهل و عدم شناخت است. به همین دلیل، مؤلف *زاد المسافر* گوید: «مراد آن است که معرفت خدای سبحان و معرفت رسول، بدون معرفت علی علیه السلام حاصل نمی‌شود.»^۲

نگاهی به مجموعه حاضر

مجموعه حاضر، حاصل گفتارها و نوشتارهای متعددی در بحث از امامت است. محققان معزز دانشگاه علوم اسلامی رضوی مشهد در یک کار تیمی و گروهی و با برنامه پژوهشی معینی به تحقیق در مسأله امامت پرداختند. در این برنامه پژوهشی، بر روی آورد تفسیری و روایی تأکید شد و روی آورد کلامی متکلمان امامیه، معتزله و اشاعره به روش مطالعه تطبیقی، مورد تأمل قرار گرفت و گزارش و نقد ماجرایی مواجهه امت با مسأله امامت و خلافت پس از پیامبر گرامی اسلام، موضوعی بود که با روی آورد تاریخی به آن پرداخته شد.

می‌توان مجموعه حاضر را دارای سه بخش عمده دانست که در بخش نخست، با روی آورد تحلیلی - کلامی، پنج مقاله «چیستی و حقیقت امامت»، «منزلت امامت نزد متکلمان امامیه، معتزله و اشاعره»، «جایگاه معرفتی امامت در اندیشه دینی»، «اثبات ضرورت امامت» و «اوصاف و ویژگیهای شخصیتی امام» آمده است و در بخش دوم، با روی آورد درون‌دینی تفسیری - روایی، دو مقاله «ولایت در آینه وحی» و «امامت خاصه در قرآن» طرح شده است و در بخش سوم، به تحلیل مسأله امامت در دوران خلیفه اول، دوم، سوم و دوران زمامداری امام علی علیه السلام پرداخته شده است. احد فرامرز قراملکی مشهد مقدس

۱. علی بن محمد رضا مرنودی، *زاد المسافر*، نسخه خطی متعلق به کتابخانه شخصی احد فرامرز قراملکی، برگ ۱.
۲. همان، برگ ۲.

بخش اول

روی آورد تحلیلی - کلامی

- چیستی و حقیقت امامت □ دکتر احد فرامرز قراملکی
- منزلت امامت نزد متکلمان امامیه، معتزله و اشاعره □ اسحاق عارفی
- جایگاه معرفتی امامت در اندیشه دینی □ عبدالکریم رضایی
- اثبات ضرورت امامت □ عبدالکریم رضایی
- اوصاف و ویژگیهای شخصیتی امام □ علی قربانی

چیستی و حقیقت امامت

سخن از حقانیت امامت و ادله ضرورت آن، از چند جهت، مسبوق به تصور روشن و کامل از آن است.

اولاً، مقام تصور، منطقاً مقدم بر مقام تصدیق است و اقامه ادله در مقام نفی و اثبات، مسبوق بر تحریر محل نزاع و طرح مسأله است.

ثانیاً، برگرفتن هر دلیلی در مقام اثبات مدعا، مشروط به سنجیت دلیل و مدعاست. اگر دلایل مدعا با تصویری که از آن داریم، منطبق نباشد، استدلال را منطقاً «اخذ ما لیس بعله علة» (دلیل پنداری امری که دلیل نیست) می خوانند.

فراتر از آنچه بیان شد، یکی از مهمترین مواضع خلاف بین شیعه و اهل سنت در مسأله امامت که سایر مواضع خلاف، به نحوی به آن برمی گردد، تصویری است که آنها از امامت ارائه می کنند. منشأ بسیاری از اختلاف نظرها در باب امامت، در واقع به اختلاف در مقام تصور برمی گردد. این که بحث از امامت، به اصول مربوط است یا به فروع؟ امامت، مسأله ای فقهی است یا کلامی؟ نصب امام، واجب است یا نه؟ وجوب نصب امام، بر خداوند است یا مکلفان؟ و اوصاف و شرایط امامت، کدام است؟ همه بر تصور

ما از امامت استوار است.

عده‌ای از دانشمندان در مواجهه با تعریف، به طور کلی، راه افراط‌گرایانه پیموده‌اند و در تعریف، چنان دچار مذاقه‌ها و نازک‌بینی‌ها و مناقشات منطقی شده‌اند که فراتر از تعریف نرفته‌اند و گروهی دیگر، به تفریط رفته‌اند و در برابر مناقشات بی‌حاصل گروه نخست، دست از تعریف شسته و نسبت به هرگونه تعریف، بی‌اعتنا شده‌اند. طریق اعتدال، آن است که قبل از چون و چرا و نقد و استدلال، از تعریف و تصور امر مورد نزاع سؤال کنیم و سعی نماییم به تصویری روشن و واضح از مدعا دست یابیم.

بر مبنای آنچه بیان شد، هم ضرورت تعریف امامت روشن می‌شود و هم جایگاه و ارزش بحث از تعریف معلوم می‌گردد. روش ما در تعریف امامت، این است که ابتدا به اختصار، توضیح شرح اللفظی واژه امامت و دیگر واژه‌های مربوط به آن؛ چون «ولایت» می‌آید و سپس به تعریف حقیقی امامت می‌پردازیم و به تفاوت دیدگاه شیعی و اهل سنت در حقیقت امامت، اشاره می‌کنیم. مراتب سه‌گانه امامت، هویت آن را بیشتر نشان می‌دهد و بیان نسبت بین نبوت و امامت نیز تصویر شیعی از امامت را روشنتر بیان می‌کند.

اهمیت بحث از تعریف امامت

سؤال از چیستی، مقدم بر دیگر سؤال‌هاست؛ چرا که با این سؤال، ابتدا تصور روشنی از موضوع می‌یابیم، آنگاه از وجود، احکام و خواصش بحث می‌کنیم. اما ابهامهای گوناگونی وجود دارد که موجب می‌شود نسبت به ضرورت طرح بحث از تعریف امامت، تردید داشته باشیم که در این جا به برخی از این ابهامها اشاره نموده، پاسخ می‌دهیم.

۱. ممکن است پرسیده شود که اگر پرداختن به تعریف امامت، تا این حد، ضرورت و اهمیت دارد، چرا خواجه نصیر طوسی در *تجريد الاعتقاد* و دیگران به آن پرداخته‌اند؟ در پاسخ گوییم: آثار متکلمان، دو گونه است: آثار تحقیقی و مفصل و آثار مختصر و موجز. خواجه در مسأله امامت، تک نگاره مفصل و تحقیقی دارد که در آن، پرداختن به

چیستی و تعریف امامت را نخستین مسأله امامت دانسته است که دیگر مباحث، بر آن استوار است. وی در برخی از آثار مختصر خود نیز به تعریف امامت پرداخته است؛ از جمله، در *فصول نصیریّه و قواعد العقائد*. نبود تعریف امامت در *تجريد الاعتقاد*، ایجاز و اختصار بیش از حد آن است که طرح برخی از مباحث را بر عهده کسانی می‌گذارد که به شرح، تدریس و بحث از آن می‌پردازند. به همین دلیل، برخی از شارحان وی؛ همچون اسفراینی (متوفی ۷۴۹) در *تفريد الاعتماد*^۱ و قوشچی در *شرح الهیات تجريد* این نقصان را برطرف کرده‌اند.

البته این واقعیتی تاریخی است که متکلمان، به تدریج، به اهمیت تعریف امامت نسبت به سایر مباحث آن، وقوف بیشتری یافته‌اند، و لکن این نکته نیز از واقعیّات انکارناپذیر تاریخ علم کلام است که کمتر متکلم صاحب نظری را می‌توان یافت که تعریف مدوّنی از امامت ارائه نکرده باشد. فهرست مهمترین تعاریف متکلمان اهل تشیع و تسنّن را در همین فصل خواهیم آورد.

۲. ممکن است تصوّر شود که پرداختن به تعریف، در واقع، اشتغال به نزاع لفظی است. تعاریف، الفاظ اعتباری است و هر کس مجاز است به تعریفی اکتفا کند. شأن محقق و متعلّم علوم حکمی، اقتضا می‌کند که از پرداختن به منازعات لفظی و امور اعتباری بی‌فایده و یا کم‌بهره، دوری کند.

در پاسخ باید گفت که در این تصور، دو خطای عمده وجود دارد: خطای نخست، تصور نادرست از اصل اعتباری بودن تعریف است که به آن خواهیم پرداخت و خطای دوم، خلط شرح اللفظ و شرح الاسم و تعریف حقیقی است. آنچه نزاع لفظی است، شرح اللفظ است که به علم لغت و سماتیک مربوط است و جزو مطالب (پرسشهای علمی) ششگانه (مای شارحه و مای حقیقی، هل بسیطه و هل مرکبه، لم ثبوت و لم اثبات) نیست البته پرداختن به شرح اللفظ نیز همه جا بی‌فایده نیست، بلکه در مواضعی که ابهام در لفظ و اشتراک در اسم، موجب خطا می‌شود، پرداختن به شرح اللفظ، واجب

۱. ابوالعلاء اسفراینی بهشتی، *تفريد الاعتماد فی شرح تجريد الاعتقاد*، بخش الهیات بالمعنی الاخص، تصحیح براتعلی حاتمی، به راهنمایی دکتر احد فرامرز قراملکی، دانشگاه کرج، ۱۳۷۵، ص ۹۱.

است؛ زیرا:

اشتراک لفظ دائم رهزن است اشتراک گبر و مؤمن در تن است
خلط شرح اللفظ و شرح الاسم از همین اشتراک لفظ ناشی شده است. شرح الاسم، تحلیل مفهومی است که تفاوت آن با تعریف حقیقی، به اعتبار است.^۱ کسانی که با تاریخ علم اصول و یا با فلسفه تحلیلی آشنایی داشته باشند، به اهمیت تحلیل مفهومی در حل منازعات متعلق به تصدیق، وقوف دارند.

۳. ممکن است گفته شود که تعریف، امری اعتباری است و هر کسی تعریفی از یک امر ارائه می‌کند و هیچ تعریفی مستند به برهان و دلیل نیست؛ زیرا «الحد لایکتسب بالبرهان»^۲ و لذا روش معینی برای نقد تعاریف و برگزیدن تعریف کامل و درست، در دست نیست. بنابراین، پرداختن به بحث از تعریف، در شأن طالب علم حقیقی نیست. در پاسخ باید گفت که اعتباری بودن تعریف، خود محتاج تعریفی روشن است در این که «الحد لایکتسب بالبرهان و لا بالاستقراء و لا بالتمثیل»، شکی نیست، اما اعتباری بودن تعریف، به معنای تعدّدپذیری تعریف است که مختص تعریفهای غیر تام است که نه به معنای نقدناپذیری تعریف و نه مستلزم چنین مدعایی است.

امور ماهوی، تنها به یک حدّ تام، قابل تعریف است و نه بیشتر، لکن در تعاریف غیر حدّ تام، می‌توان با استفاده از عناصر مختلف تعریفی؛ اعم از اجزای ماهوی و مؤلفه‌های مفهومی و یا خواص و آثار ویژه تعریف را ارائه کرد. در این موارد، انتخاب یک تعریف و فرونهادن تعریف دیگر، بستگی به موضع نگارش فرد و اطلاعات پیشین او دارد، و لکن هر تعریفی که به هر دلیل انتخاب شود، نقدپذیر است.

قواعد یاد شده در خصوص اکتساب حدّ، تنها بیانگر این است که شیوه اکتساب و روش نقد تعریف، غیر از شیوه اکتساب و روش نقد تصدیق و ادله آن است. منطق دانان در منطق تعریف، ضوابط و قواعد معینی را ارائه کرده‌اند که بر اساس آنها می‌توان تعریف را نقد کرد. آنان شرایط اعتبار تعریف را ارائه کرده‌اند. این شرایط، عمدتاً به دو

۱. علامه حلی، الجوهر النضید، ص ۲۲۲.

۲. در خصوص شرایط منطقی تعریف نزد قداما رک: خواجه نصیرالدین محمد طوسی، شرح اشارات، ج ۱، ص ۹۵-۱۱۱.

نکته اصلی برمی گردد:

نخست، شرایط مربوط به خود مفهوم، فی نفسه؛

دوم، شرایط مربوط به صدق مفهوم بر مصادیق.

از حیث اول، روشن بودن، شرط تعریف است و از حیث دوم، انطباق جامع و مانع؛ یعنی این مفهوم، فراگیر همه مصادیق باشد و مصداق مبانی را نیز شامل نگردد.

حکیم سبزواری در مصراع نخست بیت زیر، هر دو شرط را بیان کرده است.

مساویاً صدقاً، یکون اوضحا الاتری سمی قولاً شارحا

قول شارح (تعریف) باید به لحاظ انطباق و صدق، مساوی باشد (نه مباین و نه اخص) و الاً یا جامع نخواهد بود و یا مانع، به لحاظ مفهوم نیز باید روشن و واضح باشد. بنابراین، تعریف شیء به خود، یا تعریف شیء به اخصّ از خود، یا تعریف به امری مبهم و... با وضوح تعریف، ناسازگار است.

این شرایط عمده، کم و بیش، نزد همه دانشمندان، مورد قبول است. دکارت نیز که سرآغاز فلسفه جدید انگاشته می شود، بر دو ملاک وضوح و تمایز، تأکید می کند^۱ که مراد از تمایز، تفکیک این مفهوم از اغیار است و مقصود از وضوح نیز دلالت روشن بر همه هویت شیء است.

یکی از مشکلات روش شناختی در تعریف امامت، این است که تعریف امامت، به لحاظ منطقی، تعریف پیشینی است یا پسین؟ آیا ابتدا با ملاکهای قبلی مأخوذ از عقل و یا مستنبط از وحی به تعریفی دست می یابیم و آنگاه به مقام تعیین مصداق می پردازیم، به نحوی که اسناد معرّف بر معرّف به نحو قضایای حقیقیه صادق است؛ حتی اگر مصداق خارجی برای مفهوم، وجود نداشته باشد؟ و یا این که روش اخذ تعریف، معکوس است؟ یعنی در واقع، تعریف، ناظر بر مصادیق اخذ شده است. ابتدا مصادیق را بررسی کرده و وجه جامعی برای آنها اعتبارسازی نموده ایم، به گونه ای که اسناد معرّف به معرّف، صرفاً به نحو قضایای خارجی صادق است.

1. Descartes, *Discourse on Method and The Meditation*, Tran.F.E.Sutcliffe, Penguin Books, 1977.

وقتی می‌گوییم: «الحدّ بالماهیه و للماهیه» مراد، قسم نخست است، لکن تعریف رسمی، غالباً از قسم دوم است.

روش نقد هر دو قسم، متفاوت است. متکلمان شیعه و اهل سنت درست بر خلاف روش یکدیگر به تعریف امامت رسیده‌اند؛ اگرچه در ظاهر، الفاظ تعاریف آنها، بیش و کم شبیه یکدیگر است.

اهل سنت در مقام خارج با کسانی مواجه بوده‌اند که به هر دلیل، حکومت بر امت مسلمان داشته‌اند و حکومت خود را مستند به حکومت نبوی می‌کردند؛ حتی اگر آنها از قهر و غلبه و بدون بیعت، چنین حاکمیتی را به دست آورده باشند.^۱ آنگاه در مقام ارائه مفهوم جامعی بودند که بر چنین مصادیقی، صدق کند و بنابراین، امامت را تعریف می‌کنند و به همین دلیل، به رغم وضوح و تمایز مفهومی، در انطباق مفهوم بر مصادیق، دچار تناقض می‌شوند.^۲

در حالی که متکلمان شیعه، همان‌گونه که وجوب نصب امام را عقلی می‌دانند، به نحو پیشینی و با استناد به ملاکهای عقلی، تعریف امامت را ارائه کرده‌اند و بر آن بوده‌اند که باید مصداق کامل این مفهوم را یافت. اگرچه از برهان، حاصل نمی‌شود، لکن بر اساس قاعده «الحدّ و البرهان قد یشرکان»، حد و برهان می‌تواند اجزای مشترک داشته باشد. متکلمان شیعی بر آن هستند که بر اساس ادله عقلی، در تداوم نبوت، نصب امام، واجب است، حد اوسط این استدلال، مؤلفه فهم تعریف امام است که به نحو پیشین حاصل می‌آید.

گزارش تاریخی تعاریف امامت

نقد و تحلیل تصویرهای گوناگون امامت و گزینش تصویر روشن و متمایز، مسبوق به آشنایی متکلمان، نسبت به امامت است. وقوف به سیر تاریخی و تطور تعریف امامت نزد متکلمان، تفاوت و تشابه بین دیدگاههای مختلف در احکام امامت را روشن می‌سازد

۱. سعدالدین تفتازانی، شرح المقاصد، ج ۵، ص ۲۳۷.

۲. ملا عبدالرزاق لاهیجی، گوهر مراد، ص ۲۸۹.

به همین دلیل، گزارش تاریخی از اهم تعاریف ارائه شده از امامت را با ترتیب تاریخی ارائه می‌کنیم که در سراسر این فصل، به این گزارش تاریخی ارجاع و اسناد خواهد شد. لذا برای سهولت مراجعه و دقت توأم با اختصار در گزارش، آن را به صورت جدول ارائه می‌کنیم.

در گزارش تعریفهای امامت، به این نکته توجه شده است که هرگونه خبری در خصوص امامت، هرچند در ظاهر، ساختار نحوی قول شارح را داشته باشد، لزوماً تعریف نیست، بلکه ممکن است مقصود گوینده، صرفاً بیان حکمی درباره آن باشد مواردی به عنوان تعریف انتخاب شده است که گوینده آن، در مقام بیان تعریف بوده باشد.

برای مثال، تعاریف بیان شده در منابع اصطلاح‌شناسی و هرآنچه به عنوان تعریف، مورد بحث قرار گرفته است، در این گزارش آمده است.

ردیف	نام متکلم	فرقه کلامی	تاریخ حیات (ق.ه)	مأخذ	تعریف
۱	شیخ مفید	شیعه	۳۳۶-۴۱۳	اوائل المقالات، ص ۷۳	انّ الائمة القائمين مقام الانبياء في تنفيذ الاحكام و اقامة الحدود و حفظ الشرائع و تأديب الأنعام، معصومون كعصمة الانبياء.
۲	عبدالجبار همدانی	معتزلی	؟-۴۱۵	شرح الاصول الخمسه	الامام اسم لمن له الولاية على الامة و التصرف في امورهم على وجه لا يكون فوق يده يد.
۳	سید مرتضی علم‌الهدی	شیعه	۳۵۵-۴۳۶	الحدود و الحقایق	الامامة رياسة عامة في الدين بالاصالة لا بالنيابة عن هو في دار التكليف
۴	ماوردي	اشعری	۳۶۴-۴۵۰	الاحكام السلطانية	الامامة رياسة عامة في امر الدين و الدنيا خلافة عن النبي ﷺ

ردیف	نام متکلم	فرقه کلامی	تاریخ حیات (ق.ه)	مأخذ	تعریف
۵	شیخ طوسی	شیعه	۳۸۵-۴۶۰	شرح العبارات المصطلحة بين المتكلمين	الامام هو الذى يتولى الرئاسة العامة فى الدين و الدنيا جميعاً
۶	قاضى شرف الدين صاعد بريدی أبی	شیعه	قرن ششم	الحدود و الحقائق	الامامة التقدم لامر الجماعة
۷	ابوالحسن سيف الدين آمدی		۵۵۱-۶۳۱	ابکار الافکار	خلافة شخص من الاشخاص للرسول ﷺ فى اقامة قوانين الشرع و حفظ حوزة الملة على وجه يجب اتباعه على كافة الامة
۸	خواجه نصير الدين طوسی	شیعه	۵۹۸-۶۷۲	الفصول النصيرية	الامام: رئيس قاهر آمر بالمعروف ناه عن المنكر مبين لما يخفى على الامة عن غوامض الشرع، متفد احكامه ليكونوا الى الصلاح أقرب و من الفساد ابعد و يأمنوا من وقوع الفتن
۹	همو	شیعه	۵۹۸-۶۷۲	رسالة فى الامامة	الامام هو الانسان الذى له الرئاسة العامة فى الدين والدنيا بالأصالة فى دار التكليف
۱۰	همو	شیعه	۵۹۸-۶۷۲	قواعد العقائد	الامامة رئاسة عامة دينية مشتملة على ترغيب عموم الناس فى حفظ مصالحهم الدنيوية و الدنيوية و زجرهم عما يضرهم بحسبها

ردیف	نام متکلم	فرقه کلامی	تاریخ حیات (ق.ه)	مأخذ	تعریف
۱۱	کمال الدین میثم بن میثم بحرانی	شیعه	۶۳۶-۶۹۹	قواعد المرام	رياسة عامة فى امر الدين و الدنيا بالاصالة
۱۲	علامه حلى	شیعه	۶۴۸-۷۲۶	نهج المسترشدين	رياسة عامة لشخص من الاشخاص فى امور الدين و الدنيا بحق الاصالة
۱۳	همو	شیعه	۶۴۸-۷۲۶	الباب الحادى عشر	رياسة عامة فى الدين و الدنيا لشخص من الاشخاص
۱۴	همو	شیعه	۶۴۸-۷۲۶	الابحاث المفيدة فى تحصيل العقيدة	تعريف نهج المسترشدين بدون قيد بحق الاصالة
۱۵	اسفراينى (شارح تجريد)		؟-۷۴۹	تعزير الاعتماد	وهى رياسة عامة فى الدين و الدنيا نيابة عن النبى ﷺ
۱۶	فخر المحققين (فرزند علامه حلى)	شیعه	۶۸۲-۷۷۱	ارشاد المسترشدين	رئاسة عامة فى امور الدين و الدنيا نيابة عن النبى ﷺ
۱۷	قاضى عضد الدين ايجى	اشعرى	۷۵۶- $\frac{۷۰۱}{۷۰۸}$	المواقف فى علم الكلام	خلافة الرسول فى اقامة الدين بحيث يجب اتباعه على كافة الامة
۱۸	محمد اصفهانى (شارح تجريد)	اشعرى		شرح التجريد	خلافة شخص من الاشخاص للرسول ﷺ فى اقامة قوانين الشريعة و...
۱۹	سعد الدين تفتازانى	اشعرى	۷۱۲-۷۹۳	شرح المقاصد	رياسة عامة فى امر الدين و الدنيا خلافة عن النبى ﷺ
۲۰	ابن خلدون	سنى	۷۴۲-۸۰۸	مقدمه	خلافة عن صاحب الشرع فى حراسة الدين و سياسة الدنيا

ردیف	نام متکلم	فرقه کلامی	تاریخ حیات (ق.ه)	مأخذ	تعریف
۲۱	فاضل مقداد سیوری	شیعه	۸۲۸-؟	شرح واجب الاعتقاد	تعریف علامه حلی در نهج المسترشدين (ردیف ۱۲)
۲۲	قوشچی (شارح تجرید)	اشعری	۸۷۹-؟	شرح تجرید الاعتقاد	ریاسة عامة فی امر الدین و الدنيا خلافة عن النبی ﷺ
۲۳	حمید مفتی	سنی	قرن نهم	قاموس البحرين	ریاست عامه در دین و دنیا
۲۴	میر سید شریف الدین جرجانی	اشعری	۸۱۶-۷۴۰	التعريفات	ریاست عامه در دین و دنیا
۲۵	ابن ابی جمهور احسائی	شیعه	نهم و دهم	التحفة الکلامیه	رئاسة عامة فی امور الدین و الدنيا نیابة عن النبی ﷺ بواسطة او بغير واسطة
۲۶	عبدالرزاق لاهیجی	شیعه	۱۰۷۲-؟	گوهر مراد	ریاست عامه مسلمین در امور دنیا و دین بر سبیل خلیفگی و نیابت از پیغمبر ﷺ
۲۷	مولی محمد مهدی نراقی	شیعه	متوفی ۱۲۹۷	انیس الموحدين	تعریف عبدالرزاق لاهیجی
۲۸	میرزا رفیعا نائینی	شیعه	۹۸۸-۱۰۸۳	شجرة الهیه	شخصی است که اطاعت او در ترویج شریعت و اقامت عدل بر کل ناس واجب باشد به جای اطاعت و انقیاد نبی در حال حیاتش
۲۹	نوری طبرسی	شیعه	۱۲۵۴-۱۳۲۰	کفایة الموحدين	رئاسة العامة الالهية خلافة عن رسول الله ﷺ فی امور الدین و الدنيا بحيث يجب اتباعه على كافة الأمة
۳۰	میرزا احمد آشتیانی	شیعه	۱۳۹۵-۱۳۰۰	لواقع الحقایق	تعریف ردیف ۲۹

شرح اللفظ امامت و واژه‌های وابسته

در این بخش، به بیان معنای لغوی واژه امام و امامت و واژه‌های وابسته به آن که توجه به آنها در فهم مفهوم امامت روشن‌گر است، می‌پردازیم.

امامت و امام

واژه امام از ریشه «امم» مهموز الفاء و مضاعف است و در لغت، به معانی زیر آمده است: الف) آنچه مورد اقتدا و تبعیت قرار گیرد؛ طریحی گوید: امام به کسر الف، بر وزن فعال به معنای کسی است که مورد پیروی است: مؤلف معانی الاخبار نیز در توضیح وجه تسمیه امام گوید: امام را امام نامیدند، به دلیل این‌که او پیشرو و مردم، پیرواند.^۱

ب) مقدم^۲

ج) قیم و سرپرست

د) طریق و راه^۳

ه) ناحیه^۴

در خصوص سه معنای نخست (الف، ب و ج) که بی‌ارتباط با هم نیستند، گفته شده است که مفاد لغوی واژه، مطلق است و شامل هر فردی می‌شود که نسبت به عده‌ای، مقدم، مقتدا و سرپرست است؛ چه او مستحق چنین تقدم و رهبری‌ای باشد یا نه.^۵ ابن منظور در لسان العرب معتقد است که أَمَام (جلو و مقدم) با إمام (پیشوا) هم‌ریشه است هر دو از ریشه «أَمَّ يَوْمٌ» به معنای قصد کردن و پیشی گرفتن است.^۶ واژه امام در قرآن در غالب معانی لغوی آن به کار رفته است. تفلیسی در وجوه القرآن،

۱. فخرالدین الطریحی، مجمع البحرین، ج ۶، ص ۱۰؛ محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، شیخ صدوق، معانی الاخبار، ص ۹۶.

۲. ابوالفضل محمد بن منظور، لسان العرب، ج ۱۲، ص ۲۴ و ۲۵.

۳. طریحی، مجمع البحرین: «یقال للطریق إمام لأنه یؤمُّ أن یقصد لیتبع»، ج ۶، ص ۱۰.

۴. میرزا رفیعاً نائینی، شجرة الهیة، نسخه خطی، شماره ۱۵۹، موقوفه علی اصغر حکمت، کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران.

۵. قاضی عبدالجبار بن احمد معتزلی همدانی، شرح الاصول الخمسه، ص ۵۰۹.

۶. ابن منظور، لسان العرب، ج ۱۲، ص ۲۶.

بر آن است که «امام» در قرآن بر پنج وجه و معنی به کار رفته است:

وجه نخستین امام به معنای پیشرو است؛ چنان که خدای متعال در سوره بقره آیه ۱۲۴ فرموده است «إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا» و نیز در سوره فرقان، آیه ۷۴ فرموده است: «وَجَعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا»؛ یعنی قائداً فی الخیر.

وجه دوم به معنای «نامه» است؛ چنان که در سوره بنی اسرائیل، آیه ۷۱ فرموده است: «يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ»؛ یعنی بکتابهم الذی عملوا فی الدنیا.

وجه سوم به معنای «لوح محفوظ» است؛ چنان که در سوره یس، آیه ۱۲ فرموده است: «كُلُّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُبِينٍ»؛ یعنی فی اللوح المحفوظ.

وجه چهارم به معنای «توریه» است چنان که در سوره هود، آیه ۱۷ فرموده است: «وَمِنْ قَبْلِهِ كِتَابُ مُوسَى إِمَامًا»؛ یعنی التوریه، و در سوره احقاف، آیه ۱۳ فرمود: «وَمِنْ قَبْلِهِ كِتَابُ مُوسَى إِمَامًا»؛ یعنی التوریه.

وجه پنجم به معنای راه روشن و پیداست؛ چنان که در سوره فجر آیه ۷۹ فرمود: «وِإِنَّهَا لَإِمامٌ مُبِينٌ»؛ یعنی الطريق الواضح^۱

غالباً معنای امام نزد عرب، امری است که مورد تبعیت باشد؛ چه انسان باشد که کردار و گفتارش، مورد تبعیت است و چه کتاب باشد (مانند آئین نامه) و چه محقّ باشد یا مبطل.^۲

نبی

بحث از نسبت بین نبی و امام، از مباحث مهم در امامت است که در مبحث تحلیل مفهومی امام، به آن خواهیم پرداخت. در این جا یادآور می شویم که نبی در لغت به چهار معنی آمده است: خبیر، مخبر، طریق واضح، رفیع المنزله، که در دو معنای اخیر، با معنای لغوی واژه امام، مشترک است.

ولایت، ولی

ولاء، ولایت، ولایت، ولی، مولی، اولی و امثال آنها، همه از ماده (ولی) اشتقاق یافته است. این واژه، از پراستعمال ترین واژه های قرآن کریم است که به صورتهای مختلفی به

۱. جیش بن ابراهیم تفلیسی، وجوه القرآن، مهدی محقق، ص ۲۸ و ۲۹.

۲. ابوالقاسم حسین راغب اصفهانی، المفردات فی غریب القرآن، ص ۲۴.

کار رفته است. در ۱۲۴ مورد، به صورت اسم و ۱۲ مورد، در قالب فعل به کار آمده است. معنای اصلی این کلمه، چنان که راغب در المفردات گفته است، قرار گرفتن چیزی در کنار چیز دیگری است، به نحوی که فاصله‌ای در کار نباشد. به همین مناسبت، طبعاً این کلمه درباره قرب و نزدیکی به کار رفته است؛ اعم از قرب مکانی و قرب معنوی، و باز به همین مناسبت درباره دوستی، یاری و معانی دیگر استعمال شده است؛ چون در همه اینها، نوعی مباشرت و اتصال وجود دارد.^۱

راغب راجع به کلمه «ولایت» از نظر موارد استعمال، می‌گوید: ولایت به کسر واو، به معنای نصرت است و اما ولایت به فتح واو، به معنای تصدی و صاحب‌اختیاری یک کار است. و گفته شده است که معنای هر دو، یکی است و حقیقت آن، همان تصدی و صاحب‌اختیاری است.^۲

تفلیسی معتقد است که واژه «ولی» در قرآن به شش معنی آمده است:

۱. فرزندان: «فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا»^۳؛ یعنی «ولداً»
۲. یار: «وَلَمْ يَكُنْ لَهُ وَلِيٌّ مِنَ الذَّلَّ»^۴ یعنی «لَمْ يَكُنْ لَهُ صَاحِبٌ يَنْتَصِرُ بِهِ مِنْ ذَلِّ أَصَابِهِ» و نیز «وَمَنْ يَضِلْ فَلَنْ تُجِدَ لَهُ وَلِيًّا مُرْشِدًا»^۵ یعنی «صاحباً مرشداً».
۳. خویشاوند: «وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ»^۶ یعنی «مَنْ قَرِيبٌ يَنْفَعُكُمْ وَلَا نَاصِرٌ يَنْصَرُكُمْ».
۴. پروردگار: «قُلْ أَغَيْرَ اللَّهِ اتَّخَذُ وَلِيًّا فَاطِرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ»^۷ یعنی «اتَّخَذَ رَبًّا» و نیز «أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ فَإِنَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ»^۸ یعنی «هُوَ الرَّبُّ» از این معنی در قرآن بسیار است.
۵. ولی به معنای خدا و اولیا به معنای خدایان: «مِثْلَ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ»^۹ یعنی «الْإِلَهِه»
۶. نصیحت‌کننده: «لَا يَتَّخِذُ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ»^{۱۰} یعنی «فِي

۲. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۳، ص ۲۵۵.

۴. بنی اسرائیل / ۱۱.

۶. عنکبوت / ۲۲.

۸. شوری / ۹.

۱۰. آل عمران / ۲۸.

۱. همان، ص ۵۳۳ و ۵۳۵.

۳. مریم / ۵.

۵. کهف / ۱۷.

۷. انعام / ۱۴.

۹. عنکبوت / ۴۱.

المناصحة» و نیز در سوره نساء، آیه ۱۴۴ و ممتحنه، به همین معنی آمده است. واژه مولی در روایت معروف «من كنت مولاه فعلى مولاه» که اعلام نصب حضرت علی علیه السلام به امامت از جانب خداست، از ریشه (ول ی) است و ارتباط معنایی آن با امام، در بحث امامت، حائز اهمیت است. مخالفان شیعه، غالباً گفته اند که مولی به لحاظ لغت، ربطی به امام و «مفترض الطاعة والریاسة» ندارد. شیخ مفید، تک نگاره ای^۱ در رد دیدگاه آنها نوشته و با استناد به سروده های شاعران مخضرم (شعرایی که دوره جاهلیت و اسلام را درک کرده اند)؛ یعنی شاعرانی چون اخطل، کمیت، قیس بن سعد بن عباده و حسان بن ثابت، اثبات می کند که معنای ولی در حدیث یاد شده، فقط امام است.

تعریف امام و امامت

مروری بر تعریفهایی که در جدول ارائه شد، نشان می دهد که غالباً تعریف امامت، نزد متکلمان و حتی بین فرق مختلف کلامی یکسان بوده است و تفاوت ظاهری بسیار اندکی دارد. از این بررسی گزارش تاریخی یاد شده، نکات زیر در چستی امامت به دست می آید:

۱. همه متکلمان در مقام تعریف امامت، به چستی و حصول حقیقت امامت و به دست آوردن این که مفهوم امامت، دقیقاً از چه مؤلفه هایی ترکیب شده است، نظر داشته اند. این مقصود، با تحلیل، به خوبی حاصل می شود.
۲. حصول وجه تمایز امامت با اموری چون: نبوت، ولایت فقیه و سایر منصبهای دینی و سیاسی در جامعه.

مؤلفه های حقیقت امامت

بر اساس تعریفهای ارائه شده، می توان گفت که مفهوم امامت، از مؤلفه های زیر تشکیل شده است:

الف) جانشینی پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله و سلم؛ امام کسی است که پس از پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم بر مسند او می نشیند. کسانی چون شیخ مفید، فخرالمحققین، فاضل مقداد سیوری، ابن ابی جمهور احسائی، عبدالرزاق لاهیجی، محمد مهدی نراقی و میرزا رفیعاً نائینی از

۱. شیخ مفید، رساله فی معنی المولی، نسخه خطی، کتابخانه مرعشی نجفی، مجموعه شماره ۲۴۳.

متکلمان شیعه، بر این مفهوم در تعریف امامت تصریح کرده‌اند و همه معاصران، از آنها تبعیت کرده‌اند. در میان اهل سنت نیز ماوردی، سیف‌الدین آمدی، ابن خلدون، قاضی ایجی و تفتازانی، مفهوم خلافت و نیابت پیامبر گرامی اسلام ﷺ را در تعریف امامت، اخذ کرده‌اند.

ب) ولایت و سرپرستی همه مکلفان؛ متکلمان، غالباً ریاست عامه یا ولایت بر همه مکلفان را در تعریف امامت، اخذ کرده‌اند، و لکن در برخی نکات جنبی، اختلاف وجود دارد که به اختصار، گزارش می‌شود.

برخی مسأله ولایت بر امت و تصرف در امور آنها را به صورت مطلق آورده‌اند؛ مانند سید مرتضی علم‌الهدی، و بسیاری از متکلمان، ولایت بر امت در امور دینی و دنیوی را ذکر کرده‌اند؛ مانند ماوردی، ابن خلدون و تفتازانی از اهل سنت و شیخ طوسی، خواجه طوسی، ابن میثم بحرانی، علامه حلی، فخرالمحققین، احسانی، لاهیجی، نوری طبرسی از شیعه.

برخی از معاصران، خرق اجماع کرده، بر این دیدگاه تأکید می‌کنند که اخذ ولایت در امور دنیوی در مفهوم امامت به معنای تنزل منصب امامت است در حالی که امامت مانند نبوت به امور دینی متعلق است و نه دنیوی.^۱

در نقد این دیدگاه، ذکر چند نکته لازم است:

اولاً، اخذ ولایت در امور دینی و دنیوی در تعریف امامت، امر مستحدثی نیست، بلکه اجماع متکلمان شیعه از شیخ صدوق و شیخ مفید تا امروز است. و اگر در تعریف علم‌الهدی در مسأله «الحدود و الحقایق»، قید «امور دنیا» نیامده است، با مبنای وی کاملاً سازگار است. وی در الشانی بر شأن ولایت بر امور دنیوی امام تأکید فراوان دارد و احتمالاً این قید در استنتاج و تصحیح نسخ، حذف شده است.

ثانیاً، این که جهت‌گیری دعوت انبیا، تنها به امور اخروی و دینی متعلق باشد، فرضی قابل بحث و نقد است که در مبحث نبوت، به تفصیل در این باب سخن گفته شد. متکلمان شیعه، بویژه از زمان ابن میثم بحرانی به بعد، در تفسیر نبوت، دیدگاه

جامع نگرانه‌ای اخذ کرده‌اند^۱ حتی برخی از بزرگان شیعه؛ مانند شیخ که معتقدند نبی بما هو نبی، لزوماً ولایت و تصرف در امور ندارند، بلکه انبیای خاصی چنین‌اند، در امامت، تصرف در امور را جزء لاینفک آن می‌دانند.^۲

برخی از متکلمان در ذیل مفهوم ولایت و سرپرستی قید «دینی»^۳ و یا «الالهیه»^۴ آورده‌اند که حاکی از دقت قابل تحسین آنهاست. این قید که با تعبیر «امور دینی» تفاوت دارد، فرق اساسی ولایت طاغوت را با ولایت امام، نشان می‌دهد. در امامت به مفهوم شیعی، سرپرستی و ولایت، هویت دینی دارد. در مباحث آن، در خصوص این قید، به تفصیل سخن گفته خواهد شد.

دقت قابل تحسین دیگر در ذیل ولایت و سرپرستی و یا جانشینی پیامبر گرامی اسلام ﷺ، آوردن قید «حفاظت از شریعت» است. ابن خلدون، تعبیر «خلافة عن صاحب الشرع فی حراسة الدین» را آورده است. عضدالدین ایجی تعبیر «فی إقامة الدین» را بیان می‌کند. و میرزا رفیعاً نائینی، «ترویج شریعت» را ذکر می‌کند. مراد این است که امام، علاوه بر این که به تنظیم امور دینی و دنیوی مردم می‌پردازد، حافظ شریعت پیغمبر گرامی ﷺ نیز هست. حفظ شریعت نبوی، به معنای استمرار نبوت در دین خاتم است.

ج) واجب اطاعة بودن؛ برخی از متکلمان، قید واجب اطاعة بودن را نیز در تعریف امامت آورده‌اند. امام، جانشین پیامبر ﷺ و ولی امت است، به گونه‌ای که اطاعت از فرمان او در حد اطاعت از فرمان پیامبر ﷺ وجوب دارد. امام، صرفاً یک راهنما و هدایتگر نیست که امت در قبال وی هیچ وظیفه‌ای نداشته باشد، بلکه امت، هم در امور دین و هم در امور دنیا باید از وی اطاعت کند.

البته قید سرپرستی و ولایت، بالاتزام، وجوب طاعت را هم حکایت می‌کند، و لکن

۱. در خصوص تبیین این که جهت‌گیری دعوت انبیا شامل همه امور دنیوی و اخروی هست یا نه، ر.ک: احد فرامرز قراملکی، مبانی کلامی جهت‌گیری دعوت انبیا، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی ۱۳۷۶؛ قلمرو قیام پیامبران. ۲. شیخ طوسی، الرسائل العشر، ص ۱۱۱-۱۱۴.

۳. «رئاسة عامة دينية»: خواجه نصیرالدین طوسی، تلخیص المحصل، ص ۴۵۷.

۴. رئاسة العامة الالهية: نوری طبرسی، کفایة الموحدين، ج ۲، ص ۲.

تصریح به آن در تعریف امامت، رافع ابهام در مقام تعیین مصداق از جهت شرایط امامت است. هر امامی، واجب‌الاطاعة است و این وجوب، صرفاً مفهوم حقوقی ندارد، بلکه مفهوم دینی نیز دارد و به معنای گناه کبیره بودن عدم اطاعت اوست. البته نمی‌توان گفت که هر واجب‌الاطاعه‌ای، امام است؛ آن‌گونه که برخی از اهل سنت گمان کرده‌اند؛ زیرا استنتاج امام بودن ولی و سرپرست واجب‌الاطاعة از واجب‌الاطاعة بودن امام، مغالطه ابهام انعکاس است.

سیف‌الدین آمدی در *ابکار الافکار*، خواجه طوسی در *الفصول النصیریة*، قاضی ایجی در *المواقف*، میرزا رفیعاً نائینی در *الشجرة الالهیه* و نوری طبرسی در *کفایة الموحدين* بر اخذ این قید (واجب‌الاطاعة بودن) در تعریف امامت، تصریح کرده‌اند. نائینی گوید: «امام کسی است که اطاعت او در ترویج شریعت و اقامه عدل بر کل مردم واجب باشد، به جای اطاعت و انقیاد نبی در حال حیاتش».^۱

تمایز امام از غیر آن

متکلمان برای تفکیک منصب امامت از سایر منصبهای دینی، قیدهایی را در تعریف امامت ذکر کرده‌اند:

۱. نیابت از پیامبر گرامی اسلام؛ این قید، تمایز امامت با نبوت را نشان می‌دهد. در خصوص این قید، در مبحث تمایز نبی و امام، بحث خواهیم کرد.
۲. ریاست عامه؛ قید عامه، امامت را از دیگر منصبهای تحت ولایت امام؛ مانند قضاوت و حکومت در ایالتها، مختلف، متمایز می‌کند. برخی برای این تمایز، از قید «علی وجه لایکون فوق یده ید» استفاده کرده‌اند^۲ و برخی قید «بحق الإصالة» یا «بالإصالة لا بالنیابة» را آورده‌اند.^۳ به هر حال، مراد این است که امامت، عالی‌ترین منصب در جامعه دینی پس از پیامبر گرامی اسلام ﷺ است.
۳. ریاست الهیه یا ریاست دینی؛ کسانی چون خواجه طوسی و میرزا رفیعاً نائینی با

۱. میرزا رفیعاً نائینی، *شجرة الالهیه*، نسخه خطی شماره ۱۵۹، موقوفه علی اصغر حکمت، کتابخانه مرکزی

۲. مانند عبد الجبار معتزلی.

دانشگاه تهران.

۳. مانند سید مرتضی علم‌الهدی و غالب متکلمان شیعی.

ذکر این قیده‌ها سعی کرده‌اند تفاوت حکومت‌های غیر دینی ملاک و پادشاهان را با ولایت ائمه نشان دهند. بنابراین، می‌توان به عنوان حاصل جمع بین تعریف‌های ارائه شده، امامت را چنین تعریف کرد:

امامت، پیشوایی و ریاست عامه دینی بر امت مسلمان در امور دینی و دنیوی آنهاست که به جانشینی پیامبر گرامی ﷺ حافظ شریعت و تداوم‌گر هدایت الهی است.

تفاوت شیعه و سنی در تعریف امامت

مروری بر گزارش تاریخی از تعریف‌های امامت، نشان می‌دهد که در ظاهر، تفاوت چندانی بین متکلمان شیعه و سنی در این خصوص وجود ندارد؛ یعنی بر حسب ظاهر عبارات، نمی‌توان گفت از امامت، دو تصویر متمایز و متخالف (تصویر شیعی و تصویر سنی) وجود دارد. برخی از ساده‌انگاران، بر حسب یکسانی لفظ، گمان کرده‌اند که حقیقتاً شیعه و سنی در تصور امامت و چیستی آن، اختلاف عقیده ندارند و اختلاف آنها فقط به مصداق برمی‌گردد؛ یعنی به این که امام کیست، و نه امامت چیست (من هو مورد اختلاف است، نه ما هو). در حالی که تفاوت دیدگاه اهل تشیع و تسنن در تصور امامت، نه تنها تفاوت بین و آشکاری است، بلکه اساس اختلاف این دو گروه در همه مسائل امامت (نحوه وجود، نحوه نصب، عصمت و ویژگی‌های امام...) است.

مرحوم عبدالرزاق لاهیجی، متکلم متصّلب شیعی در قرن یازدهم که دقت او در تحلیل تاریخی مسائل کلامی، کم‌نظیر است، تشابه ظاهری تعاریف شیعه و سنی از امامت را معمای تلقی کرده‌اند که باید حل شود؛ زیرا در باطن این تشابه، تخالف بین و غیر قابل جمعی وجود دارد.

گزارش بیان لاهیجی و تحلیل و احتجاج بر مدعای وی، تعریف امامت نزد شیعه را روشنتر می‌سازد:

و از عجایب امور، آن است که تعریف مذکور [ریاست عامه مسلمانان در امور دنیا و دین] برای امامت میان ما و مخالفان ما متفق علیه است و حال آن که هیچ یک از خلفا و ائمه که ایشان مختصند به قول به امامت ایشان به مجموع امور مقیده در مفهوم امامت در تعریف مذکور متّصف نیستند؛ چه ریاست در امور دینی، لامحالة

موقوف است به معرفت امور دینیّه، بالضرورة و ایشان عالم بودن امام را شرط نمی‌دانند در امامت و مدعی آن هم نیستند که هیچ یک از ائمه ایشان، عالم به جمیع امور دینی بوده‌اند. و نیز ریاست در امور دین، موقوف است به عدالت، بالضرورة و ایشان آن را نیز شرط ندانسته‌اند. و تصریح به عدم اشتراط دینی دو امر در اکثر کتب ایشان موجود است. از جمله در شرح المقاصد گفته که یکی از اسباب انعقاد خلافت، قهر و غلبه است و هر که متصدی امامت به قهر و غلبه شود، بدون بیعت، اگرچه فاسق یا جاهل باشد، علی‌الظاهر خلافت برای او منعقد می‌شود... و نیز خلیفگی از پیامبر ﷺ موقوف است به اذن پیامبر بالضرورة و از آنچه از شرح المقاصد نقل شد، عدم اعتبار این شرط نیز ظاهر است...^۱

حاصل بیان لاهیجی این است که اهل سنت در مسأله امامت، گرفتار تناقض شده‌اند. از طرفی، به تعریفی پای‌بند هستند که امام را اسلام‌شناسی عادل و مجاز از طرف رسول ﷺ می‌دانند و از طرف دیگر، در مقام تعیین مصداق، نه این شرایط را اخذ می‌کنند و نه چنین شرایطی در امامان آنها وجود دارد.

اما ریشه تناقض در چیست؟

اگر مراد متکلمان اهل سنت از تعریف امامت، همان‌گونه که ظاهر الفاظ اقتضا می‌کند، حقیقتاً همان تصویر شیعی از چستی امامت باشد، این تناقض، قابل حل نیست، اما به نظر می‌رسد ورای ظاهر الفاظ متکلمان شیعی و سنی، امامت از دیدگاه آنها دو هویت کاملاً متخالف دارد که به دلالت صریح مطابقی نمی‌توان از بیان آنها به این هویت رسید. برخی از معاصران به این نکته توجه کرده‌اند که اساساً اختلاف شیعه و سنی در مسائل امامت، به تباین تصویر آنها از حقیقت امامت برمی‌گردد و نه صرفاً اختلاف شیعه و سنی در مصداق.^۲

دلیل ما بر اختلاف اساسی متکلمان شیعه و سنی در حقیقت و تعریف امامت، دو اختلاف آنهاست:

اولاً، کلامی بودن مسأله امامت نزد شیعه و فقهی و فرعی بودن آن نزد اهل سنت، نشانگر دو تصویر کاملاً متخالف از امامت نزد آنهاست. در این خصوص، در مقدمه

۱. لاهیجی، گوهر مراد، ص ۲۸۹ و ۲۹۰.

۲. محمدتقی مصباح یزدی، راهنماشناسی، ص ۳۹۶-۴۱۱.

(جایگاه معرفتی بحث امامت) سخن گفته شد.

ثانیاً، نزد شیعه، وجوب نصب امام، بر خداست و نزد اهل سنت، بر ائمت و مکلفان. این اختلاف نظر، حاکی از وجود دو تصویر متخالف از امامت است. با توضیح این مدعا، سعی می شود تصویر شیعی امامت را روشن کرده، وجوه اختلاف آن را با تصویر سنی بیان کنیم: می دانیم که حد و برهان، در مواردی، متشارك الاجزاست؛ یعنی حد اوسط در برهان، ممکن است مؤلفه ای در حد باشد. در مبحث نبوت، این مسأله را به تفصیل بیان کرده ایم. آنچه به منزله حد اوسط، وجوب نصب امام بر خدا را اثبات می کند، در واقع، جزئی از هویت امامت است. امامت، با توجه به بُعد خاص هویت آن، از مقوله ای است که نصب آن بر خدا واجب است. این بُعد خاص از امامت، از طرفی، بخشی از هویت آن است که در مقام تحدید و تحلیل مفهومی بیان می شود و از طرفی، علت اثبات وجوب نصب امام بر خداست که در مقام برهان حد اوسط قرار می گیرد و آن، لطف بودن امام است.

لطف بودن امام، جایگاه خاصی نزد متکلمان شیعه دارد و لکن دلیل وجوب نصب امام بر خدا (نه وجوب نصب امام مطلقاً) نزد شیعه، لطف بودن امام است؛ همان گونه که مهمترین دلیل متکلمان بر وجوب بعثت انبیا بر خدا، لطف بودن نبی است. لطف بودن امام، جانشینی پیامبر و در راستای رسالت بودن امامت را به خوبی نشان می دهد و کلامی بودن مسأله امامت را نیز به روشنی تفسیر می نماید.

لطف، آن است که مکلف (خدا) در حق مکلفان (عباد) جهت تقرّب آنها به انجام تکالیف، انجام می دهد. بنابراین، لطف بودن امام، هویت الهی و آسمانی بودن او را نشان می دهد؛ هویتی که اگر متکلمان اهل سنت، آن را در تعریف امام اخذ می کردند، هرگز نمی توانستند آن را منصوب ملت بدانند و مسأله امامت را مسأله فرعی فقهی (وجوب کفایی) تلقی کنند و شرایط مهم مذکور در بیان لاهیجی را نادیده بگیرند.

به همین دلیل، برخی از متکلمان شیعه، قید «ریاست عام دینی یا ریاست عام الهیه» را آورده اند تا این جنبه از هویت امامت را نشان دهند.

لطف بودن امام، این جنبه از هویت امامت را نیز توضیح می دهد که امامت، صرفاً تنظیم ارتباط مکلفان با یکدیگر بر اساس شرع مقدّس و تنظیم نظام معیشتی آنها بر اساس قوانین اسلام نیست و حتی آن رابطه انسانها با خدا نیز نیست، بلکه امامت، اولاً و

بالذات، رابطه خدا با انسان است؛ مانند نبوت که ابتداءً رابطه خدا با انسان است و البته در پی این رابطه، مسأله هدایت انسان به سوی خدا و تنظیم مناسبات بین انسانها (حراست دین و سیاست دنیا) می آید. به همین دلیل، مسأله امامت، مسأله ای اعتقادی است و نصب آن بر خدا واجب است و نه بر مکلفان؛ درست مانند نبوت.

به عبارت دیگر، تعبیر جانشینی نبی در تعاریف امامت نزد شیعه و سنی، به اشتراک لفظ شبهه است؛ زیرا هر دو گروه، دو مفهوم متخالف از جانشینی پیامبر را قصد می کنند: از نظر هر دو گروه شیعه و سنی، پیامبر ﷺ سه مقام دارد: ۱. تلقی و ابلاغ وحی؛ ۲. تبیین وحی؛ ۳. ریاست بر امور دنیای مردم و اداره امور جامعه اسلامی (حکومت). همچنین از نظر هر دو گروه، پس از وفات پیامبر اسلام ﷺ وحی به معنای وحی نبوت، نه وحی به معنای الهام و تحدیث، منقطع شده است. پس کسی بعد از پیامبر ﷺ، مقام اول پیامبر را نمی تواند عهده دار بشود. اما در خصوص دو مقام دیگر، پس از پیامبر، چه کسی عهده دار آنهاست؟ پاسخ شیعه این است که عهده دار این دو مقام، شخصی است که از طرف خدا تعیین می شود و اهل سنت با این پاسخ، مخالفند. تعیین جانشینی پیغمبر برای عهده داری دو مقام یاد شده، به عهده شخص پیامبر نیست و لذا اساساً نباید اختلاف یاد شده در مسأله امامت را به این برگردانیم که آیا پیامبر جانشین خود را تعیین فرمود یا نه؟ این کار، مربوط به پیغمبر نیست، مربوط به خداست. در فرهنگ شیعه، شخصی با این خصوصیات، امام نامیده می شود. این «امام» اصطلاح خاصی است، وگرنه اهل تسنن هم امام را می پذیرند، ولی امام به معنی رئیس جامعه در امور دین و دنیا. که این امام با امام مورد پذیرش شیعه، بسیار متفاوت است.

امام در فرهنگ شیعه، شخصی است که مقام تبیین پیغمبر را دارد و کلامش در تبیین وحی، حجت است و واجب اطاعت. همچنین در امور اجتماعی مردم؛ اعم از امور نظامی، سیاسی، اقتصادی، سیاست خارجه و... فرمان او مطاع است.^۱

بنابراین، یکی از مؤلفه های اساسی امامت نزد شیعه، لطف بودن آن است که باید در تعریف، اخذ شود تا جانشینی پیامبر را به تمام و کمال، معنی کند. امام مانند نبی، واسطه بین وحی و مخاطبان آن است. همانند نبی، واسطه ای معصوم است. البته بر خلاف نبی، تنها مبین وحی است و نه دریافت کننده وحی نبوی.

امامت در مفهوم سنّی، تداوم نبوّت نیست، بلکه به منزله تئوری حکومت در جامعه دینی است که یا به تفکیک دین از سیاست می انجامد و یا به ابراز کردن دین برای سیاست می رسد که هر دو تجربه، در تاریخ دولتهای اسلامی اهل تسنّن، رخ داده است. امامت در مفهوم شیعی، تداوم نبوت نبی خاتم النبیین ﷺ است و هدایت الهی و عدالت اجتماعی، از وظایف عمده اوست و به همین مبنا، شیعه معتقد است که ائمه علیهم السلام باید معصوم باشند و اقوال و رفتار آنها، عین دین است؛ مانند اقوال و رفتار پیامبر گرامی ﷺ که می تواند منشأ استنباط احکام فقهی و عقاید کلامی باشد.

مفهوم شیعی امامت، بر خلاف تصوّر آن نزد اهل سنت، بر تقسیم بندی همه انسانها به دو گروه انسان هادی و انسان هابطه مبتنی است. انسان هابط (سقوط یافته)، انسانی است که مورد خطاب «اهبطوا إلى الأرض» قرار گرفته است و به زمین ظلمتساران ماده و طبیعت، تبعید شده است، در حالی که آمدن انسان هادی، از مقوله هبوط و سقوط نیست، بلکه از مقوله فرستاده شدن و مأموریت (و به اصطلاح کلامی، از مقوله لطف الهی) است؛ مأموریت برای هدایت که جامع تزکیه و تعلیم و تربیت و سیاست است؛ یعنی ساختن فرد و جامعه. و این ارسال و مأموریت از جانب خداوند متعال، یا بی واسطه (پیامبران) یا با واسطه است (اوصیا و ائمه علیهم السلام).^۱

متکلمان شیعه، بر اساس چنین تصویری از امامت، بر الهی و آسمانی بودن آن تأکید دارند. همان گونه که انسان هابط نمی تواند پیامبر را انتخاب کند، نمی تواند وصی پیامبر را نیز انتخاب کند. چگونه می شود مردمی جمع شوند و به کسی بگویند تو پیامبری! ما تو را به پیامبری انتخاب کردیم و برو وحی بیاور! انتخاب کردن مردم، با مفهوم پیامبری منافات دارد. پیامبر بنا به تعریف، لطف الهی است و فرستاده او، نه رئیس منتخب مردم. همین گونه هم نمی شود مردم جمع شوند و به کسی بگویند: تو وصی پیامبر و خلیفه ای! در جای پیامبر بنشین! ادامه حضور جامع پیامبر در میان امت باش و علم کتاب را بدان و پیاموز و رموز آن را تفسیر کن!

برگشت این سخن، به این است که انسان هابط بتواند انسان هادی را برگزیند و این،

محال است؛ همچنان که انسان هابط نمی‌تواند انسان هادی اول (پیامبر) را برگزیند، نمی‌تواند انسان هادی دوم (وصی و امام) را نیز برگزیند. بنابراین، ریشه اختلاف تشیع و تسنن در مسائل امامت، به دوگانگی تصویر آنها از امامت برمی‌گردد؛ امامت در تصویر شیعی، تداوم نبوت است و هویت لطف الهی بودن و مأموریت آسمانی در هدایت و مدیریت جامعه دینی را داراست.

مراتب امامت

استاد مطهری، روی آورد دیگری در تبیین تفاوت متکلمان شیعه و سنی در مفهوم امامت اخذ کرده‌اند که دقیقتر و پرسودتر است و آن، بحث از مراتب امامت است. امامت و تبع آن، تشیع، امری ذومراتب است؛ زیرا جانشینی پیامبر که مهمترین مؤلفه امامت است و در ظاهر، مورد اشتراک بین تشیع و تسنن است، خود دارای درجاتی است که همراهی این دو گروه کلامی در همه درجات و مراتب امامت، تحقق ندارد:

الف) ریاست عامه و زعامت جامعه؛ نخستین مرتبه امامت، ریاست عامه است. وقتی پیامبر از دنیا می‌رود، یکی از شؤون او که بلا تکلیف می‌ماند، رهبری اجتماع است. این مرتبه از امامت، مورد وفاق اهل سنت و اهل تشیع است و اختلاف در این خصوص، فقط مصداقی و تاریخی است.

اگر مسأله امامت در همین حد و مرتبه محدود بود، یعنی سخن فقط در رهبر سیاسی مسلمانان بعد از پیامبر بود، انصافاً ما هم که شیعه هستیم، امامت را جزء فروع دین قرار می‌دادیم و نه اصول دین؛ مانند نماز.^۱

ب) امامت به معنای مرجعیت دینی؛ امامت در این مرتبه، نوعی کارشناسی اسلام است، اما کارشناسی خیلی بالاتر از حدّ یک مجتهد. کارشناس از جانب خداوند؛ یعنی افرادی که اسلام‌شناس هستند؛ البته نه اسلام‌شناسانی که از روی عقل و فکر خودشان اسلام را شناخته باشند، که قهراً جایز الخطا باشند، بلکه افرادی که از یک طریق رمزی و غیبی که بر ما مجهول است، علوم اسلام را از پیامبر گرفته‌اند. علم معصوم، عاری از

خطاست و هیچ خطا نمی‌کند.

اهل تسنن برای هیچ کس چنین مقامی قائل نیستند، پس آنها در این مرتبه از امامت، اصلاً نه قائل به وجود امام هستند و نه قائل به امامت؛ نه این‌که قائل به امامت باشند و فقط اختلاف مصداقی با شیعه داشته باشند.

ج) مرتبه سوم امامت که اوج مفهوم آن است، امامت به معنای ولایت است؛ مفهومی که تصوف، آن را از تشیع اخذ کرده است. مسأله در این مرتبه، مسأله انسان کامل و حجت زمان است:

پس به هر دوری ولی قائم است تا قیامت آزمایش داریم است^۱
در هر دوره‌ای، یک انسان کامل که حامل معنویت کلی انسانیت است، وجود دارد. امام نزد شیعه، انسان کاملی است که مقامات و درجات زیادی برای او قائلند و همه آنها در زیارات و ادعیه شیعه آمده است. اهل سنت و حتی برخی از شیعیان، در این مرتبه، به امامت معتقد نیستند.

استاد مطهری با توجه به ذومراتب بودن امامت، معتقدند که تشیع هم مراتب دارد. بعضی از شیعیان، قائل به امامت به همان معنای رهبری اجتماعی هستند و برخی دیگر، مرحله دوم را هم قائلند، ولی به مرحله سوم نمی‌رسند، اما اکثریت شیعه و علمای آنان، به مرحله سوم هم اعتقاد دارند.^۲

نسبت بین نبوت و امامت

بحث از تفاوت و تشابه و عبارت دقیقتر، نسبت بین نبی و امام، از مسائل متداول کلامی است. در مباحث پیشین روشن شد که امام، در چند جهت با نبی، مشترک است: لطف بودن، مأمور الهی و هادی بودن (در مقابل هابط) و برخورداری از دو مقام تبیین وحی و تدبیر امور دینی و دنیوی مردم. حال سؤال این است که آیا بین نبی و امام، تباین است یا نه؟ یعنی هیچ نبی‌ای امام نیست و یا هیچ امامی نبی نیست؟

۱. مولوی، مثنوی معنوی، تصحیح نیکلسون، دفتر سوم، بیت ۸۱۵.

۲. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۴، ص ۸۴۸-۸۵۰.

شیخ طوسی رساله‌ای مختصر و تکانگاره^۱ در پاسخ به این سؤال نوشته است. متکلمان متأخر تا آن‌جا که تحقیق کرده‌ایم، نکته تازه‌ای بر مطالب آن نیفزوده‌اند و هرچه بیان کرده‌اند، شرح و تفصیل سخنان وی است. وی تفصیل سخن را در این رساله به دو اثر مهم خود، کتاب الامامة^۲ و المسائل الجلیه ارجاع داده است. با توجه به اهمیت دیدگاه شیخ الطائفه نظر وی را به اختصار بیان می‌کنیم:

نبی، پیام‌رسان از جانب خداوند متعال است، بدون واسطه بشری. چنین معنایی، مختص نبی است و لاغیر. ائمه و راویان حدیث نیز به یک معنی، پیام‌آور از جانب خداوند متعال هستند، ولیکن نه بدون واسطه بشری. اما از لفظ و واژه «امام» دو معنی قابل استفاده است: یک معنی مقتدا بودن امام در افعال و گفتارش است. این معنی با معنای لغوی، مناسبت کامل دارد. معنای دیگر آن، کسی است که به تدبیر امت و سیاست آن قیام می‌کند، به دفاع از حریم جامعه دینی و جنگ با دشمنان آن برمی‌خیزد و ولایت امراء و قضات را تعیین می‌کند و حدود را اقامه می‌کند و...

از حیث معنای نخست، امام با نبی تفاوتی ندارد؛ زیرا نبی نیز کسی است که کردار و رفتارش مورد اقتدا قرار می‌گیرد، اما از حیث معنای دوم باید گفت: قیام به تدبیر و سیاست است و به دست گرفتن امور حکومتی جامعه، بر هر نبی‌ای واجب نیست؛ زیرا محال نیست که مصلحت اقتضا کند، خداوند صرفاً برای ابلاغ اموری که به مصلحت مردم و لطف در واجبات عقلی است، پیامبری را فروفرستد؛ بدون آن که تأدیب کسی و یا محاربه با کسی و یا تدبیر امور جامعه را از او بخواهد.

کسانی که معتقدند نبی از آن حیث که نبی است، پرداختن به امور سیاست و تدبیر جامعه، بر او واجب است، از حقیقت دور افتاده‌اند و ادعای بدون دلیل به میان آورده‌اند. از مفاد آیه ۲۴۷ سوره بقره نیز مدعای ما استنباط می‌شود. جمع بین نبوت و حکومت، تنها در خصوص برخی از انبیا؛ مانند داود علی‌ه السلام و سلیمان علیهما السلام و پیامبر گرامی اسلام ﷺ بوده است.

بنابراین، امامت به معنای دوم، لازمه نبوت بماه‌های نیست؛ اگرچه در خصوص

۱. شیخ طوسی، الرسائل العشر، «رسالة فی الفرق بین النبى و الإمام»، ص ۱۰۹-۱۱۴.

۲. شیخ در امامت سه تکانگاری مهم دارد:

۱. المفصّل فی الامامة که در ضمن الرسائل العشر چاپ شده است.

۲. تلخیص الشافعی (سید مرتضی)، دار الکتب الاسلامیة، منشورات عزیزى - قم.

۳. کتاب الغیبة.

برخی از پیامبران، نبوت و امامت (به معنای ولایت) با هم بوده است.^۱

شیخ مفید، این دیدگاه را مطابق با نظر جمهور شیعه می‌داند. مقدس اردبیلی (متوفی ۹۹۳) تفاوت چندانی بین نبی و امام قائل نیست، جز مسأله تلقی وحی:

امام، شخصی است که حاکم باشد بر خلق، از جانب خدا و به واسطه آدمی، در امور دین و دنیای ایشان؛ مثل پیغمبر ﷺ، الا آن که پیغمبر ﷺ از جانب خدا، بی واسطه آدمی نقل می‌کند و امام، به واسطه آدمی که پیغمبر است... هر فایده‌ای که به وجود رسول و نبی مترتب است، بر وجود ولی و نایب نیز مترتب است...^۲

بنابراین، باید گفت که بر اساس همه اجزای تعریف نبی و امام، این دو مفهوم، نسبت متباین دارند، و لکن بر حسب برخی از اجزای تعریف، دو دیدگاه عمده در تعریف نبوت وجود دارد:

بر حسب دیدگاه نخست، نبی بما هو نبی، همان‌گونه که به امور دینی (ابلاغ وحی) می‌پردازد، به امور ^{دنیای} ~~دین~~ نیز می‌پردازد، لذا هر نبی‌ای لزوماً ولایت و سرپرستی و تصرف در امور نیز دارد.

در دیدگاه دوم، نبی بما هو نبی، فقط مأمور ابلاغ وحی است، نه تدبیر و سیاست مردم، لذا برخی از انبیا، امامت به معنای سیاست مدن داشته‌اند و برخی نه.

دیدگاه اخیر، به شیخ مفید و متقدمان شیعه متعلق است و دیدگاه نخست، از ابن میثم بحرانی به بعد، نزد شیعه متداول شده است.

در خصوص امامت، اجماع شیعه و اهل سنت بر این است که پرداختن به دین و دنیا و تصرف در امور مسلمانان، در تعریف امامت اخذ می‌شود، و لکن اگر همه اجزای تعریف لحاظ شود، امام با واسطه بشری است و با نبی که بلاواسطه بشری است تباین خواهد داشت، ولی اگر هسته اصلی امامت لحاظ شود؛ یعنی تصرف در امور مسلمانان و ولایت در دین و دنیا، بر حسب دیدگاه نخست، هر نبی‌ای امام نیز هست و بر حسب دیدگاه دوم، تنها برخی از انبیا امام هستند؛ چنان که روشن است و شیخ مفید بر آن اشاره کرده است، این بحث، مبتنی بر نظریه خاصی در جهت‌گیری دعوت انبیاست.

۱. شیخ طوسی، الرسائل العشر، ص ۱۱۱-۱۱۴.

۲. احمد بن محمد مقدس اردبیلی، حلیة الشیعة، ص ۳.

منزلت امامت نزد متکلمان امامیه، معتزله و اشاعره

مقدمه

جستار حاضر، به تحلیل منزلت و اهمیت امامت، با بررسی تطبیقی بین دیدگاههای سه مشرب عمده کلامی امامیه، معتزله و اشاعره می‌پردازد. معرفت دینی، مجموعه باورهای پراکنده و بی‌ارتباط نیست، بلکه نظام منسجم و سامان‌یافته‌ای از باورها و اعتقادات دینی است؛ به گونه‌ای که برخی از باورها، اصل و برخی دیگر، فرع است. برخی از عقاید دینی، به منزله ریشه درخت معرفت دینی است و برخی دیگر از باورهای دینی، همچون تنه آن و باورهایی هم شاخ و برگ و یا میوه‌های آن است. پرسش عمده این نوشتار، جست‌وجو از منزلت باور به امامت در بینش و نگرش دینی، نزد سه نظام عمده کلامی است. این پرسش، سؤالهای گوناگونی را به میان می‌آورد؛ از جمله:

۱. آیا امامت، از اصول دین و مقام امامت، یک مقام الهی و بالاتر و برتر از مقام‌گزینش است و یا این مقام، یک مقام فرعی و دست جامعه اسلامی در گزینش آن، باز است؟
۲. اگر مقام امامت، مقام انتخابی باشد، آیا ضابطه صحیح و جامعی برای گزینش آن

وجود دارد؟

۳. آیا فلسفه بعثت پیامبر با فلسفه تعیین امام، از طرف خداوند، یکی است؟
۴. آیا وظیفه مقام امامت، تنها تأمین عدالت اجتماعی و امنیت عمومی و رهبری سیاسی است و یا این که امام، علاوه بر آن، هدایت معنوی و تربیت استعدادهای بشری را در راه ارتقای رشد و تعالی نیز عهده دار است؟
۵. آیا امام، کامل کننده دین اسلام است و بدون او، دین اسلام به کمال نمی رسد، یا کمال دین، نیاز به امام ندارد؟
۶. آیا بقای دین اسلام، متوقف بر وجود امام است و بدون او، دین اسلام محفوظ نمی ماند، یا حفظ دین، نیاز به امام ندارد؟
۷. آیا مقام امامت، مساوی با مقام نبوت یا بالاتر از آن و یا پایین تر از آن است؟
۸. آیا سیر تکاملی فرد و جامعه، فقط بر پایه امام، قوام می یابد؟
۹. آیا اطاعت امام، در ردیف اطاعت خدا و پیامبر قرار دارد؟
۱۰. آیا هدف نهایی از خلقت، وجود امام است؟
۱۱. آیا توحید، در نظام امامت متجلی است؟
۱۲. آیا امام باید دارای مقام رفیع عصمت و مصونیت از گناه و خطا باشد و یا پیراستگی از گناه و خطا در امام شرط نیست؟
۱۳. آیا آگاهی کامل و گسترده از کتاب الهی و سنت پیامبر ﷺ در امام، معتبر است؟
۱۴. آیا شناخت امامت، موجب هدایت و راهنمایی و عدم شناخت او، موجب ضلالت و گمراهی است؟

پرسش از منزلت و اهمیت امامت در اندیشه کلامی شیعه، از مباحث مهمی است که مورد تصریح و تدوین قرار گرفته است و در روایات نیز به صورتهای گوناگون به میان آمده است، اما در آثار کلامی اهل اعتزال و اشاعره، این پرسش به صورت بحث مستقل و مصرح، نیامده است و این، سبب شد که در تحقیق حاضر، با گزارش و تحلیل آرای آنها در خصوص سه مسأله عمده وظایف امام، شرایط امام و نحوه تعیین امام، به نگرش آنها در باب منزلت و اهمیت امامت، دست یابیم. اما در باب اندیشه های متکلمان امامیه، مسأله منزلت، به صورت مدوّن طرح شده و جست و جو در آثار آنها، مقدور است و این،

ریشه در گفتار ائمه اطهار علیهم السلام دارد.

برای مثال، روایتی که عبدالعزیز بن مسلم از امام رضا علیه السلام نقل می‌کند، چنین است: امامت، مقام و منزلت انبیا و میراث اوصیاست. امامت، خلافت خدا در روی زمین است... امامت، زمام دین، نظام مسلمانان، صلاح و عزّت مؤمنان است. امامت، اساس اسلام رشدیابنده و پایه بلند آن است. با امام است که نماز و روزه و حج و جهاد، تمامیت می‌یابد. امام است که حلال خدا را حلال و حرام خدا را حرام و حدود خدا را اقامه و دین خدا را پاسداری می‌کند و مردم را با حکمت و اندرزهای نیکو و دلیلهای رسا، به راه پروردگار می‌خواند. امام، چون خورشید تابنده‌ای است که با نورش، عالم را درخشان می‌کند.

امام، امین خدا در بین خلقش و حجّت او در میان بندگان و خلیفه او در سرزمینهایش است و مردم را به دین خدا دعوت و از حریم او، حراست می‌کند. امام، کسی است که از گناهان، پاک و از عیوب، مبرا است. به علم، مخصوص و به حلم، موسوم است. رشته اتصال دین، عزّت مسلمانان، مایه خشم منافقان و نابودی کافران است.

امام، در روزگار خویش، یگانه است و هیچ‌کس به پای او نمی‌رسد و هیچ عالمی با او برابر نیست. جانشینی برای او یافت نمی‌شود و نظیر و مانندی برای او نیست. تمام فضایل و نیکیها را داراست؛ بدون این‌که آنها را طلب یا کسب کرده باشد، بلکه از جانب خداوند کریم به او اعطا شده است. پس کدامین شخص است که به حدّ شناسایی امام برسد و یا بتواند او را انتخاب کند؟ هیهات! هیهات! خرد درباره‌اش گمراه و خاطرها در گمگاه، عقلها سرگردان و چشمها، بی‌دید است. بزرگان در این جا کوچکنند و حکیمان، در حیرت و بردباران، کوتاه‌نظر. هوشمندان، گیج و نادان، شعرا، لال و گنگ و سخندانان، بی‌زبانند. شرح یک مقامش نتوانند و وصف یکی از فضایلش ندانند و همه به عجز، معترفند. چگونه می‌توان کنهش را وصف کرد و اسرارش را فهمید... او در مقام خود، اختری است که برافروزد و از وصف و اصفان، فراتر است... امام، عالمی است که چیزی بر وی پوشیده نیست. پاسداری است که از انجام وظایف، کوتاهی نمی‌کند. معدن قداست، پاکی، پارسایی، علم و عبادت است... امام، مورد تأیید الهی و محفوظ از لغزش و خطاست. بدین‌گونه، خداوند به وی مقامی ممتاز بخشیده تا حجّتی باشد بر بندگان و شاهی باشد بر مخلوقات، و این فضل خداست که به هر که خواهد، عطا نماید. والله ذو الفضل العظیم.^۱

۱. ابوجعفر محمد بن یعقوب کلینی رازی، اصول کافی، ج ۲، ص ۱۱۷.

از این جاست که امامت در مکتب شیعه، جزء اصول دین است و از نظر لزوم اعتقاد، در ردیف توحید، نبوت و معاد قرار دارد. منصب امامت در این مکتب، امتداد وظایف رسالت پیامبر ﷺ می باشد و امام، به تمام وظایفی که بر عهده پیامبر بود، قیام می کند و همه را انجام می دهد.

در مکتب شیعه (امامیه)، فلسفه بعثت پیامبران با فلسفه نصب و تعیین امام، یکی است و همان عللی که ایجاب می کند خدا رسولی را برانگیزد، ایجاب می نماید که امام پس از پیامبر که عهده دار وظایف رسالت می باشد، از طرف خدا منصوب شود.^۱ یعنی همان گونه که پیامبر از طرف خدا مبعوث می شود و مردم در انتصاب او هیچ نقشی ندارند، امام هم که جانشین پیامبر است، باید از جانب پروردگار منصوب شود؛ زیرا امام، نه تنها باید در کلیه سجایای اخلاقی و فضایل و کمالات، از قاطبه مردم، برتر باشد، بلکه باید واجد مقام رفیع عصمت و مصونیت از گناه و خطا و دارای علم وسیع نیز باشد. از آن جا که تشخیص این امور، از حیطة فهم مردم، خارج است، تنها خدای بزرگ که عالم به مکنونات است، می تواند چنین افرادی را به مردم معرفی کند.^۲

در مکتب اهل تسنن، مقام امامت، یک مقام فرعی و اجتماعی است و دست جامعه اسلامی در گزینش آن، به گونه هایی باز است. در این مکتب، امامت از فروع دین است و لزوم انتخاب آن، به خاطر اجرای احکام الهی است؛ زیرا اجرای احکام و جهاد در راه خداوند، بدون امام، امکان پذیر نیست. به خاطر همین، باید امت اسلامی، فردی را برگزیند که احکام خدا را اجرا کند و با دشمن، جهاد نماید.

در این نظریه، برای انتخاب امام، ضابطه صحیح و جامعی وجود ندارد، بلکه آنان شیوه روی کار آمدن خلفای پیشین را ملاک و ضابطه انتخاب خلیفه قرار داده اند؛ مثلاً چون خلیفه نخست، با بیعت گروهی روی کار آمد، یکی از راههای گزینش امام را بیعت گروهی می دانند و از آن جا که خلیفه دوم به وسیله خلیفه پیشین، زمام امور را به دست گرفت، تعیین امام قبلی را یکی دیگر از راههای انعقاد امامت می شمردند، و چون خلیفه

۱. ر.ک: علامه حلی، کشف المراد، ص ۳۶۳؛ سید هاشم حسینی تهرانی، توضیح المراد (تعلیق بر شرح تجرید الاعتقاد)، ص ۶۷۷؛ فاضل مقداد، اللوامع الالهیه، ص ۲۶۲.

۲. ناظم زاده قمی، تجلی امامت، ص ۷.

سوم پس از شورای شش نفری، جامه خلافت را بر اندام کرد، انتخاب خلیفه از طریق شورا را راه سوم برای انعقاد امامت معرفی می‌کنند. از آن‌جا که خلفای بعدی، با قهر و غلبه، مقام خلافت را به دست آوردند، یکی دیگر از راههای انعقاد خلافت را قهر و غلبه تصوّر می‌کنند و با این استدلال، امویان، مروانیان و عباسیان و در قرون اخیر، عثمانیان؛ مانند عبدالحمید عثمانی را خلیفه پیامبر می‌دانند.^۱

دیدگاه اشاعره و معتزله نسبت به منزلت امامت

مقام امامت نزد اهل سنت، به طور کلی یک منزلت اجتماعی و منصب عادی و غیر الهی است که توده مردم، بویژه اهل حل و عقد (مدیران و مسؤولان)، این مقام را انتخاب می‌کنند. ابن خلدون (۷۳۲-۸۰۸ ه.ق) دیدگاه یاد شده را به اختصار، چنین گزارش می‌کند:

امامت، از مصالح همگانی است که به دیدگاه خود امت و انهاده شده است، هر کس را تعیین کردند، او پیشوا خواهد بود.^۲

مبانی نظری مشربهای کلامی اهل سنت در امامت، همین است و اگر در عمل، گزینش خلفا بر این اساس و روش نبوده است، امر قابل تأمل دیگری است و اگر برخی از متکلمان اهل سنت، بیعت تعدادی محدود و یا غلبه و پیروزی فردی را تصحیح‌کننده به دست آوردن منصب امامت می‌دانند، باید آن را نوعی توسعه در بینش آنها انگاشت و یا تفسیری از فرایند تحقق عزم امت پنداشت که برای دفاع از خلافت‌های کسانی ارائه شد که واجدالشرايط خلافت نبوده‌اند.

بر این مبنا، شرط مهم خلیفه، صرفاً برخورداری از شایستگی اداره کردن امور جامعه و لیاقت کاردانی در امر مدیریت اجتماعی است و نه عدالت و پیراستگی از گناه و خطا و نه آگاهی کامل و بصیرت نافذ و برخوردار از کتاب و سنت. به همین دلیل، برخی از متکلمان اهل سنت تصریح کرده‌اند که خلیفه می‌تواند فاسق یا جاهل باشد.^۳ چنان‌که بیان شد، فهم و تحلیل دیدگاه متکلمان اهل سنت در باب منزلت امامت، در

۱. ر.ک: میرسیدشریف علی بن محمد جرجانی، شرح المواقف، ج ۸، ص ۳۴۵.

۲. مقدمه ابن خلدون، ص ۱۹۶. ۳. ر.ک: تفتازانی، شرح المقاصد، ج ۵، ص ۲۳۳.

گرو تحلیل نظریه آنها در سه مسأله «وظایف امام»، «شرایط و ویژگیهای امام» و «فرایند تعیین امامت امام» است. به همین دلیل، به گزارش آرای متکلمان متأثر از معتزلیان و اشاعره در خصوص هر یک از مسائل سه گانه می پردازیم:

وظایف امام

دانشمندان اهل سنت، وظایف امام را به مدیریت جامعه دینی منحصر کرده اند. از نظر آنها، عمده ترین نقشی که امامت در جامعه دارد، چنین است:

۱. تأمین عدالت اجتماعی با اجرای قوانین اسلامی در جامعه دینی که با تأسیس دادگستری و گسترش آن و نصب عده ای واجد شرایط برای انجام دادرسی، قابل حصول است.

۲. تأمین امنیت عمومی برای ایجاد آسایش و آرامش در جامعه دینی که با اقامه حدود شرعی و با قوه قهریه ضابطان به دست می آید.

۳. پاسداری از مرزهای جامعه اسلامی که با اعزام سربازان و مجاهدان به مرزها، اعلان جنگ و صلح و فرماندهی نیروها قابل حصول است.

۴. توسعه و گسترش اسلام در جهان با [ترویج، تبلیغ و] جهاد در راه خدا.^۱ علاوه بر این چهار نقش عمده، وظایف دیگری نیز بر عهده خلیفه و امام است؛ مانند: تأمین ارزاق عمومی، گسترش بهداشت و درمان، توسعه آموزشهای همگانی، نظارت بر دادوستد و به طور کلی، ارتباطهای عمومی جامعه.

بر این اساس، نقش و رسالت امامت نزد اهل سنت، به تدبیر امور معیشتی امت محدود می شود و امام در بسیاری از شؤون و مسائل دیگر، فاقد نقش می گردد. برای مثال، از نظر اهل سنت، امت مسلمان، در آموزش و کسب معارف و احکام اسلامی، نیازی به امام ندارد. قاضی عبدالجبار معتزلی همدانی (متوفی ۴۱۵ ه.ق) به چنین دیدگاهی تصریح دارد.^۲

این در حالی است که آموزش صحیح یا محرّف معارف و احکام اسلامی، می تواند

۱. عبدالجبار معتزلی، شرح الاصول الخمسه، ص ۷۵۱.

۲. همان.

امت را در بینش مبتنی بر اصالت وحی، حفظ کند و یا آن را از آموزه‌های واقعی دین، دور کند.

همچنین، نقش تربیتی و الگویی امام که بر مبنای نظریه اهل سنت در نقش و منزلت امامت، انکار می‌شود، قابل توجه است. رابطه امت با امام، در این نظریه، چنین نیست که امت برای تهذیب نفس و کسب فضایل اخلاقی، امام را به عنوان اسوه و نمونه عینی تخلق قرار دهند که عاری از هرگونه خطا و گناه است.

این دیدگاه در تفسیر منزلت و نقش امامت در جامعه دینی را می‌توان دیدگاه دنیاگرایانه نامید که رسالت امام را به امور، صرفاً این جهانی، محدود و محصور می‌کند. به همین دلیل، آن را می‌توان مبتنی بر مغالطه کنه و وجه دانست که وجهی از شؤون امامت را به جای همه رسالت و هویت آن، می‌نهد و نیز می‌توان آن را مبتنی بر خطای تحویلی‌نگری (reductionism) انگاشت که امامت را به امری فروتر از آن، تقلیل می‌دهد.

این نظریه تحویلی‌نگرانه، بسیاری از مسائل امامت را نزد اهل سنت، تحت تأثیر قرار می‌دهد؛ از جمله: امامت از مباحث کلامی است یا فقهی؟ اوصاف و شرایط امام، کدام است؟ فرایند انتخاب یا انتصاب امام چیست؟ و....^۱

شرایط و ویژگیهای امام

دانشمندان و نویسندگان اشاعره و معتزله، نسبت به شرایط معتبر در امام، دیدگاههای مختلفی دارند که ابتدا به گزارش اهم آنها می‌پردازیم:

محدث بزرگ اهل سنت، مسلم بن حجاج قشیری (متوفی ۲۶۱) در کتاب صحیح از قول حذیفه بن یمان آورده است که حضرت رسول ﷺ فرمود:

پس از من، پیشوایانی بر سر کار خواهند آمد که نه در راه من قدم برمی‌دارند و نه روش ما را پیش خواهند گرفت. در میان ایشان، کسانی برخوانند خاست که پیکرشان، پیکر آدمی، ولی قلبشان، قلب شیطان است. من پرسیدم: ای رسول خدا! اگر من با چنین پیشوایانی همزمان بودم، تکلیف چیست؟ حضرت فرمود: مطیع و فرمانبردار پیشوا باش؛ اگرچه پشتت را به تازیانه بیازارد و مالت را به یغما ببرد.^۲

۱. از یادداشتهای استاد احد فرامرز قراملکی.

۲. صحیح مسلم، ج ۳، باب الامر بلزوم الجماعة، ص ۱۱۷۳، حدیث ۱۸۴۷.

و نیز از ابن عباس نقل کرده است که رسول خدا ﷺ فرمود:

اگر کسی از امام و پیشوایش، چیزی ناخوشایند ببیند، باید بردبار باشد؛ زیرا اگر به اندازه یک وجب از جماعت مردم کناره بگیرد و در آن حال، بمیرد، مرده‌اش، مرده دوران جاهلیت است.^۱

بر اساس این گزارش، چنین استنتاج می‌شود که فسق و فجور و ظلم و بیدادگری، مانع امامت نیست. پس در امام، عدالت و دادگری، معتبر نیست، بلکه هر فاسق و فاجری، اگر امام بشود، اطاعتش بر مردم لازم است.

قاضی ابوبکر باقلانی (متوفی ۴۰۳ ه.ق) از متکلمان برجسته اشاعره، در خصوص شرایط احراز منصب خلافت و چگونگی عزل او، سخن قابل تأملی دارد. وی در به دست آوردن خلافت، سه شرط و ویژگی شخصیتی را معتبر می‌داند:

۱. قریشی بودن.
۲. برخورداری از علم و آگاهی در حد یک قاضی.
۳. وقوف بر تاکتیکهای جنگی و اداره سپاه و توانایی حفظ مرز و صیانت مرکز و انتقام از ستمگر.^۲

وی در خصوص عزل خلیفه و امام می‌گوید:

امام، هرگز با غضب اموال، کشتار مردم و نفوس محترم و عدم اجرای حدود، از مقام و منصب خود برکنار نمی‌شود، بلکه [در چنین شرایطی تنها] وظیفه امت این است که او را نصیحت کنند و وی را بترسانند و خود نیز در گناه و تعدی، از وی فرمان نبرند.^۳

از این گفتار نیز به وضوح استنباط می‌شود که از نظر اهل سنت، عدالت و دادگری، نه شرط احراز مقام خلافت و امامت و نه ضامن بقای این منصب می‌باشد. بنابراین، شخص فاسق نیز می‌تواند امام باشد.

قاضی القضاة، عبد الجبار همدانی (متوفی ۴۱۵) از دانشمندان بزرگ معتزله، نسبت به شرایط امام، بینش متعادلتری دارد. وی سه شرط عمده علم، عدالت و پارسایی و

۱. همان، ص ۱۱۷۴، حدیث ۱۸۴۹؛ احمد بیهقی، سنن الکبری، ج ۱۲، ص ۲۹۳.

۲. ابوبکر باقلانی، تمهید الاوائل، ص ۴۷۱. ۳. همان، ص ۴۷۸.

شجاعت را معتبر می‌داند:

(الف) امام باید عالم باشد؛ به اندازه‌ای که بتواند به اقوال علما مراجعه و قول ضعیف را از قوی تشخیص بدهد.

(ب) امام باید در حدّ اعلاّیی از پارسایی و عدالت باشد؛ و الاّ نمی‌تواند عهده‌دار قضاوت و مجری حدود اسلامی باشد.

(ج) امام باید شجاع باشد؛ و اگر چنین نباشد، نمی‌تواند سپاه اسلام را سامان بدهد و مرزهای اسلامی را حفظ و با کفّار، جهاد کند.^۱

بنابراین، قاضی عبدالجبار معتزلی، بر خلاف باقلانی که تا حدودی معاصرند و دو مشرب کلامی مختلف دارند، شخص فاسق و فاقد پارسایی و عدالت را امام نمی‌داند. این نظریه، نزد برخی از معتزلیان دوره‌های متأخر، مورد تأکید بسیاری قرار گرفت.

ابوالقاسم زمخشری (۴۶۷-۵۳۸) معروف به جارالله، از مفسران و دانشمندان معروف اهل اعتزال، در تفسیر کشاف معتقد است که امامت ظالم و فاسق، به حکم قرآن و نصّ آیات قرآنی، جایز نیست. ایشان در مقام تفسیر آیه: «و اِذْ ابْتَلٰٓ اِبْرٰهٖمَ...»^۲ دلایلی می‌آورد مبنی بر این که شخص ظالم و خطاکار، شایسته مقام امامت نمی‌باشد.

زمخشری در تفسیر «لاینال عهدی الظالمین» می‌فرماید:

امامت، خلافت و پیمان من به آن گروه از فرزندان که ستمکارند، نمی‌رسد. تنها آن دسته از فرزندان که عادل و از (هرگونه) ظلم، پاک و مبرا هستند، شایسته این مقامند.^۳

وی همچنین از ابن عبّیّنه (ابن غبیه) سخن زیر را نقل می‌کند:

ظالم، هرگز نمی‌تواند امام باشد؛ چگونه می‌شود ظالم به عنوان امام، منصوب شود، در حالی که هدف از نصب امام، جلوگیری از ظلم (و اجرای عدالت اجتماعی) است؟ اگر ظالم به عنوان امام، منصوب شود، مانند این است که گرگ را به عنوان چوپان، بر گوسفندان مسلط کنند و این، خودش ظلم است.^۴

یحیی بن شرف النووی (متوفی ۶۷۶) در شرح خود بر صحیح مسلم می‌گوید:

۱. ر.ک: عبدالجبار معتزلی، شرح الاصول الخمسه، ص ۷۵۰-۷۵۱؛ همو، المغنی فی التوحید و العدل،

ج ۲۰ (قسم اوّل)، ص ۲۱۰ به بعد.

۲. بقره/ ۱۲۴.

۳. جارالله محمود بن عمر زمخشری، الکشاف عن حقائق غوامض القرآن، ج ۱، ص ۱۸۴.

۴. همان.

به اجماع همه مسلمانان، قیام علیه پیشوایان و جنگ با آنان، حرام است؛ اگرچه از فاسقان و ستمکاران باشند. احادیثی که در این موضوع و در تأیید هم آمده، فراوان است. همه اهل سنت بر این امر متفقند که فرمانروا را بر اثر ارتکاب گناه و تبهکاری، نمی‌توان عزل نمود.^۱

همچنین می‌نویسد:

اغلب فقها و محدثان و متکلمان اهل سنت، بر این مطلب متفقند که امام و پیشوا، با ارتکاب فسق و ستم و عدم اجرای حدود و حقوق الهی، خلع و برکنار نمی‌شود و این مورد، قیام علیه او را توجیه نمی‌کند، بلکه به موجب احادیث، باید او را پند و اندرز داد و به راه آورد.^۲

قاضی عبدالرحمن عضدالدین ایجی (۷۰۱-۷۵۶) از متکلمان معروف اشاعره، بینش صحیحتری نسبت به شرایط امام دارد. وی ویژگیهای زیر را در امام، به عنوان شرط احراز منصب امامت به میان می‌آورد:

(الف) امام باید در اصول و فروع، مجتهد باشد.

(ب) امام باید دارای رأی مستقل باشد و نسبت به تدبیر جنگ و صلح و تدبیر سپاه، آگاهی کامل داشته باشد.

(ج) امام باید شجاع باشد.

(د) امام باید عادل باشد تا به دیگران، ظلم و حقوق دیگران را تضییع نکند.^۳

سعدالدین تفتازانی (۷۱۲-۷۹۳) از متکلمان معروف اهل سنت که دارای گرایشهای

ماتریدی است، در خصوص شرایط امام و ارزش مقام امامت، سخن قابل تأملی دارد:

فسق و فجور و گناه و آلودگی، موجب عزل و برکناری امام نمی‌گردد؛ زیرا پیشوایان و امیران اسلام که پس از خلفا بودند، گناههای آشکاری مرتکب شدند و فسق و فجور بی‌شماری انجام دادند و با این وجود، امت اسلامی، همگی از آنان اطاعت کردند و این فسق و فجور، مانع امامت نبود و هیچ یک را معزول نساختند.^۴

از گفتار ایشان، به روشنی پیداست که عدالت و پیراستگی از گناه و خطا در امام، معتبر نیست و عصیان و فسق، مانع مقام امامت نیست. پس مقام امامت، یک منصب

۱. محمد بن عمر النووی الجاوی، شرح صحیح مسلم، ج ۱۲، ص ۱۲۹.

۲. همان.

۳. جرجانی، شرح المواقف، ج ۸، ص ۳۴۹.

۴. در خصوص آرای ماتریدی تفتازانی. ر.ک: احد فرامرز قراملکی، «تفتازانی»، دانشنامه جهان اسلام، ج ۶.

عادی و غیر الهی است که شخص فاسق و فاجر هم می‌تواند عهده‌دار این مقام باشد.^۱ مروری بر آنچه از دانشمندان اهل سنت از مشربهای گوناگون کلامی و سده‌های مختلف در فرهنگ اسلامی گزارش شد، نشان می‌دهد که آنان بر مبنای تصویر تقلیل‌گرایانه خود از منزلت و نقش امامت، در خصوص شرایط امام و ویژگیهای شخصیتی او برای منصب امامت، سخت‌گیری ندارند و حداقل شرایط را به میان می‌آورند و در پاره‌ای از شرایط که فقدان آنها می‌تواند تباهی و فساد امام و امت را سبب شود، مورد توجه قرار نمی‌گیرد؛ نه علم عاری از خطا در فهم آموزه‌ها، معارف و احکام الهی، مورد تأکید است و نه تقوا و عدالت برخاسته از عصمت و گناه‌گریزی، مورد توجه است.

سهل‌گیری دانشمندان اهل سنت در خصوص شرایط احراز و حفظ منصب امامت و خلافت را با توجه به دو نکته، می‌توان تحلیل کرد. اولاً، تصور تحویلی‌نگرانه آنها اقتضا نمی‌کند که در اوصاف و ویژگیهای امام، بیش از این، سخن گویند. ثانیاً، گرایش شایسته‌سالاری در رهبریت و مدیریت که امروزه نزد دانشمندان مدیریت، امری بدیهی و غیر قابل انکار است، در جامعه‌ای که حاکمان آن، نه بر اساس شایستگی، بلکه بر اساس غصب و به نام خلافت پیامبر، به قدرت می‌رسند، کم‌رنگ می‌شود و دانشمندان نیز در چنین فرهنگی، بر اصول و مبانی شایسته‌سالاری در رهبریت جامعه دینی، پافشاری نمی‌کنند. در این جاست که اهمیت تأکید دانشمندان شیعه بر مسأله عصمت امام، مشخص می‌شود.^۲

فرایند تعیین امام

سومین مسأله‌ای که به منزله روی آورد روشنگر در به دست آوردن دیدگاه متکلمان اهل سنت در باب منزلت امام، قابل طرح است، این پرسش مهم است که چگونه امامت یک فرد، معلوم و ثابت می‌شود؟ فرایند تعیین فرد بر منصب امامت، چیست؟ می‌دانیم که یکی از مبانی پاسخ به این پرسش، تصویر فرد از اهمیت، نقش و رسالت امامت است. برای مثال، اگر امام، نقش پیامبرگونه داشته باشد و رسالت وی، مانند رسالت انبیا تلقی گردد، این پرسش، پاسخی ندارد جز این که تعیین فرد به منصب امامت،

۱. تفتازانی، شرح عقائد النسفی، ص ۱۸۵-۱۸۶.

۲. از یادداشتهای استاد احد فرامرز قراملکی.

باید طبق نص دینی یا هر امر دیگری باشد که حاکی از انتصاب الهی است؛ همان‌گونه که در خصوص پیامبران عظام بیان می‌شود.

به همین دلیل، به گزارش آرای دانشمندان اهل سنت در پاسخ به سؤال فرایند تعیین امامت امام می‌پردازیم تا از این طریق، منزلت و اهمیت امامت نزد آنها را تحلیل کنیم:

قاضی القضاات ماوردی (متوفی ۴۵۰) در کتاب *الاحکام السلطانیة* می‌گوید:

امامت برای امت، به دو صورت حاصل می‌شود: از راه گزینش صاحب نظران و معتمدان امت و از راه انتصاب به وسیله امام پیشین.

امامت از راه گزینش:

در گزینش امام به وسیله ارباب حل و عقد و صاحب نظران و معتمدان، در تعداد آنها اتفاق نظر وجود ندارد. گروهی معتقدند که امامت، جز با حضور و موافقت همه ارباب حل و عقد از هر شهر و دیاری، صورت نمی‌گیرد.... ولی بیعت ابوبکر، مبطل این عقیده است؛ زیرا در گزینش او به خلافت، تنها کسانی که در سقیفه حضور داشتند، شرکت کردند و در بیعت با او، منتظر نشدند تا دیگران هم بیایند و نظر خود را اعلام کنند.

گروه دیگر می‌گویند: کمترین تعدادی که می‌تواند در گزینش امام دخالت داشته باشند، پنج نفر از معتمدان و صاحب نظران است که با رضایت و موافقت آنها، یک نفر به امامت امت انتخاب می‌شود و یا این که چهار نفر از ایشان، به اتفاق آرا، یک نفر از بین خودشان را به عنوان امام، گزینش کنند.

این گروه، دو دلیل بر صحت رأی خود ارائه می‌دهند:

۱. بیعت ابوبکر، با پنج نفر از معتمدان امت (عمر بن خطاب، اُسَید بن حُصَیر، بَشیر بن سعد، سالم (آزادکردهٔ ابوحنیفه) و ابوعبیده جراح) صورت گرفته و سپس بقیه مردم از ایشان پیروی کردند.

۲. عمر، گزینش امام بعد از خود را بر عهده شورای شش نفری گذاشت و مقرر نمود که با رضایت و موافقت پنج نفر، یکی را از بین خود، به امامت برگزینند. و این، رأی بیشتر فقها و متکلمان بصره است.

گروه سوم: بعضی از دانشمندان کوفه معتقدند که گزینش امام، به وسیله سه نفر هم صورت می‌گیرد؛ به این ترتیب که یکی از آنها با موافقت دو نفر دیگر، به امامت می‌رسد. در آن حال، یکی حاکم و دو نفر دیگر، شاهد و گواه خواهند بود؛ همچنان که عقد ازدواج، با وجود ولی و دو گواه، صحت می‌یابد.

گروه چهارم می‌گویند: امامت، باگزینش یک نفر هم حاصل می‌شود؛ به دلیل این‌که عباس به علی علیه السلام گفت: دستت را دراز کن تا با تو بیعت کنم تا مردم بگویند که عمومی پیغمبر با پسر عمومی او بیعت کرد و کسی با تو به مخالفت برنخیزد. این نوع گزینش امام، از این رو درست است که انتخاب امام، مانند حکمی است که حاکم صادر می‌کند و حکم حاکم نیز نافذ و لازم‌الاجراست.^۱

قاضی القضاات ابویعلی (متوفی ۴۵۸) معاصر ماوردی نیز در کتاب *الاحکام السلطانیه*، نظر گروهی از دانشمندان را درباره انتخاب امام، مطرح کرده است که بیانگر ارزش مقام امامت از دیدگاه او می‌باشد:

امامت، با اعمال زور و قدرت نیز حاصل می‌شود و نیاز به گزینش و عقد ندارد؛ بنابراین، هر کس که به زور شمشیر، پیروزی به دست آورد و بر مسند حکومت و خلافت نشست و «امیرالمؤمنین» خوانده شد، هر کسی که به خدا و روز قیامت ایمان دارد، جایز نیست که شبی را به روز آورد و چنین مردی را پیشوا و امام خود نداند؛ خواه چنین کسی، صالح و نیکوکار باشد و یا فاسق و تبهکار؛ زیرا او امیرالمؤمنین و فرمانش بر همگان، نافذ است.^۲

سپس ابویعلی درباره پیشوای دیگری که برای به دست آوردن قدرت و بیرون آوردن زمام حکومت از دست وی می‌جنگد و هر کدام سپاه و یابوری برای خود دارند، می‌نویسد:

نماز جمعه و خطبه آن، به نام مرد پیروز خوانده می‌شود [آنگاه چنین دلیل می‌آورد] عبدالله بن عمر، هنگام حرّه با مردم مدینه نماز جماعت می‌گذاشت و می‌گفت: «نحن مع من غلب»؛ یعنی من با کسی هستم که پیروز شود.^۳

۳. امام الحرمین جوینی (متوفی ۴۷۸ ه.ق) از دانشمندان بزرگ اشاعره در کتاب *الارشاد*، مقررات گزینش امام را چنین آورده است:

در عقد امامت، اتفاق آرا شرط نیست، بلکه بدون آن نیز امامت، شکل می‌گیرد؛ زیرا ابوبکر به امامت رسید، آن هم پیش از این‌که خبر به امامت رسیدنش به گوش دیگر صحابه و اطراف کشور اسلامی برسد. پس او به رتق و فتق امور کشور پرداخت و

۱. ابوالحسن علی بن محمد الماوردی، *الاحکام السلطانیه*، ص ۶-۷.

۲. ابویعلی محمد بن الحسین الفراء الحنبلی، *الاحکام السلطانیه*، ص ۲۰.

۳. همان، ص ۲۳.

احکام و فرامین خود را صادر کرد و هیچ کس هم به او اعتراض نکرد و کسی هم از او نخواست که تا مدتی درنگ کند. بنابراین، در تشکیل امامت، هماهنگی و اجماع امت، شرط نیست. و چون اجماع امت، شرط صحت امامت نمی باشد، در تعداد نفرات ارباب حل و عقد و صاحب نظران در گزینش امام، حدی معین و تعدادی مشخص، به صورت ثابت شده، در دست نیست. بنابراین، امامت با موافقت و صلاح دید حتی یکی از ارباب حل و عقد نیز صورت می گیرد.^۱

ابوبکر بن عربی (متوفی ۵۴۳ ه.ق) نیز می گوید:
در گزینش امام و آغاز بیعت با او، لازم نیست که همه سران و صاحب نظران امت، حضور داشته باشند، بلکه برای تشکیل امامت، موافقت یکی دو نفر از صاحب نظران، کافی است.^۲

شیخ فقیه و علامه محدث، قرطبی (متوفی ۶۷۱ ه.ق) در مسأله هشتم تفسیر آیه مبارکه «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً»^۳ می نویسد:

بر خلاف نظر پاره ای از مردم که می گویند: امامت، جز به وجود گروهی از خردمندان و ارباب حل و عقد، صورت نمی گیرد، اگر یک نفر از صاحب نظران و معتمدان مردم هم امام را تعیین و معرفی کند، کافی است و انتخاب او بر دیگران، واجب است؛ زیرا عمر در سقیفه بنی ساعده، یک تنه عقد بیعت با ابوبکر بست و هیچ یک از اصحاب هم با او مخالفت نکرد. بنابراین، لازم است که این مسأله چون دیگر عقود، برای تحقق، نیازی به تعداد معینی از افراد نداشته باشد.^۴

همچنین می گوید:

هرگاه امامت و پیشوایی کسی به وسیله یک نفر (از ارباب حل و عقد) صورت گیرد، مسأله، خاتمه یافته است و چنین عقدی، درست و لازم الاجراست و روا نیست که چنین امامی را بی جهت و بدون این که امری را تغییر داده باشد، خلع و از مقام امامت، برکنار نمود. بر این مسأله، همگان اتفاق نظر دارند.

قرطبی در مسأله پانزدهم می نویسد:

هرگاه امامت، به اتفاق آرای خردمندان امت و معتمدان قوم و یا همچنان که گذشت،

۱. امام الحرمین جوینی، کتاب الارشاد، باب الاختیار، ص ۴۲۴.

۲. ابن عربی، شرح سنن ترمذی، ج ۱۳، ص ۲۲۹.

۳. بقره / ۳۰.

۴. محمد قرطبی، الجامع لاحکام القرآن، ج ۱، ص ۲۶۹.

به وسیله یک نفر از ایشان، تشکیل و تحقق یافت، بر همه مردم واجب است که آن را بپذیرند و با چنین امامی، بیعت کنند.^۱

قاضی عضدالدین ایجی در کتاب *المواقف*، زیر عنوان «اموری که امامت به وسیله آن ثابت می‌شود»، شرح مفصلی آورده است که خلاصه آن چنین است که با یکی از سه فرایند زیر، منصب امامت برای فرد، تعیین می‌یابد:

الف) نص رسول خدا ﷺ.

ب) نص امام پیشین.

ج) بیعت ارباب حل و عقد.

وی می‌گوید:

دلیل ما در این مورد، اثبات امامت ابوبکر به وسیله بیعت است... هرگاه امامی از طریق گزینش و بیعت، انتخاب گردید، مادام که دلیل عقلی یا نقلی علیه آن اقامه نشود، نیاز به اجماع ندارد، بلکه موافقت یکی دو نفر از ارباب حل و عقد و معتمدان امت، برای آن کافی است؛ زیرا می‌دانیم که اصحاب با همه تعهد و سختگیری‌ای که در دین داشتند، به همین مقدار بسنده کردند؛ همچون امامتی که عمر به ابوبکر داد، یا عبدالرحمان بن عوف به عثمان تقدیم نمود که اجتماع و اعلام موافقت مردم، حتی شهر مدینه را شرط نکردند، تا چه رسد به اجماع امت. با وجود این، کسی هم بر آنها خورده نگرفت و اعتراض نکرد و تا زمان ما، قرن‌هاست که همین‌گونه بوده است.^۲

شارحان کتاب *المواقف*؛ همچون سیدشریف جرجانی، نظریات قاضی ایجی را تأیید و تصدیق کرده‌اند.^۳

سعدالدین تفتازانی در *شرح المقاصد* گفته است:

هر که مدعی امامت باشد و با قهر و غلبه، مالک رقاب مسلمانان گردد، اگرچه فاسق یا جاهل باشد، امامت برای او منعقد می‌شود... اطاعت امام، واجب است، مادام که مخالف حکم شرع نگوید؛ خواه عادل باشد، خواه جایز.^۴

این گفتار تفتازانی، بیانگر سه مطلب از دیدگاه ایشان است:

۱. نحوه تعیین امام: یکی از اموری که امامت به وسیله آن ثابت می‌شود، این است که

۲. جرجانی، *شرح الوقاف*، ج ۸، ص ۳۵۱-۳۵۲.

۱. همان، ص ۲۶۹-۲۷۲.

۴. تفتازانی، *شرح المقاصد*، ج ۵، ص ۲۳۳.

۳. همان.

کسی مدعی امامت باشد و با قهر و غلبه، بر مسلمانان مسلط شود و مالک رقاب آنان گردد.

۲. شرایط امام: در امام، عدالت و علم، معتبر نیست، بلکه امامت برای جاهل و فاسق نیز منعقد می‌شود.

۳. اطاعت از امام: اطاعت هر امام، واجب است، مادام که مخالف شرع نگوید؛ چه عادل باشد و چه جابر و ظالم.

طبق گفته ماوردی، انتصاب و معرفی امام با وصیت و تعیین امام پیشین نیز مطلبی است که اهل نظر، بر صحت آن، اجماع و اتفاق دارند؛ زیرا دو رویداد تاریخی، مورد تأیید و پذیرش مسلمانان قرار گرفته و به آن عمل شده و کسی به آن اعتراض نکرده است:

یکی این‌که ابوبکر، عمر را به جانشینی خود برگزید و مسلمانان نیز او را با همان سفارش و معرفی ابوبکر، پذیرفتند و با چنین انتصابی، موافقت کردند. دیگر، اقدام عمر در صدور منشور خلافت به نام شش نفر از اعضای شورای انتصابی اوست... بیعت عمر، موکول به کسب موافقت و رضایت دیگر اصحاب پیغمبر خدا ﷺ نبود؛ زیرا امام، یعنی ابوبکر، در تعیین جانشینی خود، بر دیگران مقدمتر می‌باشد.^۱

از سخنان ایشان چنین برمی‌آید که وی معتقد است این قبیل رویدادها، جزء «دین» و مقررات شرعی است و در آن، هیچ اختلافی نیست.

با این اختلاف نظرهایی که در سخنان نویسندگان این مکتب وجود دارد (برخی عدالت را شرط می‌دانند و برخی شرط نمی‌دانند، برخی می‌گویند: علم امام باید در حدود علم یک قاضی باشد و برخی می‌گویند: باید در اصول و فروع، مجتهد باشد)، از مجموع سخنان آنان، یک مطلب استفاده می‌شود و آن این‌که امام، فردی است برخاسته از این جامعه که علم و آگاهی و عدالت و پیراستگی او، در سطح خود امت است و یک فرد برخاسته از جانب خدا نیست. چه‌بسا ممکن است که در میان امت، فرد آگاهتر و پاکتر از او باشد. چیزی که هست، این است که هرگاه مردم، کسی را برای اداره مقام امامت برگزیدند، باید از او اطاعت کنند؛ هرچند که اطاعت او در گناه و تخلف، لازم

نیست، بلکه حرام است.

از متفکران اهل سنت، ابن خلدون، حقیقت مکتب اهل سنت را با عبارت کوتاهی منعکس کرده است. او می‌گوید:

امامت در نظر اهل سنت، از مصالح همگانی است که به خود امت بستگی دارد؛ هر کسی را تعیین کردند، او پیشوا خواهد بود.^۱

تأمل در گزارشهای یاد شده از آرای دانشمندان اهل سنت، نشان می‌دهد که اولاً، قول واحد و قابل قبولی برای همه متفکران وجود ندارد، بلکه با تنوع دیدگاه مواجه هستیم. ثانیاً، فرایندها و راههای متعددی برای تصدی این منصب، ارائه می‌کنند؛ به گونه‌ای که نزد عده‌ای، نصب و نص فرمایش پیامبر گرامی اسلام ﷺ در کنار قدرت قهریه، کودتا و غصب از طریق جنگ و کشتار، همنشین می‌شود و حقانیت فرد و شایستگی او به منصب خلافت از طریق قدرت، اثبات می‌گردد. ثالثاً، بحث از مشروعیت و کارآمدی که می‌تواند دو مبنا و شاخص مختلف داشته باشد، یکی شده است و تمایز منطقی و روش‌شناختی این دو بحث، در آرای آنها دیده نمی‌شود. نکته مهم دیگر در تحلیل آرای آنها، ارتباط معنی‌داری است که بین نظریه آنها در خصوص شرایط امامت و فرایند تعیین آن وجود دارد. سهل‌گیری در شرایط و ویژگیها، سهل‌گیری فرایند در تصدی این منصب را به میان آورده است و هر دو سهل‌گیری و دورافتادن از اصول‌گرایی و شایسته‌سالاری، بر تصویر تقلیل‌گرایانه آنها از اهمیت و منزلت امامت، مبتنی است.^۲

اهمیت مقام امامت در مکتب امامیه

۱. امامت، یکی از اصول دین

امامت در مکتب تشیع، اهمیت فوق‌العاده دارد و یکی از اصول مهم اعتقادی دانسته می‌شود. برای اثبات این مطلب، ادله متعددی اقامه کرده‌اند. تفصیل این ادله، بحث مستقلی می‌طلبد و آنچه در این جا به اختصار قابل ذکر است، چند نکته می‌باشد.^۳

الف) اهداف و اغراضی که با نبوت حاصل می‌شد، با امامت حقه نیز به دست

۱. مقدمه ابن خلدون، ص ۱۹۶.

۲. از یادداشت‌های استاد احد فرامرز قراملکی.

۳. در این خصوص، ر.ک: همین مجموعه، مقاله «جایگاه معرفتی امامت».

می آید؛ به گونه ای که به انتقای امامت، اغراض و اهداف نبوت، منتفی می شود. پس همان طور که نبوت از اصول دین است، امامت نیز از اصول دین می باشد.

(ب) با امامت، اساس شریعت، حفظ می شود و نظام اجتماعی، قوام می یابد.^۱

(ج) زندگی بدون معرفت به امام، در واقع، زندگی جاهلانه است و نه حیات طیبه ای که ادیان، ارمغان آور آن هستند. از حضرت رسول ﷺ از طریق خاصه و عامه چنین روایت شده که آن حضرت فرمود: «من مات ولم يعرف إمام زمانه مات میتة الجاهلیة»^۲؛ هر کس از دنیا برود و امام زمانش را نشناخته باشد، در حقیقت (مسلمان نیست) به مرگ جاهلیت از دنیا رفته است.

این حدیث، به وضوح، بر این دلالت می کند که نفی امامت، مستلزم کفر است؛ پس امامت، از اصول دین اسلام است.

۲. امامت، یک منصب الهی و فراتر از گزینش

امامت، یک مقام و منصب الهی است؛ همان طور که مقام نبوت، یک مقام و منصب الهی است و خداوند متعال باید نبی و پیامبر را تعیین کند. هرگز امکان ندارد فردی از طریق گزینش مردم، به مقام نبوت برسد و همچنین، مقام امامت، یک مقام الهی است که هرگز فردی از طریق انتخاب مردم یا انتخاب اهل حل و عقد و دایره شورا به مقام امامت نمی رسد.

اگر همه مردم جهان در یک انتخاب کاملاً آزاد، «مسيلمه کذاب» را به اتفاق نظر، برای نبوت برگزینند و به پیامبر اسلام ﷺ یک رأی هم ندهند، دمکرات ترین روشنفکر، نباید برای چنین گزینشی ارزش قائل شود. در این مسأله، وراثت، انتصاب از مقام بشری، انتخاب، غلبه، پیروزی و کاندیداتوری، بی معنی است.

عین همین مطلب، درباره امام، حکم فرماست. امامت، واقعیتی در امام؛ همچون

۱. سیدهاشم حسینی تهرانی، توضیح المراد، ص ۶۷۳.

۲. قاضی نورالله حسینی مرعشی تستری، احقاق الحق، ج ۲، ص ۲۹۷. عبدالحسین احمد الامینی النجفی (علامه امینی) مصادر حدیث مزبور را از کتب عامه جمع آوری نموده است، لذا برای اطلاع بیشتر ر.ک:

الغدیر فی الکتاب و السنّة، ج ۱۰، ص ۳۵۹.

عصمت، علم خدادادی و... است. همچنان که نبوت، حقیقتی در نبی است و از این جهت باید نبی و امام را شناخت، اما در مردم، نسبت به این جهت، تشخیصی وجود ندارد، بلکه باید از طریق خدا به مردم معرفی گردد. هرگز انتخابات و فضیلت تراشیهایی بی مبنا و تعیین رسمی به وسیله عوامل داخلی و خارجی، ملاک نیل به این مقام نیست.^۱

۳. امامت، آخرین مرحله سیر تکاملی انسان

قرآن مجید، اهمیت خاصی برای امامت قائل است و آن را آخرین مرحله سیر تکاملی انسان شمرده است که تنها پیامبران اولوالعزم به آن می‌رسند: «و اِذْ ابْتَلٰٓ اِبْرٰهٖمَ رَبِّهٖ بِکَلِمٰتٍ فَاَتَمَّهَنْ قَالَ اِنِّیْ جَاعِلُکَ لِلنَّاسِ اِمَامًا قَالَ و مِنْ ذُرِّیَّتِیْ قَالَ لَا یَنَالُ عَهْدِی الظَّالِمِینَ»؛^۲ (به خاطر بیاورید) هنگامی که خداوند، ابراهیم را با وسایل گوناگون آزمود و او به خوبی از عهده آزمایش برآمد، خداوند به او فرمود: من تو را امام و رهبر مردم قرار دادم، ابراهیم عرض کرد: از دودمان من (نیز امامانی قرار بده) خداوند فرمود: پیمان من به ستمکاران نمی‌رسد (و تنها آن دسته از فرزندان تو که پاک و معصومند، شایسته این مقامند).

امام کیست؟

از آیه مورد بحث، چنین استفاده می‌شود که مقام امامت اعطا شده به ابراهیم علیه السلام بعد از پیروزی در همه این آزمون‌ها، برتر از نبوت و رسالت او بوده است.

امامت، معانی مختلفی دارد که جامع‌ترین تعریف آن تعریفی است که مرحوم شیخ مفید در *اوائل المقالات* فرموده است:

امامان، جانشینان پیامبر در تبلیغ احکام، برپاداشتن حدود الهی، پاسداری از دین خداوند و تربیت نفوس بشرند.^۳

در این تعریف، عنصر هدایت و رهبری معنوی و تربیت استعداد های بشر در راه رشد و تعالی انسانی، در کنار عنصر سیاسی و مدیریت اسلامی آمده و امامت، به مفهوم «نبوت، منهای دریافت وحی» تلقی شده است.

طبق این تعریف، امامت، تحقق بخشیدن برنامه‌های دینی؛ اعم از حکومت به معنای

۱. ر.ک: علامه امینی، *الغدیر*، ج ۷، ص ۱۳۱-۱۵۳؛ علامه حلی، *کشف المراد*، ص ۳۶۶.

۳. شیخ مفید، *مصنفات الشیخ المفید*، ج ۴، ص ۶۵.

۲. بقره/ ۱۲۴.

وسیع کلمه و اجرای حدود و احکام خداوند و اجرای عدالت اجتماعی و همچنین تربیت و پرورش نفوس در ظاهر و باطن است و این مقام، از مقام رسالت و نبوت، برتر است؛ زیرا رسالت و نبوت، اخبار از سوی خدا و ابلاغ فرمان او و بشارت و انذار است، اما در امامت، علاوه بر آنها، «اجرای احکام» و «تربیت نفوس از نظر ظاهر و باطن» نیز مورد نظر است.

در حقیقت، مقام امامت، مقام تحقق بخشیدن به اهداف مذهب و هدایت به معنای ایصال الی المطلوب است، نه فقط ارائه طریق. علاوه بر این، هدایت تکوینی را نیز شامل است؛ یعنی تأثیر باطنی و نفوذ روحانی امام و تابش شعاع وجودش در قلب انسانهای آماده و هدایت معنوی آنها. توضیح این که هدف از بعثت انبیا و ارسال رسل، هدایت جامعه بشری است و این هدایت، در دو بُعد انجام می شود.

۱. هدایت به معنای «ارائه طریق»؛ یعنی همان چیزی که وظیفه هر پیامبری است.

۲. ایصال به مطلوب و رساندن به مقصود؛ که این نیز دو شاخه دارد:

الف) هدایت تشریعی و تحقق بخشیدن به برنامه های دینی؛ خواه از طریق تشکیل حکومت و اجرای حدود و احکام الهی و عدالت اجتماعی باشد و خواه از طریق تربیت و پرورش نفوس به طور عملی، این هر دو، سبب تحقق اهداف پیامبران می شود و برنامه بسیار سنگینی است و نیاز به ویژگیهای فراوان از نظر علم، تقوا، شجاعت و مدیریت دارد.

ب) هدایت تکوینی و رساندن به مقصود از طریق تأثیر و نفوذ معنوی و روحانی و تابش شعاع هدایت در قلب انسانهای آماده؛ که یک سیر معنوی و درونی است و به یقین، چنین برنامه ای، ویژگیها و آمادگیهای بیشتری را می طلبد.

با این دو برنامه، اهداف مذهب و رسالتهای الهی، تحقق می یابد و انسانهای آماده، به تکامل مادی و معنوی ظاهری و باطنی می رسند. منظور از امامت در آیه فوق، همین است و تا ابراهیم علیه السلام امتحان آن همه شایستگیها و صفات ویژه را ندهد، لایق این مقام نمی شود.

از آنچه گفته شد، این نکته نیز به دست می آید که مقام «امامت» با مقام «نبوت»، در بسیاری از موارد، جمع می شود و پیامبر اولوالعزمی چون حضرت ابراهیم علیه السلام نیز به

مقام امامت می‌رسد و از آن روشنتر، جمع مقام «نبوت»، «رسالت» و «امامت» در شخص پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله است. و نیز ممکن است مقام امامت، از نبوت و رسالت، جدا شود؛ مانند امامان معصوم علیهم السلام که تنها وظیفه امامت را بر عهده دارند؛ بی آن‌که وحی بر آنان نازل شود و «رسول» و «نبی» باشند.^۱

به هر حال، از صدر این آیه، عظمت مقام امامت و منصوب بودن امام توسط خداوند، به خوبی روشن می‌شود: «قال إني جاعلك للناس إماماً» و ذیل آیه، این مطلب را بیشتر تأکید می‌کند؛ زیرا هنگامی که حضرت ابراهیم علیه السلام به این مقام منصوب شد، عرضه داشت: «خداوند از دودمان من (نیز امامانی) قرار ده!»^۲ در این هنگام، خطاب آمد که: «پیمان من (پیمان امامت و ولایت) هرگز به ستمکاران نمی‌رسد»^۳؛ یعنی تنها آن گروه از فرزندان که از هرگونه ظلم، پاک و معصوم باشند، شایسته این مقامند.

شکی نیست که منظور از ظلم در این جا، تنها ستم به دیگران نمی‌باشد، بلکه ظلم به معنای وسیع و نقطه مقابل عدالت، مورد نظر است و بزرگترین ظلم، شریک قرار دادن برای خداوند است؛ چنان‌که قرآن از زبان لقمان نقل می‌کند که به فرزندش گفت: «فرزندم! شریکی برای خداوند قرار نده که شرک، ظلم عظیمی است».^۴

بنابراین، عدالت در این جا به معنای عدالت کامل که مقام عصمت است، می‌باشد؛ زیرا عدالت به این معنی با مقام امامت با آن مفهوم والا تناسب دارد، وگرنه عدالتی که

۱. در این‌که ممکن است کسی امام باشد و پیامبر نباشد، بحثی نیست و هیچ‌گونه استلزامی نیست که هر امامی، پیامبر هم باشد، اما بحث در این است که آیا ممکن است کسی پیامبر باشد و امام نباشد؟ در این باره دو دیدگاه وجود دارد:

اول: بسیاری از متفکران امامیه قائلند که امامت و زمامداری، شرط رسالت نیست؛ ممکن است کسی پیامبر باشد و در عین حال، مسؤول رهبری جامعه به معنای تأسیس نظام حکومتی، جهاد، اقامه حدود، تعزیر و... نباشد. مرحوم شیخ طوسی و امین الاسلام طبرسی از طرفداران این نظریه‌اند و بر اساس عدم تلازم، آیه مبارکه «إني جاعلك للناس إماماً» را بر این وجه، حمل می‌کنند.

دوم: بعضی از صاحب‌نظران امامیه معتقدند همان‌طور که عصمت در پیامبر لازم است، امامت و زمامداری جامعه نیز برای وی لازم است. آیه‌الله جوادی آملی از طرفداران این طرز تفکر است. (ر.ک:

شیخ طوسی، الرسائل العشر، ص ۱۱۲-۱۱۴؛ عبدالله جوادی آملی، وحی و رهبری، ص ۱۲۱).

۲. «قال و من ذریعتی» (بقره/ ۱۲۴) ۳. «لا ینال عهدی الظالمین» (بقره/ ۱۲۴)

۴. «یا بنی لا تشرك بالله إن الشرك ظلم عظیم» (لقمان/ ۱۳)

قابل شکستن و آمیخته شدن با گناه است، هرگز در خور مقام امامت به معنای بالا نیست. پس آیه فوق، برای معصوم بودن امام نیز قابل استناد است.

بعضی با توجه به این بحث اصولی که «مشتق، حقیقت در من تلّس بالمبدأ در حال نسبت است»، معتقدند که مفهوم آیه، این است که در حال امامت نباید دارای صفت ظلم باشد و مشرک و گناهکار و آلوده به هیچ معصیت دیگری نباشد. بنابراین، عدالت و عصمت از آغاز عمر را شامل نمی شود. ولی در احادیث می خوانیم که ائمه علیهم السلام به پیروی از پیامبر صلی الله علیه و آله به این آیه برای عدالت در تمام عمر، استدلال کرده اند؛ عبدالله بن مسعود از پیامبر خدا صلی الله علیه و آله نقل می کند که خداوند به ابراهیم علیه السلام فرمود: من پیمان (امامت) را به آن دسته از فرزندان تو که ظالمند، عطا نمی کنم. ابراهیم علیه السلام گفت: پروردگار! ظالم از فرزندانم که پیمان تو به او نمی رسد، کیست؟ خداوند فرمود: کسی که برای بتی سجده کرده باشد؛ هرگز او را امام قرار نخواهم داد و شایسته نیست که امام باشد.^۱

شبیبه این بیان، در حدیث دیگری از امام صادق علیه السلام نقل شده است.^۲

همین معنی را دانشمند معروف اهل سنت «ابن مغازلی» (متوفی ۴۸۳) در کتاب مناقب از ابن مسعود نقل کرده، می گوید:

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در تفسیر این آیه گفت: خداوند به ابراهیم علیه السلام فرمود: هرگز کسی را که بتی را (معبودی) جز من پرستد، امام قرار نمی دهم. سپس افزود: سرانجام، نتیجه دعای حضرت ابراهیم علیه السلام به من و برادرم علی علیه السلام رسید و هیچ یک از ما هرگز برای بتی سجده نکردیم.^۳

در تفسیر احسن الحدیث، علّت این که اگر کسی بت پرستی کند، امام نخواهد شد، چنین بیان شده است:

عادت به بت پرستی، اثرهایی در وجود انسان می گذارد که آن آثار، حتی بعد از توبه و پذیرفتن توحید، در وجود او خواهد ماند و چنین کسی، از جانب خدا به مقام امامت و پیشوای ظاهری و معنوی، نمی رسد. وانگهی، آن که دیروز، ظالم و بت پرست بود،

۱. سید هاشم بحرانی، البرهان فی تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۱۵۱.

۲. «قال: قال أبو عبد الله علیه السلام ... قد كان إبراهيم نبياً وليس بإمام حتى قال له «إني جاعلك للناس إماماً قال ومن ذريتي» قال الله: «لا ينال عهد الظالمين» من عبد صنماً أو وثناً لا يكون إماماً.» (همان، ج ۱، ص ۱۴۹).

۳. ابن مغازلی (علی بن محمد الشافعی)، مناقب علی بن ابی طالب، ص ۲۷۶.

اگر امروز، امام و هادی باشد، مردم نمی‌توانند به او اعتماد کنند. از این جاست که پیامبر ﷺ قبل از نبوت هم باید گناهکار نباشد.^۱

در واقع، این مطلب، بیانگر اهمیت مقام امامت است؛ یعنی مقام امامت، آنقدر مهم است که اگر کسی در تمام عمرش یک آن، ظلم بکند، صلاحیت این مقام را ندارد.

البته حضرت ابراهیم علیه السلام آگاه بود که از خداوند، تقاضای امامت برای کسانی نکند که فی‌الحال، مشرکند یا مشغول ظلم و ستمند، بلکه اگر در تقاضایش، چیزی خواسته است، حتماً برای کسانی بوده که زمانی ظالم یا مشرک بوده‌اند و سپس توبه کرده‌اند و عادل شده‌اند و در همین زمینه بود که پاسخ شنید: عهد امامت به چنین افرادی نمی‌رسد؛ یعنی باید هیچ‌گونه سابقه شرک و ظلم نداشته باشند و در تمام عمر، پاک باشند.^۲

فخر رازی در تفسیر خود، به این اندازه اعتراف می‌کند که آیه مذکور، دلالت بر معصوم بودن امام می‌کند؛ چون امام، کسی است که مردم به او اقتدا می‌کنند و لازم است مردم از او پیروی کنند؛ بنابراین، اگر معصیتی از او صادر شود، واجب است که به او در معصیت، اقتدا کنند و از طرف دیگر، کار معصیت، ممنوع و حرام است و نباید در معصیت، از کسی پیروی شود. پس پیروی از امام عاصی، هم واجب است و هم ممنوع و این محال است. پس امام باید معصوم باشد.

لکن ایشان می‌گویند: مراد از امام در این جا پیامبر است. در نتیجه، آیه بر این دلالت می‌کند که پیامبران باید معصوم باشند. جالب این‌که ایشان لزوم عصمت پیامبران را با این دلیل که هر پیامبری، امام است، اثبات می‌کند.^۳

جای بسی تعجب است که فخر رازی، واژه «امام» را در این آیه، به معنای نبوت تفسیر می‌کند، در حالی که به طور قطع، در آن هنگام، حضرت ابراهیم علیه السلام پیامبر بود و سالها از نبوت و رسالتش می‌گذشت و صاحب فرزندانی شده بود. پس مقام امامت در این آیه، غیر از مقام نبوت و پیامبری است. این آیه، چنین دلالت دارد که امام باید معصوم باشد، و این بیانگر اهمیت مقام امامت است.

۱. سیدعلی اکبر قرشی، تفسیر احسن الحدیث، ج ۱، ص ۲۳۷.

۲. ناصر مکارم شیرازی، پیام قرآن، ج ۹، ص ۳۳.

۳. محمد بن عمر فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج ۴، ص ۴۴.

این حقیقت که مقام امامت، غیر از مقام نبوت و بالاتر و برتر از آن است، در حدیثی از امام صادق (ع) نیز نقل شده است:

خداوند، ابراهیم را بنده خودش قرار داد، پیش از این که پیامبرش قرار دهد و خداوند، او را به عنوان نبی انتخاب کرد، پیش از این که او را رسول خود سازد و او را رسول خود برگزید، پیش از این که او را به عنوان خلیل برگزیند و او را خلیل خود قرار داد، پیش از این که او را امام قرار دهد. هنگامی که این مقامات را جمع کرد، فرمود: «من تو را امام قرار دادم» این مقام، به قدری در نظر حضرت ابراهیم (ع) بزرگ جلوه کرد که عرض نمود: خداوند! از دودمان من نیز امام انتخاب کن! فرمود: «پیمان من به ستمکاران نمی‌رسد» شخص سفیه هرگز امام باتقوا نخواهد شد.^۱

۴. امامت، یگانه راه خدا

درباره مودّت خاندان رسالت و امامت، در آیات قرآن مجید، سه تعبیر وجود دارد که معلوم می‌شود امامت، یگانه راه خداست:

۱. در یک مورد، خداوند به پیامبرش می‌فرماید: «قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى...»^۲؛ بگو من مزد رسالت خود را از شما نمی‌خواهم، مگر دوستی نزدیکانم را.
 ۲. در مورد دیگری، می‌فرماید: «قُلْ مَا سَأَلْتُكُمْ مِنْ أَجْرٍ فَهُوَ لَكُمْ إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَى اللَّهِ...»^۳؛ بگو مزدی که از شما می‌خواستم، به سود شماست (نه به سود من)، مزد من فقط به عهده خداست.

۳. در مورد سوم، می‌فرماید: «قُلْ مَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِلَّا مَنْ شَاءَ أَنْ يَتَّخِذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا»^۴؛ مزدی از شما نمی‌خواهم، مگر این که کسی از شما خواسته باشد راهی به پروردگار انتخاب کند.

پیامبر اسلام (ص) در آیه اول، مودّت ائمه حق را مزد رسالت خویش می‌داند و در آیه دوم، تذکر می‌دهد که این، تنها مزدی که خواستم، سودش برای امت است، نه برای من. در آیه سوم، توضیح می‌دهد که فلسفه این مودّت (مُزد) این است که یگانه راه پرورش و تکامل و حرکت به سوی کمال مطلق و تنها راه پیاده کردن اسلام در جامعه بشر است.

۲. شوری / ۲۴.

۴. فرقان / ۵۷.

۱. کلینی، اصول کافی، ج ۲، ص ۴۰.

۳. سبأ / ۴۷.

دعای ندبه که یکی از دعا‌های زنده و پُرمحتواست، سه آیه مذکور را با هم جمع نموده، این نتیجه را می‌گیرد: «... فکانوا هم السبیل إلیک و المسبک إلی رضوانک»؛ آنها (ائمه حق) راه به سوی تو و طریق وصول به رضوان تو بودند.^۱

۵. شناخت امام، اساس خداشناسی

امامت، چنان از اهمیت و ارزش بالایی برخوردار است که می‌توان گفت: بدون معرفت امام، شناخت خدای متعال، میسر نیست. در حقیقت، امام‌شناسی و معرفت ائمه اطهار (علیهم‌السلام) پایه و اساس خداشناسی است. این یک حقیقت انکارناپذیر است که از زبان حضرت سیدالشهدا (علیه‌السلام) نقل شده است.

امام صادق (علیه‌السلام) می‌فرماید:

حضرت امام حسین (علیه‌السلام) روزی بر یارانش وارد شد و پس از ستایش حضرت پروردگار و درود بر پیامبر اکرم (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) و خاندان وی، فرمود: ای مردم! سوگند به خدا که خداوند، بندگان را نیافرید، مگر این‌که او را بشناسند و هنگامی که او را شناختند، او را پرستش و عبادت کنند و زمانی که او را پرستیدند، از پرستش غیر او بی‌نیاز شوند. در این هنگام، کسی عرض کرد: ای فرزند رسول خدا! پدر و مادرم فدای تو باد! معرفت و شناخت خدا چیست؟ امام (علیه‌السلام) فرمود: معرفت خدا این است که مردم هر عصر و زمان، امام و رهبر دوران خود را شناسایی کرده، فرمان‌برداری و پیروی او را واجب بدانند.^۲

۶. امام، واسطه فیض

هدف عالی انسان، نیل به کمالات ماورای طبیعت و اتصال به عالم غیبت و تخلّق به «اخلاق الله» است. خدای متعال، کوشش و میل را در فطرت انسان قرار داده و اگر هوی و هوس و شهواتی زمین‌ای انسان، مانع نشود، میل فطری هر انسان، وصول به این کمال است. طریق وصول به این کمال، همان «صراط مستقیم» است که درجات و مراتبی دارد و هر مرتبه، فوق مرتبه‌ی ناقص‌تر قرار گرفته و میان مراتب آن، پیوند و اتصال ناگسستنی برقرار است.

۱. محمد صالح جوهری، ضیاء الصالحین فی الادعیه و الزیارات، ص ۵۳۸.

۲. کلینی، اصول کافی، ج ۲، ص ۶۰.

در این مسیر، کسی می‌تواند رهبر رهروان طریق مستقیم باشد که خود، این مسیر را پیموده و به هدف غایی، واصل شده باشد و لازم است همواره در میان انسانها چنین فرد برگزیده‌ای که در ارتباط مستقیم با جهان غیب و عالم ربوبی است، وجود داشته باشد تا واسطه فیض میان عالم ربوبی و نوع انسانی گردد، وگرنه حرکت استکمالی افراد انسانی، بی‌غایت است و میان عالم ربوبی و نوع انسانی، ارتباطی نخواهد بود. بدیهی است که نوع بی‌غایت، محکوم به انقراض است.

چنین فرد برگزیده‌ای، در اصطلاح شرع، «امام» نامیده می‌شود. امام، فرد کاملی است که به تمام عقاید حقّه الهی، معتقد و به تمام اخلاق و صفات نیک، آراسته است و همه کمالاتی که از جانب خداوند افاضه شده و ممکن است در افراد، تحقق یابد، در او فعلیت یافته است. پس امام، مصب و مجرای فیوض الهی و واسطه بین انسان و عالم غیب است.

امام، پیشرو قافله انسانیت و غایت تکامل نوع انسان است و باید همیشه در بین انسانها، چنین فرد کاملی وجود داشته باشد که پیوسته مورد هدایت و تأیید و افاضات خدای متعال گردد و به وسیله افاضات معنوی و جذبه‌های باطنی، هر فردی را طبق استعدادش، به کمال مطلوب برساند. وجود مقدس امام، بدون واسطه، با عالم غیب ارتباط دارد و درهای کمالات غیبی بر او گشوده است و تحت ولایت و هدایت مستقیم پروردگار جهان، زندگی می‌کند.

فلاسفه بزرگ مشائی و اشراقی؛ همچون «ابن سینا» در *الهیات شفا*^۱ و «شهاب‌الدین سهروردی» در کتاب *حکمت الاشراق*، خالی نماندن عالم را از وجود امام (که با مضمون احادیث و استمرار فیض و قواعد عقلی دیگر، موافق است)، با صراحت، پذیرفته‌اند. شیخ اشراق می‌گوید:

«لا یخلو العالم منه»؛ یعنی عالم، خالی از امام و خلیفه نخواهد ماند و او کسی است که ارباب مکاشفه و مشاهده، او را قطب می‌گویند و ریاست و زمامداری و اختیار دین و دنیا با اوست؛ اگرچه در نهایت ناشناسی و برکناری از مداخله در امور باشد. اگر سیاست

۱. ابن سینا، *الشفاه (الهیات)*، ص ۴۵۵.

بندگان به دست او باشد، روزگار، نورانی خواهد بود و اگر زمان از مدبر و مدیر الهی خالی بماند؛ یعنی دست تصرف و اداره او در امور، باز نباشد، تاریکیها بر جهان حکمفرما می شود.

در جای دیگر گفته است: «بل العالم ما خلا قطّ عن الحکمة و عن شخص قائم بها و هو خلیفه الله فی أرضه و هذا یكون ما دامت السموات و الارض»؛ یعنی: بلکه عالم، هرگز از حکمت و از کسی که حامی حکمت است، خالی نبوده است و او خلیفه خداوند در میان خلق است و تا آسمان و زمین برپاست، همین طور خواهد بود.^۱

۷. جهان هستی، وابسته به وجود امام

وابستگی هستی و بقای سایر ممکنات به وجود امام علیه السلام هم از طریق عقل، قابل اثبات است و هم از طریق نقل.

معقول و منطقی بودن این مطلب، با بیانهای متعددی قابل اثبات است که به دو بیان آن اشاره می کنیم:

بیان اول: تقدیر خداوند بر آن است که امام، واسطه فیض به سایر ممکنات باشد. وقتی که امام، مجرای فیض شد، خواهناخواه، وجود و بقای سایر ممکنات که به فیض الهی، حدوث و بقا دارند، به مجرای فیض او که از آن مجرا، فیض به آنها می رسد، مرتبط و وابسته خواهد بود؛ اگرچه در فرض عدم این مجاری فیض باز هم فیاضیت خدا، اگر قصوری در مفاض نباشد، برقرار است، اما می توان گفت که: همه ممکنات، این استعداد را ندارند که بدون واسطه، تلقی فیض نمایند؛ قصور خودشان مانع از کسب فیض به طور مستقیم است لذا «امام» که در جنبه «یلی الربی و یلی الخلقی» کامل است، واسطه ایصال برکات می باشد؛ چنان که بسیاری از نعمتهای الهی در این عالم، با واسطه به ما می رسد. همان طور که همه مردم، استعداد تلقی وحی را ندارند و دریافت وحی باید به واسطه نبی اکرم صلی الله علیه و آله باشد، تمام فیض و یا بخشی از فیوض دیگر نیز با واسطه های مناسب، به مستعدان می رسد. بدیهی است که چنین واسطه ای، غیر از امام نخواهد بود و مسأله، یک مسأله تکوینی است که تخلف از آن معقول نیست.

بیان دوم: ثابت و مسلّم است که تمام اجزای عالم امکان، به سوی موجود ممکن اشرف، در حرکت است و علتّ غایی عالم امکان و متحرکات وجود، مخلوق اشرف است. به طور کلی، هر مادونی، مقدّمه مافوق و هر ناقصی، برای کامل و هر کاملی، برای اکمل و به سوی کمال در مسیر حیات و عالم امکان سیر می‌کند تا در سیر کمالی خود، کمال موجود کاملتر را فراهم سازد و به او پیوندد و اگر سیر جهان، بدون موجود ممکن اکمل باشد و به آن منتهی نباشد، از هدف اشرف خود، محروم می‌شود و حرکت جهان اگر بی‌ثمر و بی‌هدف نشود، بدون قائد اکمل خواهد بود. لذا تا وقتی که حرکت در عالم است، باید برای موجود اکمل و به سوی آن باشد و آن، «امام» و «حجّت خدا» و «ولی دوران» و «قطب زمان» خواهد بود که یا در کسوت و منصب نبوت ظهور دارد و یا در کسوت امامت و منصب وصایت و قائم مقام و جانشینی نبی و پیغمبر ﷺ خواهد بود. بدیهی است که با امکان موجود اشرف و فیاضیت خدا و عدم بخل در مبدأ فیاض، اکتفا به موجود غیر اشرف نخواهد شد.^۱

ادله نقلی

۱. ابو حمزه ثمالی می‌گوید:

به امام صادق علیه السلام عرض کردم: آیا ممکن است زمین، بدون امام بماند؟ فرمود: اگر زمین، بدون امام بماند، حتماً فرومی‌ریزد.^۲

۲. محمد بن فضیل از امام رضا علیه السلام روایت می‌کند:

به آن حضرت عرض کردم: آیا هرگز زمین، بدون امام خواهد ماند؟ فرمود: نه، عرض کردم: از امام صادق علیه السلام برای ما روایت شده که زمین، بدون امام نخواهد ماند، مگر این که خداوند بر اهل زمین، خشم گیرد - یا بر بندگان خشم گیرد - پس آن حضرت فرمود: باقی نمی‌ماند [زمین بدون امام و اگر بماند] در این هنگام، حتماً فرومی‌ریزد.^۳

۳. و شاء گوید:

از امام رضا علیه السلام پرسیدم: آیا ممکن است زمین، بدون امام بماند؟ فرمود: نه، گفتم:

۱. ر.ک: محمدرضا حکیمی، خورشید پنهان، ص ۳۰ به بعد.

۲. نعمانی، کتاب الغیبه، ص ۱۹۸. ۳. همان.

برای ما روایت شده که زمین، بدون امام نمی ماند، مگر این که خدای عزوجل بر بندگانش خشم گیرد، فرمود: بدون امام، نمی ماند و اگر چنین شود، زمین فرومی ریزد.^۱

۴. امام باقر علیه السلام می فرماید:

اگر زمین، لحظه ای از امام خالی بماند، اهل خود را خواهد برد؛ چون دریایی که با موجش، اهلس را مضطرب و بی قرار سازد، در موج اضطراب افتد.^۲

۵. یکی از محدثان بزرگ اهل سنت به نام ابراهیم جوینی شافعی، حدیثی را به سند

منتهی به حضرت زین العابدین علیه السلام روایت کرده که در ضمن آن، حضرت می فرماید: ماییم حافظ اهل زمین؛ چنان که ستارگان، حافظ اهل آسمانند. ماییم که به واسطه ما، خدا آسمان را نگاه می دارد و به واسطه ما زمین را نگاه می دارد از این که بر اهلس مضطرب گردد و به واسطه ما باران را نازل می کند و نشر رحمت می نماید و برکتهای زمین را بیرون می آورد و اگر آنچه در زمین است، از ما نبود، زمین، اهل خود را فرومی برد.^۳

نسبت به وابستگی جهان هستی به وجود امام، برخی از فقرات زیارت جامعه کبیره، قابل توجه است که به آنها اشاره می شود:

۱. «بکم فتح الله و بکم یختم الله»^۴؛ خداوند متعال، به خاطر شما آفرینش را آغاز کرد و به شما پایان می دهد.

نکته ای که نسبت به این فقره، قابل توجه است، این که پس از پایان این جهان، در آخرت هم باب رحمت الهی به واسطه وجود مقدس ائمه هدی علیهم السلام گشوده می شود و به سبب وجود آنها درهای بهشت به روی نیکوکاران باز می شود و درهای دوزخ هم بر اهل ایمان بسته می شود.

۲. «بکم ینزل الغیث»^۵؛ خدای متعال به خاطر شما باران رحمت خود را فرومی فرستد.

۱. همان، ص ۱۹۹. ۲. همان.

۳. ابراهیم بن محمد جوینی خراسانی، *فرائد السمطين*، ج ۱، ص ۴۵.

۴. محمد صالح جوهری، *ضیاء الصالحین*، ص ۳۴۷.

۵. همان.

۳. «بکم یمسک السماء أن تقع علی الأرض إلا یاذنه»^۱؛ به خاطر شما خداوند، آسمان را نگاه می دارد تا بر زمین نیفتد، جز به امر و فرمانش. این بیان، عیناً از قرآن اقتباس شده و از نظر اهمیت، در متن زیارت آمده است:

«و یمسک السماء أن تقع علی الأرض إلا یاذنه»^۲، «إِنَّ اللَّهَ یمسک السموات و الأرض أن تزولا»^۳.

در کتاب کمال الدّین و تمام النعمه از حضرت امام رضا علیه السلام روایت می کند که آن حضرت می فرماید: «بنا یمسک السموات و الأرض أن تزولا»^۴.

آری! خدای متعال به خاطر وجود آن بزرگواران، زمین و آسمان را نگه داشته است و آن روزی که دیگر حجت خدا در روی زمین نباشد، مقدمات رستاخیز اعلام می شود و آسمان، طوماری به هم پیچیده می شود و زمین، حالت عادی خود را از دست می دهد و مصداق این آیات شریفه خواهد شد: «إذا السماء انشقت»^۵، «إذا السماء انفطرت»^۶ و «إذا الشمس کورت»^۷.

بنابراین، تا هنگام رستاخیز، آسمان و زمین از برکت وجود آن بزرگواران که حجج الهی در روی زمین هستند، برپاست و به خاطر ایشان قوای جاذبه در آنها حکمفرماست. این معنی در دعای عدیله در شأن ولی عصر - عجل الله تعالی فرجه الشریف - نیز آمده است: «و ببقائه بقیة الدنیا و یمننه رزق الوری بوجوده ثبت الأرض و السماء»^۸.

۸. امام، قطب امت

امام علی علیه السلام درباره جریانهای سیاسی انحرافی که پس از رحلت پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم رخ داد و به تفکیک ویرانگر امامت از امت انجامید، به عنوان یک افشاگری تاریخی، در خطبه سوم نهج البلاغه از خود و سردمداران این جریان انحرافی سخن می گوید. امام علیه السلام

۱. همان.

۲. حج / ۶۵.

۳. فاطر / ۴۱.

۴. شیخ صدوق، کمال الدّین و تمام النعمه، مکتبة الصدوق تهران، ۱۳۹۰ ه.ق، ص ۲۳۲-۲۳۳.

۵. انشقاق / ۱.

۶. انفطار / ۱.

۷. تکویر / ۱.

۸. محمد صالح جوهری، ضیاء الصالحین، دعای عدیله، ص ۵۴۴.

نخستین نقش امام را در جامعه اسلامی و هسته مرکزی و مقوم امامت را در امت، چنین بیان می‌کند:

قسم به خدا که فلانی^۱ خلافت را چون تن پوشی به تن کشید در حالی که نیک می‌دانست موقعیت و نقش من در خلافت، چون محور سنگ آسیاب است، از وجود من، سیل جریان می‌یابد و حرکتها در امت سرازیر می‌گردد و هیچ پرنده اوج‌گیری، یارای رسیدن به قله این وجود برتر را ندارد.^۲

خلافت به معنای جانشینی و قائم مقامی پیامبر ﷺ و پیشوایی و رهبری ایدئولوژیکی و زمامداری سیاسی و هدایت تکاملی امت در کل جریانات و حرکتها، جامعه، با محور آهنین امام به گردش درمی‌آید. امامت به عنوان هسته مرکزی خلافت و نگه‌دارنده، نظم‌دهنده و کنترل‌کننده حرکتها، انحرافی، نقش محوری را در امت خواهد داشت. در بررسی نهایی سخن امام علی (ع) به این نتیجه می‌رسیم که امام، قطب امت و قلب اجتماع است.^۳

از این جاست که اهمیت امامت، به وضوح جلوه‌گر می‌شود؛ زیرا اگر امامت از جامعه برداشته شود، حرکتها، تکاملی امت و جامعه در کل جریانات، مختل خواهد شد و در نتیجه، جامعه دچار تفرقه و پراکندگی گشته و در مسیر انحطاط و فساد قرار می‌گیرد.

این مطلب را امام علی (ع) در خطبه ۱۱۸، آن‌جا که مردم را برای جهاد فرامی‌خواند و در پاسخ بهانه‌گیرها که می‌گفتند: امام باید شخصاً در جنگ شرکت کند، یادآور می‌شود:

برای من در موقعیت امامت امت، هیچ شایسته نیست که ارتش را رها کنم و شهر و بیت‌المال و مالیات و دستگاه قضایی و رسیدگی به حقوق طلب‌کاران را به حال خودش بگذارم و سپس با فوجی از سپاه که فوج دیگری به دنبال دارد، به دشمن حمله برم و همچون تیری که در تیردان خالی، زیر و رو می‌شود، رشته کارها را از دست بدهم. موقعیت من، محور آهنین سنگ آسیاب است که باید کارها بر محور

۱. ابن ابی‌قحافة.

۲. فیض الاسلام، نهج البلاغه، خطبه ۳، ص ۴۶؛ صبحی صالح، نهج البلاغه، ص ۴۸.

۳. یادنامه کنگره هزاره نهج البلاغه، ص ۹۸.

من بگردد و من در جایگاه خود، ثابت باشم که اگر از مرکزیت جامعه بیرون آمدم، حرکتها متوقف و بی هدف و سنگ زیرین نیز دچار اضطراب و آشفتگی می گردد.^۱

امام علیه السلام در فراز اول کلام خود، مشکل دفع دشمن را با تعیین و انتصاب یک فرمانده لایق، دلیر و مقتدر، قابل حل می داند و در فراز بعدی کلامش می فرماید: مشکل بزرگ رهبری کلیه ارگانهای اجرایی و تنظیم و جهت دهی به همه حرکتهایی که در جهت رفع نیازمندیها و مهمتر از همه، حرکت تکاملی جامعه که احیاناً با یک غفلت، خسارتهای جبران ناپذیری به بار می آورد، جز با استقرار امام در پایگاه مرکزی جامعه، حل شدنی نیست. عدم حضور امام در مسائل جاری و از دست دادن نقشش در زمینه های مختلف حرکتهای جامعه و دور بودنش از مجاری امور، موجب آنچنان دوری ای بین امام و امت می شود که زمینه برای رشد حرکتهای انحرافی و عوامل فرصت طلب، آماده و گسیختگی و بی نظمی و آشوبهای جبران ناپذیری دامنگیر امت می گردد.

در این کلام، موقعیت حساس و باریکتر از مو مرکزیت، قطبیت و محوریت امامت در جامعه، به صراحت مطرح شده است و کوچکترین غفلت و حتی انحراف ذهنی را به بهانه اشتغال به وظایفی چون دفاع از کشور که رهبر را از مرکزیت و قطبیت جامعه؛ هرچند برای مدتی محدود، بیرون آورد، شایسته نمی داند و ارتباط همه حرکتها و گردشهای چرخهای جامعه را به طور مداوم با امام، ضروری و از دست دادن آن را موجب فاجعه ای بزرگ برای امت می شمارد. تأکید بر مسئولیت شخص امام، نشانگر این است که امامت، نه حاکمیت فرد و نه حاکمیت سیستماتیک است، بلکه مسئولیت فرد برای ایجاد نظام است.^۲

۹. اطاعت امام، در ردیف اطاعت خدا و پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم

در هیچ یک از ادیان آسمانی، حتی مکتبهای سیاسی، به اندازه اسلام به امر امامت و خلافت، اهمیت داده نشده است. چه عظمت و اهمیتی بالاتر از این که اطاعت از «اولوالامر» به نص قرآن، در ردیف اطاعت از خدا و پیامبر دانسته شده است؟

۱. فیض الاسلام، نهج البلاغه، خطبه ۱۱۸، ص ۳۶۸؛ صبحی صالح، نهج البلاغه، خطبه ۱۱۹، ص ۱۷۵.

۲. یادنامه کنگره هزاره نهج البلاغه، ص ۱۰۰ (با تلخیص).

به تصدیق عموم فرق اسلامی، مقصود از «اولوالامر»^۱، «فرمانروایان» است. فقط گفتگو در این است که فرمانروایان، چه کسانی هستند؟ به عبارت دیگر، اختلاف فقط در شرایط و مصادیق است.

امامت و پیشوایی، از نظر تمام فرق اسلامی، واجب می‌باشد و بر امت اسلامی، لازم است که از پیشوای عادل، پیروی کنند تا قوانین الهی را در بین آنان جاری سازد و با احکام اسلامی، جامعه آنان را رهبری کند. بعد از اجماع همه فرق اسلامی بر وجوب و ضرورت امامت، در کیفیت وجوب، اختلاف کرده‌اند که آیا این وجوب، وجوب عقلی است یا شرعی؟ و بعد در شرایط و اوصاف خلیفه اختلاف کرده‌اند.

ولی با دقت و توجه نظر در متون دینی، تکلیف امت نسبت به شرایط و اوصاف امام هم روشن می‌شود؛ زیرا دین اسلامی که راجع به کوچکترین اعمال و آداب زندگی و جزئی‌ترین امور حیاتی، تکلیف انسان را معین فرموده است، چطور ممکن است در امر امامت و ولایت که از نظر اسلام، از مهمترین امور است و اطاعت امام را همچون اطاعت خدا و پیامبر، واجب می‌شمارد، تکلیف امت را روشن نکند و فرمانروای واجب‌الاطاعه را به مردم معرفی ننماید؟

شیعه معتقد است که پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله بیش از همه امور و احکام اسلامی، به امر خلافت و امامت، اهتمام ورزیده است و نه تنها وصی بعد از خود، بلکه تا دوازده وصی را که دوازدهمین آنها آخرین اوصیای اوست، نام برده است. پیامبر صلی الله علیه و آله از اولین لحظات دعوت و آغاز بعثت، تا آخرین دقایق حیات و هنگام رحلت، از آنان یاد کرده است و در همه وقت و همه جا؛ در مکه و در مدینه، در خانه و بیرون، در مسجد و مجامع دوستان و در میدان جنگ، مستقیم و غیر مستقیم و عملاً و قولاً، بر امر ولایت و امامت، تأکید فرموده است.

به طور مسلم، می‌توان ادعا کرد که بعد از اصول سه‌گانه دین (توحید، نبوت و معاد) درباره هیچ موضوعی به اندازه موضوع امامت و ولایت، آیه و روایت نازل نشده است و پیامبر صلی الله علیه و آله به هر بهانه‌ای، از این موضوع سخن گفته است.

۱. «یا ایها الذین آمنوا أطیعوا الله و أطیعوا الرسول و أُولی الامر منکم» (نساء / ۵۹)

۱۰. تجلی توحید در نظام امامت

هدف اصلی از انگیختن پیامبران و فرود وحی، برپاداشتن دادگری در میان مردم است. برپایی عدل و دادگری در جامعه انسانی، سرچشمه همه نیکیهاست. اگر دادگری و عدالت نباشد، هیچ خیر و فضیلتی نخواهد بود و اگر خیری باشد، نخواهد ماند، دادگری واقعی، وقتی است که حکومت از آن خدا باشد، نه انسان. انسان نمی‌تواند بر انسان حکومت کند. انسان نباید زیر بار حکومت انسان برود؛ چنان‌که حضرت امیرالمؤمنین، علی علیه السلام فرمود: «لَا تَكُنْ عَبْدَ غَيْرِكَ وَ قَدْ جَعَلَكَ اللَّهُ حُرًّا»؛^۱ سر بندگی برای احدی فرود نیارید که شما را آزاد آفرید.

آری! حکومت از آن خداست؛ همچنان‌که مالک اصلی، خداست: «وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ».^۲ حاکم اصلی نیز خداست: «إِنَّ الْحُكْمَ لِلَّهِ».^۳

چون خداوند از عالم جسم و جسمانی، مبرا و از شباهت به مخلوقات، منزّه و از معاشرت، دور است و متعالی، و او قدیم و لطیف و سبحان است، از این رو برای نشر دین خود و برپاداشتن حکومت خویش، در زمین، انسان کامل و شایسته را به عنوان پیامبر انتخاب می‌کند و احکام و قوانین جامعه انسانی را به صورت وحی، بر او نازل می‌فرماید تا پیامبر بر اساس آن احکام، جامعه الهی را تشکیل دهد و حاکمیت خداوند را در زمین، جاری سازد.

بدین‌گونه، پیامبر به نیابت و خلافت خدا، حاکم جامعه است و پس از پیامبر، امام حاکم است.^۴

بنا بر آنچه گفته شد، نظام امامت و ولایت باید از جانب خدا انفاذ شود تا حکومت شرعی و اطاعت از او امرش، واجب باشد. در این نظام امامت است که عقیده توحید، ظاهر می‌شود و جامعه با این امتیاز توحیدی، امت واحد، دین واحد، قانون واحد و حکومت واحد جهانی و همیشه نو و مترقی اسلام را تحقق می‌بخشد.

از روایاتی که در تفسیر آیه کریمه: «فَنَكانَ یَرْجُو لِقَاءَ رَبِّهِ فَلِیَعْمَلَ عَمَلًا صَالِحًا وَ لَا یُشْرَکَ

۱. محمد عبده، نهج البلاغه، نامه ۳۱، ج ۳، ص ۵۱.

۲. آل عمران / ۱۰۹.

۳. انعام / ۵۷.

۴. محمدرضا حکیمی، خورشید مغرب، ص ۲۹۳.

بعبادة ربّه أحدًا»^۱ استفاده می شود که شرک نورزیدن به عبادت خدا این است که نظام دیگری را غیر از نظام امامت که نظام الهی است، نپذیرد و برای ائمه علیهم السلام که این ولایت را دارند، شریک قرار ندهد. در تفسیر عیاشی از حضرت صادق علیه السلام روایت شده که از آن حضرت از معنای این آیه سؤال شد، حضرت فرمود:

«عمل صالح» معرفت ائمه علیهم السلام است و «لایشرك بعبادة ربّه أحدًا» تسلیم علی علیه السلام بودن و کسی را که خلافت برای او نیست و اهل آن نمی باشد را با او (علی علیه السلام) شریک قرار ندادن است.

از آنچه اشاره شد، معلوم گردید که امامت هم مثل نبوت، به نصب و جعل الهی می باشد؛ زیرا تصرّف در امور عامه و حل و فصل کارها و اعمال ولایت بر خلق الله؛ اگرچه یک نفر هم باشد، تصرّف در سلطنت الهی و ملک خداست و باید به اذن خدا باشد. در نظام امامت است که عقیده توحید، متجلی و ظاهر می شود و این بیانگر اهمیت امام و نظام امامت است.

۱۱. وجود امام، عامل بقای اسلام

اثبات این مطلب، متوقف بر چند امر است:

۱. انسان برای تکامل اختیاری آفریده شده و تکامل اختیاری، در گرو شناخت صحیح سعادت و شقاوت است. از طرف دیگر، عقل و حس و بقیه قوای ادراکی انسان، برای چنین شناختی کافی نیست؛ بنابراین، حکمت خداوند اقتضا دارد که راه دیگری (وحی) در اختیار انسان قرار بدهد تا از آن راه، به سعادت دنیا و آخرت پی ببرد، و الا نقض غرض لازم می آید.

۲. با نبوت پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم دستگاه نبوت، خاتمه یافته، پیامبر اسلام، خاتم پیامبران و دین اسلام، خاتم ادیان است. از طرف دیگر، ختم نبوت، در صورتی صحیح است که آخرین دین، دینی باشد که تا پایان جهان، پاسخگوی نیازهای همه مردم باشد (جاویدان و جهانی باشد). تنها در این صورت است که عقل، ضرورتی برای بعثت پیامبر

۱. پس هر کس به بقای پروردگارش امیدوار است، باید نیکوکار باشد و هرگز در پرستش خدا احدی را شریک قرار ندهد. (کف/ ۱۱۰)

جدید نمی‌بیند. بنابراین، چون پیامبر اسلام ﷺ خاتم پیامبران است، لازمه‌اش این است که دینش در معرض تحریف واقع نشود. از طرف دیگر، درست است که قرآن از تحریف، محفوظ است و تمام حقایق لازم برای هدایت بشر، در آن هست، اما این حقایق را قرآن به طور اجمال و کلی در خود دارد و هر کس نمی‌تواند مراد از آیات را بفهمد، بلکه معلمی می‌خواهد که اجمال و ابهام را توضیح دهد. در زمان حیات رسول اکرم ﷺ، عهده‌دار تعلیم و تفصیل آیات قرآن، خود پیامبر اکرم ﷺ بود و پس از پایان دوره رسالت، امامان و جانشینان رسول اکرم ﷺ عهده‌دار این کار هستند.^۱

۳. ممکن است افرادی، مغرضانه یا ناآگاهانه، از دین، چیزی کم کنند و یا به آن، چیزی به عنوان بدعت، اضافه کنند؛ بنابراین، باید یک حافظ و نگهبانی باشد که تمام دین را بشناسد و بتواند از حریم دین، دفاع کند و مانع تصرف و نفوذ اشخاص ناآگاه یا مغرض شود. ما می‌بینیم که هر جا سایه امام از سر دین، کوتاه شده است، دین مثل یک بچه یتیمی بوده که هر ذره از مالش را کسی غارت کرده است.

اسلام که از روشترین ادیان، و تاریخش، روشترین تاریخ ادیان، و کتابش تا به امروز، دست‌نخورده به دست ما رسیده است، با همه این اوضاع، باز می‌بینیم که دهها فرقه در اسلام وجود دارد که هر کدام، چیزی دارند که دیگری ندارد. همه این اختلافها دلیل بر این است که در دین، تصرف شده است.

اگر مسأله امامت و ولایت، دست‌نخورده مانده بود، اگر کسانی که دین‌شناس اصلی هستند و دین را مستقیماً از وحی می‌گیرند و بدون این که ذره‌ای در ذهنشان خدشه پیدا شود، دست‌نخورده تحویل دهند، در این سمت (ولایت و خلافت) مانده بودند، این اختلافات در موضوعات اعتقادی و عملی، وجود نداشت؛ زیرا «امام» و ولی دعوت‌کننده خدایی و منادی حق است و سخنان خدا را از زبان او می‌توان شنید. اگر کسی خواسته باشد با خدا بیعت کند، باید با پیغمبر و امام بیعت کند که او زبان خدا و نماینده اوست. از این جاست که اهمیت ولایت و امامت، به خوبی ظاهر می‌شود؛ چون در اثر کنار زده شدن مسأله امامت و ولایت، دینی باقی نمی‌ماند.

۱. محمدتقی مصباح یزدی، راهنماشناسی، ص ۴۳۰.

۱۲. امامت، نظام امت

امامت، به قدری مهم است که امام علی علیه السلام برای حفظ حکومت اسلامی و به منظور استقرار و بقای نظام اسلامی در میان امت اسلام، اقامه امامت اهل بیت پیامبر صلی الله علیه و آله را امری ضروری و حیاتی دانسته، پیروی از ایشان را به دلیل تکریم و بزرگداشت مقام امامت، فریضه و واجب می‌داند.

۱. امیرالمؤمنین علیه السلام می‌فرماید:

خداوند، امامت را برای نظام اجتماع و امت، واجب کرده و اطاعت امام را به منظور بزرگداشت مقام امامت، فریضه قرار داده است.^۱

۲. و نیز می‌فرماید: «الإمامة نظام الأمة»^۲

۳. امام رضا علیه السلام می‌فرماید: «إِنَّ الإمامة زمام الدِّين و نظام المسلمين»؛ امامت، مهار دین و نظام مسلمانان است.^۳

۴. امام باقر علیه السلام در حدیثی که فلسفه تعدادی از مسائل اسلامی را بیان می‌کند، درباره امامت می‌فرماید: «جَبْنَا أَهْلَ الْبَيْتِ نِظَامَ الدِّين»؛ محبت ما خاندان، نظام دین است.^۴

در حدیث اول، دوم و سوم، «امامت» به عنوان نظام دین معرفی شد؛ بنابراین، برای شناخت درست «امامت» و اهمیت و جایگاه آن باید معنای واژه «نظام» معلوم شود.

امام علی علیه السلام در نهج البلاغه، دقیقاً معنای نظام را روشن می‌کند و می‌فرماید: «مَكَانُ الْقِيَمِ مِنَ الْأَمْرِ مَكَانُ النِّظَامِ مِنَ الْخَزَرِ يَجْمَعُهُ وَيُضَمُّهُ فَإِذَا انْقَطَعَ النِّظَامُ، تَفَرَّقَ الْخَزَرُ وَ ذَهَبَ ثُمَّ لَمْ يَجْمَعْ بِحِذَافِيرِهِ أَبَدًا».

در این سخن، امام علیه السلام زمامدار را به «نظام» و جامعه و امت را به «خَزَر» تشبیه کرده است. ابن ابی الحدید در شرح سخن امام علیه السلام می‌گوید: نظام گردن‌بند، نخ‌ای است که آن را جمع می‌کند و نظم خاصی به آن می‌دهد.^۵

«خَزَر» به معنای دانه‌های سوراخ‌داری است که برای درست کردن گردن‌بند و یا

۱. فیض الاسلام، نهج البلاغه، حکمت ۲۴۴، ص ۱۱۹۷.

۲. عبدالواحد آمدی، غرر الحکم و درر الکلم، با ترجمه و شرح هاشم رسولی محلاتی، ص ۱۲۱.

۳. کلینی، اصول کافی، ج ۲، ص ۳۰۰. ۴. علامه مجلسی، بحار الانوار، ج ۷۸، ص ۱۸۳.

۵. عبدالحمید بن ابی الحدید معتزلی، شرح نهج البلاغه، ج ۹، ص ۹۶.

تسبیح استفاده می شود. بنابراین، معنای سخن امام علیه السلام چنین می شود:
 زمامدار، رشته ای است که دانه های پراکنده یک جامعه را تحت نظام و ویژه ای
 درمی آورد و آنها را به هم پیوند می دهد. وقتی که این نخ، پاره شود، دانه ها پراکنده
 می شوند و هر یک به سویی می روند و پس از آن، هیچگاه به صورت اول، فراهم
 نمی شوند.^۱

بر این اساس، «نظام» رشته ای است که پراکندگیها را منسجم می کند و در یک مسیر و
 برای یک هدف، قرار می دهد.

با در نظر گرفتن معنای «نظام»، معنای روایت مذکور نیز چنین می شود: «امامت»،
 رشته ای است که دانه های پراکنده امت مسلمان و ابعاد مختلف آن را منسجم می کند و به
 هم پیوند داده، در یک مسیر و برای یک هدف که تکامل و سعادت باشد، قرار می دهد و
 با قطع شدن این رشته، مسلمانان دچار تفرقه و پراکندگی و از هم گسیختگی می گردند و
 هر گروه، یک بُعد از اسلام را می گیرد و جامعه مسلمانان، از اسلام، تهی می گردد.

۱۳. عدم شناخت امام، موجب گمراهی

آنچه از مضمون احادیث اهل بیت عصمت و طهارت علیهم السلام به دست می آید، تکیه و تأکید
 بر اهمیت و ضرورت شناخت و معرفت هر چه بیشتر نسبت به امام معصوم علیه السلام است. این
 امر، چنان مهم است که عدم شناخت آنها موجب فساد جامعه و گمراهی امت اسلامی
 می شود؛ تا آنجا که امام صادق علیه السلام راز صلاح و اصلاح زمین و اهل آن را وابسته به وجود
 امام معصوم می داند و مهمترین نیاز هر مسلمان را شناخت امام و رهبر دینی بیان
 می فرماید:

زمین، آباد و اصلاح نمی شود، مگر به وجود امام، و هر کس بمیرد و امام خود را
 نشناسد، به جاهلیت مرده است. و تا هنگامی که هر یک از شما نفس می کشید،
 بیشتر از هر چیز، به شناسایی امام نیازمندترید تا در این حال بگویید به کار خوبی
 پرداخته ایم.^۲

با اندک تأملی در حدیث فوق، شدت، ضرورت و فزونی اهمیت شناخت امام، برای
 هر فرد مسلمانی روشن می شود؛ زیرا امام، مرگ بدون شناخت «امام» را مرگ جاهلیت؛

یعنی مرگ در شرک و کفر می‌داند. مهمتر این که امام علیه السلام، بزرگترین نیاز انسان را زمانی که مرگ وی فرارسیده، شناخت و معرفت امام می‌داند و اضافه می‌فرماید که اگر در حالی که برای شناخت امام خویش تلاش می‌کند، بمیرد، می‌تواند اذعان کند در حالی مرده که به کار نیکویی سرگرم بوده است.

۱۴. امام، تنها عامل ولایت و تربیت معنوی

امامت از نظر شیعه، مرتبه و شأن دیگری دارد که اوج مفهوم امامت است. زندگی پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله نمایانگر برنامه‌های اساسی اسلام است. او، هم رهبر سیاسی و زمامدار جامعه مسلمانان بود و هم با وحی، احکام و قوانین اسلامی را از طرف خداوند دریافت می‌نمود و در قلمرو حکومت اسلامی، به کار می‌بست؛ چرا که اسلام در تأمین سعادت جامعه، ضمانت اجرای دنیوی نیز دارد و چنان نیست که کیفر کسانی را که به سعادت جامعه لطمه می‌زنند، فقط به آخرت حواله کند، بلکه در این دنیا نیز آنان را به کیفر مقرر شده، می‌رساند. پس حکومت و رهبری، در متن کار آن حضرت بود.

البته اسلام، این امتیاز را بر دیگر سیستمهای حکومتی دنیا دارد که همگام با اکثر دستورهای اسلامی، به کسب فضایل معنوی انسانی سفارش می‌کند. پیشوایان اسلام، پیوسته اساس و ایده خویش را بر همین تربیت معنوی انسانها قرار می‌دهند. بیشتر مردم، از حقیقت «جوهر والای انسانی» خویش غافلند؛ چرا که چنان لطیف و دقیق است که جز به چشم روشن‌بین، نمی‌آید.

از انسانی که پس از گذشت قرن‌ها، هنوز در صدی از فعالیتها و واکنشهای فیزیکی بدن خود را باز نشناخته است، چگونه می‌توان انتظار داشت که جنبه‌های متافیزیکی آن را بشناسد؟ پس بدون تردید، در این جهت، رهبری لازم است و آن رهبر باید کسی باشد که جوهر وجودش، با عالم و رای طبیعت، پیوند داشته باشد و مصون از خطا و بر مقام بلند معنوی ایستاده باشد؛ چرا که خداوند، تا کسی را کاملاً هدایت نکرده باشد، وظیفه هدایت دیگران را به او نمی‌سپارد. این رهبری، پس از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله از شؤون امامت و ولایت است.^۱

۱. ستاد انقلاب فرهنگی، معارف اسلامی ۲، ص ۱۰۴ (با تلخیص).

حاصل بحث

امامت در مکتب امامیه، جزء اصول دین و از نظر لزوم اعتقاد، در ردیف توحید، نبوت و معاد است. منصب امامت در این مکتب، امتداد وظایف رسالت و پیامبری می باشد و امام، به تمام وظایفی که بر عهده پیامبر ﷺ بود، قیام می کند و همه را انجام می دهد. در این مکتب، فلسفه بعثت پیامبران، با فلسفه نصب امام، یکی است. همان عللی که ایجاب می کند خداوند، رسولی را برگزیند، ایجاب می کند که امامی را پس از پیامبر، منصوب فرماید.

در مکتب اهل تسنن؛ اعم از اشاعره و معتزله، مقام امامت، یک مقام فرعی و اجتماعی است و دست جامعه اسلامی در انتخاب آن، باز است. در این مکتبها، امامت از فروع دین است و لزوم انتخاب آن، به خاطر اجرای احکام الهی است؛ زیرا اجرای احکام و جهاد در راه خداوند، بدون امام امکان پذیر نیست. لذا باید امت اسلامی، فردی را برگزیند تا احکام خدا را اجرا و با دشمن، جهاد نماید.

جایگاه معرفتی امامت در اندیشه دینی

مقدمه

امامت، صرفاً نظریه‌ای تئوریک نیست، بلکه باوری در میان باورها و عقاید دینی مسلمانان است؛ البته باوری که در تفسیر آن، اختلاف و مواضع گوناگون به وجود آمده است.

اختلاف در تعیین مصداق امامت، اولین نزاع بین مسلمانان، بلافاصله پس از رحلت پیامبر گرامی اسلام ﷺ بود که رفته رفته از مصداق، فراتر رفت و به ویژه به دلیل مباحثی که شیعیان مطرح کردند، به صورت اختلاف در مفهوم‌سازی، چیستی امامت و حقیقت و منزلت آن درآمد و به صورت مسأله‌ای اعتقادی مطرح شد.

پیش از تحلیل مسأله امامت (حقیقت، تعیین مصداق، شرایط و...) باید نکته‌ای را یادآور شویم که به اصطلاح فیلسوفان علم، می‌توان آن را مسأله‌ای از معرفت درجه دوم و مربوط به مسأله امامت و امام‌شناسی دانست و آن، این است که بحث از امامت، از نظر معرفتی، از موضوعات متعلق به دانش کلام است یا فقه؟ به عبارت دیگر، اعتقاد به امامت، اساساً از اصول دین است یا فروع آن؟ جایگاه مسأله در درخت معرفت دینی،

کجاست؟ اگر از اصول عقاید است، آیا از اصول دین اسلام به شمار می‌رود؛ به گونه‌ای که یکی از ارکان و مقومات اندیشه اسلامی تلقی گردد، یا از اصول مذهب می‌باشد؟ این مسأله، مبانی و لوازمی دارد. یکی از عمده‌ترین مبانی این مسأله، تصویر فرد از اهمیت و منزلت امامت است. بر مبنای یک تصویر، امامت، از فروع است و بر مبنای تصویر دیگر، از اصول.^۱ یکی از لوازم مسأله، تلقی ما از منکر امامت است. بر مبنای اصل‌انگاری امامت، منکر آن، در واقع، یکی از مقومات را انکار کرده است؛ در حالی که بر مبنای فرع‌انگاری، چنین استلزامی نیست. همچنین، یکی از آثار این مسأله، نحوه ارتباط فرد با امام است.

این که آیا امامت، از اصول دین یا مذهب و یا از فروع آن است، به لحاظ منطقی، مسبوق بر شناخت مفاهیمی همچون «مراد از دین»، «مقصود از مذهب» و «تمایز مفهومی و حقیقی اصول و فروع» است به همین دلیل، پیش از گزارش آرای دانشمندان در پاسخ به مسأله و تحلیل آنها، اشاره به تمایز اساسی دین و مذهب و اصل و فرع، ضروری است:

تمایز دین و مذهب

دو واژه دین و مذهب، تابع قاعده «إذا اجتماعا افترقا وإذا افترقا اجتماعا» است. زمانی که هر دو با هم به کار رود، معمولاً دو معنای مختلف دارد، اما در کاربردهای جداگانه به معنای واحد به کار می‌رود.

مفهوم‌شناسی «دین»

«دین» در لغت^۲ به معنای جزاء، طاعت، حکم، شأن، عادت، عبادت، حساب و غیر آن است و در اصطلاح، با تعابیر زیر آمده است:

۱. برای آگاهی بیشتر از تفسیرهای گوناگون از منزلت و اهمیت امامت، ر.ک: همین مجموعه، مقاله «منزلت امامت نزد متکلمان امامیه، معتزله و اشاعره».

۲. خلیل بن احمد فراهیدی، کتاب العین، ج ۸، ص ۷۳؛ اسماعیل بن حماد جوهری، الصحاح فی اللغة و العلوم، ج ۵، ص ۲۱۱۸؛ راغب اصفهانی، المفردات، ص ۱۷۵؛ محمد بن یعقوب فیروزآبادی، القاموس المحيط، ج ۴، ص ۲۲۵؛ طریحی، مجمع البحرین، ج ۶، ص ۲۵۱.

۱. «کُلّ ما يدعو إليه نبينا محمد ﷺ»^۱
 ۲. «اسم لجميع ما تعبد الله به خلقه و أمرهم بالقيام به»^۲
 ۳. «وضع إلهي سائق لذوى العقول باختيارهم المحمود إلى ما هو خير بالذات»^۳
 ۴. «وضع إلهي سائق لذوى العقول باختيارهم المحمود إلى ما هو خير بالذات قلبياً كان أو قالياً»^۴
 ۵. «وضع إلهي سائق لذوى العقول باختيارهم إتياء الصلاح فى الحال و الفلاح فى المثال»^۵
 ۶. «الشرعة الإلهية المعتمد على الرسالة السماوية»^۶
 ۷. «مجموع التكليف التى يدين بها عباد الله»^۷
 ۸. «نحو سلوك فى الحياة الدنيا يتضمّن صلاح الدنيا بما يوافق الكمال الأخرى»^۸
 ۹. «طريقة اجتماعية جعلها الله على عاتق الناس»^۹
- مجموعه تعاریفی که برای دین آمده است، به سه گروه خاص، عام و اعم، قابل تقسیم می باشد که در بالا تنها به دو دسته اول اشاره شده است. مراد از تعاریف خاص، آن دسته از تعاریف است که تنها ناظر به دین اسلام است و منظور از تعاریف عام، تعاریفی است که به همه ادیان الهی اشاره دارد، و مقصود از تعاریف اعم، تعاریفی است که ناظر به دین به صورت کلی؛ یعنی اعم از ادیان الهی و غیر الهی است.
- تعاریف یاد شده، همه در الهی بودن دین، مشترک است و وجه تمایز آنها این است که در برخی به هر دو بُعد دین (معنوی و مادی) اشاره شده و در برخی دیگر، تنها به بیان چهره مذهبی یا دنیوی دین بسنده شده است.

۱. سید مرتضی، الحدود و الحقایق، ص ۱۶۰.

۲. شیخ طوسی، التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۳، ص ۴۳۴.

۳. تفتازانی، شرح عقائد النسفی، ج ۱، ص ۶. ۴. ایوب حسینی کفوی، کلیات، ص ۱۶۸.

۵. محمد علی تهانوی، موسوعة کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم، ج ۱، ص ۸۱۴.

۶. محمد حسین میلانی، معجم الکلام، ص ۱۳۰.

۷. رشید رضا، المنار، ج ۳، ص ۲۷۵.

۸. سید محمد حسین طباطبائی (علامه طباطبائی)، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۲، ص ۱۳۰.

۹. همان، ج ۴، ص ۱۲۲.

مفهوم شناسی «مذهب»

«مذهب» در لغت به معنای روش، عقیده و طریقه است و در اصطلاح، عقیده‌ای است که صاحب آن، همواره در مسیر دینداری، بدان پای بند است.^۱ به تعبیر دیگر، مذهب، روش خاصی در فهم مسائل اعتقادی است^۲ و یا راهی است که امت، بعد از پیامبر ﷺ در برداشت از دین، برگزیدند.^۳

از این جا فرق دین و مذهب نیز روشن می‌گردد؛ زیرا طبق تعاریف فوق، مذهب، نوعی عقیده، روش و تلقی است که نسبت به دین صورت می‌گیرد. بنابراین، تا دینی نباشد، مذهبی نیز نخواهد بود. پس مذهب، فرع بر دین است.^۴

تمایز اصل و فرع

دو واژه اصل و فرع، معانی لغوی و اصطلاحی فراوانی دارد و در مقابل یکدیگر به کار می‌رود؛ مثلاً در اصطلاح علوم عقلی، اصل و فرع، قاعده‌ای کلی است و آنچه از آن تفریع گردد، به کار برده می‌شود. معنای اصل و فرع در این جا، از نسبت خاص امری با باورهای دینی یا مذهبی حکایت دارد؛ مانند اصطلاحات ذاتی دین و عرضیات آن، گوهر دین و غیر آن. به همین دلیل، اصل و فرع را نباید با این اصطلاحات درآمیخت.

وقتی نسبت به مجموعه نظام مند باورهای دینی، از اصل و فرع، سخن به میان می‌آید، مراد این است که باور خاص در این نظام، چه جایگاهی دارد؟ آیا در ریشه آن است یا در تنه و یا شاخ و برگها؟ درخت بدون شاخه نیز درخت است، ولی درختی ناقص و درخت بدون ریشه، قوام و ماندگاری ندارد. هر اندیشه‌ای که ماندگاری و پایداری درخت معرفت دینی، به آن باشد، اندیشه‌ای از اصول است، و الا از فروع است به شمار می‌رود. بنابراین، اصول، ارکان و مقومات نظام باورهای دینی است؛ به همین دلیل، در معرفت دینی مسلمانان، توحید، اصل است.

مراد از اصول دین، باورهایی است که جزو ماهیت دین به شمار می‌رود^۵ و به همین دلیل،

۱. سید مرتضی، الحدود و الحقایق، ص ۱۷۳. ۲. علی اکبر دهخدا، لغت نامه، ج ۴۰، ص ۶۷.

۳. جمال الدین صاحب الامری، سبیل النجاة، ص ۴.

۴. همان.

۵. امام خمینی، کتاب الطهاره، ج ۳، ص ۳۲۲ و ۳۲۳.

ملاک اسلام و کفر است؛ معتقد به آن، مسلمان و منکر آن، کافر محسوب می شود. و مراد از اصول مذهب، اعتقاداتی است که جزو ماهیت دین نیست و دین، بدون آنها فرو نمی ریزد، اما این اندیشه، جزو عقیده و روش خاصی در تلقی دین است که مذهب خوانده می شود. بر اساس توضیح مفاهیم اصل، فرع، دین و مذهب، پرسش اساسی تحقیق حاضر را در سه گزینه عمده می توان جست:

۱. آیا امامت، از اصول دین و جزو ماهیت دین است؟
 ۲. آیا امامت، از اصول مذهب (شیعه) است؟
 ۳. آیا امامت، به طور کلی از مسائل فروع دین و مذهب است؟
- دانشمندان مسلمان، در این مسأله، سه دیدگاه عمده دارند که در واقع، هر کدام، یکی از سه گزینه یاد شده را برگزیده اند.

فرع انگاری امامت

اشاعره و معتزله، بر این باورند که امامت و مباحث مربوط به آن، از موضوعات علم فقه است و طرح مباحث امامت در اواخر کتب کلامی، نه به دلیل کلامی بودن آن، بلکه صرفاً برای رعایت عادت است که از دیرباز در این باره جاری بوده، و گرنه جایگاه اصلی طرح آن، علم فقه است.

امام الحرمین جوینی (متوفی ۴۷۸) می گوید:

سخن گفتن درباره امامت، از اصول عقاید به شمار نمی آید و خطر (گمراه شدن) کسی که وارد بحث امامت می شود، بسی بیشتر از خطر (گمراه شدن) کسی است که نسبت به آن، از اساس، جاهل باشد.^۱

ابوحامد محمد غزالی (متوفی ۵۰۵) می نویسد:

بحث کردن در باب امامت، نه از اصول دین و نه بحثی صرفاً عقلی است، بلکه از مسائل فقهی به شمار می رود... و لکن از آن جاکه از دیرباز، رسم چنین بوده است که مباحث کتابهای اعتقادی را با بحث امامت به پایان برند، ما نیز چنین کردیم.^۲

۱. امام الحرمین جوینی، الارشاد، ص ۲۴۵.

۲. ابوحامد محمد غزالی، الاقتصاد فی الاعتقاد، ص ۲۳۴.

سیف‌الدین آمدی (متوفی ۶۳۱) که از اعظام عالمان اشعری در سده هفتم به شمار می‌رود، بر این باور است که سخن گفتن درباره امامت، نه از اصول دین است و نه آنقدر مهم است که مکلف بتواند آن را رها کند و یا بدان جاهل باشد. وی سپس در پاسخ این پرسش که اگر امامت، از اصول عقاید نیست، پس چرا آن را در کتاب کلامی خویش مورد بحث قرار داده است، می‌گوید: «عادت بر این بوده است که آن را در اواخر کتب کلامی می‌آوردند... ما صحیح ندانستیم که با نیاوردن آن در این کتاب، خرق عادت کنیم»^۱

قاضی عضدالدین ایجی (متوفی ۷۵۶) از متکلمان بزرگ اشعری می‌نویسد: «و آن در نزد ما از فروع است و برای پیروی از گذشتگان ما آن را در علم کلام آوردیم»^۲

تفتازانی (متوفی ۷۹۳)^۳، ابن خلدون (متوفی ۸۰۸)^۴ و دیگر مشاهیر اشاعره نیز تصریحاً یا تلویحاً، این مطلب را در نوشته‌های خویش آورده‌اند و تأیید کرده‌اند.^۵

صاحبان اندیشه فوق، امامت را نه تنها از اصول نمی‌دانند، بلکه در میان فروع نیز چندان اهمیتی برای آن قائل نیستند؛ تا آن‌جا که درباره امامت گفته‌اند: «امید به نجات کسی که از بحث امامت روگردان می‌شود، بیشتر است تا آن کسی که به مباحث امامت می‌پردازد»^۶

نقد اندیشه فرع‌انگاری امامت

اندیشه فوق، چنان‌که از گفتار برخی از قائلان به این نظریه برمی‌آید^۷، مبتنی بر نظریه‌ای دیگر است که اشاعره و معتزله در باب ضرورت امامت اتخاذ کرده‌اند. آنان در مسئله ضرورت امامت، بر این گمانند که نصب و تعیین امام، در شرع بر مردم واجب است. بنابراین، از دیدگاه آنان، تعیین و برگزیدن امام، فعلی از افعال مکلفان است، و چون افعال مکلفان، موضوع علم فقه است، پس مباحث امامت نیز مربوط به علم فقه

۱. سیف‌الدین آمدی، *غایة المرام فی علم الکلام*، ص ۳۶۳.

۲. جرجانی، *شرح المواقف*، ج ۸، ص ۳۴۴. ۳. تفتازانی، *شرح المقاصد*، ج ۵، ص ۲۳۲.

۴. مقدمه ابن خلدون، ص ۱۹۳.

۵. تا آن‌جا که نگارنده آگاهی دارد، متکلمان معتزلی، در این باره، سخن صریحی ندارند، لیکن چون آنها نیز مانند اشاعره، قائل به وجوب شرعی نصب امامند، پس امامت از منظر آنان نیز جزو فروع است.

۶. سیف‌الدین آمدی، *غایة المرام*، ص ۳۶۳. ۷. ماوردی، *الاحکام السلطانیة*، ج ۲، ص ۵.

می‌باشد. لیکن از آن‌جا که ادله شرعی وجوب امامت، در جای خود، نقد و به آن پاسخ داده شده است، نظریه فرع‌انگاری امامت نیز که بر آن مبتنی است، معتبر نخواهد بود. همچنین این نظریه، مبتنی بر تصویری خاص از منزلت، نقش و اهمیت امامت است. این تصویر، همان‌گونه که در مقاله «منزلت امامت...» بیان شد، دیدگاه تحویلی نگرانه و مبتنی بر مغالطه‌کنه و وجه است.^۱

امامت، به مثابه یک اصل دینی

بیشتر اندیشمندان امامیه و شماری از عالمان اشعری، امامت را از اصول دین دانسته‌اند و بر این باورند که اعتقاد به امامت، لازم است و انکار آن، موجب کفر می‌گردد.

شیخ صدوق (متوفی ۳۸۱)، انکار امامت را همچون انکار نبوت و توحید می‌داند و می‌گوید: «يجب أن يعتقد أنَّ المنكر للإمام كالمنكر للنبوَّة والمنكر للنبوَّة كالمنكر للتوحيد».^۲ و از آن‌جا که منکر نبوت و توحید، کافرند، پس منکر امامت نیز کافر می‌باشد. شیخ مفید (متوفی ۴۱۳) می‌گوید:

و اتفقت الامامية على أنَّ من انكر امامة احد الائمة و جحد ما اوجب الله من فرض الطاعات فهو كافر ضالٌّ، مستحق للخلود في النار.^۳

سید مرتضی (متوفی ۴۳۶)، امامت را همچون نبوت، از کبار اصول دین به شمار آورده است.^۴

شیخ الطائفه (متوفی ۴۶۰)، در تهذیب بر این باور است که مخالفان، به سبب انکار اصلی از اصول دین (امامت)، محکوم به کفرند.^۵

از متأخران نیز عده‌ای، امامت را در زمره اصول دین قرار داده‌اند که از جمله می‌توان به مقدس اردبیلی^۶ (متوفی ۹۹۳)، سیدنورالله تستری^۷ (متوفی ۱۰۱۹)، محقق لاهیجی^۸

۱. از یادداشت‌های استاد احد فرامرز قراملکی. ۲. شیخ صدوق، الهدایه، ص ۲۷.

۳. شیخ مفید، اوائل المقالات، ص ۷.

۴. سید مرتضی، رسائل شریف مرتضی، ج ۱، ص ۱۶۵ و ۱۶۶.

۵. شیخ طوسی، تهذیب الاحکام، ج ۱، ص ۳۳۵.

۶. مقدس اردبیلی، الحاشیه علی الالهیات، ص ۱۷۸-۱۷۹.

۷. تستری، احقاق الحق، ج ۲، ص ۳۰۵. ۸. عبدالرزاق لاهیجی، گوهر مراد، ص ۴۶۷.

(متوفی ۱۰۷۲)، ملاصالح مازندرانی^۱ (متوفی ۱۰۸۰)، صاحب حدائق^۲ (متوفی ۱۱۸۶)، ملا محمد مهدی نراقی^۳ (متوفی ۱۲۰۹)، صاحب جواهر^۴ (متوفی ۱۲۶۶)، شیخ مرتضی انصاری^۵ (متوفی ۱۲۸۱) و حکیم سبزواری^۶ (متوفی ۱۲۸۹) اشاره کرد.

همچنین برخی از اندیشه‌وران معاصر امامیه، نظر فوق را برگزیده‌اند که به عنوان مثال، می‌توان از محمد حسن مظفر^۷، محمدرضا مظفر^۸، آیه‌الله خویی^۹، آیه‌الله مرعشی^{۱۰} و استاد مصباح یزدی^{۱۱} نام برد.

البته چنان که گذشت، نظریه فوق، اختصاص به شیعه امامیه ندارد، بلکه این دیدگاه در میان عالمان اهل سنت نیز نظر عده‌ای را به خود جلب کرده است؛ قاضی بیضاوی^{۱۲} و علامه اسروشنی^{۱۳} از جمله کسانی‌اند که امامت را جزو اصول شمرده‌اند.

ادله دیدگاه دوم

دلایلی که در این باب اقامه شده است، به چهار دسته «آیات»، «روایات»، «اجماع» و «ضرورت» قابل تقسیم است:

الف) آیات

کسانی که امامت را جزو اصول دین می‌دانند، به آیات فراوانی، از جمله به آیات زیر

۱. ملاصالح مازندرانی، شرح اصول کافی، ج ۲، ص ۱۵.
۲. یوسف بحرانی، الحدائق الناضرة، ج ۵، ص ۱۷۵.
۳. محمد مهدی نراقی، انیس الموحدين، ص ۱۳۷.
۴. محمد حسن نجفی، جواهر الکلام، ج ۶، ص ۵۶.
۵. شیخ انصاری، کتاب الطهارة، ج ۲، ص ۳۵۲.
۶. ملاهادی سبزواری، رسائل حکیم سبزواری، ص ۲۷۷.
۷. محمد حسن مظفر، دلائل الصدق، ج ۲، ص ۱۰.
۸. محمدرضا مظفر، عقائد الامامية، ص ۶۵.
۹. سید ابوالقاسم خویی، التنقیح فی شرح عروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۴.
۱۰. تستری، احقاق الحق، ج ۲، ص ۴۹۴.
۱۱. محمد تقی مصباح یزدی، راهنماشناسی، ج ۲، ص ۴۱۴.
۱۲. قاضی بیضاوی، المنهاج، (به نقل از احقاق الحق، ج ۲، ص ۳۰۷).
۱۳. ابوالفتح الاسروشنی، فصول الاسروشنی (به نقل از احقاق الحق).

استدلال کرده‌اند:

۱. «و ما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل أفان مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم»^۱
خلاصه استدلال به این آیه شریفه، چنین است که استفهام موجود در آن، نمی‌تواند حقیقی باشد؛ زیرا پرسش حقیقی، مستلزم جهل پرسشگر است. از این رو، باید آن را استفهام توییحی یا انکاری دانست.^۲ و چنان که ارباب ادب گفته‌اند، پرسش توییحی یا انکاری، در موردی به کار می‌رود که آنچه به پرسش، فراخوانده می‌شود، قطعاً جامه عمل بپوشد. بنابراین، مخاطبان آیه شریفه (صحابه) به طور قطع، پس از رحلت آن حضرت، از دین عدول کرده، به رسم جاهلیت بر خواهند گشت. به همین سبب، در آیه، از لفظ ماضی «انقلبتم» استفاده شده است تا تحقق حتمی آن را گوشزد کند.

پیداست که صحابه، نه از اعتقاد به توحید و نبوت دست برداشته بودند و نه از باور داشتن به روز واپسین. پس مراد از «انقلاب» که در آیه شریفه، از آن سخن رفته است، عدول از چیزی دیگر است و آن، چیزی جز پشت پا زدن به مسئله امامت و رهبری، بدان سان که نبی اکرم ﷺ طرح آن را ریخته بود، نیست؛ زیرا به اتفاق نظر همه، هیچ حادثه دیگری در صدر اسلام رخ نداده است که موجب بازگشت عمومی به حالت پیش از اسلام شود. بنابراین، اگر انکار امامت، به منزله ترک دین به شمار می‌آید، به طور قطع، امامت باید اصلی از اصول دین باشد.^۳

البته این مطلب، با نزول آیه در جنگ احد، از آن حیث که برخی از مسلمانان، تصمیم به ارتداد گرفته بودند، منافاتی ندارد؛ زیرا آنچه سبب نزول آیه شریفه در جنگ احد شده است، نمی‌تواند مانع از صراحت آیه درباره بازگشت آنان به حالت پیش از اسلام شود؛ چرا که در جنگ احد، مردم گمان کردند که رسول خدا ﷺ کشته شده است، در حالی که آیه شریفه، علاوه بر کشته شدن، مرگ را نیز یادآور می‌شود.^۴

۱. آل عمران/ ۱۴۴.

۲. گفتنی است که همزه استفهام، در موارد دیگر نیز کاربرد دارد، ولی آنچه مناسب آیه فوق به نظر می‌رسد، همان است که گفته شد.

۳. محمدحسن مظفر، دلائل الصدق، ج ۲، ص ۱۰؛ تستری، احقاق الحق (تعلیقه)، ج ۲، ص ۲۹۶.

۴. محمدحسن مظفر، دلائل الصدق، ج ۲، ص ۱۰.

در نقد مطالب فوق باید گفت که در این استدلال، مغالطه «أخذ ما ليس بعلة عله» دیده می شود؛ زیرا دلیل یاد شده، اعم از مدعاست؛ چرا که چنان که خواهد آمد، ارتداد، همان سان که با انکار اصلی از اصول دین، حاصل می شود، با انکار فرعی از فرعیات ضروری اسلام نیز تحقق می یابد. بنابراین، به صرف این که انکار امامت، موجب ارتداد می شود، نمی توان لزوماً به این نتیجه رسید که امامت، از اصول دین است.

۲. «يا أيها الرسول، بلغ ما أنزل إليك من ربك فإن لم تفعل فما بلغت رسالته والله يعصمك من الناس إن الله لا يهدي القوم الكافرين.»^۱

به حکم این آیه شریفه، ابلاغ و عدم ابلاغ دین، به ابلاغ و عدم ابلاغ امامت منوط است و هر آنچه ابلاغ و عدم ابلاغ دین، متوقف بر آن باشد، از اصول دین خواهد بود، پس امامت، از اصول دین است.^۲

روایات فراوانی که از طریق فریقین^۳ وارد شده، به وضوح بیانگر این واقعیت است که آیه یاد شده، درباره ولایت و خلافت حضرت امیر عليه السلام، تعیین جانشینی برای پیامبر صلی الله علیه و آله و سرنوشت آینده اسلام و مسلمانان نازل شده است. بنابراین، مطابق روایات مربوط، مفاد آیه فوق، چنین خواهد شد: «ای پیامبر! آنچه از سوی پروردگارت درباره ولایت و امامت علی بر تو نازل شده، به مردم برسان، و اگر چنین نکنی، رسالت او را نگذارده ای.»

طبق این آیه شریفه، به این نکته مهم دست می یابیم که ابلاغ و عدم ابلاغ دین، منوط به ابلاغ و عدم ابلاغ امامت است (مقدمه اول). از سوی دیگر، یکی از ویژگیهای اصول دین، این است که نفی و اثبات آن، مستلزم نفی و اثبات دین باشد؛ پس هر چیزی که نفی و اثبات آن، موجب نفی و اثبات دین گردد، از اصول دین خواهد بود (مقدمه دوم). حال

۱. مائده / ۳. ۲. تستری، احقاق الحق (تعلیقه)، ج ۲، ص ۲۹۷.

۳. علی بن احمد واحدی نیشابوری، اسباب النزول، ص ۱۵۰؛ فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج ۱۲، ۴۹؛ علی بن محمد بن صباغ، الفصول المهمة فی معرفة احوال الائمة عليهم السلام، ص ۲۷؛ جلال الدین عبدالرحمن سیوطی، الدر المنثور فی التفسیر المأثور، ج ۲، ص ۲۹۸؛ محمد بن علی شوکانی، فتح القدیر، ج ۳، ص ۵۷؛ شهاب الدین سید محمود آلوسی بغدادی، روح المعانی فی تفسیر القرآن، ج ۶، ص ۱۷۲؛ سلیمان قندوزی، منابع المودة، ص ۱۲۰.

که مقدمات استدلال، تمام است؛ در نتیجه آن نیز نباید تردید روا داشت؛ یعنی باید پذیرفت که امامت از اصول دین است.

نقد و بررسی استدلال به آیه تبلیغ

هر چند که استدلال فوق برای تحکیم اعتقاد یک فرد شیعه، مفید و ثمربخش است، لکن مخالف را نمی‌تواند ملزم به قبول کند؛ زیرا او می‌تواند آن را مصادره به مطلوب تلقی کند و بگوید: تمام بودن مقدمه اول آن، بر این فرض استوار است که آنچه تبلیغ آن در آیه شریفه، مورد تأکید قرار گرفته است، امامت و ولایت حضرت امیر علیه السلام است، در صورتی که این فرض، خود، اول کلام است؛ چرا که گرچه برخی از اندیشه‌وران اشعری و معتزلی، روایاتی را که در آن شأن نزول آیه، امامت و خلافت حضرت امیر علیه السلام دانسته شده است، در مکتوبات خویش آورده‌اند، لکن در مقام رد و قبول، برخی از آنها روایات مربوط را از اساس، ضعیف، جعلی و غیر قابل اعتماد تلقی کرده‌اند و برخی دیگر، هر چند روایات یاد شده را پذیرفته‌اند و نزول آیه را درباره علی علیه السلام مسلم انگاشته‌اند، اما در این‌که دلالت بر مسأله ولایت و خلافت کند، تردید نشان داده‌اند. بنابراین، مخالف، مقدمه اول را تمام نمی‌داند و قانع نمی‌شود.

ب) روایات

روایاتی که در این زمینه آمده است، به چند دسته عمده، قابل تقسیم است: دسته‌ای از این روایات، در مقام توصیف و تمجید مقام منیع امامت و ولایت است؛ مانند: «بنی الإسلام علی خمس؛ علی الصلاة و الصوم و الزکات و الحج و الولاية و لم یناد بشيء کما نودی بالولاية»^۱

دسته دیگر، مخالفان و منکران امامت را معرفی می‌کند که این دسته، خود به دو بخش تقسیم می‌شود: در بخشی از این روایات، از مخالفان و منکران امامت، به عنوان کافر و در بخش دیگر، به عنوان مرتد، یاد شده است که در ذیل، از هر کدام، نمونه‌هایی را یادآور می‌شویم:

۱. روایاتی که بیانگر کفر مخالفان است

(الف) «من مات و لم یعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلیة»^۱ این حدیث، از رسول اکرم ﷺ با تعابیر مختلف نقل شده است.

(ب) «من أصبح من هذه الأمة لا إمام له، أصبح ضالاً تائهاً وإن مات على هذه الحالة مات ميتة كفر و نفاق»^۲

(ج) از امام صادق علیه السلام روایت شده است که فرمود: «من عرفنا كان مؤمناً و من أنكرنا كان كافراً»^۳

(د) رسول اکرم ﷺ خطاب به یکی از اصحاب می فرماید: «يا حذيفة! إن حجة الله بعدى عليك على بن أبي طالب. الكفر به كفر بالله و الشرك به شرك بالله و الشك فيه شك في الله و الإلحاد فيه إلحاد في الله...»^۴

۲. روایات دال بر ارتداد مخالفان

(الف) در صحیح بخاری، به طرق مختلف، از پیامبر اسلام ﷺ نقل شده است که حضرت فرمود:

يرد على يوم القيمة رهط من أصحابي فيجلون عن الحوض، فأقول يا رب أصحابي، فيقول إنك لا علم لك بما أحدثوا بعدك، إنهم ارتدوا على أديارهم القهقري.^۵

(ب) در صحیح مسلم، در حدیثی از عایشه می خوانیم که پیامبر اکرم ﷺ فرمود:

أتى على الحوض أنتظر من يرد على منكم، فوالله ليقطعن دوني رجال فلاقولن، أى ربى منى و من أمتى. فيقول إنك لا تدرى ما أحدثوا بعدك؟ ما زالوا يرجعون على أعقابهم.^۶

(ج) امام باقر علیه السلام در این باره می فرماید: مخاطبان آیه شریفه «من یرتد منکم عن دینه...» کسانی اند که منصب امامت را غضب کرده اند.^۷

۱. نورالدین هيثمى، مجمع الزوائد و منبع الفوائد، ج ۵، ص ۲۱۸؛ علامه مجلسی، بحار الانوار، ج ۲۳، ص ۷۷؛ علامه امینی، الغدير، ج ۱۰، ص ۳۶۰.

۲. کلینی، اصول کافی، ج ۲، ص ۲۶۰. ۳. شيخ انصاری، کتاب الطهارة، ج ۲، ص ۳۵۲.

۴. همان. ۵. صحیح بخاری، ج ۸، ص ۱۴۸.

۶. همان، ج ۷، ص ۶۶. ۷. علامه مجلسی، بحار الانوار، ج ۱، ص ۵۷۷.

خلاصه استدلال به روایات

بر اساس روایات فوق، انکار امامت، موجب کفر و ارتداد می‌شود و هر آنچه انکار آن، چنین باشد، از اصول دین است. بنابراین، امامت از اصول دین است. در مقام اثبات مقدمه اول می‌توان گفت که این مقدمه، برگرفته از همان روایات دال بر کفر یا ارتداد مخالفان است. لذا تمام بودن آن، بستگی تام به تمامیت آن روایات دارد و چون تمام بودن روایات مزبور، مفروض است، بنابراین، در تمام بودن مقدمه اول، نیز نباید تردید کرد. مقدمه دوم نیز روشن است؛ زیرا این مقدمه به یکی از ویژگی‌های اصول دین اشاره دارد و چنان که پیش از این یادآور شدیم، یکی از ویژگی‌ها و معیارهای اصول دین، ملاک بودنش در تعیین اسلام و کفر است؛ یعنی باورمندی به آن، نشانه مسلمانان و عدم پای‌بندی نسبت به آن، علامت کفر است. هر دو مقدمه استدلال، تمام است و نباید در نتیجه آن تردید روا داشت. پس امامت از اصول دین است.

ارزیابی روایات

بدون تردید، این گونه روایات، اهمیت و ضرورت امامت و ولایت را بیان می‌کند؛ همچنان که اهمیت نماز، روزه، حج و جهاد نیز از این روایات، قابل استنباط است. لکن در دلالت آنها بر این که امامت جزو اصول دین است، جای بسی تأمل است؛ زیرا اگر بناست که امامت با استناد به همین روایات، از اصول دین شمرده شود، نماز، روزه و... که در روایات یاد شده، از آنها هم به عنوان پایه دین نام برده شده است نیز باید از اصول دین محسوب گردد؛ چرا که هر چند نسبت به مسئله امامت، سفارش بیشتری شده، اما در این که بر هر یک از امور مزبور، اطلاق پایه دین شده است، مشترکند و صرف اهمیت دادن بیشتر شارع نسبت به مسئله امامت، موجب نمی‌شود که تنها امامت از اصول دین به شمار آید. به همین دلیل، برخی از محققان با این که امامت را از اصول دین می‌دانند، اما از استدلال به روایات فوق خودداری کرده، می‌گویند:

لاستفاد ذلك من تلك الأخبار الدالة على أن بني الإسلام على خمس ولا يلزم من أهميتها في نظر الشارع، صيورتها ضرورية.^۱

نقد استدلال به روایات کفر مخالفان

این نقد، مبتنی بر دو مقدمه است:

۱. بر اساس روایتی که از امام صادق علیه السلام نقل شده است. «کفر» در قرآن، معانی مختلفی دارد که متّصف شدن به برخی از معانی آن، موجب خروج از دین است؛ همچون انکار ربوبیت و معاد (که آن را کفر جحودی گویند) و برخی دیگر، نه تنها با اسلام، منافات ندارد، بلکه با آن، قابل جمع است. از این قبیل است، کفر به معنای ناسپاسی در برابر شکر و یا کفر به معنای ترک اوامر الهی در برابر اطاعت. ^۱ گفتنی است که کفر در روایات نیز به معانی فوق به کار رفته است. ^۲

۲. از آیات ^۳ و روایات ^۴ استفاده می شود که نسبت میان اسلام و ایمان، عام و خاص مطلق است. بدین معنی که هر مؤمنی مسلمان است، ولی هر مسلمانی، الزاماً مؤمن نیست. بنابراین، کفر مقابل اسلام نیز غیر از کفر مقابل ایمان است و نسبت میان این دو، عکس نسبت اسلام و ایمان است؛ یعنی هر کفر مقابل اسلام، کفر مقابل ایمان هم هست، و لکن هر کفر مقابل ایمان، کفر مقابل اسلام نخواهد بود. بنابراین، کفر مقابل ایمان، با اسلام منافات ندارد.

با توجه به نکات فوق، پاسخ استدلال به روایات یاد شده، روشن می شود؛ زیرا این استدلال، در صورتی تمام است که پیشتر، دو مطلب به اثبات رسیده باشد: یکی این که دلالت روایات بر مدّعا (کفر مخالفان) تمام باشد و دیگر این که معارض نداشته باشد؛ در حالی که هر دو مطلب، قابل مناقشه است؛ زیرا اولاً، دلالت روایات فوق بر مدّعا، مخدوش است؛ چرا که روایات، در صورتی مثبت مدّعاست که واژه کفر در آنها به معنای در برابر اسلام به کار رفته باشد، در حالی که در هیچ یک از روایات مربوط، چنین نیست، بلکه واژه کفر، بیشتر در معنای مقابل ایمان به کار رفته است، نه مقابل اسلام، و چنان که گذشت، کفر به این معنی، نه تنها با اسلام منافات ندارد، بلکه با آن قابل جمع است. پس دلالت روایات بر مدّعا، تمام نیست.

۱. کلینی، اصول کافی، ج ۲، ص ۳۸۹.
 ۲. امام خمینی، کتاب الطهارة، ج ۳، ص ۲۲۰.
 ۳. حجرات / ۱۴.
 ۴. شیخ انصاری، کتاب الطهارة، ج ۲، ص ۳۵۳.

پاسخ فوق را گروه زیادی از اندیشمندان متأخر و معاصر امامیه مطرح کرده‌اند: صاحب جواهر می‌گوید:

فلعلّ ما ورد فی الأخبار الكثيرة، من تكفير منكر علی علیه السلام محمول علی إرادة الکافر فی مقابل الإيمان.^۱

شیخ انصاری رحمته الله، با این‌که امامت را از اصول دین می‌داند، با نسبت دادن کفر به مخالفان، به شدت مخالفت کرده، در پاسخ کسانی که برای اثبات کفر مخالفان، به روایات استناد کرده‌اند، می‌نویسد:

إلا أنّ المستفاد من مجموع الأخبار و کلمات الأخبار أنّ المراد بهذا الکفر، المقابل للإيمان الذی هو أخصّ من الإسلام.^۲

مرحوم حکیم در مستمسک می‌نویسد:

و أمّا النصوص، فالذی يظهر منها أنّها فی مقام إثبات الکفر للمخالفين بالمعنى المقابل للإيمان كما يظهر من المقابلة بين الکافر و المؤمن.^۳

امام خمینی رحمته الله نیز از جمله کسانی است که تقابل در این گونه روایات را، میان کفر و ایمان می‌داند و در پاسخ کسانی که برای اثبات مدّعی خود، به روایات تمسّک کرده‌اند، می‌فرماید:

فهلاً تنبّه بأنّ الروایات التي تشبّث بها لم یرد فی واحد منها أنّ من عرف علیاً عليه السلام فهو مسلم و من جهله فهو کافر. بل قابل فی جميعها بین المؤمن و الکافر و الکافر مقابل المسلم، غیر المقابل للإيمان.^۴

چنان‌که ملاحظه شد، دلالت روایات فوق بر مدّعا، تمام نیست.

ثانیاً، بر فرض که مشکل دلالی روایات مزبور، منتفی باشد، باز هم تمسّک به آنها از جهت دیگری مخدوش است؛ زیرا در برابر آنها روایات متعدد و معتبری وجود دارد که بر اسلام حقیقی مخالفان، به شرط عدم جحد و عناد دلالت می‌کند و در حقیقت، می‌تواند حاکم و مفسّر روایات مورد بحث باشد.^۵

۱. محمدحسن نجفی، جواهر الکلام، ج ۶، ص ۶۰.

۲. شیخ انصاری، کتاب الطهارة، ج ۲، ص ۳۵۲.

۳. سیدمحسن حکیم، مستمسک عروة الوثقی، ج ۱، ص ۳۹۴.

۴. امام خمینی، کتاب الطهارة، ج ۳، ص ۳۲۰. ۵. همان.

به تعبیر دیگر، ما با دو دسته روایات مواجه هستیم که یکی بر کفر مطلق مخالفان دلالت دارد و دیگری بر کفر مقید به نصب و عناد و جمع هر دو دسته، به این است که روایات مطلق را حمل بر روایات مقید کنیم. بنابراین، روایات، اشاره به کفر کسانی خواهد داشت که از روی جحد و عناد، با مسأله امامت مخالفت می‌کنند، نه مطلق مخالفان.

از جمله روایاتی که بر اسلام مخالفان به شرط عدم جحد و عناد، دلالت دارد، روایات زیر است:

۱. در اصول کافی روایت مشروحی در این زمینه وارد شده است که خلاصه آن چنین است:

سه نفر از اصحاب امام صادق علیه السلام به نامهای هاشم صاحب البرید، ابوخطاب و محمد بن مسلم، درباره مخالفان امامت، اختلاف نظر داشتند. هاشم معتقد بود که جاهلان و منکران امامت، کافرند، ولی ابوخطاب، در کفر مخالفان، وجود حجت را شرط می‌دانست و محمد بن مسلم، افزون بر آن، تحقق انکار و جحد را نیز معتبر می‌شمرد. نزاع این سه نفر، در ایام حج، نزد امام صادق علیه السلام کشیده شد و امام علیه السلام ضمن گوشزد کردن اعتقاد مخالفان به توحید و نبوت و انجام اعمال عبادی، با اظهار تعجب مکرر و گفتن سبحان الله، آنان را از نسبت دادن کفر به جاهلان مسأله امامت، برحذر داشت و تلویحاً نظر محمد بن مسلم را تأیید فرمود.^۱

۲. در بحار الانوار، گفت‌وگوی مشروحی از حضرت امیر علیه السلام با اشعث بن قیس آمده است که امام در بخشی از آن، ضمن تشریح سیاستهای خود در حوادثی که بعد از رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم تا آن زمان رخ داده بود، در پاسخ اشعث از هلاکت غیر شیعه می‌فرماید:

وما هلك من الأمية إلا الناصبين والمكاثرين (المكابرین) والجاحدين والمعاندين. فأما من تمسك بالتوحيد والإقرار بمحمد صلی الله علیه و آله و سلم والإسلام ولم يخرج من الملة ولم يظاهر علينا الظلمة ولم ينصب علينا العداوة وشك في الخلافة ولم يعرف أهلها ولايتها ولم يعرف لنا ولاية... فإن ذلك مسلم مستضعف يرجي له رحمة الله.^۲

۱. کلینی، اصول کافی، ج ۲، ص ۴۰۱؛ محمد بن الحسن الحر العاملی، وسائل الشیعة، ج ۱، ص ۲۱.

۲. علامه مجلسی، بحار الانوار، ج ۲۹، ص ۴۷۱.

نقد استدلال به روایات ارتداد مخالفان

استدلال به این روایتها نیز از جهات ذیل، قابل مناقشه است:

۱. روایتهای فوق، در صورتی مثبت ارتداد مخالفان است که واژه ارتداد، در آنها به مفهوم اصطلاحی آن (خروج از دین) به کار رفته باشد. در حالی که ارتداد در روایات مورد بحث، قابل حمل بر معنای مصطلح آن نیست؛ زیرا لازمه اش خروج بیشتر مسلمانان از حوزه دین است؛ چرا که بسیاری از مسلمانان، امامت را به آن شکل که امامیه مطرح کرده اند، نمی پذیرند.

این مطلب (لازم)، نه تنها مخالف اصل و مستلزم حرج است، بلکه با اجماعی که بر عدم احتراز امامان شیعه و اصحاب آنان از هرگونه معاشرت با مخالفان، منعقد است نیز نمی سازد.^۱

از این رو، برخی از ژرف اندیشان معاصر امامیه، احتمال دیگری را مطرح کرده اند و چنین گفته اند:

و یحتمل أنَّ کون المراد من ارتداد الناس، نکث عهد الولاية ولو ظاهراً و تقيّة لا الارتداد عن الإسلام و هو الأقرب.^۲

ناگفته پیداست که صرف وجود چنین احتمالی، کافی است که در اعتبار استدلال فوق، تردید راه یابد.

۲. بر فرض که از احتمال فوق، صرف نظر کرده، ارتداد را به ارتداد از اصل اسلام تفسیر کنیم، باز هم روایات، دلالت بر ارتداد همه مخالفان ندارد؛ زیرا چنان که گذشت، در پاره ای از این روایات، سبب ارتداد، غضب حق آل محمد علیهم السلام معرفی شده است. بنابراین، می توان احتمال داد که روایتهای فوق، به ارتداد کسانی اشاره دارد که با آگاهی، خلافت و به تبع آن، حق آل محمد علیهم السلام را غضب کرده اند و ناگفته پیداست که عموم مردم، در آن نقشی نداشته اند تا به ارتداد متّصف شوند.

۳. این روایات، همانند روایات پیشین، معارض با اخباری است که اسلام مخالفان را

۱. بهاء الدین محمد بن الحسن اصفهانی، الفاضل الهندی، کشف اللثام عن قواعد الاحکام، ج ۱، ص ۴۱۰؛ امام خمینی، کتاب الطهارة، ج ۳، ص ۱۱۹؛ سید ابوالقاسم خویی، التنقیح، ج ۳، ص ۷۷.

۲. امام خمینی، کتاب الطهارة، ص ۳۲۹ و ۳۳۰.

تأیید می‌کند^۱ و بنا به قاعده اصولی، در صورت عدم رجحان یکی از دو طرف، مرجع، عمومات یا اصل خواهد بود و چنان که گذشت، مفاد عمومات و اصول، اسلام مخالفان است.^۲

۴. دلیل فوق، اعم از مدعاست؛ چرا که ارتداد، همان سان که با انکار اصلی از اصول دین، تحقق می‌یابد، با انکار فرعی از ضروریات دین نیز حاصل می‌شود. بنابراین، از این که انکار امامت، موجب ارتداد می‌شود، لزوماً نمی‌توان به این نتیجه رسید که امامت از اصول دین است.

از آنچه گذشت، معلوم شد که با تمسک به آیات و روایات یاد شده، نمی‌توان اثبات کرد که امامت از اصول دین است؛ چرا که نتیجه استدلالهای مزبور حداکثر، اثبات کفر، یا ارتداد مخالفان است و این مقدار، هر چند که برای اثبات مدعا، لازم به نظر می‌رسد، کافی نیست. افزون بر آن، باید اثبات گردد که هر چیزی که انکار آن، موجب کفر یا ارتداد گردد، از اصول دین است؛ و چنان که ملاحظه شد، این مطلب، اثبات نشد.

ج) اجماع و نقد آن

گفتیم که برخی از اندیشمندان امامیه در این باره که امامت، یکی از اصول دین است ادعای وجود اجماع کرده‌اند^۳، لیکن این ادعا، از چند منظر به تأمل بیشتری نیازمند است:

۱. ادعای اجماع، به دو نحو قابل تصوّر است: نخست این که این اجماع، مورد قبول همه فرق اسلامی باشد و دیگر این که تنها امامیه، مدعی چنین اجماعی باشد. اجماع در این جا، در صورتی مثبت مدعاست (جزو اصول دین بودن امامت) که فرض اول، قابل اثبات باشد، در حالی که این فرض، نه مدعی دارد و نه اثبات می‌شود؛ چرا که مخالفان امامت که اکثریت را تشکیل می‌دهند، منکر چنین اجماعی هستند.

۱. همان، ج ۳، ص ۳۲۱.

۲. محمد حسن قدردان قراملکی، «نظریه جدا انگاری امامت از اصول دین»، نامه مفید، سال چهارم، شماره ۲.

۳. سید مرتضی، الانتصار، ص ۲۳۱؛ شیخ طوسی، تلخیص الشافعی، ج ۴، ص ۱۳۱؛ شیخ مفید، اوائل المقالات، ص ۷.

فرض دوم، هرچند که قابل اثبات است، لیکن نمی‌تواند مثبت مدّعا باشد؛ زیرا نتیجه این فرض، جزو اصول مذهب بودن آن است؛ چون انعقاد اجماع بر جزو اصول دین بودن امری نزد فرقه خاص، اصل بودن آن را تنها نزد همان فرقه اثبات خواهد کرد.

۲. استدلال به اجماع مستلزم دور است؛ زیرا حجّیت اجماع از منظر امامیه، نه به نفّس اجماع، بلکه به سبب ملازمه آن با قول معصوم علیه السلام است. پس آنچه از این دیدگاه، حجّت محسوب می‌شود، همان قول معصوم علیه السلام است که در هر اجماعی، مفروض انگاشته می‌شود.

برخی از فقهای بلندآوازه امامی گفته‌اند: «فلو خلا المأه من فقهاثنا من قوله علیه السلام لما كان حجة ولو حصل فی اثنین كان قولهما حجة».^۱ بنابراین، در هر اجماعی، اولاً وجود معصوم علیه السلام و سپس حجّیت قول وی، مفروض گرفته می‌شود، در حالی که مخالفان، نه تنها حجّیت قول وی، بلکه وجود او را نیز انکار می‌کنند. پس استدلال به این اجماع، در حقیقت، اثبات اصل بودن امامت، با قول امام می‌باشد که دور است.^۲

(د) ضرورت امامت و نقد آن

یکی دیگر از دلایل مدّعیان کفر مخالفان، ادّعای ضرورت^۳ در مسأله امامت است. خلاصه استدلال، چنین است: امامت حضرت علی علیه السلام از جانب خدا و توسط پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم به مناسبت‌های گوناگون: از جمله، در جریان غدیر خم، اعلام شده و نقل متواتر این مطلب، آن را به سرحدّ ضرورت رسانده است. بنابراین، انکار آن، در حقیقت، انکار یکی از ضروریات دین اسلام است که منجر به کفر می‌شود.

پاسخ، این است که اولاً، امامت به معنایی که نزد امامیه مطرح است، از ضروریات دین محسوب نمی‌شود؛ زیرا ضروریات دین، اموری است که نزد همه فرق اسلامی و تمام طبقات مسلمانان، بدیهی باشد^۴ و امامتی که شیعه مدّعی آن است، نه تنها از

۱. محقق حلی، *المعتبر فی شرح المختصر*، ج ۱، ص ۳۱.

۲. محمدحسن قدردان قراملکی، «نظریه جدانگاری امامت از اصول دین»، *نامه مفید*، سال چهارم، شماره ۲.

۳. علامه حلی، *شرح فصّ الیاقوت* (به نقل از *الحدائق الناضرة*، ج ۵، ص ۱۷۵).

۴. امام خمینی، *کتاب الطهارة*، ج ۳، ص ۳۲۵.

ضروریات نیست، بلکه عدّه زیادی، خلاف آن را از ضروریات می‌پندارند.^۱ ثانیاً این دلیل، به یک اعتبار اعم، و به اعتبار دیگر، اخص از مدّعاست. اعم بودن آن، از این روست که ضرورت، وصف انحصاری اصول دین نیست، بلکه برخی از امور فرعی نیز متّصف به ضرورت می‌شود؛ مانند وجوب نماز، روزه و... که از ضروریات دین اسلام به شمار می‌رود.

بنابراین، از صرف اتّصاف مسأله‌ای به ضرورت، لزوماً نمی‌توان اصل بودن آن را نتیجه گرفت. اما اخص بودن آن، از این نظر است که امامت به معنای یاد شده، نه نزد همه، بلکه تنها نزد امامیه از ضروریات است؛ زیرا آنچه نزد همه از ضروریات محسوب می‌شود، ولایت به معنای محبّت است، اما ولایت به معنای امامت و خلافت، فقط نزد شیعه، مسلم است.^۲

امامت، به منزله اصل در مذهب

این نظریه را می‌توان بازسازی و ترمیم نظریه دوم دانست. انگیزه طرح دیدگاه فوق، پاسخ به إشکال معروفی است که دامنگیر نظریه جزو اصول دین انگاشتن امامت بوده است. اشکال، چنین است که لازمه تلقی امامت به عنوان اصلی از اصول دین، خروج اکثر فرق اسلامی از حوزه اسلام و دین است؛ در حالی که این لازم، به دلایلی که گذشت، پذیرفتنی نیست. برای حل این معضل، راه حل‌هایی ارائه شده است که از جمله، نظریه جزو اصول مذهب دانستن امامت است.

سه راه حل در این باره، قابل طرح است:

۱. اسلام واقعی و ظاهری

برخی با تقسیم اسلام به اسلام واقعی و ظاهری، به حل مسأله پرداخته و گفته‌اند: از آن‌جا

۱. محمدحسن نجفی، جواهر الکلام، ج ۶، ص ۶۲؛ شیخ انصاری، کتاب الطهارة، ج ۲، ص ۳۵۳؛ سیدمحسن حکیم، المستمسک، ج ۱، ص ۳۹۵؛ سیدابوالقاسم خویی، التنقیح، ج ۳، ص ۸۶؛ امام خمینی، کتاب الطهارة، ج ۳، ص ۳۲۵.

۲. شیخ انصاری، کتاب الطهارة، ج ۲، ص ۳۵۳؛ سیدابوالقاسم خویی، التنقیح؛ امام خمینی، کتاب الطهارة، ج ۳، ص ۳۲۵.

که مخالفان، منکر یک اصل دینی (امامت) هستند، نمی‌توانند مسلمان واقعی باشند، و از سوی دیگر، چنان‌که گذشت، طبق پاره‌ای از آیات و روایات و سیره امامان معصوم شیعه و اصحاب آنان و فقهای امامیه، مخالفان امامت، مسلمان تلقی شده‌اند. بنابراین، چاره‌ای نیست جز این‌که گفته شود مخالفان، مسلمانند، لکن اسلامشان، ظاهری است و در ترتب احکام اسلامی، همین مقدار، کافی است.^۱

۲. اصول اسلام و اصول ایمان

برخی دیگر کوشیده‌اند تا با فرق گذاشتن میان اصول اسلام و اصول ایمان، به پاسخ مسأله دست یابند. باور آنان بر این است که اصول دین، به دو بخش است: بخشی از آن، اصول اسلام و بخش دیگر، اصول ایمان را تشکیل می‌دهد. توحید، نبوت و معاد، از قسم اول و امامت و عدل، از قسم دوم است. سپس می‌گویند: آنچه ملاک اسلام و کفر است، اصول اسلام است، نه اصول ایمان. بنابراین، چون مخالفان امامت، اصول اسلام را باور دارند، مسلمانند.^۲

۳. اصول دین و اصول مذهب

سومین پاسخی که به مشکل فوق داده شده است، این است که اصول اعتقادی (نه اصول دین) به دو دسته تقسیم می‌شود: دسته‌ای، از اصول دین است؛ مانند: توحید، نبوت و معاد، و دسته دیگر، از اصول مذهب؛ نظیر اصل امامت. بنابراین، انکار امامت، نه انکار اصلی از اصول دین، بلکه انکار اصلی از اصول یک مذهب خاص (شیعه) است و چنان‌که یادآور شدیم، انکار چنین اصلی، موجب کفر نمی‌شود.

این پاسخ را می‌توان تقریر دیگری از راه حل دوم دانست؛ زیرا همان‌گونه که گذشت، کسانی که امامت را از اصول مذهب انگاشته‌اند، روایاتی را که دال بر کفر مخالفان امامت است، حمل بر کفر مقابل ایمان کرده‌اند^۳، و این، بیانگر آن است که امامت از منظر آنان، از اصول ایمان است. بنابراین، فرقی میان اصول مذهب و اصول ایمان وجود ندارد، بلکه

۱. سیدابوالقاسم خویی، *التنقیح*، ج ۳، ص ۸۴-۸۵.

۲. تستری، *احقاق الحق* (تعلیق)، ج ۲، ص ۲۹۴.

۳. امام خمینی، *کتاب الطهارة*، ج ۳، ص ۳۲۰.

دو تعبیر از یک واقعیت است.

در هر صورت، این نظریه، نخستین بار، در میان متفکران متأخر امامیه مطرح شد و رفته رفته، توجه بسیاری را جلب کرد. بر اساس این طرز تفکر، امامت، نه از اصول دین و نه از فروع آن، بلکه از اصول مذهب است. تا آنجا که مؤلف آگاهی دارد، میرزای قمی (متوفی ۱۲۳۱) جزو نخستین کسانی است که نظریه یاد شده را کشف و ترویج کرده است. وی در رساله فارسی خود به نام «اصول دین» می‌گوید:

بدان که اصول دین، سه چیز است: توحید، نبوت و معاد، اما عدل و امامت، از اصول مذهب است، پس هر که منکر یکی از سه چیز اول بشود، کافر و نجس... اما اگر اقرار به آن سه داشته باشد و منکر عدل و امامت باشد، کافر نیست؛ لیکن شیعه هم نیست...^۱

پس از صاحب قوانین، تعدادی از شاگردان و معاصران وی نیز این نظریه را پذیرفتند و از آن جمله است: «مولا محمد ابراهیم کرباسی»^۲ (متوفی ۱۲۶۲) و شیخ جعفر استرآبادی^۳ (متوفی ۱۲۶۳).

عده‌ای از متفکران معاصر امامیه نیز امامت را از اصول مذهب می‌دانند که به برخی از آنها اشاره می‌شود:

۱. محمدحسین کاشف الغطاء از اعظم و مفاخر دانشمندان شیعه در قرن حاضر، در کتاب گرانسنگ اصل الشیعه و اصولها فرموده است:

اسلام و ایمان، مترادف و به معنای اعم که اساس آن را سه اصل توحید، نبوت و معاد تشکیل می‌دهد، به کار می‌رود... لیکن شیعه امامیه، اعتقاد به امامت را به آنها افزوده است. بنابراین، کسی که به امامت، به همان معنایی که در نزد شیعه مطرح است، باور داشته باشد، از نظر آنان، مؤمن به معنای اخص کلمه (شیعه) است؛ نه این که منکر اصل امامت، به کلی از اسلام، خارج باشد.^۴

۱. میرزا ابوالقاسم قمی، اصول دین (نسخه خطی، کتابخانه مرکزی آستان قدس رضوی، شماره ۸۲۰۸)، ذیل مقدمه.

۲. جعفر استرآبادی، براهین قاطعه فی شرح تجرید العقائد الساطعه (نسخه خطی، کتابخانه آستان قدس رضوی، شماره ۷۴۶۷)، ذیل بیان موضوع علم.

۳. همان.

۴. محمدحسین کاشف الغطاء، اصل الشیعه و اصولها، ص ۱۲۶.

۲. علامه امینی، محقق ژرف‌اندیش و پرتلاش شیعه در کتاب *ارزشمند الغدير*، ضمن نقل و نقد برخی از اعتراضات ابن تیمیه بر مذهب شیعه، امامت را از اصول مذهب شیعه دانسته است.^۱

۳. حکیم فرزانه و مفسر بزرگ معاصر، علامه طباطبایی نیز امامت را از اصول دین ندانسته است. ایشان در تفسیر *وزین المیزان*، ذیل تفسیر آیه شریفه «قل إنما أنا بشر مثلكم یوحى إلىّ أنما إلهکم إله واحد فن کان یرجو لقاء ربّه فلیعمل عملاً صالحاً و لا یشرك بعبادة ربّه أحداً»^۲، اصول دین را در سه اصل توحید، نبوت و معاد، منحصر دانسته است: این آیه، آخرین آیه سوره است که غرض از بیان سوره را خلاصه می‌کند و در آن، اصول سه‌گانه دین را که توحید، نبوت و معاد است؛ جمع کرده است.^۳

۴. فقیه، محقق و اسلام‌شناس نامدار شیعه در قرن حاضر، استاد شهید مرتضی مطهری در کتاب *ارزشمند عدل الهی*، اعتقاد به امامت را از نشانه‌های شیعه بودن دانسته و آن را جزو اصول این مذهب به شمار آورده است:

عدل، به تنهایی علامت اشعری نبودن شمرده می‌شد. عدل و امامت، توأمان، علامت تشیع بود. این است که گفته می‌شد اصول دین اسلام، سه چیز و اصول مذهب شیعه نیز همان سه چیز است بعلاوه اصل عدل و امامت.^۴

۵. امام خمینی، متفکر بزرگ و احیاگر دین در عصر حاضر نیز از جمله کسانی است که امامت را در شمار اصول مذهب می‌داند. ایشان در کتاب *الطهارة*، ضمن بیان احکام مخالفان، به تفسیر ماهیت اسلام پرداخته، چنین می‌گوید:

ماهیت اسلام، چیزی جز گواهی دادن به وحدانیت خداوند و رسالت پیامبر و اعتقاد به معاد نیست و غیر از این امور، هیچ چیزی دیگر، از جمله، اعتقاد به ولایت ائمه علیهم‌السلام در ماهیت اسلام دخالت ندارد. بنابراین، امامت از اصول مذهب است، نه دین.^۵

۶. حضرت آیه‌الله آقا میرزا جواد تبریزی، یکی دیگر از بزرگان شیعه، پس از بیان این مطلب که معرفت اصول اعتقادی، بر هر مکلفی واجب عینی است و اعتقاد به آنها باید از

۱. علامه امینی، *الغدير*، ج ۳، ص ۱۵۲. ۲. کشف / ۱۱۰.

۳. علامه طباطبایی، *المیزان*، ج ۱۳، ص ۴۰۵. ۴. مرتضی مطهری، *مجموعه آثار*، ج ۱، ص ۹۷.

۵. امام خمینی، *کتاب الطهارة*، ج ۳، ص ۳۲۳ و ۳۲۷.

روی یقین باشد، می‌گوید:

برخی از اصول عقاید؛ نظیر توحید، نبوت خاصه و معاد جسمانی، از اصول دین و برخی دیگر؛ مانند عدل و امامت از اصول مذهب است... کسی که اصول دین را باور نداشته باشد، از دین اسلام، خارج است، اما اگر به اصول دین اعتقاد داشته باشد، ولی اصول مذهب را نپذیرد، از اسلام خارج نیست، بلکه تنها از مذهب شیعه خارج خواهد بود.^۱

بدین ترتیب، موافقان و مخالفان اصل امامت، هر دو، مسلمان و به حکم آیه شریفه «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ...» برادر یکدیگرند و انکار اصل امامت، اگر از روی تعصب و عناد نباشد، ضرری به مسلمان بودن مخالف نمی‌زند. اما در عین حال، اعتقاد به امامت به معنایی که گذشت، دارای فواید و برکاتی است که در صورت فقدان آن، خسارتهای زیانبار و جبران‌ناپذیری به جوامع اسلامی وارد می‌شود؛ زیرا اعتقاد به امامت، یعنی باور داشتن به این که پیامبر اسلام ﷺ به دستور صریح خداوند، اوصیا و جانشینان خویش را تعیین و به مردم، شناسانده است و آنان کسانی‌اند که همچون شخص پیامبر ﷺ ملکه عصمت و علم خداداد دارند و تمام احکام الهی را می‌دانند و به همین دلیل، تبیین احکام دین و تفسیر واقعی کتاب و سنت و نیز سرپرستی جوامع اسلامی در هر زمان، به آنها سپرده شده است. بنابراین، امامت یعنی الگوی کامل و منحصر به فردی برای انتظام بخشیدن به امور دینی و دنیوی، و ناگفته پیداست که از دست دادن چنین الگویی، ضایعه‌ای اسفناک و جبران‌ناپذیر است.

اثبات ضرورت امامت

مقدمه

مباحث امامت، شامل دو دسته عمده است: گاهی سخن از چیستی امامت و شرایط و اوصاف امام است و گاهی چرایی و ادله وجوب تعیین یا نصب امام مطرح می شود. بحث نخست، مربوط به مقام تصور است که در پاسخ مطالب «ما هو» و «أی شیء هو» ارائه می شود و بحث دوم، مربوط به مقام تصدیق است که در پاسخ دو مطلب «هل هو» و «لم هو» طرح می گردد.

اگر چه در اصل اعتقاد به امامت، اختلاف قابل ملاحظه ای وجود ندارد و در میان فرقه های اسلامی، تنها نجدات (فرقه ای از خوارج) که پیروان نجدة بن عامر هستند، ضرورت امامت را نپذیرفته اند،^۱ در مقام تبیین این ضرورت و بیان آن که وجوب امامت، عقلی است یا شرعی؟ و آیا تعیین امام توسط مردم، ضرورت و وجوب دارد یا انتصاب او از جانب خدا ضروری است؟ اختلاف نظر فراوان وجود دارد.

۱. تفتازانی، شرح المقاصد، ج ۵، ص ۲۳۶؛ مقدمه ابن خلدون، ص ۱۹۲؛ علامه حلی، مناهج الباقین فی اصول الدین، ص ۴۳۹.

اشاعره، غالباً وجوب امامت را سمعی و شرعی می‌دانند و آن را به عنوان تکلیف مکلفان، ضرورت «علی الناس» تلقی می‌کنند. معتزله نیز وجوب را عقلی می‌انگارند، اما مانند اشاعره، بر وجوب بر مردم تأکید می‌نمایند. متکلمان شیعه، به وجوب عقلی «علی الله» قائلند و طبق مبانی فیلسوفان، وجوب، به نحو ضرورت «من الله» (و نه علی الله) تبیین می‌گردد.

بحث از ادله ضرورت امامت، منطقاً مسبوق به تحلیل مفهوم امامت و بررسی تصویر دانشمندان از هویت و حقیقت امامت است؛ زیرا سنخیت بین ادله و مدعا اقتضا می‌کند که مدعا از هر جهت، روشن و واضح باشد، و الا از مغالطه «أخذ ما ليس بعلة علة» مصون نخواهیم ماند. اما پرداختن به تعریف و حقیقت امامت، نوشتار مستقلی می‌طلبد. در این جا بر برداشتی کلی از امامت بسنده می‌کنیم که طبق آن، تعریف امامت، ریاست عامه در امور دین و دنیای مردم به نیابت از پیامبر اسلام ﷺ است.^۱

اغلب تعریفهایی که برای امامت ذکر شده است، به همین مطلب اشاره دارد و اگر در برخی تعاریف، قیدی زیاد یا کم شده است، صرفاً برای رعایت جامع و مانع بودن تعریف است، نه تغییر بنیادی آن. از این رو، میان تعریفهایی که برای امام و امامت ذکر شده است، تفاوت چندانی به چشم نمی‌خورد و به همین دلیل، برخی از محققان بر این باورند که متکلمان اسلامی با همه اختلافاتی که در سایر ابعاد امامت دارند، در تعریف آن (به معنای ریاست عامه در دین و دنیای مردم...) با هم توافق دارند.

از جمله کسانی که به توافق متکلمان مسلمان در تعریف امامت اشاره نموده‌اند، می‌توان محقق لاهیجی^۲، مهدی نراقی^۳ و استاد مطهری^۴ را نام برد. لیکن برخی از محققان^۵ معاصر، بر این نکته که متکلمان مذاهب اسلامی، حتی در تعریف امامت نیز با هم اختلاف نظر دارند، پای می‌فشارند.

۱. شیخ مفید، النکت الاعتقادیة، ص ۵۱؛ شیخ طوسی، الرسائل العشر، ص ۱۰۳؛ ماوردی، الاحکام

السلطانیة، ج ۲، ص ۵؛ عبد الجبار معتزلی، شرح الاصول الخمسة، ص ۷۵۰؛ مقدمه ابن خلدون، ص ۱۹۱؛

جرجانی، شرح المواقف، ج ۸، ص ۳۴۵؛ فتنازانی، شرح المقاصد، ج ۵، ص ۲۳۲.

۲. لاهیجی، گوهر مراد، ص ۳۲۹. ۳. محمد مهدی نراقی، انیس الموحلین، ص ۱۲۷.

۴. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۴، ص ۸۷۱.

۵. ناصر مکارم شیرازی، پیام قرآن، ج ۹، ص ۱۸.

اشاعره و ضرورت امامت

اشاعره و اکثر معتزله، بر این باورند که نصب امام، شرعاً بر مردم واجب است. بنابراین، تفسیر آنها از ضرورت امامت، دارای دو قید است: اولاً، وجوب 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 که در ذیل به مهمترین آنها اشاره می‌شود:

۱. اجماع

عمده‌ترین دلیل آنان، اجماع صحابه و دیگران بر این امر است. می‌گویند: کلیه اصحاب، پس از درگذشت پیامبر اسلام ﷺ، مهمترین واجب الهی (دفن جسد مطهر ایشان) را رها کردند و به سروسامان بخشیدن به مسأله جانشینی وی پرداختند. آنگاه که ابوبکر گفت: «ای مردم! هر کس محمد ﷺ را می‌پرستید، بداند که وی مرده است و هر کس خدای او را پرستش می‌کرد، پس او زنده است و هرگز نمی‌میرد. باید برای این امر (جانشینی پیامبر) فردی انتخاب شود. خدا شما را رحمت کند! آرای خود را ارائه دهید»، همه وی را تصدیق کردند و هیچ کس نگفت که نیازی به امام نداریم. البته صحابه درباره شخص جانشین، به توافق نرسیدند، ولی همه لزوم جانشینی را تأیید کردند.^۱

پس از صحابه، امت اسلام نیز بر عمل آنان، مهر تأیید زد. بدین ترتیب، عملی که مورد تأیید اصحاب و امت اسلام است، واجب می‌شود؛ زیرا در حدیث آمده است: «لا تجتمع أمتی علی الضلالة»^۲. و از آن جا که اجماع، از منابع شرع است، پس امامت، شرعاً واجب است.

۱. ابوالحسن اشعری، الابانة، ص ۷۷؛ ابومنصور عبدالقاهر بن طاهر یتیمی بغدادی، اصول الدین، ص ۱۴۴؛ علی بن حزم اندلسی، الفصل فی الملل و الاوهاء و النحل، ج ۴، ص ۸۷؛ علاءالدین علی بن محمد قوشجی، شرح الهیات تجرید، ص ۳۶۵؛ عبدالجبار معتزلی، شرح الاصول الخمسة، ص ۷۵۱؛ جرجانی، شرح المواقف، ج ۸، ص ۳۴۶؛ تفتازانی، شرح المقاصد، ج ۵، ص ۲۳۵؛ عبدالکریم شهرستانی، نهاية الاقدام، ص ۴۷۹؛ مقدمه ابن خلدون، ص ۱۹۱؛ احمد بن حجر هیثمی، الصواعق المحرقة فی رد علی أهل البدعة و الزندقة، ص ۵.

۲. عبدالجبار معتزلی، شرح الاصول الخمسة، ص ۷۵۱.

نقد دلیل اجماع

اجماع در مفهومی که دانشمندان اهل سنت در اثبات مدعای خود به آن تمسک نموده‌اند، از جهات مختلفی قابل نقد است:

۱. این اجماع، توافقی جمعی از صحابه در سقیفه بنی ساعده بود که در غیاب دیگران انجام شد و ضمن تأکید بر اصل لزوم جانشینی پیامبر ﷺ، ابوبکر بن ابی قحافه را به این سمت برگزیدند؛ در صورتی که توافق جمع مزبور، با هیچ یک از معانی معتبر اجماع در نزد اهل سنت، سازگاری ندارد. از نظر آنان، اجماع در صورتی تحقق می‌یابد که یکی از توافقات زیر حاصل آید:

(الف) اتفاق کل.

(ب) اتفاق اهل حل و عقد.

(ج) اتفاق مردم مدینه.

(د) اتفاق اعظم علمای اسلام.

کسانی که اندک آشنایی با تاریخ صدر اسلام دارند، به خوبی می‌دانند که در سقیفه، اجماع به هیچ یک از معانی فوق، حاصل نشد؛ زیرا چگونه می‌توان ادعای اجماع کرد، در حالی که علی علیه السلام؛ یعنی آن کس که به فرموده صریح پیامبر ﷺ به هر طرف بگردد، حق با او خواهد گردید^۱ و حضرت زهرا علیها السلام و حسنین علیهما السلام و سایر بنی هاشم (سعد بن عباد و قیس بن سعد و جمعی از صحابه بزرگ؛ مانند سلمان، ابوذر، مقداد، عمار، خالد بن سعید، حذیفه بن یمان، بریده و...) که از بزرگان اهل حل و عقد، از اعظم علمای اسلام و از اجله مردم مدینه به شمار می‌آمدند، در سقیفه حضور نداشتند؟^۲ بنابراین، ادعای اجماع در این زمینه، نه تنها ادعایی دور از واقعیت است، بلکه با هیچ یک از معانی اجماع که در نزد اهل سنت پذیرفته شده است، سازگاری ندارد.

۱. «اللهم أدر الحق معه حيثما دار.» (موفق اخطب خوارزمی، مناقب، ص ۱۰۴؛ محمد بن عیسی ترمذی، سنن ترمذی، ج ۵، ص ۸۵).

۲. محمد بن مسلم بن قتیبه دینوری، الامامة والسياسة، ص ۲۱؛ ابن عبد ربّه الاندلسی، عقد الفريد، ج ۴، ص ۸۵؛ ابوالحسن اشعری، مقالات الاسلامیین، ج ۲، ص ۱۷۸؛ ابوالحسن علی بن حسین علی المسعودی، مروج الذهب و معادن الجواهر، ج ۲، ص ۳۰۱؛ ابوجعفر محمد بن جریر طبری، تاریخ طبری، ج ۲، ص ۴۴۳؛ محمد بن اثیر، الکامل فی التاریخ، ج ۲، ص ۶۳۰.

۲. استدلال به اجماع یاد شده، مشتمل بر مغالطه «أخذ ما ليس بعلة علة» است؛ زیرا اجماع مزبور، بر فرض تحقق، اخصّ از مدعاست؛ چه این که مدعا، اصل وجوب شرعی نصب امام به طور عام است، اما دلیل، اجماعی است که بر امامت ابوبکر صورت گرفته است، و ناگفته پیداست که امامت ابوبکر، بر فرض صحت، یکی از مصادیق مدعا و اخصّ از آن است.^۱

ایراد فوق، ناشی از خلط نمودن مستشکل میان دو اجماع است؛ نخست، اجماع صحابه بر اصل وجوب نصب امام؛ همان گونه که برخی از دانشمندان اهل سنت، به آن تصریح نموده اند.^۲ و دیگری، اجماع آنان بر امامت ابوبکر. آنچه اهل سنت برای اثبات وجوب نصب امام به آن تمسک نموده اند، اجماع نخست است که مساوی با مدعاست و آنچه در ایراد فوق، اخصّ از مدعا انگاشته شده، اجماع دوم است.

۳. ایراد دیگری که بر اجماع یاد شده وارد است و دانشمندان اهل سنت، تاکنون نتوانسته اند برای آن، پاسخ قانع کننده ای ارائه نمایند، این است که اجماع مزبور، بر فرض تحقق، در صورتی دال بر وجوب شرعی نصب امام است که خود، مستند به دلیل شرعی دیگری باشد؛ در غیر این صورت، نمی توان آن را دلیل شرعی وجوب نصب امام به شمار آورد.

توضیح آن که، آیا کسانی که در سقیفه گرد هم آمدند و بر وجوب نصب امام، تأکید کردند، دلیل و مدرکی برای این امر داشتند؟ به عبارت دیگر، دلیل اهل سنت بر مدعا، اجماع صحابه است، اکنون این پرسش مطرح است که صحابه با چه دلیلی بر وجوب نصب امام، بر مردم اجماع نمودند؟ آیا آنان در این خصوص، دلیل داشتند یا بدون هیچ گونه دلیلی، به چنین توافقی مبادرت کردند؟

در پاسخ پرسش فوق، سه احتمال زیر را می توان مطرح کرد:

(الف) اجماع صحابه، مستند به دلیل شرعی بوده است.

(ب) اجماع مزبور، با استناد به دلیل عقلی صورت گرفته است.

۱. سیدهاشم حسینی تهرانی، توضیح المراد، ص ۶۷۹.

۲. عبد الجبار معتزلی، شرح الاصول الخمسه، تحقیق سمیر مصطفی رباب، ص ۵۱۰.

ج) صحابه، بدون هیچ گونه دلیلی، به چنین اجماعی مبادرت ورزیدند.

در میان دانشمندان اهل سنت، کسی که طرفدار فرضیه دوم و سوم باشد، وجود ندارد؛ بنابراین، استدلال آنها به اجماع یاد شده، مبتنی بر فرضیه نخست است. لیکن این فرضیه، قابل دفاع نیست؛ زیرا ادله شرعی، غیر از اجماع در نزد اهل سنت، کتاب، سنت و قیاس است که هیچ کدام از آنها دلالت بر مدعا ندارد؛ زیرا نه آیات قرآنی، دال بر وجوب نصب امام بر مردم است و نه از قیاس، چنین نتیجه‌ای می‌توان گرفت. در میان سنت پیامبر ﷺ نیز سخنی که دلالت بر لزوم انتخاب امام بر مردم کند، وجود ندارد؛ چه این‌که اگر چنین سخنی وجود داشت، به نحو متواتر نقل می‌شد و دیگران نیز از آن آگاه می‌شدند، در صورتی که هیچ کس، حتی قائلان به اجماع یاد شده، چنین ادعایی ندارند. بنابراین، اجماع صحابه، هیچ گونه دلیل و مدرک شرعی نداشته است^۱ و به همین دلیل، نمی‌توان آن را دلیل وجوب شرعی نصب امام به شمار آورد.

برخی از محققان اهل سنت، متوجه اشکال فوق بوده‌اند و به آن، چنین پاسخ داده‌اند: مدرک اجماع، به دو دلیل، به ما نرسیده است: نخست آن که با نقل متواتر اجماع، دیگر نیازی به ذکر مدرک آن نبوده است و دیگر آن که شاید مدرک و مستند اجماع در این خصوص، از قبیل قراین و شواهد بوده است که قابل نقل به دیگران نیست.^۲

پاسخ فوق، اصلاً قانع‌کننده نیست؛ زیرا دلایلی که برای عدم نقل مدرک اجماع در آن ذکر شده است، از جهاتی قابل مناقشه است: نخست آن که، این ادله، هر کدام در حد یک احتمال، مطرح است که در مقام استدلال، نمی‌توان به آن استناد کرد. دیگر آن که، دلیل اول که برای توجیه عدم نقل مدرک اجماع آمده است، مستلزم کم‌اهمیت جلوه دادن مسأله امامت است؛ زیرا اگر مسأله امامت از مسائل مهم و ضروری جهان اسلام تلقی شود، دیگر مجالی برای این احتمال که درباره آن، دلیل نقلی وجود داشته، اما نیازی به ذکر آن نبوده است، باقی نمی‌ماند؛ در حالی که اهمیت موضوع امامت، بر کسی که اندک آشنایی با بحث حاضر دارد، پوشیده نیست؛ زیرا چگونه می‌توان آن را کم‌ارزش

۱. لاهیجی، سرمایه ایمان، ص ۱۱۲؛ محمد مهدی نراقی، انیس الموحدین، ص ۱۳۵.

۲. جرجانی، شرح المواقف، ج ۸، ص ۳۴۶.

تلقی نمود، در صورتی که به گفته برخی از دانشمندان اهل سنت، هیچ مسأله‌ای از مسائل دین، به اندازه مسأله امامت، مورد اختلاف قرار نگرفته است؟^۱

بنابراین، در موضوعی بدین اهمیت، اگر دلیل شرعی وجود داشت، قطعاً به نحو متواتر نقل می‌شد و به دیگران هم می‌رسید و چون نرسیده است، کشف می‌کنیم که دلیلی نقلی در این زمینه وجود نداشته است.

۲. نصب امام، مقدمه واجبات مطلق

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

بیان مقدمه اول چنین است: شارع مقدس، به اجرای حدود، تجهیز ارتش، حفظ مرزهای بلاد اسلامی و پاسداری از کیان اسلام، امر فرموده است و امور یاد شده که همه از واجبات مطلق به حساب می‌آید، بدون امام، قابل اجرا نیست، پس نصب امام، مقدمه واجبات مطلق است. از طرف دیگر، این مطلب (مقدمه دوم) که مقدمه واجبات مطلق، در صورت مقدور بودن، واجب است نیز در جای خود (علم اصول فقه) به اثبات رسیده است، پس باید به حکم برهان فوق، پذیرفت که نصب امام، واجب شرعی است.^۲

مقدمه دوم استدلال فوق، قابل مناقشه است؛ زیرا چنان که علمای علم اصول گفته‌اند، در وجوب مقدمه، دو احتمال عمده وجود دارد: اول این‌که وجوب مقدمه، غیری باشد، در برابر وجوب ذی‌المقدمه که نفسی است و دوم این‌که وجوب مقدمه، عقلی باشد؛ بدین معنی که عقل دلالت کند بدون انجام مقدمه، نمی‌توان به ذی‌المقدمه دست یافت.

هیچ یک از این دو احتمال، با مذاق اشعری سازگاری ندارد؛ زیرا وجوب غیری

۱. «ما سلّ سيف فی الإسلام علی قاعدة دینیة مثل ما سلّ علی الإمامة فی کلّ زمان.» (عبدالکریم شهرستانی، الملل والنحل، ج ۱، ص ۲۶).

۲. ابن حجر هیثمی، الصواعق المحرقة، ص ۵؛ قوشچی، شرح الهیات تجرید، ص ۱۰۷؛ تفتازانی، شرح المقاصد، ج ۵، ص ۲۳۷.

مقدمه، تنها با قاعده ثبوت ملازمه بین احکام شرعی و عقلی، قابل اثبات است که اشعریان چنین قاعده‌ای را نپذیرفته‌اند؛ چون اساس آن را که قاعده حسن و قبح عقلی است، قبول ندارند. و احتمال دوم نیز وجوب عقلی مقدمه را به اثبات می‌رساند که آن نیز با اندیشه اشعری، در تنافی است. پس مقدمه دوم استدلال یاد شده، تمام نیست.

افزون بر آنچه گذشت، بر فرض این که استدلال مزبور، تمام باشد، وجوب مقدمه، حتی نسبت به واجب تعالی عام است؛ زیرا خداوند متعال نیز اگر اراده انجام کاری را داشته باشد که مبتنی بر مقدماتی است، لامحاله، اراده مقدمات را نیز خواهد کرد. پس اگر نصب امام، مقدمه بقای دین و نظام امور مسلمانان باشد، نصب امام بر خداوند، واجب است؛ چرا که بدون شک، بقای دین و نظام امور مسلمانان، مراد خداوند و نصب امام، مقدمه آن است. پس نصب امام، بر خداوند لازم است.^۱

۳. دلیل غزالی

غزالی (۴۵۰-۵۰۵) در کتاب *الاقتصاد*، هر گونه ضرورت عقلی امامت را انکار کرده، می‌گوید: شایسته نیست، گمان شود که لزوم نصب امام، به حکم عقل است، بلکه باید گفت، ضرورت آن، شرعی است. و آنگاه، چنین استدلال می‌کند: علاوه بر اجماعی که در این زمینه اقامه شده است، می‌توان برهان قطعی شرعی بر لزوم امامت اقامه کرد و آن این که نظام امر دین، قطعاً مقصود شارع است و نزاعی در این مقدمه نیست. مقدمه دیگر این که، نظام امر دین، حاصل نخواهد شد، مگر به وسیله امام مطاع؛ پس نتیجه می‌گیریم که نصب امام، شرعاً واجب است.

غزالی سپس در مقام اثبات مقدمات، می‌گوید: برهان بر مقدمه اول، این است که نظام دین، بدون نظام دنیا، حاصل شدنی نیست و نظام دنیا، بدون امام مطاع، میسر نخواهد شد؛ پس نظام دین، بدون امام مطاع، حاصل نخواهد شد.

دلیل مقدمه دوم، فتنه‌هایی است که در گذشته تاریخ، هنگام مرگ خلفا یا سلاطین، رخ داده است. فتنه‌هایی که اگر با نصب سلطان یا خلیفه دیگر، مهار نمی‌شد، همه چیز را نابود و سبب قطع حرث و نسل می‌شد. به همین دلیل است که گفته‌اند: «الدین و السلطان

۱. سیدهاشم حسینی تهرانی، توضیح المراد، ص ۶۷۹؛ علامه امینی، شرح تجرید الاعتقاد، ص ۹۵.

توأمان» یا «الدین أس و السلطان حارس و ما لا أس له فمهدوم و ما لا حارس له فضائع». پس معلوم شد که سلطان یا امام (رئیس) در نظام دنیا، ضروری است و نظام دنیا، در نظام دین، و نظام دین، در نیل به سعادت اخروی، لازم است؛ پس وجوب نصب امام، از ضروریات شرعیه است.^۱

می شود گفت که برهان غزالی، بیان دیگری از برهان قبلی است؛ زیرا مفاد مقدمه دوم آن، این است که نصب امام، مقدمه نظام امور دینی است و گذشت که وجوب مقدمه، به حکم عقل است، نه شرع.

۴. برهان ماوردی

ماوردی (متوفی ۴۵۸) در الاحکام السلطانیه، برای اثبات ضرورت امامت، به گونه دیگری استدلال کرده است. وی ابتدا اصل ضرورت امامت را با یک قیاس استثنایی، ثابت می کند و سپس با تتمه ای، شرعی بودن آن را نتیجه می گیرد. صورت برهان وی، چنین است: اگر امامت واجب نبود، صحابه در سقیفه بر سر تعیین شخص امام، نزاع نمی کردند؛ لکن نزاع کرده اند، پس اصل امامت، واجب بوده است.

بدون تردید، نزاع صحابه در سقیفه، یک نزاع صغروی و متعلق به مصداق بوده است؛ یعنی نزاع، این بوده است که چه کسی امام و جانشین پیامبر ﷺ باشد؟ و پرواضح است که تا «اصل ضرورت امامت»، مسلم گرفته نشود یا اثبات نگردد، نوبت به این نمی رسد که چه کسی خلیفه و امام باشد. پس اگر امامت، از اساس، واجب نبود یا وجوب آن، اختلافی بود، دیگر جایی برای نزاع اصحاب در این که امام و خلیفه، چه کسی باشد، باقی نمی ماند؛ در حالی که هیچ کس به آنها نگفت که امامت، اصلاً واجب نیست؛ نه در قریش و نه در غیر آن. پس، از این که اصحاب بر سر تعیین فردی به عنوان امام، اختلاف کرده اند و انصار می گفتند: از ما امیری و از شما امیری و ابوبکر و یارانش نیز با استناد به قول پیامبر ﷺ می گفتند: امامت، از آن قریش است، معلوم می شود که در اصل ضرورت و وجوب امامت، با هم اختلافی نداشتند. پس امامت، واجب است. سپس می افزاید: حال که معلوم شد امامت، واجب است، باید توجه داشت که

و جوب آن، شرعی است، نه عقلی؛ زیرا با عقل، نمی شود وجوب، حرمت، حلیت یا اباحه اشیا را فهمید.^۱

این که با عقل، نمی توان به وجوب، حرمت و... دست یافت، مبتنی بر انکار ملازمه میان احکام عقلی و احکام شرعی است؛ در حالی که مخالفان اشاعره، ملازمه مذکور را قبول دارند.

۵. دلیل امام فخر رازی

این دلیل، با بیانهای مختلف، توسط متکلمان اشاعره و معتزله مطرح شده است و آنچه در پی می آید، تقریری از بیان امام فخر رازی (متوفی ۶۰۶ هـ) است.

وی برای وجوب شرعی امامت، چنین استدلال می کند: نصب امام، موجب دفع ضرر از نفس است و دفع ضرر از نفس، واجب است؛ پس نصب امام، واجب است.

رازی پس از ادعای این که مقدمه اول، از ضروریات است، می گوید: مقدمه دوم نیز مورد وفاق همه عقلای عالم است؛ چه کسانی که منکر حسن و قبح اشیا هستند و چه کسانی که آن را قبول دارند؛ زیرا کسانی که حسن و قبح اشیا را انکار می کنند، می گویند: وجوب دفع ضرر از نفس، به اجماع انبیا و رسل و جمیع امم و ادیان، ثابت است و آنان که حسن و قبح اشیا را باور دارند، می گویند: وجوب دفع ضرر از نفس، از بدیهیات عقلی است؛ پس در هر صورت، وجوب دفع ضرر از نفس، مورد توافق عقلای عالم است.^۲ حال که مقدمات، اثبات شد، در نتیجه آن نیز نباید تردید روا داشت و آن این که نصب امام، واجب است.

بر دلیل یاد شده نیز ایراداتی وارد شده است که از جمله، می توان به اعتراض خواجه نصیرالدین طوسی اشاره کرد. او می گوید: مقدمه اول قیاس مذکور، از باب حسن و قبح عقلی است که رازی آن را قبول ندارد و مقدمه دوم آن، عقلاً واضحتر از اولی است و

۱. ماوردی، الاحکام السلطانیة، ج ۱، ص ۱۹ و ج ۲، ص ۵ (با تصرف).

۲. فخر رازی، محصل الافکار...، ص ۲۴۰؛ همو، الاربعین فی اصول الدین، نسخه خطی آستانه، ش ۱۰۴۸؛ تفتازانی، شرح المقاصد، ج ۵، ص ۲۳۷؛ قوشچی، شرح الهیات تجرید، ص ۱۲۰؛ جرجانی، شرح المواقف، ج ۸، ص ۳۴۶.

نیازی به ادعای اجماع ندارد.^۱

۶. حدیث «من مات و لم يعرف إمام زمانه، مات میتة جاهلیة»^۲

یکی دیگر از ادله‌ای که اشاعره بر ضرورت شرعی نصب امام بر مردم، اقامه کرده‌اند، حدیث شریف یاد شده است. با این استدلال که معرفت امام، به حکم حدیث فوق، شرعاً واجب است و از آن‌جا که معرفت، فرع بر حصول و تعیین است، باید گفت که تعیین و انتخاب امام، شرعاً بر مردم واجب است.

اشاعره، نظیر این استدلال را به آیه شریفه «أطیعوا الله و أطیعوا الرسول و أُولی الأمر منکم»^۳ نیز کرده‌اند و گفته‌اند که اطاعت، فرع بر شناخت و شناخت، فرع بر نصب و تعیین است؛ پس به مقتضای آیه شریفه، نصب و تعیین امام، بر مردم واجب است.^۴

استدلال به حدیث «من مات و لم يعرف إمام زمانه...»، هم توسط اشاعره و هم امامیه، مورد مناقشه قرار گرفته است. تفتازانی، ابتدا استدلال فوق را رد می‌کند و آنگاه پس از بیان پاسخی برای این ایراد، استدلال را ناتمام و دارای خلل می‌انگارد. وی در مقام اعتراض می‌گوید: بنا بر حدیثی که از رسول اکرم ﷺ وارد شده است که فرمود: «خلافت، بعد از من، سی سال است و بعد از آن، به سلطنت گزنده تبدیل می‌گردد»^۵، لازمه دو حدیث فوق، این است که پس از خلفای راشدین، زمان و مکان، از امام، خالی شود و همه امت، عاصی گردند و مردنشان، مردن جاهلیت باشد.

وی سپس در پاسخ می‌گوید: مقصود از خلافت در حدیث نبوی، خلافت کامل است، نه مطلق. و بر فرض که مطلق هم باشد، مراد این است که زمان خلافت پایان می‌یابد، نه زمان امامت؛ بنا بر این که امامت، اعم از خلافت باشد. و در آخر می‌افزاید: من از علمای اهل سنت، کسی را سراغ ندارم که چنین گفته باشد. و سرانجام، اشکال را پذیرفته، می‌نویسد: و اما پس از خلفای عباسی، کار، مشکل است.^۶

۱. تفتازانی، شرح المقاصد، ج ۵، ص ۲۳۷؛ خواجه نصیرالدین طوسی، تلخیص المحصل، ص ۴۰۷.

۲. تفتازانی، شرح المقاصد، ج ۵، ص ۲۳۹. ۳. نساء / ۵۹.

۴. تفتازانی، شرح المقاصد، ج ۵، ص ۲۳۹.

۵. الخلافة بعدی ثلاثون سنة ثم یصر ملکاً عضواً. (تفتازانی، شرح عقائد النسفی، به نقل از عقائد

الانسان، ج ۲، ص ۸۹). ۶. همان.

توسط امامیه نیز اعتراضات متعددی بر استدلال مزبور وارد شده است. از جمله ملاصدرا در شرح اصول کافی می نویسد: بر فرض که دلیل یاد شده، تمام باشد، مفاد آن، صرفاً وجوب معرفت امام است، نه وجوب نصب آن. همچنان که مفاد آیه شریفه «أطيعوا الله وأطيعوا الرسول...» وجوب اطاعت و معرفت رسول است، نه نصب آن.^۱

خلاصه و نتیجه

آنچه گذشت، مهمترین ادله اشاعره بود که بر ضرورت شرعی نصب امام بر مردم، اقامه کرده اند. چنان که ملاحظه شد، نه اجماع و نه وجوب مقدمه واجب و نه وجوب دفع ضرر از نفس و نه براهین ماوردی و غزالی و نه حدیث «من مات ولم يعرف إمام زمانه...» و نه آیه شریفه «أطيعوا الله...» هیچ کدام برای اثبات مطلوب اشاعره کافی نیست؛ زیرا معلوم شد که اجماع بر فرض وقوع، اخصّ از مدعاست.

وجوب مقدمه واجب و وجوب دفع ضرر از نفس و براهین ماوردی و غزالی نیز، بر فرض تمام بودن، دلالت بر لزوم عقلی امامت دارد، نه وجوب شرعی آن. حدیث نبوی و آیه شریفه نیز بر بیشتر از وجوب معرفت و اطاعت، دلالت ندارد.

معتزله و ضرورت امامت

برخی از معتزلیان بر این باورند که نصب و انتخاب امام، عقلاً بر مردم لازم است. از این میان، می توان به ابوالقاسم جاحظ (متوفی ۲۵۵ هـ)، ابوالقاسم کعبی (متوفی ۳۱۹ هـ) و ابوالحسین بصری (متوفی ۳۶۷ هـ) اشاره کرد. اینان می گویند: نصب امام، موجب دفع ضرر از نفس است و دفع ضرر از نفس، عقلاً واجب است؛ زیرا بدون تردید، ضرورت دفع ضرر، یک اصل عقلی است. حال باید دید که آیا ترک نصب امام، موجب ضرر است تا صغرای قیاس نیز تمام باشد، یا نه؟

شکی نیست که اگر در ترک نصب امام، ضرر قطعی نباشد، ضرر احتمالی هست و عقل، همان سان که دفع ضرر قطعی را لازم می داند، دفع ضرر مظنون را نیز لازم می بیند؛ مثلاً اگر انسان بداند که از هر غذای مسمومی باید پرهیز کرد و سپس با غذایی مواجه

۱. ملاصدرا، شرح اصول کافی، ج ۲، ص ۴۷۳-۴۷۴.

شود که احتمال مسموم بودن آن وجود دارد، بی‌تردید، عقل صریحاً حکم به اجتناب از چنین غذایی خواهد کرد. و یا اگر کسی بداند که زیر دیوار مُشْرِف به سقوط، نباید توقف کرد و سپس به دیواری برسد که احتمال سقوط آن هست، عقل به طور صریح، حکم به توقف نکردن در زیر چنین دیواری، خواهد کرد. از این جا می‌توان پی برد که در احکام مسلم عقلی، میان موضوعات، از جهت معلوم یا مظنون بودن، تفاوتی وجود ندارد؛ چنان که در شرح المواقف آمده است: «اگر یک اصل کلی که خود دارای حکم قطعی است، برخی از افراد آن از نظر حکم، مظنون باشد، باید افراد یاد شده را محکوم به همان حکم قطعی کلی دانست.»^۱

کبرا و صغرای دلیل فوق، تمام است؛ پس در نتیجه آن نیز نباید تردید کرد. گرچه برهان فوق، عین همان دلیلی است که قائلان به لزوم شرعی امامت بدان تمسک کرده‌اند، لیکن در عین حال با هم متفاوت است؛ زیرا قائلان به ضرورت شرعی نصب امام، کبرا را با اجماع ثابت می‌کنند و اجماع، دلیلی شرعی است، در حالی که معتزله، کبرا را از بدیهیات عقلی می‌دانند و می‌گویند: لزوم نصب امام بر مردم، عقلی است.^۲

نخستین اشکال، این که قاضی عبدالجبار (از بزرگان معتزله) در شرح الاصول الخمسة، امامت و ضرورت نصب آن را بر مردم، شرعی دانسته و لزوم عقلی آن را به شدت انکار نموده است. او می‌گوید: اگر علم به ضرورت وجود امام، به حکم عقل باشد، نیاز به آن نیز باید در عقلیات باشد؛ در حالی که نیاز به امام تنها در اجرای احکام شرعیه است. پس تشخیص ضرورت امام و نصب آن، نمی‌تواند به حکم عقل باشد. او سپس ایرادی را بر اعتراض خویش مطرح و به آن پاسخ می‌دهد^۳ که به خاطر رعایت اختصار، از ذکر آن صرف نظر می‌شود.

اشکال دوم این است که وجوب اختیار یک شیء و دفع ضرر به وسیله آن، فرع بر شناخت و معرفت آن شیء است؛ پس باید اولاً، امام را به وسیله اوصافی که در شرع

۱. جرجانی، شرح المواقف، ج ۸، ص ۳۴۸؛ خواجه نصیرالدین طوسی، تلخیص المحصل، ص ۴۶۲.
 ۲. ابوالفضل محمد، قاموس البحرين، ص ۳۳. ۳. عبدالجبار معتزلی، شرح الاصول الخمسة، ص ۷۵۹.

برای او تعیین شده است، شناسایی کرد و آنگاه گفت: اختیار آن برای امت، واجب است. و از آن جا که شایستگی امام برای امامت، نه محسوس است و نه بدیهی، پس باید گفت که امت، قادر بر شناسایی آن نخواهند بود و قدرت اختیار آن را نیز نخواهند داشت.^۱

امامیه و ضرورت امامت

امامیه برای اثبات ضرورت امامت، هم دلایل شرعی اقامه کرده اند و هم براهین عقلی؛ اما با توجه به این که ادعای اصلی آنان، ضرورت عقلی امامت است، نه وجوب شرعی آن، باید دلایل شرعی لزوم امامت را حمل بر ارشاد و تأیید کرد و این بدان معنی است که عقل، بدون وساطت شرع، می تواند چنین ضرورتی را درک کند؛ هر چند که شارع نیز درک عقل را در این زمینه، تأیید و امضا کرده است. در آثار متکلمان و حکمای شیعه، دلایل متعددی بر ضرورت امامت وجود دارد که به مهمترین آنها اشاره می شود:

۱. قاعده لطف

امامیه با استناد به این قاعده، نصب امام را بر حق تعالی، لازم می دانند و چنین استدلال می کنند: نصب امام، لطف است و لطف، بر خداوند، واجب است؛ پس نصب امام، بر حکیم تعالی واجب است.^۲ سپس مقدمات را به شرح ذیل، اثبات و تبیین می کنند:

لطف، موهبتی است که در پرتو آن، اسباب اطاعت از دستورات مولی فراهم و زمینه های دوری از معصیت او، مساعد می گردد و بی گمان، 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 و با هر گونه ظلم، فساد و تجاوز مبارزه کند،

۱. ملاصدرا، شرح اصول کافی، ج ۲، ص ۴۷۴.

۲. سید مرتضی، رسائل شریف مرتضی، ج ۲، ص ۳۰۹ و ج ۳، ص ۲۰؛ همو، الذخیره، ص ۴۱۰؛ علامه حلی، مناهج البیقین، ص ۴۳۹؛ فاضل مقداد، اللوامع الالهیه، ص ۲۴۱؛ علامه مجلسی، حق البیقین، ص ۳۵؛ خواجه نصیرالدین طوسی، تحصیل المحصل، ص ۴۷۴؛ محمدحسن مظفر، دلائل الصدق، ج ۲، ص ۴۱؛ شیخ طوسی، کتاب الغیبه، ص ۴؛ محمدحسین کاشف الغطاء، اصل الشیعه و اصولها، ص ۱۷۹؛ محمدرضا مظفر، عقائد الامامیه، ص ۶۵.

مردم را به انجام وظایف الهی شان وادار کند و از ارتکاب معاصی، باز دارد، زمینه برای روی آوردن مردمان به اطاعت الهی و پرهیز از گناهان و معاصی، آماده تر و مقدمات صلاح و رستگاری، فراهم تر می شود؛^۱ بویژه اگر چنین حاکمی، از ناحیه خداوند منصوب گردد، امور یاد شده به گونه مطلوب و شایسته تری فراهم خواهد شد. بنابراین، نصب امام، لطف است و لطف، بر خداوند، واجب است؛ زیرا ترک لطف، موجب اخلال به غرض است. غرض خداوند از آفرینش انسانها، عبادت و اطاعت و نیز دوری گزیدن از معصیت است و چنانچه لطف انجام نگیرد، غرض یاد شده به دست نخواهد آمد، و نقض غرض، از حکیم تعالی قبیح است.^۲ بنابراین، لطف بر خداوند، واجب است. حال که مقدمات برهان ثابت شد، در نتیجه آن که لزوم نصب امام بر خداوند است نیز نباید تردید روا داشت.

استدلال به قاعده لطف، توسط اشاعره و معتزله، از جهات گوناگون، مورد مناقشه قرار گرفته است؛ با این تفاوت که اشاعره، قاعده یاد شده را به خاطر مبتنی بودن آن بر حسن و قبح عقلی، از اساس نپذیرفته اند؛ چه این که آنان هر گونه حسن و قبح عقلی را در حوزه امور شرعی، انکار می کنند و آن دو را تابع احکام و دستورات الهی می دانند. اما معتزله، ضمن قبول اصل قاعده لطف، صغرای آن را مورد انتقاد قرار داده اند و بدین ترتیب، هر دو گروه، اشکالهایی ذکر کرده اند که به مهمترین آنها اشاره می شود:

اشکال اول: از آن جا که شیعیان، وجود امام را حتی با قطع نظر از اظهار و اعمال امامت، لطف می دانند، اعتراض مخالفان را برانگیخته اند؛ زیرا جای این سؤال هست که چگونه ممکن است بدون امام ظاهر و قاهر، زمینه اطاعت و عبادت و پرهیز از معصیت، فراهم شود؟

صاحب مواقف، بعد از رد اصل وجوب لطف، اشکال فوق را چنین طرح کرده است:

بر فرض که لطف بر خداوند، لازم باشد، لطف، تنها با امام ظاهر و قاهر، حاصل می شود، در حالی که شیعه، نصب چنین امامی را واجب نمی دانند. آنگاه خطاب به شیعیان

۱. سید مرتضی، الذخیره، ص ۴۱۰؛ علامه حلی، مناهج البیقین، ص ۴۳۹؛ فاضل مقداد، اللوامع الالهیه،

ص ۲۶۲؛ سدیدالدین محمود الحمصی الرازی، المنقذ من التقليد، ج ۲، ص ۲۴۰.

۲. محمدحسن مظفر، دلائل الصدق، ج ۲، ص ۴۱.

می‌گوید: شما آنچه را می‌تواند لطف باشد واجب نمی‌دانید و آنچه واجب می‌دانید، صلاحیت لطف بودن را ندارد.^۱

البته باید توجه داشت که طراح اشکال فوق، تنها صاحب مواقف نیست، بلکه اکثر علما و اندیشمندان اهل سنت، اعم از اشاعره و معتزله، ایراد مذکور را در آثارشان آورده‌اند که از آن جمله‌اند: ابن تیمیّه^۲، قاضی عبدالجبار^۳، امام فخر رازی^۴ و سعدالدین تفتازانی^۵.

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

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

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

ج) نصرت امام و دفاع از حریم امامت و قبول اوامر و نواهی او.
امر اوّل، بر خداوند لازم است و انجام شده است. امر دوم، بر امام واجب است و انجام شده است. امر سوم، بر امت واجب است که متأسفانه زیر بار مسؤولیت آن نرفته‌اند. بنابراین، عدم تمکن امام از اعمال امامت و تصرف در امور، نه به خاطر قصور خداوند یا امام، بلکه به خاطر تقصیر امت است.^۶

اشکال دوم: لطف بودن امامت، مشتمل بر تسلسل، و تسلسل، محال است. توضیح این‌که اگر امامت، لطف باشد، از دو حال بیرون نیست: یا برای همه لطف است و یا برای

۱. جرجانی، شرح المواقف، ج ۸، ص ۳۴۸. ۲. تفتازانی، شرح المقاصد، ج ۵، ص ۲۴۱.

۳. عبدالجبار معتزلی، شرح الاصول الخمسه، ص ۷۵۱.

۴. فخر رازی، الاربعین فی اصول الدین، ص ۴۳۰.

۵. تفتازانی، شرح المقاصد، ج ۵، ص ۲۴۱.

۶. علامه حلی، الالفین، ص ۴۸-۴۹؛ حمصی رازی، المنقذ من التقليد، ج ۲، ص ۲۵۴؛ فاضل مقداد، اللوامع الالهیه، ص ۲۶۲؛ علامه حلی، مناهج الیقین، ص ۴۴۶؛ ملاصدرا، شرح اصول کافی، ج ۲، ص ۴۷۵.

بعضی. فرض دوم، باطل است؛ زیرا بر اساس آن، می‌توان گفت که بعضی از زمانها، خالی از امام باشد؛ چون اگر امامت برای بعضی، لطف باشد، قهراً آن بعض، غیرمعصوم خواهند بود و اگر فرض کنیم که در یک برهه زمانی، همه مردم، معصوم باشند، دیگر امامت برای آنها، نه لطف خواهد داشت و نه ضرورت. پس احتمال این‌که بعضی از زمانها، خالی از امام باشد، وجود دارد و این، بر خلاف رأی شماست که می‌گویید: هیچ زمانی، خالی از امام نیست.

فرض اول نیز نمی‌تواند صحیح باشد؛ چون مشتمل بر تسلسل است: امام نیز یکی از مکلفان است، پس باید امام داشته باشد و همین‌طور نقل کلام می‌شود در امام امام، و هلم جرأ که تسلسل است و باطل.^۱

پاسخ، این است که علت احتیاج به امام، احتمال خطا در مکلفان است، پس اگر امام، مصون از خطا باشد (چنان‌که ما بر آنیم) نیاز به امام دیگر نخواهد داشت تا تسلسل لازم آید. از این‌جا معلوم می‌شود که جواز خالی بودن پاره‌ای از زمانها از امام، با رأی ما منافات ندارد؛ زیرا ما معتقدیم که اگر مردم یک زمان، همه معصوم باشند، دیگر نیازی به امام نخواهند داشت.^۲

اشکال سوم: برخی از ژرف‌اندیشان امامیه نیز استدلال به قاعده مزبور را ناکافی دانسته‌اند و می‌گویند: استدلال به قاعده لطف، خالی از ضعف نیست؛ زیرا عقول آدمیان از ادراک غوامض الطاف الهی در حق بندگان، قاصر است.^۳

پاسخ این اشکال نیز روشن است؛ زیرا لطفی که در میان متکلمان، مصطلح است، به معنای مقرب و مبعّد بودن است و بی‌گمان، لطف به این معنی، هیچ‌گونه سختی در ادراک ندارد.

گاهی در کنار قاعده لطف، از قاعده‌ای دیگری با عنوان وجوب اصلح، نام برده می‌شود و خلاصه آن، چنین است که نصب امام، اصلح به حال عباد است و هر اصلحی، بر خداوند، واجب است^۴، پس نصب امام بر خداوند، واجب است.

۱. حمصی رازی، *المنتقد من التقليد*، ج ۲، ص ۲۴۲؛ سید مرتضی، *الذخیره*، ص ۴۱۴.

۲. همان.

۳. ملاصدرا، *شرح اصول کافی*، ج ۲، ص ۴۷۵.

۴. علامه مجلسی، *حق‌الیقین*، ص ۲۸.

گفتنی است که قاعده اصلح و لطف، وحدت ملاک دارند؛ زیرا وجوب هر دو، مستند به حکمت و عنایت الهی است. به همین دلیل، این قاعده نیز مورد قبول اشاعره و معتزله قرار نگرفته است.

۲. قاعده امکان اشرف

همان‌گونه که ارسطو، نخستین بار قاعده امکان اشرف را کشف^۱ و آن را مستند بسیاری از مسائل فلسفی قرار داد، ملاصدرا نیز اولین حکیمی است که آن را در خدمت یکی از مهمترین مباحث کلامی (اثبات ضرورت امامت) قرار داده، لزوم وجود امام در هر زمان را از آن نتیجه گرفته است.^۲ وی در کتاب *شرح اصول کافی*^۳، برای اثبات ضرورت امامت، به این قاعده نیز تمسک می‌کند.

مفاد قاعده، برابر آنچه در اسفار آمده است، چنین است: در تمام مراتب وجود، لازم است، ممکن اشرف، مقدّم بر ممکن اخس باشد. از این رو، هرگاه ممکن اخس، موجود شده باشد، باید مقدم بر آن، ممکن اشرف، وجود یافته باشد.^۴ 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، به موجب برهان فوق، به وجود عقل که امر ممکن و اشرف از نفس است، در رتبه‌ای مقدّم، علم خواهیم داشت.

حال که مفاد قاعده روشن شد، می‌توان برهان را به ترتیب ذیل، سامان داد:

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

چنان که ملاحظه شد، برهان مذکور، دارای دو مقدمه است و طبیعی است که مقدمات یک برهان، باید قبلاً به اثبات رسیده باشد. لذا در مقام تبیین مقدمات، باید گفت که مقدمه دوم، همان قاعده امکان اشرف است که در جای خود به اثبات رسیده

۱. ملاصدرا، *اسفار*، ج ۷، ص ۲۴۴. ۲. *خردنامه صدر*، شماره ۲، ص ۳۸.

۳. ملاصدرا، *شرح اصول کافی*، ج ۲، ص ۴۷۶.

۴. ملاصدرا، *اسفار*، ج ۷، ص ۲۴۴؛ شمس‌الدین محمد شهرزوری، *شرح حکمة الاشراق*، ص ۳۸۵.

است. پس آنچه هم اکنون نیازمند اثبات است، مقدمه اول است که آیا نوع نبی و امام، نوع عالی و شریف است، یا نه؟ زیرا ممکن است گفته شود که امام و امت، هر دو از یک نوعند و افراد یک نوع، مماثلند و فرد، هیچ گونه تقدم بالذات بر فرد دیگر ندارد.

در پاسخ، می توان گفت که مشابهت و مماثلت میان افراد انسان، در ماده بدنی و جسمانی است و مربوط است به قبل از آن که نفوس هیولایی، 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 شریفه «قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ»^۱ ناظر به نشأه اولی است، نه دوم. بنابراین، نوع نبی و امام، اشرف از سایر انواع انسانی است و نسبت نبی و امام (حجّت) به سایر بشر، در رتبه وجود، مانند نسبت انسان به سایر حیوانات و نسبت حیوان به نبات و نبات به جمادات است.

پس تقدم و تأخر میان نوع شریف و نوع خسیس، مسلم است و این است معنای آیه شریفه «خلق لكم ما فی الأرض جمیعاً»^۲؛ چرا که انسان، اشرف موجودات زمینی است و اگر انسان از زمین مرتفع گردد، حیوان نیز مرتفع خواهد شد. همچنین، اگر حجة الله در زمین نباشد، همه آدمیان نخواهند بود. و این است معنای «لولا الحجة، لساخت الأرض بأهلها». پس در هر زمانی، حجة الله وجود خواهد داشت.^۳

نقد: قاعده امکان اشرف، تنها در ابداعات که وجودشان به ماده قابل و استعداد نیاز ندارد، جاری است، نه در وجودهای زمانی و مادی که در جهان حرکات و اضداد و اتفاقیات قرار دارد؛ زیرا چه بسا که ممکن اشرف، به خاطر وجود مانعی خارجی و یا فقدان استعداد لازم، موجود نمی گردد.

پاسخ، این است که حکم انواع و طبایع کلیه، ذاتاً همانند ابداعات است؛ چرا که نیاز نوع طبیعی؛ مانند فلک، انسان، فرس و امثال آنها به استعداد، ذاتی نیست، بلکه عرضی است. به دیگر سخن، نوعیت نوع، به ماده نیست؛ هر چند که برای وجود در عالم مادی خارجی، نیاز به ماده دارد. در طبیعت، فی نفسه کون و فساد، ملحوظ نشده، بلکه

۲. بقره/ ۲۹.

۱. کهف/ ۱۱۰.

۳. ملاصدرا، شرح اصول کافی، ج ۲، ص ۵۰۳-۵۰۴.

می تواند کلی و مجرد یا جزئی و مادی باشد.^۱

۳. نیاز شرع به حافظ

یکی دیگر از ادله ضرورت امامت، برهان نیاز شرع به حافظ است. به اتفاق جمیع فرق اسلامی، دین اسلام، جاودانی و همگانی است؛ یعنی همه مردم، از عصر رسالت تا انقراض زمان تکلیف، موظفند به دین اسلام عمل کنند. بی گمان، دینی که دارای چنین ویژگی ای باشد، نیازمند حافظی قابل اطمینان است تا آن را بی کم و کاست، به اعصار بعدی منتقل کند؛ در غیر این صورت، دو تالی فاسد، خواهد داشت؛ زیرا اگر جمیع شرع، از کانال اطمینان بخشی به اعصار متأخر نرسد، مردم آن زمان، اطمینان به وصول جمیع شرع، 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 بعض شرع متعبد باشند، خلاف اجماع است، لازم آید. هر دو لازم، بالاتفاق، باطل است، پس باید پذیرفت که شرع در هر زمان، نیاز به حافظی قابل اطمینان دارد.

حافظ شرع، می تواند کتاب، سنت مقطوعه، اجماع، قیاس، خبر واحد و یا معصوم باشد و ادعای این که شرع، می تواند از طریقی دیگر محفوظ بماند، خلاف اجماع است.

اکنون، باید بررسی کرد که کدام یک می تواند حافظ باشد؟ می شود گفت که قرآن نمی تواند حافظ باشد؛ زیرا گذشته از این که خود آن، نیازمند حافظ است، تا او را از تغییر و تحریف حفظ کند، تفاسیل شریعت در آن نیامده است. سنت مقطوعه و اجماع هم نمی تواند حافظ شرع باشد؛ زیرا تمام شرع در سنت مقطوعه و اجماع نیز بیان نشده است. اخبار احاد و رأی و قیاس نیز نمی تواند حافظ شرع باشد؛ چرا که اعتبار خود آنها هنوز مورد سؤال است. پس شخص معصوم باقی می ماند و هو المطلوب.^۲

در برهان فوق، توجه به دو نکته، ضروری است: یکی این که اگر برهان مذکور، تمام

۱. همان.

۲. حمصی رازی، *المنتقد من التقليد*، ج ۲، ص ۲۶۱؛ شیخ طوسی، *تلخیص الشافی*، ج ۱، ص ۱۲۳؛ سید مرتضی، *الذخیره*، ص ۴۲۴.

باشد، علاوه بر اثبات اصل امامت، معصوم بودن امام را نیز اثبات می‌کند. دیگر این‌که بر فرض تمام بودن برهان یاد شده، تنها معتزله را مجاب خواهد کرد، نه اشاعره را؛ زیرا اشاعره تکلیف به غیر معلوم را که از مصادیق تکلیف ما لایطاق است، محال نمی‌دانند.

۴. واسطه فیض

یکی از براهین فلسفی بر ضرورت عقلی امامت که صبغه عرفانی نیز دارد، لزوم واسطه فیض است.^۱ هدف غایی نفس انسانی، نیل به کمالات ماوراء الطبیعه و اتصال به عالم غیب و تخلق به اخلاق الله است. خداوند، کشش و میل به سوی این هدف را در فطرت انسان قرار داده است. اگر انسان، در خودش، نیک تعمق کند، چنین میلی را وجدان خواهد کرد و خواهد دید که زبان فطرت، او را همواره به سوی کمالات لایق او فرا می‌خواند. طریق وصول به این کمالات، همان صراط مستقیم است که توسط شرایع آسمانی ارائه شده است.

از طرفی، پیمودن صراط مستقیم، بدون راهنما امکان ندارد. از سوی دیگر، کسی می‌تواند در این مسیر، راهبری را به عهده گیرد که خود، این راه را رفته و به هدف غایی، واصل شده باشد. لازم است در میان نوع انسانی، چنین فردی برگزیده، وجود داشته باشد تا رابطه فیض میان عالم ربوبی و جهان انسانی گردد؛ و گر نه حرکت استکمالی نوع انسانی، بی‌غایت خواهد بود و میان عالم ربوبی و نوع انسانی، ارتباطی نخواهد بود. بدیهی است که نوع بی‌غایت، ضرورتاً محکوم به انقراض است. این فرد برگزیده، در اصطلاح شرع، امام نامیده می‌شود.^۲

۵-۶. 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 ادله‌ای که بر ضرورت برانگیخته شدن پیام‌آوران الهی

۱. عبدالحسین طیب، کلم الطیب، ج ۱، ص ۳۲۸؛ محمد مهدی نراقی، انیس الموحّدين، ص ۱۳۰، (پاورقی).

۲. ستاد انقلاب فرهنگی، معارف اسلامی، ج ۲، ص ۹۹.

دلالت دارد، بر لزوم تعیین و نصب امام نیز دلالت می‌کند.^۱

یکی از ادله لزوم بعثت، برهان هدایت عمومی^۲ و دیگری، مسأله اتمام حجت است. بر اساس هدایت عمومی الهی، خدای متعال، همه آفریدگان خویش را به سوی رشد و کمال نهایی آنان هدایت می‌کند و این هدایت، در دو بعد تکوینی و تشریعی صورت می‌گیرد. در هدایت تکوینی، جایی برای اختیار و انتخاب وجود ندارد؛ یعنی خدای متعال در آفرینش موجودات، موجبات آن را به گونه‌ای که عدول از آن ممکن نیست، قرار داده است. 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 به طور 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 وجودیش) هدایت فرموده است».^۳

در عالم انسانی هم تا آن‌جا که به امور تکوینی آن؛ از قبیل نمو، جذب، دفع، جوانی، پیری و مرگ مربوط است، مسأله به همین صورت است و هدایت آن به سوی کمال وجودی‌اش، جبری و غیرقابل عدول است. هر انسانی؛ چه بخواهد یا نخواهد و بداند یا نداند، به تدریج رشد می‌کند به کمال جسمانی می‌رسد و از این نظر، هیچ‌گونه تفاوتی با نباتات و سایر حیوانات ندارد. اما در بهره‌مند شدن از هدایت تشریعی و پیمودن مسیر تکامل معنوی، مسأله به صورت دیگر است؛ زیرا خداوند، طبق حکمت خود، نوع انسان را بر سایر موجودات برتری داده و به آن، 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 تشریعی خداوند، جبری نیست، بلکه بستگی به خواست و انتخاب و عمل خود آدمی دارد و نقش هدایت عمومی در این مورد، تنها نشان دادن راه است؛ تا انسان با اختیار خود، در مسیر سعادت، گام بردارد و یا راه ضلالت و گمراهی در

۱. علامه مجلسی، *حق‌الیقین*، ص ۲۸؛ ملا محسن فیض کاشانی، *علم‌الیقین*، ج ۱، ص ۳۷۵.

۲. شیخ طوسی، *التبیان*، ج ۱۰، ص ۲۰۷. ۳. طه / ۵۰.

پیش گیرد: «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا»^۱ این راه، همان راه ادیان آسمانی است که خداوند به وسیله پیامبران بر بشر نازل فرموده است.

از سوی دیگر، یکی از اهداف بعثت پیامبران، اتمام حجت است؛ یعنی انسان به دلیل قدرت اختیار و انتخابی که دارد، در برابر اعمال خویش، مسؤول است و در آخرت، به همه کارهای او رسیدگی می شود و پاداش و کیفر می بیند. از این رو، خداوند با فرستادن پیامبران و کتب آسمانی، اتمام حجت می کند، تا مبدا در قیامت و هنگام حساب رسی بگویند: ما نمی دانستیم؛ اگر کسی را می فرستادی و راه هدایت را به ما نشان می داد، به راه هدایت می رفتیم. قرآن کریم بر این حقیقت که خداوند با فرستادن پیامبران، اتمام حجت می کند، تصریح می نماید: «پیامبرانی بشارت دهنده و بیم کننده، تا مردمان پس از فرستادن پیامبران، حجتی نداشته باشند»^۲

اینک پس از بیان دو برهان یاد شده، می گوئیم: همین «هدایت عمومی» و «اتمام حجت» که فرستادن پیامبران را ایجاب می کند، عیناً اقتضا دارد که پس از درگذشت پیامبر ﷺ کسی که در اوصاف کمال، مانند او باشد، به جای وی گماشته شود تا مردم، معارف دین را از او گرفته و در موارد حیرت و اختلاف، به او مراجعه نمایند؛ در غیر این صورت، لازم می آید که خداوند، مردمان را پس از پیامبر ﷺ به حال خود رها کند و آنان را از نعمت هدایت، محروم و از وجود حجت، بی بهره سازد.^۳

۷. نیاز شرع به مفسر

از دیگر دلایل اثبات ضرورت عقلی امامت، برهان لزوم مفسر و مبین برای احکام و معارف اسلامی است که بر چهار مقدمه استوار است:

الف) نبی اکرم ﷺ، خاتم پیامبران است و احکام ایشان، برای همیشه باقی خواهد ماند.

ب) قرآن کریم، معجزه جاویدان نبی اکرم ﷺ است و برای همیشه، پرتوافشان رهپویان طریق سعادت و کمال خواهد بود.

۲. نساء / ۱۶۵.

۱. انسان / ۳.

۳. ستاد انقلاب فرهنگی، معارف اسلامی ۲، ص ۹۸ (با تلخیص و تصرف).

ج) آیات قرآن کریم، نیازمند تبیین و توضیح است و یکی از وظایف رسول اکرم ﷺ نیز همین بود.

د) بدون تردید، در حیات رسول اکرم ﷺ تبیین احکام و معارف اسلامی و تفسیر و توضیح آیات قرآنی، به گونه‌ای که مردم را در طول تاریخ و پس از پایان دوره رسالت، از هدایت هدایتگران الهی بی‌نیاز کند، انجام نشد. بهترین شاهد بر این مدّعا، پیدایش فرقه‌های متعددی است که به رغم آن که همه، خود را مسلمان می‌پندارند، بین بسیاری از آنها، حتی در اصول اعتقادی، وجوه اختلاف، بیش از موارد اشتراک است. پیامبر اکرم ﷺ خود نیز از این امر آگاه بود و می‌فرمود: «امت من، هفتاد و سه فرقه خواهد شد.»^۱ حال، براهین لزوم نبوت که بر اساس حکمت الهی، اقامه می‌شد، در این جا نیز جاری است. با این تفاوت که در آن جا برای اثبات لزوم نبوت بود، اما در این جا برای اثبات لزوم مرجعی است که بتواند احکام و دستورات نازل شده توسط خداوند به واسطه رسول اکرم ﷺ را برای مردم، تبیین کند و بدین ترتیب، راه سعادت و نیک فرجامی را برای مردم، آشکار سازد؛ زیرا تا وقتی که معارف آسمانی، برای مردم، ناشناخته باقی بماند، نمی‌تواند نقش روشنگری داشته باشد و مورد استفاده آنها قرار گیرد. و این با حکمت الهی، سازگار نیست.

به نظر نمی‌رسد که هیچ فرقه‌ای از فرق اسلامی، در صحت مقدمات یاد شده، تردید داشته باشد. لیکن اشاعره و معتزله، راه تفسیر و تبیین را منحصر به شخصی که مورد نظر امامیه است، نمی‌دانند، بلکه به نظر آنها، هر کسی که دارای نیروی اجتهاد و استنباط باشد، می‌تواند با عقل، رأی و قیاس، دست به تفسیر و تبیین احکام و معارف اسلامی زند. یادآوری دو نکته

۱. اندیشمندان امامیه، افزون بر آنچه گذشت، به ادله دیگری نیز تمسک کرده‌اند که از آن میان می‌توان به قواعدی همچون «لزوم وجود علّت غایی»^۲، «سنت الهی»^۳،

۱. عبدالکریم شهرستانی، الملل و النحل، ج ۱، ص ۳.

۲. محی‌الدین الهی قمشه‌ای، حکمت الهی، ج ۱، ص ۳۰۹.

۳. ملاصدرا، شرح اصول کافی، ج ۲، ص ۴۷۵؛ علامه مجلسی، حق‌الیقین، ص ۳۶؛ عبدالله شبر، حق‌الیقین فی معرفة اصول الدین، ص ۱۳۷.

«عنایت ربانیّه»^۱، «مدنی بودن بالطبع انسان»^۲ اشاره کرد. از آن جاکه ادله یاد شده، توسط مخالفان، مورد نقض و ابرام قرار نگرفته است، ما نیز از شرح و بسط آن، صرف نظر و تنها به اشاره عناوین آنها، اکتفا کردیم.

۲. فیلسوفان بزرگ مشایی و اشراقی نیز نظام امامت و رهبری را طبق مذهب شیعه، پذیرفته اند؛ چنان که ابن سینا به این مطلب، اذعان کرده، می گوید: تعیین امام و خلیفه با نص، به صواب، نزدیکتر است؛ زیرا از این طریق می توان جلو اختلافات و درگیریها را گرفت.^۳ ناگفته روشن است که مراد وی از نص، این است که باید پیامبر ﷺ جانشین بعد از خود را معرفی کند.

شیخ اشراق نیز خالی نماندن عالم از وجود امام را با صراحت می پذیرد و در مقدمه کتاب شرح حکمة الاشراق می گوید: هیچ گاه عالم، خالی از خلیفه و امام نخواهد ماند و او همان است که ارباب مکاشفه و مشاهده، او را قطب می نامند و ریاست و اختیار امور دین و دنیا با اوست؛ هر چند که از مداخله در امور، برکنار باشد و مردم، او را نشناسند. اگر سیاست و تدبیر امور به دست او باشد، روزگاران، نورانی خواهد بود و در غیر این صورت، تاریکیها بر جهان، حکم فرما خواهد شد.^۴

چکیده

اشاعره و اکثر معتزله، بر این باورند که امامت از نظر اسلام، معادل حکومتهای رایج در سایر جوامع بشری است که در آن، تعیین امام و تشکیل حکومت، هر دو به عهده مردم است. مردم در هر زمان، وظیفه شرعی دارند که شخصی را به عنوان امام و حاکم، برگزینند. خدا و پیامبر، در این امر، هیچ گونه نقشی ندارند. در حالی که امامت از دیدگاه شیعه، یک منصب الهی است و به کسی واگذار می شود که خداوند او را از طریق پیامبرش معرفی می کند و به همین دلیل است که عقلا نصب و تعیین امام را بر خداوند، لازم می دانند و می گویند: از لطف و عنایت خداوند، به دور است که مردم را پس از دوره رسالت، تا انقراض عالم، بی سرپرست رها کند. برخی از معتزله نیز نصب امام را عقلاً لازم می دانند؛ لیکن بر مردم، نه بر خدا.

۱. ملاصدرا، شرح اصول کافی، ج ۲، ص ۴۸۴. ۲. سیداسدالله موسوی، الامامة، ص ۸۶.
۳. ابن سینا، الشفا (الهیات)، ص ۴۵۲. ۴. شهرزوری، شرح حکمة الاشراق، ص ۱۲.

اوصاف و ویژگیهای شخصیتی امام

مقدمه

موضوع جستار حاضر، اوصاف و ویژگیهای شخصیتی امام است. کسی که مسئولیت امامت را بر عهده می‌گیرد، دارای چه ویژگیهایی است؟ فرقه‌های عمده سه‌گانه در کلام اسلامی (شیعه، معتزله و اشاعره) در باب اوصاف امام، چه دیدگاهی اخذ کرده‌اند و این دیدگاهها بر چه مبنایی استوار است؟

اهمیت بحث از اوصاف امام، بویژه از این جهت است که راه شناخت امام را هموار می‌کند. در امامت خاصه، وقتی سخن از مصادیق امامت می‌رود، با چه ملاکهایی می‌توان داوری کرد که این شخص، امام هست یا نه؟ اگر چه منصب امامت به اعتقاد شیعه، انتصابی است و با نص، به امامت امام پی می‌بریم که نوعی نقش برهان لم در این برهان را ایفا می‌کند، و لکن با صفات امام نیز می‌توان به نحو برهان *إن* تشخیص داد که این شخص، هرگز نمی‌تواند عهده‌دار منصب امامت باشد؛ همان‌گونه که بر اساس آیه صریح قرآنی، استدلال می‌شود که عهد امامت از آن ظالمان نیست.^۱

۱. اشاره به آیه ۱۲۴ سوره بقره است: «إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا، قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي، قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ»

با توجه به این که معرفت به خداوند، در گرو شناخت صحیح از امامت است و همچنان که گذشت، شناخت امام در پرتو اوصاف و ویژگیهای او قابل حصول است، نقش و اهمیت بحث از اوصاف امام، آشکارتر می گردد.

ارتباط وثیق شناخت امام با معرفت خداوند، موجب می شود که هر گونه خللی در شناخت امام و انحراف و خطا در مقام تعیین مصداق امامت، سبب خلل جبران ناپذیر در خداشناسی گردد. بر این مبناست که روایت معروف «اگر کسی بدون امام^۱ و یا بدون شناخت امام^۲ از دنیا برود، به مرگ جاهلیت مرده است» را عمیقتر می توان فهمید.

مسئله اوصاف و ویژگیهای شخصیتی امام، با چند مسأله دیگر در امامت ارتباط معنی دار و منطقی دارد: جایگاه امامت در معرفت دینی و این که امامت از اصول است یا فروع و به مباحث کلامی متعلق است یا فقهی، نقش مبنایی در پاسخ به این مسأله دارد. متکلمان اشعری و معتزلی که امامت را مسأله ای فرعی و فقهی انگاشته اند، در ترسیم اوصاف امام، به اندازه ای از تسامح رسیده اند که برخی از آنها فاسق بودن شخص را منافی منصب امامت نپنداشته اند.

همچنین است این مسأله که آیا امام منصوب و منصوب است یا به انتخاب مردم. شیعه بر مبنای این که منصب امامت، استمرار منصب نبوت است و در بسیاری از مسائل، مانند نبوت می باشد، تعیین فرد برای منصب امامت را انتصاب الهی و بانص می داند و بر این مبنای به شاخصها و ملاکهای الهی در تعیین امام، توجه می کند و خداوند متعال را نسبت به اوصاف کسی که عهده دار این منصب است، آگاهتر می داند: «الله أعلم حیث يجعل رسالته»^۳؛ چرا که هر دو منصب، لطف الهی است.^۴ این نگرش، تأثیر بسزایی در بحث از اوصاف امام دارد.

۱. ر.ک: علاءالدین علی المتقی ابن حسام الدین الهندی، *کنز العمال فی سنن الاقوال والافعال*، ج ۱، ص ۱۰۳.

۲. ر.ک: علامه مجلسی، *بحار الانوار*، ج ۲، ص ۷۸.

۳. انعام/ ۱۲۴.

۴. در مقاله «منزلت امامت نزد متکلمان امامیه، معتزله و اشاعره» از همین مجموعه، به تفصیل در این باب بحث شده است.

اوصاف امام از نظر اشاعره و معتزله

متکلمان معتزلی و اشعری در باب امام، شرایط و اوصاف معینی را به میان آورده‌اند. در خصوص هشت وصف، تا حدودی اتفاق نظر وجود دارد؛ به گونه‌ای که عده‌ای ادعای وفاق جمهور اهل سنت در اعتبار آن شرطها را مطرح کرده‌اند.^۱

این اوصاف، عبارتند از: مجتهد، صاحب رأی، شجاع، عادل، عاقل، بالغ، مرد و حرّ. در این میان، شجاعت، عدالت، صاحب رأی بودن و عقل، از ویژگیهای شخصیتی است و «مرد» به جنسیت اشاره دارد و «بلوغ» به شرایط جسمانی و روانی، «اجتهاد» به توانایی استنباط از احکام مربوط است و «حرّ» در مقابل بردگی است.^۲

در خصوص شرایطی غیر از هشت مورد یاد شده، نزد متکلمان معتزلی و اشعری، اختلاف نظر وجود دارد. برای مثال، قریشی بودن را اشاعره، شرط امام می‌دانند، اما معتزله چنین شرطی را معتبر نمی‌انگارند. معتزله و اشاعره، عصمت را نیز شرط امام نمی‌دانند. از نظر برخی از آنها، حتی ارتداد و یا جنون و یا دچار امراض خاص شدن، منافاتی با امامت ندارد.

کسانی که در تصدی منصب امامت، عدالت را شرط دانسته‌اند، در این مسأله، اختلاف کرده‌اند که آیا با فاسق شدن کسی که بالفعل، این منصب را داراست، وی از امامت خلع می‌شود یا نه؟

تفتازانی تصریح می‌کند:

امامت به واسطه عارض شدن امری که مقصود از امام را نقض کند، منحل می‌شود؛ مانند ارتداد، جنون، برخی از امراض، خلع کردن خویش و مغلوب شدن به وسیله امام دیگر. البته در این‌که امام می‌تواند خودش را خلع کند یا نه و این‌که در صورت فاسق شدن، از این منصب خلع می‌شود یا نه، آراء، مختلف است.^۳

چنان‌که روشن است، معتزله و اشاعره، امامت را منصب دنیوی صرف دیده‌اند که

۱. جرجانی، شرح المواقف، ج ۸، ص ۳۴۹.

۲. عبد الجبار معتزلی، شرح الاصول الخمسه، ص ۷۵۱؛ همو، المغنی، ج ۲۰، ص ۲۰۱.

۳. تفتازانی، شرح المقاصد، ج ۵، ص ۲۵۷.

توسط مردم و با روشهای مختلفی انتخاب می شود. لذا در میان اوصاف و شرایط امامت، روی آورد فقهی اخذ کرده اند، نه کلامی، و جنبه ارتباط الهی و اوصافی چون عصمت را معتبر ندانسته اند و در برخورداری امام از علم، گرایش حداقلی دانسته اند. اما شیعه به دلیل تصویر خاصی که از امامت دارد، علاوه بر شجاعت، افضلیت به عصمت و عالم بودن، به کلیه اموری که حفظ شریعت و امت، به آن وابسته است، به نحو عاری از خطا، تأکید دارد.^۱

اوصاف امام از نظر شیعه

۱. عصمت

شیعه، بر خلاف معتزله و اشاعره، بر برخورداری امام از عصمت به منزله یک ویژگی شخصیتی، تأکید فراوان دارد. امام از نظر متکلمان امامیه، همانند پیامبران و فرشتگان، باید معصوم و از هرگونه پلیدی، پاک باشد. سرپیچی از دستورات الهی و ارتکاب معاصی (کوچک یا بزرگ، عمدی یا سهوی و آشکار یا نهان) با تصدی منصب امامت، منافات دارد.

تحلیل مفهوم عصمت

بحث از ادله عصمت و نقد دلایل مخالفان آن، منطقاً مسبوق به تحلیل مفهوم عصمت و بیان تمایز آن از اوصافی چون عدالت است. عصمت^۲ به لحاظ ساختار صرفی، اسم مصدر از ریشه «ع.ص.م» می باشد و در زبان عربی به معنای منع و امساک آمده است. خلیل بن احمد که یکی از قدیمی ترین کتابهای لغت شناسی از آن اوست، گوید: عصمت، آن است که خداوند متعال تو را از شر نگه دارد؛ یعنی شر را از تو دفع کند.^۳ ابن فارس نیز قریب به همین مضمون، عصمت را نگه داشت الهی از امور و حوادث

۱. از یادداشتهای استاد احد فرامرز قراملکی.

۲. در بحث لغت شناختی عصمت ر.ک: احد فرامرز قراملکی، شرح بر کشف المراد، مباحث نبوت (مقصد چهارم)، به قلم جمعی از محققان دانشگاه امام صادق، بخش خواهران، ۱۳۷۷، تهران.

۳. فراهیدی، کتاب العین، ج ۱، ص ۳۱۳.

سوءی دانسته است که بر بندگان عارض می‌شود.^۱
 عده‌ای از اهل لغت؛ همچون مقری^۲ و زبیدی^۳، عصمت را به معنای کسب نیز دانسته‌اند و عده‌ای در ساختار معنایی عصمت، تحقق محفوظیت از شر و اندفاع بالفعل را معتبر دانسته‌اند.^۴

راغب اصفهانی (متوفی ۵۰۲) واژه «عصم» را به معنای خودداری کردن آورده است.^۵ عصمت در اصطلاح کلامی، تعریفهای مختلفی دارد.^۶ ابن ابی‌الحدید معتزلی در شرح خود بر نهج البلاغه، مفهوم‌سازی معتزله از عصمت را چنین گزارش می‌کند:
 عصمت نزد دانشمندان ما، لطفی است که مکلف را از فعلِ قبیح، به اختیار باز می‌دارد.^۷

خواجه طوسی در قواعد العقاید، عصمت را چنین تعریف کرده است:
 عصمت آن است که مکلف به گونه‌ای باشد که گناهی از وی صادر نشود. البته بدون آن که چنین وضعیتی بر وی اجبار گردد.^۸

علامه حلی نیز بر لطف بودن تأکید دارد.^۹ فاضل سیوری در اللوامع الالهیه گوید:
 عده‌ای در تعریف عصمت، سخنی نیکو و فراگیر دارند. آنها گویند: عصمت، ملکه‌ای است نفسانی که متصف به آن را از فجور باز می‌دارد، اگر چه آنان توانایی چنین رفتارهایی را دارند.^{۱۰}

فرق عدالت و عصمت

عدالت و عصمت، هر دو، ملکه اجتناب از معاصی است؛ با این تفاوت که عدالت، گر چه مانع از صدور گناه می‌شود، ولی داعیه گناه را از بین نمی‌برد. بنابراین، هر لحظه، احتمال صدور گناه از شخص عادل وجود دارد و همچنین، با وجود عدالت، غالباً از شخص

۱. ابوالحسن احمد بن فارس، معجم مقاییس اللغة، ج ۴، ص ۳۳۱.

۲. مقری، تاج المصادر، ج ۱، ص ۱۵۰.

۳. سید محمد مرتضی حسینی الزبیدی، تاج العروس من جواهر القاموس، ج ۸، ص ۳۸۸.

۴. حسن مصطفوی، التحقيق فی کلمات القرآن الکریم، ج ۸، ص ۱۵۴.

۵. راغب اصفهانی، المفردات، ص ۳۳۶. ۶. از یادداشتهای استاد احد فرامرز قراملکی.

۷. ابن ابی‌الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۷، ص ۸.

۸. خواجه نصیرالدین طوسی، قواعد العقائد، ص ۷۲.

۹. علامه حلی، باب حادی عشر، ص ۶۶. ۱۰. فاضل مقداد، اللوامع الالهیه، ص ۱۷۰.

عادل، گناه تحقق پیدا نمی‌کند؛ به این معنی که گاهی از او معصیت سر می‌زند. ولی با وجود عصمت، گر چه قدرت بر گناه هست، ولی صدور معصیت، ممتنع است و این امتناع، به خاطر عدم داعی به سوی گناه است.

از مطلب بالا نتیجه می‌گیریم که عصمت و عدالت، هر دو، ملکه است و با وجود هر دو، قدرت بر گناه هست، اما صدور گناه از معصوم، ممتنع است؛ به خاطر نبود داعی بر گناه، ولی صدور گناه از عادل، ممتنع نیست، به خاطر وجود داعی.

منکران عصمت و ادله آنها

در ذکر شرایط، بیان شد که اشاعره و معتزله، عصمت را به عنوان شرطی از شروط امامت، نمی‌پذیرند و فسق را مانع امامت نمی‌دانند؛ به طوری که ابویعلی الفراء می‌گوید: فسق، مانع تداوم امامت نمی‌باشد؛ اعم از این که فسق، مربوط به افعال جوارح باشد و از روی شهوت مرتکب منکرات شود یا این که متعلق به اعتقاد باشد؛ به طوری که با عارض شدن شبهه‌ای، راه خلاف حق را برگزیند.^۱

دلایلی که اشاعره و معتزله برای معتبر نبودن عصمت اقامه کرده‌اند، اختصاراً بدین ترتیب است:

دلیل اول: آنچه احتیاج به دلیل دارد، اشتراط عصمت است، والا معتبر ندانستن عصمت، احتیاج به دلیل ندارد.^۲

دلیل دوم: چنان که می‌دانیم، ابوبکر، امام بود و هیچ کس عصمتش را لازم و واجب ندانسته است.^۳

دلیل سوم: عصمت، در صورتی لازم است که فرد مورد نظر، از جانب خدا، حجت باشد؛ مثل پیامبر ﷺ و حال آن که امام، حجت بر مردم نمی‌باشد؛ زیرا مسائل دین را ما از پیامبر ﷺ اخذ می‌کنیم.^۴

نقد ادله منکران عصمت، در پرتو بیان «ادله عقلی عصمت» که شیعه اقامه کرده است، مورد بحث قرار می‌گیرد.

۱. محمد جواد مغنیه، الجوامع والفوارق بین الشيعة والسنة، ص ۱۱۲.

۲. تفتازانی، شرح المقاصد، ج ۵، ص ۲۴۹.

۳. جرجانی، شرح المواقف، ج ۸، ص ۳۵۰.

۴. عبد الجبار معتزلی، المغنی، ج ۲۰، ص ۷۵.

دلایل عقلی عصمت

متکلمان شیعه، در اثبات ضرورت معصوم بودن امام، ادله گوناگون عقلی و نقلی به میان آورده‌اند. از میان ادله عقلی، به ذکر دو دلیل عمده و مهم، بسنده می‌کنیم:

دلیل اول: شرط حفاظت از شرع، عصمت است.

مسئولیت اصلی امام، حفاظت از شرع است و به این جهت است که باید معصوم باشد؛ مگر آن که کسی مدعی شود که حفاظت از دین، منحصر در امام نمی‌باشد و مؤلفه‌های دیگری هم هست که قادر به حفاظت از دین می‌باشد. باید ببینیم که آیا بدون امام، حفاظت از دین، تحقق پیدا می‌کند یا نه. راههایی که به واسطه آنها ممکن است دین حفظ شود، قرآن، سنت، اجماع، قیاس و اصل برائت است. اکنون باید دید که آیا این موارد، قادر به حفاظت از دین هستند یا نه.

(الف) قرآن؛ مسلمانان اتفاق دارند که قرآن نمی‌تواند حافظ دین باشد؛ زیرا تفسیر و برداشت از قرآن، متفاوت است و از طرف دیگر، حوادثی که در طول تاریخ رخ می‌دهد، بسیار زیاد است و ممکن است تطبیق این حوادث با قرآن و برداشت احکام مورد نیاز، برای هر کسی میسر نباشد.

(ب) سنت؛ سنت نبوی هم نمی‌تواند حافظ شرع باشد؛ به همان دلیلی که در بالا گفته شد.

(ج) اجماع؛ اعتبار اجماع، به وجود معصوم است و اگر در بین اجماع‌کنندگان، امام نباشد، احتمال خطا در اجماع هم وجود دارد؛ زیرا احتمال کذب درباره هر یک از افراد اجماع، هست؛ بنابراین، احتمال کذب در مجموع آنها هم خواهد بود.

(د) قیاس؛ قیاس، آن است که برای به دست آوردن حکم مسأله‌ای، به موارد مشابه آن استناد کنیم و بگوییم: چون حکم مسأله‌ای در فلان مورد، حرمت است، پس حکم این موارد هم، چون شبیه آن است، حرمت می‌باشد. ولی از آن جا که حاصل قیاس، چیزی جز ظن ضعیف نمی‌باشد، قیاس در استنباط احکام شرعی، حجت نیست؛ بنابراین، حافظ شرع هم نمی‌تواند باشد.

(ه) اصل برائت؛ منظور از اصل برائت، این است که هر گاه نهی یا امری از جانب شارع در موردی نرسیده باشد، ما می‌توانیم با توجه به برائت، حکم به واجب نبودن یا

حرام نبودن کنیم. ولی این اصل هم نمی تواند حافظ شرع باشد؛ زیرا اگر برائت بتواند حافظ شرع باشد، بعثت انبیاء لازم نبود و انسان می توانست به عقل خویش اکتفا کند؛ و حال آن که اکتفا به عقل، صحیح نیست.

و) مجموع موارد بالا؛ مجموع اینها هم نمی تواند حافظ شرع باشد؛ زیرا در کتاب و سنت، تنازع واقع شده و کتاب و سنت هم از جمله این مجموع است. قیاس نیز حجت نیست؛ بنابراین، بر مجموع هم اشکال وارد خواهد بود.

نتیجه می گیریم که حفاظت از شریعت، تنها به وسیله امام صورت می گیرد و بنابراین، باید معصوم باشد تا دین از خطر سقوط و انحراف، مصون بماند.

دلیل دوم: لزوم تسلسل.

اگر امام، معصوم نباشد، تسلسل لازم می آید. توضیح این که: اگر امام خطا کند، برای رفع خطا باید به امام دیگر مراجعه کرد و اگر او هم معصوم نباشد، رجوع به امام دیگر لازم می آید و هیچ وقت رفع خطا و اشتباه نمی شود. از آن جا که تسلسل، باطل است، وجود امام معصوم، ضروری خواهد بود.

دلیل سوم: اگر امام، مرتکب خطا یا گناهی شود، یا باید از او تبعیت کرد که این، باطل است؛ به دلیل آیه قرآن که می فرماید: «در گناه و ستمکاری، همدیگر را کمک نکنید»^۱ و یا این که نباید از او پیروی کرد، که در این صورت، فایده امام، منتفی خواهد بود.

دلایل نقلی عصمت امام

آیات متعدد و روایات مختلفی حاکی از اعتبار عصمت امام است که اکنون به بررسی برخی از آنها می پردازیم.

آیه اول: «وَإِذْ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ»^۲

۱. «وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ» (مائده / ۲)

۲. «بیاد آور هنگامی که خداوند ابراهیم را به اموری چند امتحان فرمود و او همه را به جای آورد. خدا به او گفت: من تو را به پیشوایی خلق برگزینم. ابراهیم عرض کرد: این پیشوایی را به فرزندان من نیز عطا خواهی کرد؟ فرمود: عهد من هرگز به مردم ستمکار نمی رسد.» (بقره / ۱۲۴)

این آیه، در صورتی دلالت بر عصمت دارد که ثابت شود امامت، عهد خداست و بنا به نظر شیعه که نصب امام را از جانب خدا با نص، واجب می‌داند، امامت، عهد خداست و عصمت، با این آیه ثابت می‌شود، ولی بنا به نظر اشاعره و معتزله که نصب امام را از جانب خدا، واجب نمی‌دانند و به اختیار مردم واگذار می‌کنند، عهد خدا ثابت نخواهد شد. لذا عصمت هم برای امام، ثابت نمی‌شود.

زمخشری که از علمای معتزله است، در توضیح آیه می‌گوید: طبق این آیه، «امامت به کسی می‌رسد که عادل و از ظلم، مبرا باشد».^۱

همچنین، معتبر بودن عصمت و استنباط آن از این آیه، به تعریفی بستگی دارد که از ظلم ارائه می‌دهیم. اگر ظالم به کسی اطلاق شود که مرتکب معصیتی شود و توبه نکند، عصمت از آیه استفاده نمی‌گردد؛ چنان‌که در شرح مواقف، همین نظر را بیان می‌کند و می‌گوید:

قبول نداریم که معنای ظالم، معصوم نبودن باشد، بلکه ظالم، کسی است که مرتکب معصیتی شود که از عدالت، ساقط گردد؛ به شرطی که توبه و اصلاح ننماید.^۲

ولی حق، آن است که این آیه، دلالت بر عصمت دارد و خداوند تبارک و تعالی ابا دارد که این مقام منیع را به کسی بدهد که ملکه عصمت در او رسوخ نکرده و صدور معصیت از او ممکن باشد. علامه طباطبایی رحمته الله در این باره می‌فرماید:

شخصی از یکی از اساتید ما پرسید: به چه بیانی این آیه بر عصمت امام دلالت دارد؟ او در جواب فرمود: مردم به حکم عقل، از یکی از چهار قسم بیرون نیستند و قسم پنجمی هم برای این تقسیم نیست؛ یا در تمام عمر، ظالمند و یا در تمام عمر، ظالم نیستند، یا در اول عمر، ظالم و در آخر، توبه‌کارند و یا بالعکس، در اول، صالح و در آخر، ظالمند. ابراهیم علیه السلام شأنش اجل از این است که از خدای تعالی درخواست کند که مقام امامت را به دسته اول و چهارم از ذریه‌اش بدهد. پس به طور قطع، دعای ابراهیم علیه السلام شامل حال این دو دسته نیست. باقی می‌ماند دوم و سوم؛ یعنی آن کسی که در تمامی عمرش ظلم نمی‌کند و کسی که اگر در اول عمر، ظلم کرد، در آخر، توبه کرده است. از این دو قسم خدا قسم دوم را نفی کرده، باقی می‌ماند یک قسم و آن کسی است که در تمامی عمرش، هیچ ظلمی مرتکب نشده است. پس، از چهار قسم

۲. جرجانی، شرح‌المواقف، ج ۸، ص ۳۵۱.

۱. زمخشری، الکشاف، ج ۱، ص ۱۸۴.

بالا، دو قسمش را ابراهیم علیه السلام از خدا نخواست و از دو قسمی که خواست، یک قسمش مستجاب شد و آن، کسی است که در تمامی عمر، معصوم باشد.^۱

آیه دوم: «إِنَّمَا يَرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً»^۲

دو بحث درباره این آیه مطرح است: یکی این که آیا این آیه دلالت بر عصمت امام می کند یا نه؟ دیگر آن که منظور از اهل بیت، چه کسانی است.

آنان که عصمت را برای غیر نبی قائل نیستند؛ مثل اشاعره و معتزله، لزوماً عصمت امام را از این آیه استنباط نمی کنند. شیعه مدعایش این است که از این آیه، عصمت امام فهمیده می شود و کیفیت استدلال، به این نحو است که از قرآن، دو نوع اراده برای خداوند استفاده می شود: اراده تشریعی و اراده تکوینی.

اراده تشریعی، آن است که خداوند اراده کرده است مردم، واجبات را انجام بدهند و از محرمات، دوری کنند و به همدیگر ظلم نکنند و موجبات گسترش عدالت را فراهم نمایند. حال ممکن است این اراده الهی، در نظام آفرینش تحقق پیدا کند و ممکن است، تحقق پیدا نکند؛ یعنی ممکن است مردم، نماز بخوانند یا نخوانند؛ با آن که خداوند اراده کرده است که آنان نماز بخوانند.

اراده تکوینی، اراده ای است که خلاف آن، تحقق پیدا نمی کند؛ مثلاً خداوند اراده کرده است که خورشید از مشرق، طلوع و در مغرب، غروب کند و همچنین، اراده نموده است که زمین به دور خود بچرخد که همیشه به همین صورت خواهد بود و تغییر نمی کند.

این آیه، در صورتی بر عصمت دلالت می کند که منظور از اراده، اراده تکوینی باشد؛ زیرا اراده تکوینی، تخلف ناپذیر است و به دنبال اراده تطهیر، مسلماً تطهیر واقع می شود و این، همان عصمت است. این که مراد از آیه، اراده تکوینی است، نه اراده تشریعی، به این جهت است که اراده تطهیر، اختصاص به گروه خاصی (اهل بیت) پیدا کرده و اگر اراده تشریعی بود، باید شامل همه می شد و مقید به اهل بیت نمی گشت.

۱. علامه طباطبائی، *المیزان*، ترجمه موسوی همدانی، ج ۱، ص ۴۱۵.

۲. «خدا چنین می خواهد که رجس هر آایش را از شما خانواده نبوت ببرد و شما را از هر عیب، پاک و منزّه گرداند.» (احزاب / ۳۳)

بحث دوم، این است که منظور از اهل بیت، چه کسانی است؟ اشاعره و معتزله، نظرات متفاوتی در این باره بیان کرده‌اند و اعتقاد دارند که اهل بیت، اختصاص به خمسه طیه ندارد، بلکه همسران نبی ﷺ هم جزء اهل بیت محسوب می‌شوند.^۱ حتی بعضی می‌گویند که اهل بیت، اختصاص به همسران نبی دارد و مذکر آوردن ضمیر «عنکم» به این جهت بوده که رسول خدا ﷺ هم از جمله اهل بیت می‌باشد.^۲ دلیل عمده آنها در این باره، این است که آیه در ضمن آیات مربوط به همسران پیغمبر ﷺ آمده است؛ لذا همسران پیغمبر ﷺ را شامل می‌شود.

از طرف دیگر، بزرگان و محدثان اهل تسنن، روایاتی را ذکر کرده‌اند که در آنها، اهل بیت به خمسه طیه تفسیر شده است. برای نمونه، در صحیح مسلم، از عایشه نقل شده است:

وقتی رسول خدا ﷺ امام حسن و امام حسین و فاطمه و علی علیهم السلام را در زیر کساء جای داد، این آیه را تلاوت فرمود: «إِنَّمَا يَرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا».^۳

از آن‌جا که ضمیر و سیاق آیه نسبت به آیات گذشته، تغییر کرده و با توجه به روایاتی که از شیعه و سنی در تفسیر این آیه آمده است، معلوم می‌شود که منظور از اهل بیت، زنان پیغمبر نیست و اگر منظور از اهل بیت، زنان پیغمبر بود، لازم می‌آمد که زنان پیغمبر هم معصوم باشند و حال آن‌که هیچ‌کس ادعای عصمت آنان را نکرده است؛ لذا می‌توان نتیجه گرفت که منظور از اهل بیت، خمسه طیه است. وقتی عصمت خمسه طیه ثابت شد، عصمت بقیه ائمه هم از راه اقوال کسانی که عصمت آنان ثابت شد، (مثل امیرالمؤمنین علی) ثابت می‌شود.

روایت ثقلین

قال رسول الله ﷺ: إني تارك فيكم الثقلين، كتاب الله و عترتي، ما إن تمسكتم بهما لن تضلوا وإني سألت الله عز وجل أن لا يفترق

۱. زمخشری، الکشاف، ج ۳، ص ۵۳۸؛ فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج ۲۵، ص ۲۰۹؛ آلوسی، روح المعانی، ج ۲۲، ص ۱۹؛ نظام‌الدین الحسن بن محمد بن حسین القمی النیشابوری، تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان، ج ۵، ص ۴۶۰.
۲. واحدی نیشابوری، الوسیط، ج ۳، ص ۴۶۹.

۳. صحیح مسلم، ج ۴، ص ۱۸۸۳.

بینهما حتّی یوردهما علیّ الحوض.^۱

رسول خدا ﷺ فرمودند: من در بین شما، دو چیز گرانبها به یادگار می‌گذارم: یکی قرآن و دیگری، عترت من است. تا زمانی که به این دو تمسک کنید، گمراه نمی‌شوید و این دو هرگز از همدیگر جدا نمی‌شوند تا این که بر سر حوض کوثر بر من وارد می‌شوند و من از خدا خواستم که بین این دو تا وقتی که بر سر حوض کوثر بر من وارد می‌شوند، جدایی نیندازد.

روایت ثقلین به طور متواتر، از شیعه و سنی نقل شده است. از دو جمله «ما إن تمسکتم بهما لن تضلّوا» و جمله «إنهما لن یفترقا» می‌توان برای عصمت، استدلال کرد؛ زیرا چنگ زدن به کتاب و عترت، برای همیشه از گمراهی، جلوگیری می‌کند و لازمه این، عصمت عترت پیامبر ﷺ است و همچنین، جدا نشدن و عدم افتراق از قرآن، آن هم به صورت «لن یفترقا» به معنای عصمت آنهاست.

عصمت و اختیار

آنچه مسلم است، این که معصوم، گناه نمی‌کند، اما آیا این ترک معصیت، از روی اختیار است یا خیر؟ قبلاً گفته شد که عصمت، ناشی از کثرت علم است و هر چه علم، قویتر و شدیدتر باشد، عمل نیز به مقتضای علم، قویتر خواهد بود. معصومان علیهم السلام به زشتی معصیت، یقین دارند و این یقین، موجب می‌شود که هرگز مرتکب آن نگردند. بنابراین علم شدید است که مانع ارتکاب زشتی می‌شود، ولی این علم، موجب سلب اختیار نخواهد شد. معصوم هم به زشتی و قبیح گناه، علم دارد و با توجه به این علم، ارتکاب معصیت، محال است، اما محال عادی، نه محال ذاتی؛ محال عادی، امکان تحقق دارد، ولی تحقق پیدا نمی‌کند، ولی محال ذاتی، امکان تحقق ندارد و ذاتاً محال است.

اگر معصوم، در فعل طاعات و ترک محرمات، اختیار نداشته باشد، مستحق مدح نمی‌شود و لایق ثواب نمی‌گردد و لازم می‌آید که از دایره تکلیف، خارج گردد، و حال آن که مسلمانان اجماع دارند که امام یا رسول، مکلف است؛ به دلیل آیه: «قل إنما أنا بشر مثلكم یوحی الیّ».

۱. علامه مجلسی، بحار الانوار، ج ۲۳، ص ۱۴۵؛ احمد بن حنبل، مسند، ج ۳، ص ۱۴.

به هر حال، عصمت، لطفی است که خداوند نسبت به عبدش عطا می‌فرماید و آن عبد هم با وجود این لطف، دوری از قبايح را انتخاب می‌کند. بنابراین، وقتی گفته می‌شود که خداوند، او را معصوم کرد، یعنی خداوند، لطفی کرد و او با توجه به آن لطف، با انتخاب خود، از قبايح عدول کرد.

درباره علت این که چرا خداوند، این لطف را به سایر مکلفان عطا نفرمود تا آنها هم از قبايح اعراض نمایند، باید گفت که اگر کسی باشد که وقتی خداوند، چنین لطفی به او عطا فرماید، او اجتناب از معاصی را انتخاب کند و خداوند نیز این را بداند، بر خداوند واجب است که این لطف را در حق او بنماید؛ هر چند که نبی و امام نباشد. ولی این خاصیت را عدهٔ خیلی از مردم دارا هستند.

بنابراین، مقام عصمت، منحصر در امام و نبی نیست و سایر انسانها اگر صلاحیت داشته باشند، می‌توانند به این مقام برسند، ولی از آن جا که عصمت، امری پنهانی است، شناختن این گونه افراد، برای غیر خداوند، ممکن نیست.

از شیخ جعفر کاشف الغطاء سؤال شد: آیا صحیح است که می‌گویند: امام معصوم علیه السلام در تمام عمرش مرتکب گناه نمی‌شود؟ او گفت: من که یک غیر معصوم، مدت چهل سال است که یک مکروه هم انجام نداده‌ام، چه رسد به امام معصوم علیه السلام.^۱

۲. افضلیت

یکی دیگر از ویژگیهایی که مورد اختلاف است، ویژگی افضلیت است که بنا به نظر شیعه، امام باید افضل باشد. و مفضل، حق امامت ندارد و خداوند، کسی را به امامت منصوب می‌کند که از سایر مسلمانان، افضل باشد.

ملاک افضلیت

آیا افضلیت به معنای کثرت ثواب، کثرت علم یا کثرت عمل است؟ و آیا فرقی بین اینها هست یا ملازم همدیگرند؟ از کلمات اشاعره و معتزله بر می‌آید که افضلیت را به معنای کثرت ثواب می‌دانند.

قاضی عبدالجبار می‌گوید: افضل به معنای اکثر الثواب است.^۱ به همین خاطر، راه شناخت افضل را شرع می‌دانند؛ به این دلیل که عقل نمی‌تواند مقدار ثواب و عقاب را معین کند.

تفتازانی بعد از ذکر فضایل علی علیه السلام می‌گوید: در این‌که علی علیه السلام دارای این فضایل و کمالات است، نزاعی نیست، ولی این فضایل، دلالت بر افضلیت به معنای کثرت ثواب و کرامت در نزد خدا نمی‌کند.^۲

قاضی ایجی هم بر این عقیده است که افضلیت به معنای کثرت ثواب و کرامت در نزد خداست و این، حاصل نمی‌گردد، مگر با طاعات و اخلاص! و اضافه می‌کند که آنچه از فضایل علی علیه السلام ذکر کردیم، فقط دلالت بر فضیلت می‌کند.

بنابر این‌که افضل به معنای اکثر الثواب باشد، ممکن است یک نفر، فضایل و کراماتش زیاد باشد، ولی اکثر الثواب نباشد. این چنین تفسیری از افضلیت، با آنچه شیعه می‌گوید، منافات ندارد؛ زیرا ثواب، مترتب نمی‌شود، مگر بر اعمال خیر، اخلاص و نصرت دین، و هر کس که گوی سبقت را از دیگران در این میدان ر بوده باشد، اکثر الثواب خواهد بود.

بنابراین، دو نوع افضلیت نداریم که یکی به معنای اکثریت ثواب باشد و دیگری معنایی غیر از آن داشته باشد. افضلیت، یک معنی دارد و آن، برتر بودن در هر چیزی است که باعث برتری می‌شود. پس بین علم، عمل و ثواب، ملازمه است. اشاعره افضلیت را در نبی می‌پذیرند، اما افضلیت در امام را نمی‌پذیرند و معتقدند که گاهی مفضل، بر امور امامت، تواناتر است؛ چنان‌که تفتازانی می‌گوید: «چه بسا مفضل، اقدر است بر قیام به مصالح دین و ملک؛ بر خلاف نبی.»^۳ همچنین بسیاری از معتزله، تقدیم مفضل را جایز می‌دانند و معتقدند که می‌شود امیر، مفضل باشد و در میان رعیتش، افرادی یافت شوند که از او بهترند. این مطلب را به بسیاری از معتزله نسبت داده‌اند.^۴

۱. عبدالجبار معتزلی، شرح الاصول الخمسه، ص ۷۶۶.

۲. تفتازانی، شرح المقاصد، ج ۵، ص ۲۹۹. ۳. همان.

۴. ابوالحسن اشعری، مقالات الاسلامیین، ج ۲، ص ۱۳۴.

وجوه تقدیم مفضول

برای جواز تقدیم مفضول، به وجوهی استناد شده است:

۱. علما اجماع دارند که بعد از خلفای راشدین، امامت برای بعضی از افراد، منعقد شد، در حالی که افضل از آنها در بین مردم، موجود بود.
۲. عمر امامت را در بین شش نفر قرار داد، بدون این که افضل را تعیین کند، در حالی که در بین این شش نفر، عثمان و علی بودند که از دیگران افضل بودند.
۳. افضلیت، امری مخفی است که اهل حل و عقد، به ندرت از آن مطلع می شوند و گاهی هم همین مسأله، باعث نزاع و موجب تشویش امور می گردد.
۴. استحقاق امامت، به عمل حاصل نمی گردد؛ بنابراین، ممکن است غیر امام با امام، در فضل، برابر باشد.
۵. چون عصمت در امام شرط نیست، لازم نیست که افضل اهل زمانش باشد.^۱
۶. چه بسا که مفضول، در قیام به مصالح دین و ملک، اقدر باشد؛ بر خلاف نبی. نتیجه ای که از وجوه بالا می گیرند، این است که لازم نیست امام حتماً افضل باشد، بلکه اگر مفضول هم باشد، اشکال ندارد. با این توضیح که اگر اشکالی در نصب افضل نباشد، افضل منصوب خواهد شد.

ادله تقدیم افضل

شیعه در این باب، هم به دلیل عقلی تمسک کرده اند و هم به دلیل نقلی:

۱. دلیل عقلی

خلاصه دلیل، این است که تقدیم مفضول بر فاضل و تقدیم احد المتساویین بر دیگری، عقلاً قبیح است و صدور قبیح، از خدای تعالی ممتنع است؛ کما این که اگر کسی به شافعی بگوید که در درس بعضی از فقها حاضر شود و به فتوایشان عمل کند، بر خلاف حکم عقل، سخن گفته است.

اشکال می شود که تقدیم افضل، در صورتی لازم است که مفسده ای بر آن مترتب نباشد، و الاً مقدم شدن مفضول، عقلاً قبیح نخواهد بود.

جواب اشکال، این است که اولاً، این خلف است؛ زیرا افضل، آن است که در نصب آن، نه تنها مفسده نباشد، بلکه مصلحت باشد، و الاً اگر در نصب آن، مفسده باشد، او افضل نخواهد بود و ثانیاً، مفسده ناشی از امت، ضرری به افضلیت افضل نمی‌رساند.

۲. دلیل نقلی

آیه ۳۵ سوره یونس، بیانگر قبح تقدیم مفضول است: «أَفَن يُهْدَىٰ إِلَىٰ الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمَّنْ لَا يَهْدَىٰ إِلَّا أَنْ يُهْدَىٰ فَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ؟» (آیا آن که خلق را به راه حق رهبری می‌کند، سزاوار به پیروی است یا آن که نمی‌کند؟ مگر آن که خود به هدایت خدا هدایت شود. پس شما مشرکان را چه شده و چگونه چنین قضاوت باطل را برای بتها می‌کنید؟)

این آیه، بیان می‌کند که کسی سزاوار رهبری و هدایت دیگران است که خود، هدایت شده باشد؛ نه این که محتاج به هدایت دیگران باشد. افضل است که احتیاج به هدایت دیگران ندارد، و الاً مفضول محتاج هدایت دیگران است و آیه، صلاحیت او را برای رهبری، نفی می‌کند؛ زیرا «استفهام (در آیه)، استفهام تقریری است که دلالت می‌کند بر قبح تقدیم مفضول بر فاضل، سمعاً، بلکه قبح عقلی هم از آن، مستفاد است.»^۱

۳. اگر امام، افضل باشد، احتمال تبعیت مردم از او، بیشتر است.

۴. از آنجا که امام، جانشین پیغمبر است، باید مثل پیغمبر ﷺ افضل مردم باشد.

۵. ابوبکر گفت: «مرا از حکومت عزل کنید! چون من بهترین شما نیستم، در حالی که علی علیه السلام در بین شماست.» این جمله، به وضوح دلالت می‌کند که تقدیم مفضول بر فاضل، درست نیست.^۲

در جواب این مطلب که اشاعره و معتزله می‌گویند: گاهی افضل، آقدر بر اداره امور نمی‌باشد و ممکن است با امامت افضل، مردم پراکنده شوند و فتنه‌ها ایجاد گردد، باید گفت که یکی از صفات افضل، اقدریت است، و الاً اگر بیش از دیگران، قدرت اداره امور را نداشته باشد، افضل نخواهد بود.

و جواب این که می‌گویند: ممکن است با تصدی امور از جانب افضل، تشتت و

۱. ابوالفتح بن مخدوم الحسینی، باب حادی عشر با شرح مفتاح الباب، ص ۱۷۷.

۲. تستری، احقاق الحق، ج ۲، ص ۳۲۵.

پراکندگی در بین مردم ایجاد شود که در این صورت، افضل بر غیرافضل ترجیح پیدا نخواهد کرد، چنین است که اتحاد و اتفاقی مورد نظر شارع است که به وجه شرعی، تحقق پیدا کند، و الا هر اتفاق و اتحادی، و لو اتحادی که بر اثر ظلم و تعدی در بین مردم حاکم باشد، مورد نظر شارع نمی باشد و اگر با تصدی افضل، پراکندگی و اختلاف در بین مردم جریان داشته باشد، این پراکندگی، ناشی از مردم است و سبب آن هم، مردم می باشند، و این باعث نمی شود که صلاحیت افضل در اداره امور جامعه از بین برود. وقتی که می گوییم: امام باید افضل باشد، یعنی افضل از همه مردم باشد، به طوری که احدی یافت نشود که از او بالاتر باشد.

۳. علم

اعلم بودن امام، از صفات معتبر در افضلیت است. این اعلمیت، اختصاص به علوم شرعی ندارد، بلکه علوم غیرشرعی را هم در بر می گیرد؛ یعنی امام باید در امور غیرشرعی هم اعلم باشد؛ مثل سحر و شعبده، تا در صورت مواجهه با ساحران و شعبده بازان، سحر آنان را خنثی نماید و حیل‌های آنان را به مردم، بنمایاند و از گمراه شدن مردم، جلوگیری کند.

در این که علم، فی حد ذاته مطلوب است، خلافتی نیست؛ کما این که آیه «هل یستوی الذین یعلمون و الذین لا یعلمون»^۱ و سخن رسول گرامی اسلام ﷺ «طلب العلم فریضة علی کل مسلم و مسلمة»^۲ بر این مطلب دلالت دارد. اما اعتبار اعلمیت، از ناحیه عقل هم تصدیق می شود؛ زیرا اختیار نکردن اعلم، به معنای تقدیم مفضول است که قبیح خواهد بود و آیه «هل یستوی الذین یعلمون و الذین لا یعلمون»^۳ همین معنی را می فهماند.

حکمت هم نوعی علم است و به پیغمبران داده شده است و امام هم، چون جانشین پیغمبر است، باید از آن برخوردار باشد و از این لحاظ، از همه برتر باشد.

امام باید علم مناظره با دیگران را بداند تا در برخورد با آنان که ایجاد تشکیک می کنند و می خواهند عقاید مردم را سست نمایند، پیروز شود و دین را از زوال، حفظ نماید.

۲. علامه مجلسی، بحار الانوار، ج ۷۰، ص ۶۸.

۱. زمر/ ۹.

۳. زمر/ ۹.

اما در این باره که امام باید تمام صنایع و فنون مختلفی که در اعصار و ازمه به وجود می آید را بداند یا نه؟ اختلاف است؛ بعضی آن را واجب می دانند؛ به این علت که اگر امام، این صنایع و فنون را نداند، آنان که عالم به اینها هستند، از امام تبعیت نمی کنند؛ زیرا خود را در این علوم، از امام بالاتر می دانند و اگر امام، این فنون را بداند، آنان به انقیاد و تبعیت، نزدیکتر خواهند شد. بعضی دیگر عقیده دارند که آگاهی از این علوم، عقلاً بر امام واجب نیست؛ در عین حال که ممتنع هم نمی باشد.

گرچه اخباری در زمینه تسلط امام بر همه صنایع، وارد شده است، و لکن به نظر شیخ مفید، این اخبار، قطع آور نیست.^۱

به عقیده بعضی از متکلمان^۲ علم به غیب داشتن، از صفات واجب امام و شرط امامت نیست و عقل، به وجوب چنین شرطی، حکم نمی کند و اگر خداوند، امام را به این صفت متصف کند، از باب اکرام و لطف به امام است. اگر اخباری در این باره رسیده باشد که ائمه اطهار علیهم السلام چنین علمی داشتند، واجب است بپذیریم و مانعی هم در تحقق چنین علمی برای امام، وجود ندارد. اشکالاتی که بر امکان چنین علمی برای امام وارد شده است نیز درست نمی باشد؛ زیرا امام به تأیید الهی و به اذن او، و در صورت وجود مصلحت، از غیب، اطلاع می یابد.

علم به کلیه امور

واجب نیست که امام، به کلیه امور، عالم باشد و برای اثبات علم امام به این نحو، راه عقلی وجود ندارد، ولی اگر اخبار بر وجود چنین علمی دلالت کند، از آن جهت که از صادق مصدق وارد شده، مورد قبول واقع می گردد.

عالم به ضمائر بودن هم از شرایط امام و از صفات واجب او نمی باشد و همچنین علم به سایر لغات. اما درباره ائمه معصومین علیهم السلام اخباری رسیده که آنان چنین علمی داشتند. از آن جا که خداوند می تواند چنین تفضلاتی را شامل حال آنها بگرداند و از طرف دیگر، مانع عقلی از وجود چنین علمی برای ائمه علیهم السلام نمی باشد، ما وجود چنین علمی را برای آن ذوات مقدسه می پذیریم؛ گرچه وجود چنین علمی در امام، واجب

۲. همان، ص ۳۸.

۱. شیخ مفید، *اوائل المقالات*، ص ۳۷.

نمی باشد، ولی ممتنع هم نیست و دلایلی بر وجود چنین علومی داریم.

۴. معجزه

بنا به نظر شیعه، امام از جانب خدا منصوب می گردد و نص صریحی که از جانب پیغمبر ﷺ می رسد، بر امامت او مهر صحت می نهد، ولی اگر همه مردم از نص آگاهی پیدا نکنند و یا بعضی آن را حمل بر وجوه مختلف نمایند، امام، معجزه‌ای را برای مردم ظاهر و آشکار می کند تا امامت خویش را اثبات کند و حجت را بر مردم، تمام نماید.

بعضی معتقدند که کرامت، با معجزه فرق دارد؛ زیرا معجزه، همراه ادعای امامت است، بر خلاف کرامت که همراه ادعا نیست.

اشاعره و معتزله، صدور معجزه از امام را نمی پذیرند؛ به این دلیل که ابوبکر امام بود، ولی معجزه‌ای از او ظاهر نگشت.

۵. ایمان

ایمان، مراتب مختلفی دارد که هر یک از مؤمنان، به اندازه کوشش و زحمتی که در انجام اوامر الهی از خود نشان می دهند، آن مراتب را دارا هستند. گر چه ارتباط بین عمل و ایمان، ارتباطی طرفینی است؛ به این معنی که هر چه ایمان، قویتر باشد، اعمال صالحه بیشتری از مؤمن بروز می کند و از طرف دیگر، اعمال صالح، بر مراتب ایمان می افزاید. در این میان، امام باید از حیث مراتب ایمان، واجد بالاترین مرتبه باشد تا بدین وسیله، قلوب مؤمنان، مجذوب او گردد و از ارشاد و هدایت او سربلندی ننماید و عظمت و شوکت او در دلها مستقر گردد و کسانی که دارای مراتب بالای ایمان هستند هم، از فروتنی در برابر او، کوتاهی نکنند.

عبادت

عبادت، بنفسه، مطلوب شارع است و بسیاری از آیات قرآن، مردم را به آن دعوت نموده است: «يا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ»^۱ حتی هدف از خلقت انسانها (انبیا و غیر

۱. «ای مردم! عبادت کنید پروردگاری را که شما را خلق کرد.» (بقره/ ۲۱)

انبیا) نیز عبادت دانسته شده است: «و ما خلقت الجنّ و الإنس إلاّ ليعبدون»^۱ مراتب بالای عبادت، مطلوبتر و کاملتر است، و شخصی که عبادت او بیشتر است، در نزد خداوند، محبوبتر است. منظور ما از عبادت، فقط نماز و روزه نیست، بلکه انجام هر عملی با در نظر گرفتن رضایت الهی، عبادت محسوب می‌گردد. حال اگر کسی که عبادتش از سایر انسانها بیشتر است، امام نگردد، یا باید شخصی که با او مساوی است، امام گردد و یا کسی که در مرتبه پایینتر است، متصدی این امر شود. در صورت اول، ترجیح بلامرجح لازم می‌آید و در صورت دوم، ترجیح مرجوح لازم می‌آید که اولی، قبیح و دومی، اقبیح است. لذا عقل، حکم می‌کند که منصب امام به دست کسی سپرده شود که اعبد از سایر انسانها باشد.

زهد

بسیاری از آیات قرآن، دلستن به دنیا را تقبیح و فریفته شدگان آن را سرزنش کرده است و به آنان هشدار داده که در صورت اراده نمودن دنیا، نصیبی از آخرت نخواهند داشت. عدم دل بستگی به دنیا و دل بستگی به آخرت و نعیم آن، اصطلاحاً زهد است. از علی بن الحسین (علیه السلام) منقول است^۲ که همه زهد در یک آیه است: «لکیلا تأسوا علی ما فاتکم و لاتفرحوا بما آتاکم و الله لایحبّ کلّ مختال فخور»^۳

دل بسته بودن به دنیا از جانب امام جامعه مسلمانان، باعث بروز مفاسد زیادی خواهد شد؛ زیرا این کار، موجبات دل بستگی مردم را به دنیا فراهم خواهد کرد و کل جامعه اسلامی به سرایشی سقوط، رهنمون می‌شود. لذا امام جامعه باید نه تنها زاهد، بلکه ازهد باشد تا اهداف مقدس اسلام، در جامعه اسلامی پیاده شود.

شخص ازهد، اکمل و افضل از زاهد است و به همین خاطر، باید مقدم گردد، و الاّ تقدیم مفصول بر فاضل لازم می‌آید که عقلاً قبیح است.

۱. «جن و انس را خلق نمودم، مگر برای عبادت.» (ذاریات / ۵۶)

۲. علامه مجلسی، بحارالانوار، ج ۷۰، ص ۳۱۱.

۳. «هرگز بر آنچه از دست شما رود، دلتنگ نشوید و به آنچه به شما رسد، دلشاد نگردید و خداوند هر

متکبر فخرکننده را دوست نمی‌دارد.» (حدید / ۲۳)

۶. شجاعت

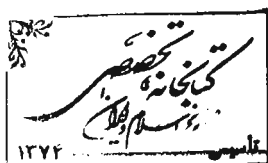
دفاع از کیان اسلام و حفظ حدود و ثغور آن، فداکاری و از خودگذشتگی می‌خواهد. لذا در شرع انور، امر به جهاد شده است و قرآن، مجاهدان در راه حق را بر آنان که از زیر بار جهاد، شانه خالی می‌کنند، برتری داده است: «فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا»^۱

جهاد و فداکاری، در سایه شجاعت و قوت قلب، حاصل می‌گردد و اگر امام جامعه، خود ترسو باشد، مسلماً امت هم ترسو خواهند شد و راه برای نفوذ عوامل بیگانه، باز می‌شود و از این رهگذر، آفات مختلفی دامنگیر جامعه اسلامی خواهد شد.

بنابراین، شجاع بودن والی، امری بدیهی است که احتیاج به استدلال ندارد، اما اشجع بودن، از آن جهت مطلوب است که اگر در میان جامعه اسلامی، کسانی باشند که از امام جامعه، شجاعتر باشند، مسلماً دل‌های مردم از روی اخلاص، در پی امام جامعه نخواهد بود و هدف از امامت که پیشوایی جامعه اسلامی است، محقق نخواهد شد. علاوه بر این، قبح تقدیم مفضل، ایجاب می‌کند که امام، اشجع باشد.

اشاعره و معتزله، شجاع بودن را شرط می‌دانند، ولی اشجع بودن را لازم نمی‌شمارند.

با توجه به مطالب گذشته، برتر بودن امام از دیگران، در صفاتی همچون تقوا، سخاوت، حلم، رأفت و سایر صفات نیکو و مکارم اخلاق، امری مسلم است؛ زیرا اگر چنین نباشد، محذوراتی لازم می‌آید که برای اقتصار، از ذکر آنها خودداری می‌کنیم.



بخش دوم

روی آورد تفسیری - روایی

□ میرحسین ضیائی

○ ولایت در آینه وحی

□ اسحاق عارفی

○ امامت خاصه در قرآن

ولایت در آینه وحی

پیشگفتار

بحث ولایت، با سرنوشت بشر و شئون روحی و اجتماعی وی پیوند خورده و مسأله‌ای مهم و جنجال‌آفرین است که نوشته‌ها و تألیفات مردان بلندهمت روزگاران گذشته و حال، گواه محکمی بر این مدّعاست، لکن هرچه زمان می‌گذرد و بشر، سیر صعودی خود را می‌پیماید، اهمیت آن، بیشتر معلوم می‌شود و ماجرای نزاع بر سر آن، حسّاس‌تر می‌گردد؛ چنان‌که در این عصر، شاهد آن هستیم.

بنابراین، تحقیق و پژوهش در این مطلب، ضروری می‌نماید و برای بررسی زوایای مختلف آن، باید بحث را از ریشه و ماهیت این مسأله آغاز کنیم.

پیشینه بحث

ولایت، به صورت مستقل از مسأله امامت، مورد بحث قرار نگرفته، و اگر هم چنین مطرح شده، در پرتو مسأله امامت بوده است. نگارش درباره امامت، اگرچه جای سخن دارد، لکن توسط علمای شیعه آغاز شده است.

ابن ندیم می‌گوید: اوّل کسی که در مذهب امامت سخن گفت: علی بن اسماعیل بن میثم التمار بود که از تألیفات او، دو کتاب *الامامة والاستحقاق* را می‌توان بر شمرد و همچنین، یکی از شاگردان مکتب امام صادق علیه السلام؛ یعنی هشام بن حکم را نام می‌برد که در این باره، تألیفات بسیار داشته است و از کتابهای او، *الامامة*، و *امامة المفصول* را ذکر می‌کند.^۱

این تألیفات علمای شیعه، متکلمان دیگر فرق اسلامی را به مخالفت واداشت. نخستین کسی که به مخالفت برخاست، الیمان بن رباب از خوارج بود که کتابی با عنوان *امامت ابوبکر* نوشت^۲ و پس از خوارج، تنی چند از معتزله، در صدد جواب‌گویی برآمدند و اولین آنان، ابوبکر الاصم و بعد، هشام بن عمرو الفوطی بود.

آخرین گروهی که بحث امامت را دنبال کردند، اهل سنت بودند که از آنها به محدّثین و فقها و گاه تابعین یاد می‌شود.^۳ به مرور زمان، کار محدّثان، شکل بهتری پیدا کرد و مباحث مستقلی را در این باره مطرح کردند.^۴ اما درباره ولایت، برخی گفته‌اند که به دنبال بحث رتبه ولی و نبی، طرح گشته و ترمذی، نخستین فردی بوده که در این باره کتابی نگاشته است.

طرح مسأله

بحث ولایت، در معارف گوناگون اسلامی به میان آمده است. مفسران در تفسیر آیاتی که به امر ولایت اشاره دارد، به بحث پرداخته‌اند و متکلمان در بیان نسبت بین امامت و نبوت و مرتبه امام و نبی از آن سخن به میان آورده‌اند. ترمذی نیز پس از بحث رتبه ولی و نبی در کتاب مستقلی به نام *ختم الولاية*، آن را مورد ارزیابی قرار داده است. عرفا در تحلیلهای عرفانی خویش، تأکید فراوانی بر این بحث نموده‌اند و جایگاه مهمی در میان مباحث خود به آن اختصاص داده‌اند.^۵ به هر روی، ولایت، موضوعی مهم و اساسی در

۱. ابن ندیم، *الفهرست*، ص ۲۲۳-۲۲۵، فن ۲ از مقاله ۵.

۲. همان، ص ۲۳۳، فن ۴ از مقاله ۵ و ص ۲۱۴، فن اول از مقاله ۵. ابن ندیم حدود ۲۰ کتاب را با عنوان امامت نام می‌برد.

۳. دکتر داود رسائی، *حکومت اسلامی به نظر ابن خلدون*، ص ۷۶.

۴. کلینی، *اصول کافی*، باب الحجة؛ *صحیح بخاری*، کتاب الاحکام؛ *صحیح مسلم*، کتاب الاماره.

۵. محی‌الدین بن عربی، *فصوص الحکم*، ص ۱۳۴-۱۳۷؛ همو، *الفتوحات المکیّة*، ج ۲، ص ۲۴۶-۲۵۲؛ سید جلال‌الدین آشتیانی، *شرح مقدمه قیصری*، ۸۵۵-۹۴۱.

اندیشهٔ دینی است که در تاریخ تفکر اسلامی، به نحو بالنده‌ای رشد یافته و در معارف گوناگون، به بحث از ابعاد مختلف آن پرداخته شده است.

ولایت از حیث این‌که فعل مکلفان و بندگان است، می‌تواند موضوع مباحث فقهی باشد و از حیث این‌که فعل باری تعالی است، یک مسألهٔ کلامی خواهد بود. متکلمان، آن را بحثی کلامی انگاشته‌اند و آثار متعددی را در این باره به یادگار گذاشته‌اند. برخی، آن را در ضمن مباحث امامت آورده‌اند و برخی دیگر، آن را به عنوان یک موضوع مستقل، مورد تحلیل قرار داده‌اند.^۱

از میان آثار مستقل که در باب ولایت در تاریخ اندیشه اسلامی ثبت شده است، آثار کسانی چون: ترمذی، طبری، ماوردی و ابن قتیبه را می‌توان نام برد.^۲

پرسشهای اساسی در بحث ولایت، بدین قرار است:

آیا اساساً برای بشر، نوعی ولایت و سرپرستی وجود دارد؟ آیا خداوند، کسی یا کسانی را به عنوان ولی، برای بندگان خود تعیین کرده است؟ ولایت، چه مراتب و درجاتی دارد؟ اساساً ولایت چیست و مصادیق ولی، کدام است؟ ارتباط انسانها با ولی، چگونه است؟

با عنایت به این‌که مسائلی چون نبوت و امامت، به نحوی به مسأله ولایت برمی‌گردد و به دیگر سخن، مهمترین بُعد نبوت و امامت، بُعد ولایت است، می‌توان گفت که این مسأله، نه تنها مسأله‌ای کلامی، بلکه از اهمّ مسائل کلامی است.

اهمیت ولایت

ولایت، سبب عشقی درونی است که عاشق دلسوخته را برای وصال به معشوق، در پیچ و خمهای طیّ طریق، حیران نموده و در اقیانوس زلال و بیکران معرفت الهی، غوطه‌ور

۱. علامه حلی، *منهاج الیقین*، ص ۴۷۲-۴۷۹؛ جرجانی، *شرح المواقف*، ج ۸، ص ۳۴۵-۳۶۱؛ عبدالجبار معتزلی، *شرح المقاصد*، ج ۵، ص ۲۳۲-۲۳۴ و ۲۶۹-۲۷۶.

۲. ترمذی، *ختم الولاية*؛ ماوردی، *الاحکام السلطانية*؛ ابن قتیبه، *الامامة والسياسة*؛ طبری، *دلائل الامامة*. رساله‌های فراوانی نیز در این باره نوشته شده است از جمله: علامه طباطبایی، *الولاية*؛ مولانا مودودی پاکستانی، *خلافت و ملوکیت*؛ عبدالکریم خطیب، *الخلافة والامامة*؛ مقدمه *ابن خلدون*، ص ۱۹۰ به بعد؛ آیه الله حجت، *دلائل الولاية*؛ میرزا احمد آشتیانی، *الولاية*.

می‌گرداند.^۱ بعد از فرو رفتن در دریای معرفت و یادگیری بندگی پروردگار، در جهان خارج تجلی نموده، عاشق سالک را از دیار فنا به گلزارهای سلطنتی عالم بقا می‌رساند تا بر اریکه سعادت عظمی تکیه زده، لباس خلافت الهی را بر تن نماید و تاج زرین ولایت متولّی صالحان را بر سر گذارد.^۲

ارزش چنین امری که سیادت ظاهری و باطنی را به دنبال دارد، غیر قابل انکار است و ما برای نشان دادن اهمیت مسأله، نکات زیر را یادآور می‌شویم:

۱. خداوند متعال، تمام زحمات دوران رسالت پیامبر ﷺ را بر ابلاغ ولایت، تعلیق نموده و فرموده است: «ای پیامبر: آنچه را از پروردگارت به سوی تو نازل شده، ابلاغ کن، وگرنه رسالت خویش را ابلاغ نکرده‌ای»^۳ و مراد از «ما أنزل اليك» ابلاغ ولایت حضرت علی عليه السلام است^۴ که عدم ابلاغ آن، به منزله عدم ابلاغ تمام رسالت دوران پیامبری پیامبر ﷺ است.^۵

۲. محور سیر صعودی از دیار فانی به جهان باقی و نیل به سعادت، داشتن ولایت است؛ چنان‌که ابوهریره از پیامبر ﷺ روایت می‌کند که فرمود: «روز حساب، روزی است که همه از همدیگر در گریزند، جز کسانی که بر محور ولایت علی بن ابی طالب حرکت نموده‌اند.»^۶ و در جایی دیگر فرموده است: «علی کلید خیرات رحمت پروردگار من است.»^۷ ۳. کسی که با ولایت، از این جهان می‌رود، شهید می‌میرد؛ همان‌گونه که از عامه و خاصه نقل شده است که: «هرکه بر دوستی آل پیامبر بمیرد، شهید مرده است.»^۸

۴. امام صادق عليه السلام فرمود: «ولایت من برای علی بن ابی طالب، محبوبتر از ولادت من

۱. عقیف‌الدین سلیمان تلمسانی، شرح منازل السائرین خواجه عبدالله انصاری، باب معرفت، ص ۵۵۹-۵۷۷ و باب اتصال، ص ۵۴۷ و باب محبت، ص ۳۸۹ و باب شوق و مشاهده، ص ۴۰۷ و ۵۱۳؛ فیض کاشانی، اصول المعارف، ص ۷۵. ۲. همان.

۳. مائده/ ۶۷.

۴. محمد بن مسعود بن عیاش سمرقندی، التفسیر (معروف به تفسیر عیاشی)، ج ۱، ص ۳۳۲.

۵. ر.ک: همین مقاله، اهمیت ولایت در قرآن؛ عبد علی بن جمعة العروسی الحویزی، نور الثقلین، ج ۱، ص ۵۴۲.

۶. علامه مجلسی، بحار الانوار، ج ۷، ص ۱۷۶، باب ۸، حدیث ۴۴.

۷. ابومکارم الحسینی، البلابل و القلائل، ج ۲، ص ۸۱؛ ابونعیم احمد بن عبدالله، حلیة الاولیاء، ج ۱، ص ۶۶.

۸. زمخشری، الکشاف، ج ۴، ص ۲۲۰-۲۲۱؛ فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج ۲۷، ص ۱۶۵-۱۶۶.

از اوست؛ زیرا ولایت برای علی، فرض است و ولادتم از او، فضل است.^۱

واژهٔ «ولایت» و ساختار معنایی آن در لغت

کلمات «ولاء»، «ولایت»، «ولّی»، «والی»، «مولی»، «توالی» و «اولی» از ریشه (ول.ی) است؛ لذا ساختار معنایی و صرفی «ولّی» را مورد بحث قرار می‌دهیم.

«ولی» به سکون لام بر وزن «رمی»، مصدر است و فعل ثلاثی آن بر دو وزن آمده است:

۱. «ولیه، یلیه» به کسر لام در هر دو مورد، که جوهری، زبیدی، ابن منظور و فیروزآبادی به کسر لام در ماضی و مضارع را شاذ و نادر می‌دانند.^۲

۲. «ولّی، یلّی» همچون «وقّی، یقّی» به فتح لام در اوّل و کسر آن در دوم، که مقری و بستانی، استعمال مآده «ولی» را بر این وزن، اندک دانسته‌اند.^۳

به نظر می‌رسد که نظر افراد دسته اوّل، صحیح باشد؛ به دلیل تخصص و سبقت آنها در علم لغت. اما از نظر معنی، «ولّی» به سکون لام، به معنای قرب و نزدیک شدن و باران بهاری که بعد از باران (معروف به وسمی) می‌آید و موجب سرسبزی و شادابی زمین می‌گردد، آمده است و همچنین، به معنای حاصل شدن دوم بعد از اوّل، بدون اندک فاصله‌ای نیز آمده است. گفته می‌شود «تباعده بعد ولی»؛ یعنی: پس از نزدیک شدن، دور شد. «جلس مما یلینی»؛ یعنی: نزدیکم نشست. «الدار ولیة اى قریبة». «داره ولی داری»؛ یعنی: خانه او نزدیک خانه من است.^۴

۱. علامه مجلسی، بحار الانوار، ج ۳۹، ص ۲۹۹، باب ۸۷، حدیث ۱۰۷؛ سیدحیدرآملی، جامع الاسرار، ص ۵۰۰.

۲. جوهری، الصحاح، ج ۲، ص ۷۱۵؛ ابن منظور، لسان العرب، ج ۱۵، ص ۴۱۱؛ زبیدی، تاج العروس، ج ۲۰، ص ۳۱۰؛ فیروزآبادی، القاموس المحيط، ص ۱۲۰۹.

۳. احمد بن محمد بن علی الفیومی المقرئ، المصباح المنیر، ج ۱-۲، ص ۶۷۲؛ بطرس البستانی، محیط المحيط، ص ۶۸۵.

۴. محمد بن احمد ازهری، تهذیب اللغة، ج ۱۵، ص ۳۲۱-۳۲۶؛ ابن فارس، مقایس اللغة، ج ۶، ص ۱۴۱؛ همو، مجمل اللغة، ص ۷۶۲؛ جوهری، الصحاح، ج ۲، ص ۷۱۵؛ ابن درید، جمهرة اللغة، ج ۱، ص ۱۸۸؛ زمخشری، اساس البلاغة، ص ۶۸۹؛ ابن منظور، لسان العرب، ج ۱۵، ص ۳۱۲ و ۴۱۱؛ زبیدی، تاج العروس، ج ۲۰، ص ۳۱۰؛ فیومی مقرئ، المصباح المنیر، ج ۱-۲، ص ۶۷۲؛ بستانی، محیط المحيط، ص ۹۸۵ و ۹۸۶؛ ابن عبد الخالق، کنز اللغات، ص ۱۴۱۹ و ۱۴۲۰؛ عبدالکریم صفی‌پور، منتهی الارب، ج ۳-۴، ص ۱۳۳۹.

با توجّه و ملاحظه کتب لغت، به نظر می‌رسد که «ولی» به معنای مطلق قرب و نزدیک شدن است، نه این‌که به معنای قرب معنوی خاص باشد؛ چنان‌که از تعبیر راغب استفاده می‌گردد.^۱ و نه به معنای قرب حسی خاص، که بعد تعمیم داده شده باشد؛ چنان‌که بعضی پنداشته‌اند^۲؛ زیرا علمای اهل لغت، در معنای «ولی» گفته‌اند: «ولی: أصل صحيح يدلّ علی قرب.»^۳، «الولی: القرب و الدنوّ و...»^۴، بدون این‌که قرب را به قرب حسی و یا قرب معنوی مقید نمایند. این تعبیر مطلق، نشانه آن است که «ولی» به معنای قرب مطلق است و حقیقت در همان قرب کلی و مطلق است.

کلمه «ولاء» به فتح و کسر واو، مصدر است. ولاء به کسر واو، مصدر مفاعله است؛ چون «والی، یوالی، موالاة و ولاء»^۵. ولاء به فتح واو، مصدر تفعیل است؛ چون «سلام» و «کلام» و یا مصدر ثلاثی مجرّد است، بر وزن «فَعَال»^۶ و در هر صورت، به معنای زیر آمده است:

۱. قرب؛ که اصل هم همین معنی است.

۲. قرابت؛ اعم از سببی و نسبی. اطلاق کلمه ولاء بر معتق، از همین باب است؛ چون مراد، قرب یکی از دو شخص و یا بیشتر، بر وجهی است که موجب ارث بردن یکی از دیگری می‌گردد؛ بدون وجود سببی و نسبی. ولاء قرابت، سه قسم است: ولاء عتق، ولاء ضامن جریره و ولاء امام.

۳. محبت و صداقت؛ چنان‌که درباره حضرت امیر علیه السلام آمده است: «اللّهم وال من والاه و عاد من عاداه»

۴. نصرت و تقویت.

۵. ملک و میراث.

۶. ولی و اولیا.

۱. راغب اصفهانی، *المفردات*، ص ۵۳۳. ۲. علامه طباطبائی، *المیزان*، ج ۶، ص ۱۱-۱۲.

۳. ابن فارس، *مقایس اللغة*، ج ۶، ص ۱۴۱.

۴. ازهری، *تهذیب اللغة*، ج ۱۵؛ زبیدی، *تاج العروس*، ج ۲۰، ص ۳۱۰؛ فیروزآبادی، *القاموس المحيط*، ص ۱۲۰۹؛ ابن فارس، *مجمّل اللغة*، ص ۷۶۲.

۵. ابن منظور، *لسان العرب*، ج ۱۵، ص ۴۱۲؛ ابن درید، *جمهرة اللغة*، ج ۱، ص ۱۸۸ و ج ۲، ص ۱۷۸.

۶. سیوطی، *البهجة المرضیة*، چاپ قدیم، باب ابنیة مصادر، ص ۱۳۵ و ۱۳۶.

۷. آمدن پشت سر هم و بدون فاصله.^۱ لکن همه این معانی، به قرب برمی‌گردد، چنان‌که ابن فارس هم می‌گوید: «و الباب کله راجع إلى القرب».^۲

کلمه «ولایت» به فتح و کسر واو، استعمال شده و در هر دو صورت، مصدر است؛ چنان‌که گفته می‌شود: «ولی الشيء و علیه ولاية و ولاية»^۳ منتهی «ولایت» به کسر واو، مصدر «والی» به معنای امارت و سلطنت است، اما ولایت به فتح واو، مصدر «ولی» ضد «عدو» می‌باشد.^۴ خلیل بن احمد هم گفته است: ولایت، مصدر موالات و والی است.^۵ در این‌که آیا کلمه ولایت، به فتح، مصدر است، نزاعی نیست، لکن در مصدریت ولایت به کسر واو، دو نظر است:

۱. ولایت به کسر واو، مصدر «ولی، یلی» است؛ زیرا فعل ثلاثی مفتوح العین که بر حرفه و صناعت دلالت داشته باشد، مصدرش بر وزن «فعاله» بکسر فاء است؛ مانند: «خیاطه» و «تجارة»، ولایت به کسر واو نیز چنین است و دلالت بر طلب و اصلاح و قیام و اداره امور دارد.^۶

۲. ولایت به کسر واو، اسم مصدر است؛ مانند «امارة» و «نقابة»؛ زیرا ولایت به کسر واو، اسم است برای آنچه تولیت آن را به عهده گرفته‌اند و قیام به آن نموده‌اند و در حین اراده مصدر آن، واو را فتحه می‌دهند؛ چنان‌که این نظر به سیبویه منتسب است.^۷

ولایت به معانی صاحب اختیار، سرپرست، سلطان، نصرت، محبت، دوستی، قرابت و خطه و بلاد سلطان، به کار برده می‌شود. در این‌که کدام یک از این معانی، معنای حقیقی کلمه ولایت به فتح واو و یا به کسر واو می‌باشد، اختلاف است و از کتب اهل

۱. ابن منظور، لسان العرب، ج ۱۵، ص ۴۱۰؛ بستانی، محیط المحيط، ص ۶۸۵.

۲. ابن فارس، مقایس اللغة، ج ۶، ص ۱۴۱؛ طریحی، مجمع البحرین، ج ۱، ص ۴۶۲.

۳. ابن منظور، لسان العرب، ج ۱۵، ص ۴۰۷؛ به نقل از ابن سید؛ فیروزآبادی، القاموس المحيط، ص ۱۲۰۹؛ زبیدی، تاج العروس، ج ۲۰، ص ۳۱۰؛ بستانی، محیط المحيط، ص ۱۲۰۹.

۴. شیخ طوسی، التبیان، ج ۷، ص ۴۹ و ج ۵، ص ۱۶۱ و ۱۶۲؛ فیروزآبادی، القاموس المحيط، ص ۱۲۰۹؛ بستانی، محیط المحيط، ص ۶۸۶؛ همو، معجم مطول، ص ۱۲۵۴؛ زبیدی، تاج العروس، ج ۲۰.

۵. فراهیدی، کتاب العین، ج ۸، ص ۳۶۵-۳۶۶.

۶. ابن منظور، لسان العرب، ج ۱۵، ص ۴۰۷؛ زبیدی، تاج العروس، ج ۲۰، به نقل از زجاج.

۷. ابن منظور، لسان العرب، همان، به نقل از سیبویه؛ ازهری، تهذیب اللغة، ج ۱۵؛ زبیدی، تاج العروس، ج ۲۰، ص ۳۱۰.

لغت به دست می‌آید که لغویان در این باره دو دسته‌اند: عده‌ای، هر دو کلمه را به یک معنی گرفته‌اند و برخی دیگر، بین آنها تفاوت قائل شده‌اند. دسته اول، سه بیان دارند:

۱. هر دو کلمه، به معنای نصرت و یاری کردن است؛ چنان که این معنی از ابن بری در ضمن آیه مبارکه: «ما لکم من ولایتهم»^۱ نقل شده است. گفته می‌شود: «هم علیّ ولایت، یعنی مجتمعون علی النصره» و به دیگر عبارت، آنها در خیر و شر، ید واحده‌اند و برای اثبات این معنی، به شعری از فراء تمسک کرده‌اند که گفته است:

دعیههم فهم ألب علیّ ولایت و حفرهم أن یعلموا ذلك دائب
فراء در این شعر، ولایت را به معنای نصرت به کار برده است.^۲

۲. هر دو کلمه، به معنای قرابت است؛ چنان که از المحيط استفاده می‌گردد.^۳

۳. هر دو کلمه، به معنای تولی امر و دولت است. این دو کلمه، مانند دلالت و دلالت است که حقیقت هر دو واژه، همان تولی امر و دولت است؛ چنان که صاحب مفردات و مجمع البحرین گفته‌اند، این معنی از بیان زمخشری در کتاب اساس البلاغة نیز استفاده می‌گردد که گفته است: «ولی ولایت، و هو والی البلد» ابن درید هم ولایت را به معنای امارت کردن گرفته است.^۴

دسته دوم از اهل لغت نیز بیانات متفاوتی دارند:

۱. ولایت به فتح، مصدر و به معنای بلاد سلطان می‌باشد. بر همین مبناست که به یک استان، ولایت و به هم بلاد، هم ولایتی گفته می‌شود. ولایت به کسر، به معنای خطّه، امارت، سلطنت و بلاد تحت تسلط می‌باشد.^۵

۱. انفال / ۷۲.

۲. ازهری، تهذیب اللغة، ج ۱۵؛ جوهری، الصحاح، ج ۲، ص ۷۱۵؛ زبیدی، تاج العروس، ج ۲۰، ص ۳۱۲؛ فیومی مقری، المصباح المنیر، ج ۱-۲، ص ۶۷۲؛ بستانی، محیط المحيط، ص ۶۸۶.

۳. بستانی، محیط المحيط، ص ۶۸۶.

۴. ابن درید، جمهرة اللغة، ج ۱، ص ۱۸۸؛ راغب اصفهانی، المفردات، ص ۵۳۳؛ زمخشری، اساس البلاغة، ص ۶۸۹؛ طریحی، مجمع البحرین، ج ۱، ص ۴۵۵؛ سیدمرتضی خسروی، مفردات الفاظ قرآن، ص ۴۸۹.

۵. ازهری، تهذیب اللغة، ج ۱۵، ص ۳۲۳؛ ابن منظور، لسان العرب، ج ۱۵؛ بستانی، محیط المحيط، ص ۶۸۵ و ۶۸۶؛ فیروزآبادی، القاموس المحيط، ص ۱۲۰۹؛ طریحی، مجمع البحرین، ص ۴۵۵؛ زبیدی، تاج العروس، ج ۲۰، ص ۳۱۰.

۲. ولایت به فتح، به معنای ربوبیت، نصرت و نسب و ولایت به کسر، به معنای امارت و تولی امر است.^۱ در مفردات راغب، عکس این مطلب آمده است؛ یعنی ولایت به کسر، به معنای نصرت و ولایت به فتح، به معنای تدبیر و سرپرستی می‌باشد.^۲

۳. ولایت به فتح، به معنای محبت و نصرت و به کسر، به معنای سلطنت و بلاد تحت تسلط سلطان است.^۳

در مجمع البحرین آمده است: ولایت به معنای محبت اهل بیت علیهم‌السلام و تبعیت و تأسی به آنها در اعمال و اخلاق، از همین باب است. در لسان العرب به نقل از ابن اثیر آمده است: ولایت به کسر، مشعر به تدبیر و قدرت و فعل است و مادامی که هر سه در ولایت جمع نباشد، اسم والی بر او اطلاق نخواهد شد.^۴

از معانی ولایت، دو معنای آن، دقت و توجه ویژه‌ای را می‌طلبد: ۱. سلطنت و امارت؛ ۲. قرب و قرابت؛ زیرا در هر یک از این دو مورد، ادعای معنای حقیقی بودن برای کلمه ولایت شده است.

کسانی که قائلند معنای حقیقی ولایت، سلطنت است، دو دلیل دارند:

۱. نقل اهل لغت؛ چنان که بعضی تصریح کرده‌اند که حقیقت ولایت، همان تولی امر و دولت است.

۲. تبادر؛ یعنی آنچه از کلمه ولایت به ذهن تبادر نموده و ذهن انسان، آن را می‌یابد و می‌فهمد، همان معنای امارت و سلطنت است، نه غیر آن.^۵

کسانی که معتقدند معنای حقیقی ولایت، قرب است نیز دو دلیل دارند:

۱. از باب «تردُّ الأشياء إلى أصولها» باید دید که ریشهٔ ولایت به چه معنی است. ریشهٔ اصلی ولایت، ولی به سکون لام بوده و آن هم به معنای قرب است؛ چنان که اهل لغت چنین معنی کرده‌اند. فخرالدین طریحی نیز به این مطلب تصریح نموده و در ضمن معنای

۱. همان به نقل از زجاج و کسانی و فراء؛ راغب اصفهانی، *المفردات*، ص ۵۳۳؛ سیدمرتضی خسروی،

مفردات الفاظ قرآن، ج ۳، ص ۴۸۹. ۲. همان.

۳. ازهری، *تهذیب اللغة*، ج ۱۵، ص ۳۲۳؛ ابن منظور، *لسان العرب*، ج ۱۵، ص ۴۰۷ و ۴۰۹؛ زبیدی، *تاج*

العروس، ج ۲۰، ص ۳۱۰؛ طریحی، *مجمع البحرین*، ص ۴۵۵.

۴. همان. ۵. محمدجواد مغنیه، *الجوامع والفوارق*، ص ۱۲۶.

ولاء می‌گوید: «و أصله القرب و الدنو»^۱

۲. در تمام مشتقات این ماده، معنای قرب وجود داشته و سایر معانی ولایت نیز به این معنی برمی‌گردد؛ چنان‌که ابن فارس نیز متذکر شده و گفته است: «و الباب کله راجع إلى القرب»^۲

با توجه به مطالب فوق، شاید بتوان ادعا کرد که معنای حقیقی و اصلی ولایت، همان قرب است، اما به صورت کلی و تشکیکی که فرد اکمل و اظهر آن، همان امارت و سلطنت است. منتهی این قرب موجود در امارت، یک قرب خاصی است که موجب اولویت به تصرف و سلطنت می‌گردد.^۳

«ولی» مشتق از «ولی» به سکون لام و از نامهای پروردگار متعال است^۴ و به معنای زیر به کار برده شده است:

۱. والی، حاکم، سرپرست، مدبر، متصرف در امور و ولی نعمت. خداوند ولی است؛ یعنی متولی امور خلائق و مالک و متصرف در تمام اشیاست.^۵ ولی یتیم و ولی مرأه و ولی رعیت و ولی دم و... هم از همین مقوله است. ابن فارس هم گفته است: «کل من ولی أمر أحد فهو ولیه...»^۶ که در این صورت، ولی از فعلیل، به معنای فاعل می‌باشد.^۷
۲. مطیع و تابع؛ مانند ولایت بندگان نسبت به خداوند که گفته می‌شود: «المؤمن ولی الله». که در این صورت، فعلیل به معنی مفعول است.^۸

۱. طریحی، مجمع البحرین، ج ۱، ص ۴۶۲؛ زمخشری، اساس البلاغه، ص ۶۸۹؛ بستانی، محیط المحيط، ص ۹۸۵؛ راغب اصفهانی، المفردات، ص ۵۳۳؛ ازهری، تهذیب اللغة، ج ۱۵، ص ۳۲۱ و ۳۲۲؛ ابن درید، جمهرة اللغة، ج ۱، ص ۱۸۸.
۲. ابن فارس، مقایس اللغة، ج ۶، ص ۱۴۲؛ همو، مجمل اللغة، ص ۷۶۲.
۳. علامه طباطبائی، المیزان، ج ۶، ص ۱۲.
۴. ابن منظور، لسان العرب، ج ۱۵، ص ۴۰۶؛ فراهیدی، کتاب العین، ج ۸، ص ۳۶۵؛ بستانی، محیط المحيط، ص ۹۸۵ و ۹۸۶؛ ازهری، تهذیب اللغة، ج ۱۵، ص ۳۲۴-۳۲۷؛ سعید الخوری الشرتونی، اقرب الموارد، ج ۳، ص ۴۴۰. همان.
۵. ابن فارس، مقایس اللغة، ج ۶، ص ۱۴۱.
۶. فیومی مفری، المصباح المنیر، ج ۱-۲، ص ۶۷۲؛ بستانی، محیط المحيط، ص ۹۸۶؛ شرتونی، اقرب الموارد، ج ۳، ص ۴۴۰.
۸. همان؛ ابن منظور، لسان العرب، ج ۱۵، ص ۴۰۹ و ۴۱۰.

۳. اولی و سزاوارتر؛ مانند ولایت خداوند نسبت به بندگان و ولایت پیامبر و امام نسبت به امت و رعیت و ولایت ولی یتیم و زن و ولی دم نسبت به یتیم و زن و دم. ظاهراً این معنی با معنای اول تفاوت ندارد.

۴. قریب و نزدیک، بدون فاصله.^۱ نزدیک بودن دوشیء، یا حسّی است؛ مانند باریدن باران بعد از باران بهاری که موجب سرسبزی و خرّمی زمین می‌گردد که عربها به آن، باران ولی می‌گویند و یا معنوی است؛ مانند دوستی دو دوست صمیمی که از نظر روحی، چنان به هم نزدیک می‌گردند که فاصله‌ای بین آن دو نیست.

۵. تابع محب؛ چنان‌که به نقل از ابوالعباس دربارهٔ معنای قول پیامبر ﷺ: «من كنت مولاه فهذا عليّ مولاه» گفته‌اند: معنای آن، «من أحبّني وتولّاني فليتولّه»^۲ است؛ یعنی هر کس مرا دوست داشته و ولایت مرا دارد، باید ولایت علیّ را داشته باشد و از او تبعیت نماید.

ولایت از طرف بندگان نسبت به خداوند و از طرف امت و رعیت نسبت به پیامبر و ائمه علیهم‌السلام و حاکم، همان تبعیت و اطاعت آنان است. مسلم است که محبت، بر اطاعت و تبعیت واقعیّه، تقدّم دارد؛ زیرا تبعیت و اطاعت واقعی، زمانی است که شخصیت مطاع، در روح و جان مطیع، جا باز کرده باشد تا مطیع، به دنبال او حرکت نماید و از او تبعیت کند. در چنین صورتی است که تابع محب، برای رضایت متبوع محبوب، اقدام می‌کند و آنچه مورد رضایت و پسند اوست، انجام می‌دهد؛ زیرا اگر محبت، تبعیت را به دنبال نداشته باشد، محبت نخواهد بود.

با عنایت به همین مطلب است که رمز و سرّ وجوب محبت و مودّت اهل بیت پیامبر ﷺ بر امت اسلامی و خواستن آن توسط پیامبر ﷺ به عنوان مزد رسالت،^۳ روشن می‌گردد؛ چرا که مقصود از وجوب محبت اهل بیت مودّتی است که همراه با

۱. طریحی، مجمع البحرین، ج ۱، ص ۴۶۲؛ میرزا ابوالحسن شعرانی، نشر طوبی، ج ۲، ص ۵۷۸ و ۵۷۹؛ بستانی، محیط المحيط، ص ۹۸۵؛ فیروزآبادی، القاموس المحيط، ص ۱۲۰۹.

۲. ابن منظور، لسان العرب، ج ۱۵، ص ۴۱۱؛ ازهری، تهذیب اللغة، ج ۱۵، ص ۳۲۲؛ طریحی، مجمع البحرین، ج ۱، ص ۴۶۴-۴۶۵.

۳. «قل لا أسألكم عليه أجراً إلاّ المودة فی القربی» (شوری / ۲۳)

تبعیت باشد. والّا وجوب صرف محبت، ثمره‌ای ندارد. این ملازمه محبت و تبعیت را قرآن هم تأیید می‌کند؛ چنان که فرموده است: «إِنْ كُنْتُمْ تَحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ»^۱
 ۶. صدیق و دوست.^۲
 ۷. ناصر و یاور.^۳

۸. بارانی که بعد از باران بهاری می‌آید و موجب سرسبزی و شادابی زمین می‌گردد.^۴
 ۹. هم قسم، هم پیمان، همسایه، حافظ نسب، خویشاوند و ابن عم، آزاد کننده و آزاد شده.^۵
 حال باید دید که استعمال لفظ ولی در این معانی، به صورت حقیقت و مجاز است یا به صورت اشتراک لفظی و یا اشتراک معنوی که سه احتمال وجود دارد:
 ۱. «ولی» از حیث لفظ، بین این معانی، مشترک است؛ یعنی لفظ «ولی» برای هر یک از این معانی، جداگانه وضع شده است.^۶
 ۲. «ولی» در معانی مذکور، به صورت حقیقت و مجاز استعمال شده است که در این صورت هم دو احتمال وجود دارد.

الف) «ولی»، حقیقت در سلطان و ولی نعمت باشد؛ چنان‌که از ظاهر گفته اهل لغت استفاده می‌گردد: خلیل بن احمد می‌گوید: «وَلِيٌّ: وَلِيَّ النِّعَمِ» و از هری می‌گوید: «وَلِيٌّ بَيْنَ الْوَلَايَةِ».

ب) عده‌ای گفته‌اند که «ولی» حقیقت در «أولی» است و در سایر معانی، مجاز است. طرفداران این نظریه برای اثبات نظر خویش، به ادله زیر تمسک کرده‌اند:
 اول: نقل اهل لغت؛ چنان‌که ابن فارس می‌گوید: «كُلُّ مَنْ وَلِيَ أَمْرًا فَهُوَ وَلِيُّهُ...»^۷.

۱. آل عمران / ۳۱.
۲. از هری، تهذیب اللغة، ج ۱۵، ص ۳۲۲؛ زبیدی، تاج العروس، ج ۲۰، ص ۳۱۰؛ ابن درید، جمهرة اللغة، ج ۱، ص ۱۸۸؛ بستانی، محیط المحيط، ص ۶۸۶؛ فیروزآبادی، القاموس المحيط، ص ۱۲۰۹؛ سیدمرتضی خسروی، مفردات الفاظ قرآن، ج ۳، ص ۴۸۹؛ ابن فارس، مقایس اللغة، ج ۶، ص ۱۴۱.
۳. همان.
۴. همان؛ فراهیدی، کتاب العین، ج ۸، ص ۳۶۶؛ زمخشری، اساس البلاغه، ص ۶۸۹.
۵. ابن فارس، مقایس اللغة، ج ۶، ص ۱۴۱؛ بستانی، محیط المحيط، ص ۶۸۶؛ شرتونی، اقرب الموارد، ج ۳، ص ۴۴۰.
۶. سیداسماعیل نوری طبرسی، کفایة الموحدين، ج ۲، ص ۲۶۷.
۷. ابن فارس، مقایس اللغة، ج ۶، ص ۱۴۱.

و از مبرد هم نقل شده که در دو کتاب صفات الله و الکامل، گفته است: اصل ولی، همان «اولی» و «احق» است. و «مولی» نیز چنین است.^۱

دوم: در قول خداوند و پیامبر اکرم ﷺ هم «ولی» به معنای «اولی» آمده است؛ چنان که فرموده اند: «فهب لی من لدنک ولیاً یرثنی» و «ایما امرأة نکحت بغیر إذن ولیها فهو باطل» که مراد از «ولی» در آیه مبارکه و حدیث نبوی، اولی به میراث و اولی به عقد است. کمیت شاعر هم درباره حضرت امیر علیه السلام می گوید:

و نعم ولی الامر بعد ولیه و منتجج التقوی و نعم المؤدب^۲
سوم: هنگامی که «ولی» مفید معنای «اولی» باشد، حقیقت در آن معنی است، و الا مجاز لازم می آید که اصل، عدم آن است و زمانی که حقیقت در معنای «اولی» باشد، در غیر آن معنی، مجاز خواهد بود، و الا اشتراک خلاف اصل، لازم می آید.^۳
۳. احتمال سوم، آن است که «ولی» به صورت مشترک معنوی، دارای یک معنای کلی باشد و سایر معانی، مصادیق و افراد این کلی است.

در این که آن معنای کلی چیست، سه احتمال وجود دارد:

اول: سلطنت و امارت.^۴

دوم: آن معنای کلی و جامع، مصادیق معنای اولی است؛ چون همه معانی دیگر، به این معنی برمی گردد.^۵

سوم: معنای حقیقی و کلی «ولی»، همان قریب و نزدیک و بدون فاصله است و سایر معانی، مصادیق و افراد این معنی است؛ زیرا «ولی»، مشتق از «ولی» به سکون لام به معنای قرب است. نهایت این که سلطنت و اولویت، از اظهر و اکمل افراد این کلی است.^۶ زمانی که «ولی» نسبت به مافوق استعمال گردد، مفید معنای حاکم و سرپرست و

۱. شیخ طوسی، الرسائل العشر، ص ۱۳۰؛ حمصی رازی، المنقذ من التقليد، ج ۲، ص ۳۰۱.

۲. طریحی، مجمع البحرین، ج ۱، ص ۴۵۶ که به جای المؤدب، المقرب آورده است.

۳. علامه حلی، مناهج الیقین، ص ۴۷۳. ۴. محمدحسن مظفر، دلائل الصدق، ج ۲، ص ۷۴.

۵. یحیی بن حسین اسدی (ابن بطریق)، العمدۃ، ۱۱۳-۱۱۴؛ علامه امینی، القدر، ج ۱، ص ۳۶۸-۳۶۹.

۶. چنان که ابن مطلب را از المیزان، ج ۶، ص ۱۱-۱۲ در ضمن تفسیر آیه ۵۵ مائده؛ و از المفردات راغب اصفهانی، ص ۵۳۳ و از نثر طوبی، ص ۷۸ و ۵۸۴ و کتب اهل لغت که معنای ریشه ولی را بیان کرده اند، می توان استفاده کرد.

مالک است و اگر نسبت به زیردست به کار برده شود، مفید معنای تابع و مطیع می باشد و اگر نسبت به همسان به کار گرفته شود، مفید معنای صدیق و محب است و نسبت به سایر معانی نیز چنین است، و الا اصل معنای «ولی» همان نزدیک بودن دو شیء و یا دو معنی است و معانی دیگر، از قراین حالیه و مقالیه استفاده می گردد؛ مثلاً: «چون خداوند به بندگان نزدیک است، تدبیر امور و نصرت و یاری و حفظ می کند و بنده به خدای تعالی نزدیک است، به واسطه این که (اطاعت و فرمان بردن) او امر و نواهی او را می کند.»^۱

با توجه به این مبناست که کلمه «والی» بر خداوند متعال و حاکم، اطلاق می گردد؛ زیرا خداوند، مالک اشیا و متصرف و مسلط بر همه آن اشیا است^۲ و حاکم، بر بلاد مسلط است و برای اداره آن، تدبیر می نماید؛ چون دارای امر و نهی است.^۳

«مولى» مصدر میمی و یا اسم مکان است و در زبان عرب به معانی زیر کاربرد دارد:
 ۱. ولی و سرپرست؛^۴ خداوند می فرماید: «ذلک بأنّ الله مولى الذین آمنوا و أنّ الکافرین لا مولى لهم» پیامبر ﷺ درباره امیرالمؤمنین علیه السلام فرمود: «من کنت مولاه فهذا علیّ مولاه.» «مولى» در آیه به معنای «لا ولیّ لهم» و در حدیث، به معنای «من کنت ولیّه فهذا علیّ ولیّه» می باشد.

۲. مالک، صاحب، اولی، محب، خویشاوند سببی و نسبی؛ همچون عمو، برادر و...، تابع و پیرو، مُنعم و منعم علیه، عبد، شریک، مُعتق و معتق، رب، قریب، هم قسم، هم پیمان، همسایه، ناصر و بالاخره به معنای مولى در دین و سیّد و امام و مولى الموالات^۵ هم آمده است.

برای کلمه «مولى» در کتب لغت، از چهار تالیست و هفت^۶ معنی و مصداق ذکر کرده اند. درباره معنای حقیقی «مولى» نیز مانند «ولی»، چند احتمال وجود دارد:

۱. شعرانی، نثر طوی، ج ۲، ص ۵۷۹.
۲. ابن منظور، لسان العرب، ج ۱۵، ص ۴۰۶ و ۴۰۷.
۳. بستانی، محیط المحيط، ص ۹۸۶.
۴. فراهیدی، کتاب العین، ج ۸، ص ۳۶۵؛ زمخشری، اساس البلاغه، ص ۶۸۹؛ ابن فارس، مقایس اللغة، ج ۶، ص ۱۴۱؛ همو، مجمل اللغة، ص ۴۶۲؛ ازهری، تهذیب اللغة، ج ۱۵، ص ۳۲۳؛ زبیدی، تاج العروس، ج ۲۰، ص ۳۱۰ و ۳۱۱؛ فیروزآبادی، القاموس المحيط، ص ۱۲۰۹؛ بستانی، محیط المحيط، ص ۹۸۶؛ ابن منظور، لسان العرب، ص ۴۰۸.
۵. همان.
۶. همان.

۱. مولی، حقیقت در اولی به شیء است و در این معنی به صورت حقیقت، و در سایر معانی، مجاز است و یا به صورت مشترک معنوی؛ به همان دلایلی که درباره معنای حقیقی «ولی» ذکر شد. علامه امینی هم بعد از نقل بیست و هفت معنی، متذکر می‌شود که معنای حقیقی مولی همان اولی به شیء است. عبارت الغدير چنین است: «إِنَّ الْحَقِيقَةَ مِنْ مَعَانِي الْمَوْلَى لَيْسَ إِلَّا الْأَوَّلَى بِالشَّيْءِ»^۱

۲. معنای حقیقی مولی، مالک است؛ چنان که از عبارت زبیدی در نقل معنای مولی استفاده می‌گردد: «المولى: المالك... يطلق على العبد...» و لکن در پایان، زبیدی می‌گوید: گاهی اختلاف معنای مولی به اعتبار اختلاف مصادر و منشأ اشتقاق آن است^۲؛ یعنی ولایت به فتح، به معنای نسب، نصرت و عتق و به کسر، به معنای امارت و ولاء و عتق و موالات از والی القوم می‌باشد.

۳. معنای حقیقی مولی، همان قرب است؛ زیرا ریشه آن که «ولی» است، به این معنی است. بنابراین، همه معنای مولی، به قرب بر می‌گردد؛ چنان که ابن فارس هم به این مطلب تصریح دارد و بعد از نقل معنای مولی، می‌گوید: «كُلُّ هَؤُلَاءِ مِنَ الْوَلِيِّ وَهُوَ الْقَرَبُ»^۳ و سایر معنای مولی، مصادیق و افراد این قرب است؛ مانند ولی. لکن اظهر مصادیق قرب و اکمل افراد آن همان سلطنت و اولی به تصرف است؛ یعنی مرتبه‌ای از مراتب قرب که موجب سلطنت و اولویت می‌گردد.

ساختار مفهومی «ولایت» در قرآن

پس از روشن شدن ساختار معنایی ولایت در لغت، می‌توان به تحلیل مفهوم قرآنی ولایت و ولی پرداخت. پرسش اصلی در این مقام، این است که آیا ولایت، در قرآن به همان معنای ساده لغوی دوران عرب جاهلی است یا این که قرآن و فرهنگ آسمانی، به مفاهیم واژه ولایت و مشتقات آن، جهت تازه‌ای بخشیده و آن کلمات را در مفاهیم ویژه‌ای به کار می‌گیرد؟ و آیا بین مفاهیم لغوی جاهلی آن، تقابلی در کار است یا نه؟ و به دیگر سخن، از معنای لغوی ولایت در عصر جاهلی تا مفهوم قرآنی آن، چه

۲. زبیدی، تاج العروس، ج ۲۰، ص ۳۱۱ و ۳۱۲.

۱. علامه امینی، الغدير، ج ۱، ۳۶۲-۳۶۸.

۳. ابن فارس، مقاییس اللغة، ج ۶، ص ۱۴۱.

تطویری حاصل شده است؟

این پرسش، مستلزم بررسی همه موارد کاربرد ولایت در قرآن و بررسی وجوه معانی آنها با روشهای تفسیری است. اشاره به اهمیت و جایگاه ولایت در قرآن، می‌تواند پرتوی در فهم عمیقتر معنی و مفهوم قرآنی ولایت باشد. نقش و منزلتی که ولایت در نگرش و جهان‌بینی قرآنی دارد، فهم مراد وحی از ولایت را آشکارتر می‌سازد.

اهمیت «ولایت» در قرآن

اهمیت ولایت در قرآن، با دقت در دو نکته روشن می‌گردد:

۱. قرآن، ولایت را منحصر به خداوند می‌داند.
 ۲. فرمان تهدیدآمیز خداوند به پیامبر ﷺ درباره ابلاغ ولایت برای مردم. نکته اول: قرآن، ولایت را با دو نحوه بیان، تنها از آن خداوند دانسته است: الف) نفی ولایت از غیر خداوند؛ مانند: «ما لکم من دون الله من ولیّ ولا نصیر»^۱ ب) اثبات ولایت، تنها برای خداوند؛ مانند «و هو الولیّ الحمید»^۲، «فالله هو الولیّ»^۳، «هنالك الولاية لله»^۴، «فاعلموا ان الله مولاکم»^۵
- به همین جهت، خداوند، ولایت غیر را ظالمانه دانسته و برای رهایی بشر از زنجیر ستم و هدایت وی، افرادی را تحت ولایت خاصه‌اش، به عنوان والیان منصوب خود، با لباس نبوت و امامت، تعیین نموده تا بشر را از تجاوز و بهره‌گیری طغیانگران نجات داده، به والی مطلق، رهنمون گردند.

نکته دوم: خداوند در این باره فرموده است: «یا ایها الرسول بلغ ما أنزل إلیک من ربک وإن لم تفعل فما بلغت رسالته والله یعصمک من الناس إن الله لا یهدی القوم الکافرین»^۶ در این آیه، دو مطلب، در خور دقت است:

۱. فرمان خداوند به پیامبر ﷺ برای ابلاغ «ما أنزل».
۲. وعده مصونیت پیامبر ﷺ از خطرات.

۱. بقره/ ۱۰۷؛ توبه/ ۱۱۶؛ عنکبوت/ ۲۲؛ شوری/ ۳۱.

۲. شوری/ ۲۸.

۳. شوری/ ۹.

۴. کهف/ ۴۴.

۵. انفال/ ۴۰.

۶. مائده/ ۶۷.

در آغاز باید دید که مقصود از «ما أنزل» چیست که ابلاغ آن خطر دارد، و عدم ابلاغ آن، به منزله نفی انجام تمام رسالت پیامبر ﷺ است.

در باره «ما أنزل» سه احتمال وجود دارد:

۱. «ما أنزل» پیام تازه‌ای برای یهودیان بود که خطر جانی برای پیامبر ﷺ داشت.^۱

۲. مقصود، مجموعه دین و یا اصل دین است.^۲

۳. مراد از «ما أنزل» حکمی از احکام دین و بخشی از آن است.^۳

احتمال اول، صحیح نیست؛ زیرا آیه در زمان اقتدار پیامبر ﷺ و افول یهودیان نازل شد و آنها قدرت تهدید پیامبر ﷺ را نداشتند. احتمال دوم نیز اشکال دارد؛^۴ چون در این صورت، مراد از کلمه «رسالته» یا بخشی از دین است یا مجموعه دین؛ همان گونه که مراد از «ما أنزل» نیز مجموعه دین است.

در صورت اول، جمله، بی معنی می‌گردد؛ چون معنی این گونه می‌شود که ای پیامبر! تمام دین را که از سوی پروردگارت نازل شده، ابلاغ نما و اگر این کار را نکردی، بخشی از رسالت را انجام نداده‌ای. و اگر مراد، مجموعه دستورات دینی باشد، باز هم درست نیست؛ چون یا تحصیل حاصل است و یا این که پیامبر ﷺ انسان سهل‌انگاری بوده که در ابلاغ رسالت، کوتاهی می‌کرده است و این نسبت، از شأن مقدس پیامبر ﷺ به دور است. علاوه بر این، شرط و جزا، مفید فایده نخواهد بود؛ زیرا معنی این گونه می‌شود: ای پیامبر! مجموعه دین را که از پروردگارت به سوی تو نازل شده، ابلاغ کن که اگر ابلاغ نکردی، همه رسالت را انجام نداده‌ای.

بدین ترتیب، احتمال سوم باقی می‌ماند که مراد از «ما أنزل»، حکمی از احکام دین است و مقصود از رسالت، مجموع دین می‌باشد و آن حکم، به اندازه‌ای اهمیت دارد که اگر ابلاغ نشود، گویا هیچ حکم و دستوری از دستورات دینی ابلاغ نشده؛ یعنی آن حکم، محور همه احکام و قوانین دینی است و با نبود آن، دین همچون جسدی بی‌روح است که نه دوامی دارد و نه خصوصیتی، و تعلیل به این که کتمان بخشی از رسالت، مثل کتمان

۱. فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج ۱۲، ص ۴۹.

۲. جلال الدین سیوطی و جلال الدین محلی، تفسیر جلالین، ص ۱۵۶؛ زمخشری، الکشاف، ج ۱، ص ۶۵۸.

۳. علامه طباطبائی، المیزان، ج ۶، ص ۴۳. ۴. همان، ص ۴۳ و ۴۵.

تمام رسالت است، این نظر را تقویت می‌کند^۱ و آن حکم، ولایت حضرت علی علیه السلام است که از جانب خداوند تعیین و پیامبر صلی الله علیه و آله مأمور ابلاغ آن در غدیر خم شد.^۲ خداوند به صراحت از آن نام نبرده تا هم به عظمت آن اشاره نماید و هم به آنچه لقب رسالت اشاره دارد، اشاره نماید؛ یعنی این مطلب، امری است که پیامبر صلی الله علیه و آله هیچ گونه اختیاری در آن ندارد.^۳

خطری که پیامبر صلی الله علیه و آله را تهدید می‌کرد، یا خطر جانی بود و یا خطر دینی. اما خطر جانی که نمی‌تواند باشد؛ زیرا شأن پیامبر صلی الله علیه و آله اجل از آن است که برای خدا از جان خویش بترسد: «ما كان على النبي من حرج فيما فرض الله له سنة الله في الذين خلوا من قبل»^۴ پس آنچه پیامبر صلی الله علیه و آله از آن می‌ترسید، باید خطر دینی باشد.^۵

دلیل بر مطلب فوق، روایات زیادی است که در شأن نزول این آیه وارد شده است و این روایات دلالت دارد که این حکم، همان ابلاغ ولایت حضرت علی علیه السلام است.^۶ پیش داوریه‌های تعصب آمیز، مانع از بیان حقایق گردیده. اما در عین حال، در کتب مختلف اهل سنت نیز روایات زیادی در این زمینه موجود است.^۷

جمع زیادی از صحابه نقل کرده‌اند که این آیه درباره علی علیه السلام نازل شده است؛ افرادی چون زید بن ارقم، ابوسعید خدری، جابر بن عبدالله انصاری، ابوهریره، براء بن عازب، حذیفه، عامر بن لیلی و ابن مسعود.

فخر رازی در این باره چنین گفته است: آیه در فضل علی علیه السلام نازل شده. چون این آیه نازل شد، پیامبر صلی الله علیه و آله دست علی علیه السلام را گرفت و فرمود: «من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه و عاد من عاداه» آنگاه عمر به دیدار علی شتافت و گفت: گوارایت باد ای

۱. جلال‌الدین سیوطی و جلال‌الدین محلی، تفسیر جلالین، ص ۱۵۶؛ زمخشری، الکشاف، ج ۱، ص ۶۵۸.

۲. علی بن ابراهیم قمی، تفسیر القمی، ج ۱، ص ۱۷.

۳. علامه طباطبائی، المیزان، ج ۶، ص ۴۸-۴۹.

۴. احزاب / ۳۸. ۵. همان، ص ۴۳-۴۵.

۶. تفسیر القمی، ج ۱، ص ۷۱؛ سیوطی، الدر المنثور، ج ۲، ص ۲۹۸.

۷. ابونعیم اصفهانی، ما انزل من القرآن فی علی، ص ۸۶؛ قندوزی، ینابیع المودة، ص ۱۲۰؛ حاکم حسکانی،

شواهد التنزیل، ج ۱، ص ۱۸۷-۱۹۳؛ سیوطی، الدر المنثور، ج ۲، ص ۲۹۸؛ آلوسی، روح المعانی، ج ۶،

ص ۱۹۳-۱۹۵؛ محمد بن مسعود بن عیاش سمرقندی، تفسیر عیاشی، ج ۱، ص ۳۳۱-۳۳۴.

پسر ابوطالب که مولای من و تمام مؤمنین گردیدی.

او پس از این اعتراف، می‌گوید: اگر چه این گونه روایات، زیاد است، لکن بهتر است آیه را بر این حمل کنیم که خداوند، پیامبر ﷺ را از مکر یهود، ایمنی بخشید.^۱ بسی جای تعجب است که فخر رازی بعد از اعتراف به کثرت روایات، توجیه دیگری برای آیه می‌تراشد؛ بخصوص اگر این کثرت به حدّ تواتر باشد! این کثرت روایات، در باب شأن نزول خود آیه است، اما درباره جریان غدیر خم و معرفی حضرت علی علیه السلام به عنوان وصی و ولی، روایات بیشتری هست^۲ که در کتابهای مستقلی به بحث از آن روایات پرداخته شده است؛ کتابهایی همچون: *عقبات الانوار*، *احقاق الحق* و *الغدیر* علامه امینی. علامه امینی، حدیث غدیر را از ۱۱۰ نفر از صحابه با اسناد و ۸۴ نفر از تابعین و ۳۶۰ دانشمند و کتاب معروف، نقل کرده است. با این کثرت روایات و اعتراف بزرگان به این که مراد از «ما أنزل»، ابلاغ ولایت حضرت علی علیه السلام است، عده‌ای سعی کرده‌اند، برای آیه، توجیهی بیابند.

واژه «ولی» و «تولی» در قرآن

«ولی» و مشتقات آن، ۲۳۳ بار (۱۱۰ بار به صورت فعل و ۱۲۳ بار به صورت اسم) در قرآن آمده است.^۳ واژه «ولایت» مشتق از «ولی» به معنای قرب می‌باشد و برای آن، تعریفهای گوناگونی ارائه شده است؛ از جمله:

۱. ولایت، برداشته شدن واسطه بین دو چیز است، طوری که چیزی غیر از آن دو، میان آن دو حائل نماند و بعداً برای انواع قرب مکانی، نسبی و اعتقادی، عاریه گرفته شده است.^۴
۲. ولایت، قرابت حکمیه به دست آمده از عتق و موالات است، لکن در عرفان، قیام بنده

۱. فخر رازی، *التفسیر الکبیر*، ج ۱۲، ص ۴۹؛ سیدهاشم بحرانی، *البرهان*، ج ۱، ص ۴۹۰؛ علامه امینی، *الغدیر*، ج ۱، ص ۲۱۴-۲۲۳.

۲. ابراهیم بن محمد جوینی، *فرائد السمطین*، ج ۱، ص ۷۱-۷۵.

۳. محمد فؤاد عبدالباقی، *المعجم المفهرس لالفاظ القرآن*، ص ۸۷۲-۸۷۵؛ محمود روحانی، *المعجم الاحصائی لالفاظ القرآن*، ج ۲-۳؛ شعرانی، *نشر طوبی*، ج ۲، باب و او، ص ۵۸۰ به بعد؛ بهاءالدین خرمشاهی، *دانشنامه قرآن*، ج ۲، باب و او، ص ۲۲۲ و ۲۲۳.

۴. راغب اصفهانی، *المفردات*؛ علامه طباطبائی، *المیزان*، ج ۱۰، ص ۸۸-۸۹؛ شعرانی، *نشر طوبی*، ج ۲، ص ۵۸۰.

را به حق در نزد فناء نفس، و در شرع، تنفیذ گفتار بر غیر را؛ چه بخواهد یا نخواهد، ولایت می‌گویند.^۱

۳. ولایت، نحوه‌ای نزدیکی بدون فاصله است که موجب نوعی حق تصرف و مالکیت تدبیر می‌شود.^۲

اما در واقع، ولایت به معنای قرابت و پیوستگی‌ای است که سبب اقریبیت و احقیقت و اولویت یکی نسبت به دیگری می‌گردد؛ بدون این‌که به قرب حسی و یا معنوی مقید گردد؛ یعنی ولایت به معنای قرابت مطلق است، نه قرب حسی تنها و نه قرب معنوی تنها، بلکه اعم از هر دو مورد است.^۳ بنابراین، ولایت از مفاهیم اضافی است که بر هر یک از دو طرف ولایت، ولی اطلاق می‌گردد؛ مثل این‌که می‌گوییم: خداوند، ولی بنده‌اش است؛ یعنی به حدی که بنده‌اش نزدیک است که تنها او مدبّر و ولی امر بنده‌اش است و او را به راه راست هدایت می‌کند و به آنچه شایسته اوست، امر و نهی می‌نماید و در دنیا و آخرت، یاورش است. مؤمن ولیّ خدا است؛ یعنی به اندازه‌ای که خدا نزدیک است که فقط او متولیّ اطاعت خداوند در امر و نهی می‌باشد و برکات معنوی او را از قبیل هدایت، توفیق و تسدید و تأیید، نصیب خود می‌کند و در بهشت رضوان او جای می‌گیرد.^۴ این مفهوم اضافی (قرب)، یا در امور مادی است و یا در امور معنوی. در صورت اوّل، دو طرف اضافه، متوافق و شبیه هم است و در صورت دوم، دو طرف اضافه، متخالف است. اضافه اخیر، خود دو قسم است:

۱. اضافه دو سویه؛ مانند: پدری و فرزندی و در قرآن: «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ».

۲. اضافه یک سویه و اشرافی؛ چون ولایت خداوند بر مؤمنان و نزدیکی او نسبت به بندگان^۵: «اللّٰهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا»، «نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ»، «هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَا كُنْتُمْ».

۱. جرجانی، التعریفات، ص ۱۷۷.

۲. علامه طباطبائی، المیزان، ج ۶، ص ۱۱-۱۲؛ بهاء‌الدین خرمشاهی، دانشنامه قرآن، ج ۲، باب واو، ص ۲۲۲ و ۲۲۳؛ شعرانی، نشر طوبی، ج ۲، ص ۱۷۸.

۳. ر.ک: همین مجموعه، مقاله ولایت در لغت؛ آلوسی، روح المعانی، ج ۱۰، ص ۳۸؛ فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج ۲۱، ص ۱۸۱.

۴. فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج ۲۱، ص ۸۵؛ علامه طباطبائی، المیزان، ج ۱۰، ص ۸۹؛ شعرانی، نشر طوبی، ج ۲، ص ۵۷۸-۵۷۹.

۵. عبدالله جوادی آملی، ولایت در قرآن، ص ۳۷-۳۹.

«ولایت» در قرآن

حدّ جامع ولایت، قرب است که به صورت گوناگون ظاهر شده است. علامه طباطبایی می‌گوید: بر اساس موارد استعمال ولایت در قرآن، مراد از آن، نحوه‌ای نزدیکی بدون فاصله، بین دو شیء است که موجب نوعی حق تصرف و مالکیت تدبیر در غیر می‌شود.^۱ کلمه ولایت، دویار در قرآن آمده و در هر دو مورد، به فتح واو و کسر آن قرائت شده است. بعضی گفته‌اند: از حیث معنی، تفاوت دارد و بعضی گفته‌اند: تفاوت ندارد.

تفاوت «ولایت» و «ولایت»

معتقدان به تفاوت، سه بیان دارند:

۱. ولایت به معنای ربوبیت، محبت، نصرت، موالات و صیله است و ولایت به معنای تولیت و سلطنت است.^۲
 ۲. ولایت به معنای نصرت و ولایت به معنای سلطنت است.^۳
 ۳. ولایت، متعلّق به خالق و ولایت، متعلّق به مخلوق است.^۴
- اما قائلان به عدم تفاوت میان آن دو می‌گویند: هر دو کلمه، دو لغت و به یک معنی است؛ یعنی هر دو کلمه، به معنای قرب و دولت می‌باشد.^۵

فرق «ولایت» و «نصرت»

با این‌که نصرت، یکی از مصداق ولایت است، بین ولایت به معنای سرپرستی و نصرت، تفاوت وجود دارد؛ چنان‌که گفته‌اند: در جایی که هیچ‌کاری از مولی علیه ساخته نیست، همچون کودک، جای ولایت و سرپرستی است، اما در جایی که کاری از او ساخته است، اما کمبودی در میان است، جای نصرت می‌باشد. خداوند متعال، خود را هم برای نصرت و هم برای ولایت، کافی می‌داند^۶ و آنانی را که به ولایت غیر رو می‌آورند، به

۱. علامه طباطبایی، المیزان، ج ۶، ص ۱۲؛ بهاء‌الدین خرمشاهی، دانشنامه قرآن، ج ۲، ص ۲۲۲ و ۲۲۳.
 ۲. طریحی، مجمع البحرین، ج ۱، ص ۴۵۵؛ زمخشری، الکشاف، ج ۲، ص ۷۲۴؛ ماوردی، النکت و العیون، ج ۳، ص ۳۰۹.
 ۳. راغب اصفهانی، المفردات، ص ۵۳۳.
 ۴. ماوردی، النکت، ج ۳، ص ۳۰۹.
 ۵. سیدعلی اکبر قرشی، قاموس قرآن، ج ۷، ص ۲۵۴؛ راغب اصفهانی، المفردات، ص ۵۳۳.
 ۶. عبدالله جوادی آملی، ولایت در قرآن، ص ۵۵-۵۶.

کسانی تشبیه می نمایند که به تار عنکبوت متمسک می گردند؛ چنان که فرموده است: «و الله أعلم بأعدائکم و کفی بالله ولياً و کفی بالله نصيراً»^۱، «مثل الذین اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ کمثل العنکبوت اتَّخَذَتْ بَيْتاً»^۲

اما این که نصرت، یکی از مصادیق ولایت است، به این جهت است که معنای اصلی ولایت، قرابت و نزدیکی است. نصرت و محبت هم در واقع، عبارت است از این که دو کس در اثر قرب به هم، از دوستی یکدیگر برخوردار و ناصر و یاور یکدیگر باشند. این معنی، هم بین انسانها نسبت به یکدیگر و هم بین خداوند و بندگان او فرض دارد.^۳ از این گذشته، نصرت از تبعات ولایت است؛ زیرا تا قدرتی نباشد، نصرتی تحقق نمی یابد و ضعیف، به سوی کسی دست مددخواهی دراز می نماید که سرپرستی صاحب اقتدار است.

آیات متضمن واژه «ولایت»

۱. «هنالك الولاية لله الحق هو خير ثواباً و خير عقباً»^۴

قبل از بیان معنای آیه، بعضی از مفردات آن را معنی می کنیم تا معنای آیه مبارکه، واضح گردد.

کلمه «ولایت»، به فتح و کسر و او قرائت شده و به ربوبیت و مالکیت تدبیر و تولی و ریاست و نصرت معنی شده است.^۵

«هنالك» ممکن است به روز قیامت اشاره داشته باشد و احتمال دارد به مثل مقام و حالتی که آن دو نفر مؤمن و کافر، مناظره داشتند و ثمرات باغ کافر از بین رفت، اشاره داشته باشد. در هر حال، چهار احتمال در این باره وجود دارد:

۱. در چنین حال و مقامی، نصرت و یاری، تنها متعلق به خداوند است. از باب تقریر

۱. نساء / ۴۵.

۲. عنکبوت / ۴۱.

۳. عبدالله جوادی آملی، ولایت در قرآن، ص ۱۰۰.

۴. کهف / ۴۴.

۵. طریحی، تفسیر غریب القرآن، ص ۷۸؛ ابن قتیبہ، غریب القرآن، ص ۲۶۸؛ شیخ طوسی، التبیان، ج ۷، ص ۵۰-۴۹؛ سیدعلی اکبر قرشی، قاموس قرآن، ج ۷، ص ۲۵۴؛ یحیی بن زبید فراء، معانی القرآن، ج ۲، ص ۱۴۶؛ عبدالرحمن ثعالبی، الجواهر الحسان فی تفسیر القرآن، ج ۲، ص ۳۰۰.

آیه قبل که فرموده «و لم تکن فئة ينصرونه»^۱.

۲. در آن حال، سلطنت و ملک، مختص خداوند است.

۳. در آن روز، خداوند اولیای مؤمن خود را یاری نموده و انتقام آنان را از کفار می گیرد.

این احتمال، توسط قول خداوند که فرمود: «هو خیر ثواباً و خیر عقباً» تقویت می گردد.

۴. در مانند آن حال و مقام، تولی از آن خداوند متعال است که هر مضطر به او ایمان

می آورد و به ولایت او اعتراف می کند.^۲

چنان که ملاحظه شد، ولایت به دو معنی در این احتمالات آمده است: ۱. نصرت؛

۲. سلطنت و مالکیت تدبیر. بودن ولایت به معنای دوم، نزدیک به حق است؛ چنان که

علامه طباطبایی و علامه شعرانی گفته اند: ولایت در این جا به معنای نصرت نیست؛ زیرا

با سیاق آیه، سازگار نیست. سیاق آیه در مقام بیان این است که زمام تمام امور، به دست

خداست. او خالق و مدبّر هر امری است. جز او، سراب و خیال است؛ زیرا اگر مراد در

آیه، نصرت بود، باید کلمه «الله» را در جمله «الله الحق هو...» به قدرت و عزّت و غلبه و

امثال آن وصف می کرد، نه به حق که در برابر باطل است. علاوه بر آن، برای جمله «هو

خیر ثواباً و خیر عقباً» دیگر این جا محل مناسبی نبود.^۳ پس حق این است که ولایت در

این جا به معنای مالکیت تدبیر است که این معنی در تمام مشتقات این کلمه جریان دارد.^۴

در روایات آمده است که مراد از این ولایت، ولایت امیرالمؤمنین علیه السلام است؛ از جمله:

۱. از امام صادق علیه السلام از قول خداوند «هنالك الولاية لله الحق» سؤال شد، امام علیه السلام

فرمودند: مراد، ولایت امیرالمؤمنین علیه السلام است.^۵

۱. کهف / ۴۳.

۲. ماوردی، النکت، ج ۳، ص ۳۰۹؛ فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج ۲۱، ص ۱۲۹؛ فضل بن حسن طبرسی، مجمع البیان، ج ۶، ص ۷۲۹؛ محمد رضا قمی، کنز الدقائق، ج ۸، ص ۸۱؛ زمخشری، الکشاف، ج ۲، ص ۷۲۴.

۳. علامه طباطبایی، المیزان، ج ۱۳، ص ۳۱۷؛ شعرانی، نشر طویی، ج ۲، ص ۵۸۰؛ حاکم حسکانی، شواهد التنزیل، ج ۱، ص ۳۵۶.

۴. علامه طباطبایی، المیزان، ج ۱۳، ص ۳۱۷؛ ابن قتیبه، غریب القرآن، ص ۲۶۸؛ فراء، معانی القرآن، ج ۲، ص ۱۴۶؛ سید علی اکبر قرشی، قاموس قرآن، ج ۷، ص ۲۵۴.

۵. کلینی، اصول کافی، ج ۱، ص ۴۱۸، حدیث ۳۴.

۲. از ابو حمزه ثمالی از امام باقر علیه السلام نقل شده که گفت: عرض کردم برای آن حضرت، قول خداوند متعال را «هناك الولاية لله الحق»، حضرت فرمود: آن ولایت، ولایت حضرت علی علیه السلام است که آن ولایت، بهترین پاداش و بهترین عاقبت را دارا خواهد بود....^۱

تفسیر کلمه ولایت در آیه مبارکه به ولایت حضرت امیر علیه السلام، از باب این است که حضرت امیر علیه السلام مظهر ولایت و اقتدار پروردگار متعال است و از ربوبیت و مالکیت تدبیر الهی، انفکاک ندارد.

۲. «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَ هَاجَرُوا وَ جَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَ الَّذِينَ آوَا وَ نَصَرُوا أُولَئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَ الَّذِينَ آمَنُوا وَ لَمْ يَهِجَرُوا مَا لَكُمْ مِنْ وَلَايَتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ حَتَّى يُهَاجَرُوا وَ إِنْ اسْتَنْصَرُواكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمْ النَّصْرُ إِلَّا عَلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَ بَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ»^۲

برای روشن شدن معنای کلمه ولایت در این آیه مبارکه، ذکر مقدماتی لازم است:
الف) بعد از هجرت پیامبر صلی الله علیه و آله از مکه به مدینه، خداوند متعال در این آیه، مؤمنان را به چهار گروه تقسیم می نماید:

۱. مؤمنان مهاجر قبل از غزوه بدر تا صلح حدیبیه؛ ۲. مهاجران بعد از صلح حدیبیه؛ ۳. انصار؛ ۴. مؤمنان غیر مهاجر.^۳ خداوند کریم، ولایت را برای سه دسته اول، اثبات و فقط از دسته اخیر، نفی می کند.

ب) مفسران، ولایت را به معانی مختلف آورده اند؛ از قبیل: ۱. ولایت در ارث؛^۴ ۲. ولایت قرابت؛ ۳. ولایت نصرت و غنیمت؛^۵ ۴. موازرت و معاونت و اتصال ایدی؛^۶

۱. سید هاشم بحرانی، البرهان، ج ۲، ص ۴۶۹. ۲. انفال / ۷۲.

۳. فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج ۱۵، ص ۲۰۷-۲۰۹؛ احمد مصطفی مراغی، تفسیر المراغی، ج ۱۰، ص ۴۱-۴۴.

۴. زمخشری، الکشاف، ج ۲، ص ۳۳۹؛ تفسیر القمی، ج ۱، ص ۳۰۷؛ سید هاشم بحرانی، البرهان، ج ۲، ص ۸۹؛ فیض کاشانی، تفسیر الصافی، ج ۲، ص ۳۱۶؛ ماوردی، النکت، ج ۲، ص ۳۳۴؛ بیضاوی، تفسیر بیضاوی، ج ۴، ص ۵۱۰؛ تنویر المعباس من تفسیر ابن عباس، ۱۵۲؛ ثعالبی، الجواهر الحسان، ج ۲، ص ۳۳؛ آلوسی، روح المعانی، ج ۱۰، ص ۳۷-۴۰؛ نصر بن محمد سمرقندی، تفسیر سمرقندی، ج ۲، ص ۳۷۵؛ طریحی، مجمع البحرین، ج ۱، ص ۴۵۵؛ فراء، معانی القرآن، ج ۱، ص ۴۱۸.

۵. شیخ طوسی، التبیان، ج ۵، ص ۱۶۲.

۶. ثعالبی، الجواهر الحسان، ج ۲، ص ۳۳؛ فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج ۱۵، ص ۴۱۳.

۵. تعظیم و اجلال^۱؛ ۶. مطلق ولایت^۲، که میان مؤمنان وجود دارد.

ج) به هر معنی که ولایت مثبت «أولئك بعضهم أولياء بعض» باشد، ولایت منفی «ما لكم من ولايتهم» نیز به همان معنی است؛ بنابراین، باید دید که مقصود از ولایت مثبت چیست؟

از معناهایی که برای ولایت شده، دو معنی، قابل توجه و دقت است:

۱. ولایت در ارث؛ زیرا اکثر مفسران، مراد از ولایت را ولایت در ارث دانسته‌اند و گفته‌اند: در آغاز اسلام، ارث بردن، به اسلام و هجرت و یا به سبب عقد مؤاخاتی که پیامبر ﷺ بین مؤمنان ایجاد فرموده بودند، بوده است، نه به قرابت و خویشاوندی. این حکم، تا زمان نزول آیه «أولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض»^۳ باقی بود و با نزول این آیه، آن حکم، نسخ شد.

بعضی از روایات نیز مؤید این معنی است؛ از جمله، روایتی است که جریان امام کاظم ﷺ را با هارون در سؤال و جواب طولانی‌ای که با امام دارد، نقل می‌کند و از امام ﷺ می‌پرسد: با وجود عباس، عموی پیامبر ﷺ چگونه ولایت به علی ﷺ رسید؟ امام فرمودند: اولاً تا ولد صلبی (یعنی پدر و مادری) موجود است، به عمو ارث نمی‌رسد (عبدالله و ابوطالب، برادران پدر و مادری بودند، اما عباس فقط برادر پدری است). ثانیاً عمویم عباس در آغاز اسلام، از مکه هجرت نکرده بود. به همین دلیل، ولایت به او نمی‌رسد. هارون می‌گوید: از قرآن دلیل بیاور. امام به این آیه استدلال می‌کند: «وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يهاجروا مَا لَكُمْ مِنْ وَلَايَتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ» هارون می‌گوید: تاکنون این مطلب را به کس دیگری هم گفته‌ای؟ امام می‌فرمایند: خیر.^۴

با توجه به استدلال امام ﷺ به آیه شریفه، معلوم می‌گردد که مراد از ولایت، ولایت در ارث مادی نیست، بلکه عام است و ادعای نسخ این حکم نیز درست نخواهد بود؛ چون

۱. نووی، *مراح لبید*، ج ۱، ص ۴۳-۴۴؛ *فخر رازی، التفسیر الکبیر*، ج ۱۵، ص ۲۰۷-۲۰۹.

۲. رشید رضا، *المنار*، ج ۱، ص ۱۰۵-۱۰۶؛ *سید قطب، فی ظلال القرآن*، ج ۴، ص ۷۷-۸۰؛ علامه طباطبایی،

المیزان، ج ۹، ص ۱۴۱؛ *سید علی اکبر قرشی، قاموس قرآن*، ج ۷، ص ۲۵۵.

۳. انفال / ۷۵.

۴. *عروسی حویزی، نورالثقلین*، ج ۲، ص ۱۶۹؛ *محمدرضا قمی، کنز الدقائق*، ج ۵، ص ۳۷۵؛ *سیدهاشم*

بحرانی، البرهان، ج ۲، ص ۹۶-۹۷؛ *شیخ صدوق، عیون اخبار الرضا*، ج ۱، ص ۸۱-۸۵، حدیث ۹.

اگر مراد، ارث مادی بود و آن هم نسخ شده بود، امام علیه السلام نباید به آن تمسک می کردند. ۲. معنای دوم در خور توجه، این است که ولایت در آیه مبارکه، به معنای مطلق ولایت باشد؛ یعنی تمام انواع ولایت بین مؤمنان؛ اعم از ولایت ارث و امان و نصرت و تعظیم و موازرت و معاونت.

از مؤمنان غیرمهاجر، نفی تمام انواع ولایت می شود تا آنها برای هجرت، ترغیب گردند و تحت پرچم حکومت و ولایت اسلامی زندگی کنند تا جامعه اسلامی قوت بگیرد.^۱ با توجه به همین عمومیت ولایت است که استثنای ولایت نصرت از ولایت منفیه، درست است، و گر نه استثنا درست نخواهد بود؛ یعنی بین مؤمنان غیرمهاجر و سایر مؤمنان، هیچ نوع ولایتی نیست، جز ولایت نصرت که اگر مؤمنان غیرمهاجر، طلب نصرت نمودند، باید یاری شوند، مگر این که بین شما و آن دسته ای از کفار که مؤمنان غیرمهاجر، علیه آنان یاری می طلبند، میثاق و پیمانی باشد، که در چنین صورتی نیز حق نصرت ندارید. این حکم، از ارکان سیاست خارجی اسلام است.^۲

علاوه بر این، از آن جا که قرآن، قانون اساسی جاودانه بشریت و امت اسلامی است، باید مراد از ولایت، ولایت عام باشد تا این قانون در تمام ادوار زندگی، جاری و ساری باشد، نه بیان موضوعی جزئی. بر همین مبناست که امام علیه السلام در برابر هارون به این آیه مبارکه استدلال می نماید.

«ولی» در قرآن

کلمه «ولی» در قرآن، ۴۴ بار آمده است (در ۲۶ مورد، به صورت ولایت منفی و در ۱۸ مورد، به صورت ولایت مثبت)

صورت اول؛ که ولایت، نصرت و شفاعت از غیر خداوند، نفی، و ولایت غیر، زیانبار دانسته شده است؛ به صورت ذیل:

۱. نفی ولایت، نصرت و شفاعت از غیر خداوند و شریک نداشتن او در نوزده مورد:

۱. رشید رضا، المنار، ج ۱۰، ص ۱۰۸-۱۰۹؛ سید قطب، فی ظلال القرآن، ج ۴، ص ۷۲ به بعد؛ تفسیر الماعزی، ج ۱۰، ص ۴۱-۴۵؛ شعرانی، نثر طویی، ج ۲، ص ۵۸۰ و ۵۸۱؛ علامه طباطبائی، المیزان، ج ۹، ص ۱۴۱ و ۱۴۲.
۲. همان.

الف) سلب ولایت و نصرت به لفظ «من ولیّ ولا نصیر» و «ولیاً ولا نصیراً» در چهارده مورد.^۱

ب) نفی ولایت و شفاعت به لفظ «من ولیّ ولا شفیع» در سه مورد.^۲

ج) نفی ولایت از غیر او، بعلاوه نفی شریک از خداوند در سه مورد: «ما لك من الله من ولیّ ولا واق»^۳، «و ما لهم من دونه من ولیّ ولا یشرک فی حکمه أحد»^۴، «و لم یکن له شریک فی الملک و لم یکن له ولیّ من الذلّ»^۵.

۲. در هفت مورد، پذیرش ولایت غیر خداوند، زیان آفرین و خسران آور دانسته شده است:

الف) «أغیر الله أتخذ ولیاً فاطر السموات والأرض»^۶

ب) «و من یضل الله فلن تجد له ولیاً مرشداً»^۷

ج) «و من یضل الله فاله من ولیّ من بعده»^۸

د) «یا أبت إنی أخاف أن یمسک عذاب من الرحمن فتكون للشیطان ولیاً»^۹

ه) «من یتخذ الشیطان ولیاً من دون الله فقد خسر خسراناً مبیناً»^{۱۰}

و) «فزیّن لهم الشیطان أفعالهم فهو ولیّهم الیوم و لهم عذاب الیم»^{۱۱}

ز) «فإذا الذی بینک و بینه عداوة کأَنه ولیّ حمیم»^{۱۲}

صورت دوم؛ که در آن، هجده مورد ولایت اثبات شده، به تفصیل و بیان زیر است:

۱. در چهارده مورد، ولایت فقط از آن خداوند دانسته شده و نتیجه آن، اخراج مؤمن از ظلمت به روشنائی است و ولایت خداوند، کافی دانسته شده و ولایت برای پیامبر و مؤمن اقامه کننده نماز که در حال رکوع، زکات می پردازد، اثبات گشته است: «فالله هو

۱. «من ولیّ ولا نصیر»: بقره/ ۱۰۷، ۱۲۰؛ توبه/ ۷۴ و ۱۱۶؛ عنکبوت/ ۲۲؛ شوری/ ۸ و ۳۱. «ولیاتاً ولا

نصیراً»: نساء/ ۸۹، ۱۲۳ و ۱۷۳؛ احزاب/ ۱۷ و ۶۵؛ فتح/ ۲۲.

۲. انعام/ ۵۱ و ۷۰؛ سجده/ ۴.

۳. کهف/ ۲۶.

۴. انعام/ ۱۴.

۵. کهف/ ۱۷.

۶. شوری/ ۴۴.

۷. مریم/ ۴۵.

۸. نساء/ ۱۱۹.

۹. فصلت/ ۳۴.

۱۰. نحل/ ۶۳.

الولی^۱، «و هو الولی الحمید»^۲، «و هو ولیهم»^۳، «أنت ولینا»^۴، «أنت ولی فی الدنیا و الآخرة»^۵، «و الله ولیهما»^۶، «و هو یتولی الصالحین»^۷، «و الله ولی المتقین»^۸، «و الله ولی المؤمنین»^۹، «الله ولی الذین آمنوا یمخرجهم من الظلمات إلى النور»^{۱۰}، «و کفی بالله ولیاً»^{۱۱}، «و اجعل لنا من لدنک ولیاً»^{۱۲}، «إنما ولیکم الله و رسوله و الذین آمنوا الذین یمیمون الصلوة و یؤتون الزکوة و هم راکعون»^{۱۳}

۲. در چهار مورد دیگر، برای فرزند و ولایت دم و وصی و قیم، کلمه ولی به کار برده شده است:

الف) «فهب لی من لدنک ولیاً»^{۱۴}

ب) «من قتل مظلوماً فقد جعلنا لولیه سلطاناً»^{۱۵}

ج) «فإن کان الذی علیه الحق سقیماً أو ضعیفاً أو لا یتسطیع أن یملّ هو فلیملل ولیه بالعدل»^{۱۶}

د) «ثمّ لنقولنّ لولیه ما شهدنا مهلك أهله و إنّنا لصادقون»^{۱۷}

مفهوم قرآنی «ولی»

«ولی» صفت مشبّهه از «ولی» به معنای قرب، نامی از نامهای پروردگار متعال، به معناهای متعددی به کار رفته است. صاحب الوجوه و النظائر یازده معنی برای ولی بیان می‌کند:

۱. فرزند: «فهب لی من لدنک ولیاً»^{۱۸} ای ولد!

۲. صاحب غیر قرابت: «و لم یکن له ولی من الذلّ»^{۱۹} یعنی: ... له صاحب یتنصر به من

الذلّ....

۲. شوری / ۲۸.

۱. شوری / ۹.

۴. اعراف / ۵۵؛ سبأ / ۴۱.

۳. انعام / ۱۲۷.

۶. آل عمران / ۱۲۲.

۵. یوسف / ۱۰۱.

۸. جاثیه / ۱۹.

۷. اعراف / ۱۹۶.

۱۰. بقره / ۲۵۷.

۹. آل عمران / ۶۸.

۱۲. نساء / ۷۵.

۱۱. نساء / ۴۵.

۱۴. مریم / ۵.

۱۳. مائده / ۵۵.

۱۶. بقره / ۲۸۲.

۱۵. اسراء / ۳۳.

۱۸. مریم / ۵.

۱۷. نمل / ۴۹.

۱۹. اسراء / ۱۱۱.

۳. قریب: «یوم لا یغنی مولی عن مولی شیئاً»^۱ یعنی: لایتنفع قریب عن قریب من الکفار شیئاً من المنفعة.... «وما لکم من دون الله من ولی»^۲ یعنی: قریب.
 ۴. رب: «قل اغير الله اتخذ ولياً»^۳ یعنی: رباً. «وإنهم اتخذوا الشياطين أولياء»^۴ یعنی: ارباباً.

۵. ولی در کممک نمودن: «ذلك بأن الله مولى الذين آمنوا»^۵ یعنی: ولیهم فی العون.
 ۶. آلهه (خدایان): «اتخذوا من دون الله أولياء»^۶ یعنی: الآلهة.
 ۷. عصبه (خویشاوند): «إني خفت الموالي من ورائي»^۷ یعنی: العصبه.
 ۸. ولایت در دین و کفر: «ألم تر إلى الذين تولوا قوماً غضب الله عليهم»^۸ یعنی: المنافقین الذین یولّوا اليهود فی الدین، کقوله «یا أيها الذین آمنوا لاتتخذوا اليهود والنصارى أولياء» (فی الدین) «بعضهم أولياء بعض و من يتولهم منكم» (فی الدین) «فأثم منهم»^۹.
 ۹. ولایت در دین و اسلام: «إنا وليكم الله ورسوله و الذین آمنوا»^{۱۰}، «و المؤمنون و المؤمنات بعضهم أولياء بعض»^{۱۱} یعنی: فی الدین.
 ۱۰. کسی که اسباب آزادی از رقیّت برایش فراهم می گردد: «فإن لم تعلموا آباءهم فإخوانکم فی الدین و موالیکم»^{۱۲} یعنی: الولی الذی أعتقه من الرقّ.
 ۱۱. مناصحه (نصیحت کردن): «یا أيها الذین آمنوا لاتتخذوا الکافرين أولياء من دون المؤمنین»^{۱۳} یعنی: فی المناصحه.^{۱۴}
 از فخر رازی در کتاب لوا مع البینات فی شرح اسماء الله چهار معنی برای «ولی» نقل شده است:

۱. سرپرست و متولی امور.

۱. دخان / ۴۱.	۲. عنکبوت / ۲۲.
۳. انعام / ۱۴.	۴. اعراف / ۳۰.
۵. محمد / ۱۱.	۶. عنکبوت / ۴۱.
۷. مریم / ۵.	۸. مجادله / ۱۴.
۹. مائده / ۵۱.	۱۰. مائده / ۵۵.
۱۱. توبه / ۷۱.	۱۲. احزاب / ۵.
۱۳. نساء / ۱۴۴.	

۱۴. حسین بن محمد دامغانی، الوجوه و النظائر فی القرآن، ص ۸۴۷-۸۵۰.

۲. یاری کننده: «المؤمنون و المؤمنات بعضهم أولياء بعض»^۱

این دو معنی از صفات فعلی خداوند است. با توجه به این که معنای اول، شامل مؤمن و کافر می شود و معنای دوم، اختصاص به مؤمنان دارد.

۳. محب و دوست دارنده: «الله ولیّ الذین آمنوا»^۲

۴. موالی که عبارت از محبت و دوست داشتن است. خداوند، ولیّ عبد است و اگر بنده هم بخواهد ولایت را از جانب خودش ابراز نماید، باید از غیر خداوند اعراض کند.^۳ بر اساس آنچه از کتب لغات قرآنی و تفاسیر استفاده می گردد، «ولیّ» دارای ۲۷ معنی است؛ چون علاوه بر یازده معنی که به نقل از الوجوه والنظائر نقل شد، هفده معنای دیگر برای «ولیّ» بیان شده است:

۱. قَیم، سرپرست و متکفل تمام مصالح^۴: «و هو ولیّهم»^۵، «ما لکم من دون الله من ولیّ ولا نصیر»^۶، «واجعل لنا من لدنک ولیّاً»^۷.

۲. متصرف در امور^۸: «انما ولیکم الله ورسوله»^۹.

۳. معین و ناصر^{۱۰}: «ما لک من ولیّ ولا نصیر»^{۱۱}، «والله ولیّها»^{۱۲}.

۴. دوستدار و محب^{۱۳}: «و ما لکم من دون الله من ولیّ ولا نصیر»^{۱۴}.

۵. مقرب و نزدیک کننده به نصرت و یاری بدون فاصله.^{۱۵}

۱. توبه / ۷۱. ۲. بقره / ۲۵۷.

۳. فخر رازی، لوازم البینات، ص ۲۹۷-۲۹۸.

۴. فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج ۲، ص ۱۸۳ و ج ۷، ص ۱۲۰؛ شیخ طوسی، التبیان، ج ۱، ص ۴۰۰ و ج ۳، ص ۲۵۹؛ نظام الدین نیشابوری، غرائب القرآن، ج ۲، ص ۸۱؛ بیضاوی، تفسیر بیضاوی، ج ۲، ص ۳۵۸.

۵. انعام / ۱۲۷. ۶. بقره / ۱۰۷.

۷. نساء / ۷۵.

۸. فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج ۱۲، ص ۲۶ و ج ۱۰، ص ۱۱۶.

۹. مائده / ۵۵.

۱۰. همان، ج ۴، ص ۳۴؛ شیخ طوسی، التبیان، ج ۴، ص ۵۵۷؛ نظام الدین نیشابوری، غرائب القرآن، ج ۱، ص ۳۸۲؛ ماوردی، النکت، ج ۲، ص ۱۸۴.

۱۱. بقره / ۱۲۰. ۱۲. آل عمران / ۱۲۲.

۱۳. فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج ۱۲، ص ۲۶-۲۷؛ شیخ طوسی، التبیان، ج ۵، ص ۲۶۲.

۱۴. توبه / ۱۱۶.

۱۵. شیخ طوسی، التبیان، ج ۵، ص ۳۱۲ و ج ۳، ص ۲۱۱ و ج ۹، ص ۱۴۶.

۶. تابع و پیرو^۱: «فتكون للشيطان ولياً»^۲.
۷. حلیف^۳: «و لم يكن له ولي من الدّل»^۴.
۸. اولی به تدبیر^۵: «إنما وليكم الله و رسوله و الّذين آمنوا»، «فالله هو الولی»^۶.
۹. دوست و صديق (خلیل)^۷: «فلاتتخذوا منهم أولياء»^۸.
۱۰. سيد و مولی^۹: «أنت وليّی فی الدنيا و الآخرة»^{۱۰}.
۱۱. وصی و وکیل^{۱۱}: «فليملل وليّه بالعدل»^{۱۲}.
۱۲. ولی نعمت^{۱۳}: در شعر هم آمده است:
 ز شکر وی آن نعمت افزون شود ولی نعمتی بیش از این چون بود
 و در جای دیگر آمده است:
 ای ولی نعمت احرار و عبید منعم و مکرم دهقان و عمید
۱۳. بنده^{۱۴}.
۱۴. کارگزار^{۱۵}.
۱۵. شریک: «و لم يكن له ولي»^{۱۶}.
۱۶. صاحب سلطه^{۱۷}: چنان که درباره صاحب خون فرموده است: «من قتل مظلوماً فقد جعلنا لوليّه سلطاناً»^{۱۸}.

۱. فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج ۲۱، ص ۲۲۶. ۲. مریم / ۴۵.
۳. شیخ طوسی، التبیان، ج ۶، ص ۵۳۴. ۴. اسراء / ۱۱۱.
۵. همان، ج ۹، ص ۲۵۶. ۶. شوری / ۹.
۷. نظام الدین نیشابوری، غرائب القرآن، ج ۱، ص ۳۶۱.
۸. نساء / ۸۹.
۹. ثعالبی، الجواهر الحسان: بیضاوی، تفسیر بیضاوی، ج ۲، ص ۶۲۲؛ ابن قتیبہ، غرائب القرآن، ص ۱۰۰.
۱۰. یوسف / ۱۰۱.
۱۱. ثعالبی، الجواهر الحسان، ج ۱، ص ۲۲۱؛ بیضاوی، تفسیر بیضاوی، ج ۲، ص ۲۸۲.
۱۲. بقره / ۲۸۲.
۱۳. شعرانی، نثر طوی، ج ۲، ص ۵۷۸-۵۸۰؛ بهاء الدین خرمشاهی، دانشنامه قرآن، ج ۲، ص ۲۳۲۴-۲۳۲۷؛ محمدباقر محقق، اسماء و صفات الهی در قرآن، ج ۲، ص ۱۴۶۲.
۱۴. همان.
۱۵. همان.
۱۶. اسراء / ۱۱۱.
۱۷. همان.
۱۸. اسراء / ۳۳.

۱۷. مدافع^۱: «ما لهم في الأرض من ولي ولا نصير»^۲.

حقیقت «ولی»

در بیان حقیقت ولی، نزاع و بحثهای زیادی صورت گرفته است. مجموع نظرات درباره مفهوم حقیقی ولی را می توان به چهار دسته طبقه بندی نمود:

۱. ولی، لفظ مشترکی است بین معانی ای چون: اولی به تصرف، نصرت، محبت و... چنان که فخر رازی و دیگران در ضمن معنای آیه «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ» این مطلب را بیان کرده اند.^۳
۲. ولی، مشترک معنوی است، نه مشترک لفظی، و قدر جامع آن، سلطنت و اولی به تصرف بودن است.^۴

۳. کلمه ولی، حقیقت در امارت و سلطنت است و کاربرد آن در سایر معانی، مجاز است. به تعبیر دیگر، ولی، حقیقت در اولی به تدبیر است و غیر این معنی، از معانی مجازی ولی است؛ به چهار دلیل:

- الف) استعمال اهل لغت به معنای اول؛ چنان که گفته اند: «كُلٌّ مِنْ وَلِيٍّ أَمْرٌ أَحَدٌ فَهُوَ وَلِيٌّ».
- ب) ولی، مفید اولی است، پس باید حقیقت در اولی باشد، و گر نه مجاز است که اصل، عدم آن است.

ج) تصریح مبرّد در کتاب الکامل به این که اصل ولی، همان اولی است.

- د) به کارگیری ولی به معنای اول در قرآن و سنت؛ چنان که فرموده اند: «فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا يَرْتِي» ای: اولی بجواز المیراث... و همچنین پیامبر اکرم ﷺ فرموده اند: «أَيُّمَا امْرَأَةٍ نَكَحْتُ بِغَيْرِ إِذْنٍ وَلِيَّهَا فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ» که مراد از ولی، اولی به عقد است.^۵
۴. ولی، مشترک معنوی است، لکن قدر جامع آن، قرب است.^۶

۱. همان.

۲. توبه / ۷۴.

۳. فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج ۱۲، ص ۲۷. ۴. محمدحسن مظفر، دلائل الصدق، ج ۲، ص ۷۴۰.

۵. شیخ طوسی، الرسائل العشر، رساله المفصح فی امامة الحسین علیہ السلام، ص ۱۲۹-۱۳۰؛ علامه حلی، مناهج الیقین، ۴۷۲-۴۷۳؛ حمصی رازی، المنقذ من التقليد، ج ۲، ص ۳۰۱-۳۰۲؛ طبرسی، مجمع البیان،

ج ۴-۳، ص ۳۲۳؛ سیدعبدالحسین شرف الدین موسوی، المراجعات، آخر مراجعه ۴۰، ص ۲۳۲.

۶. طریحی، مجمع البحرین، ج ۱، ص ۴۵۵؛ شعرانی، نشر طوبی، ج ۲، ص ۵۷۸؛ بهاء الدین خرمشاهی، دانشنامه قرآن، ج ۲، ص ۲۳۲۴؛ محمدباقر محقق، اسماء و صفات الهی در قرآن، ج ۲، ص ۱۴۶۲؛ ابن

فارس، مقایس اللغه، ج ۶، ص ۱۴۱ و ۱۴۲.

چنین به نظر می‌رسد که این نظر چهارم، به دلایلی که می‌آید، صحیح باشد: اولاً، همه معانی‌ای که برای ولی ذکر شده، به قرب بر می‌گردد. علاوه بر آن، همه لغویان ریشه اصلی این ماده را به قرب و دنوّ معنی نموده‌اند^۱ و از باب «تردّ الأشياء إلى أصولها» معنای ولی، همان قرب خواهد بود.

ثانیاً، ولی یتیم و قتیل و بلد، از همین باب است؛ زیرا هر کسی به هر چیزی بیشتر نزدیک است، در امورات آن چیز، سزاوارتر از دیگران است؛ چون منفعت و مصلحت و مضرت آن را از همه دقیقتر درک می‌کند و تشخیص می‌دهد و تا اقرب هست، نوبت به دیگران نمی‌رسد؛ چنان که در باب ارث، فقها گفته‌اند: «الأقرب يمنع الأبعد».^۲

آری! چه کسی نزدیکتر از خداوند به بندگانست و چه کسی غیر از پیامبر و اوصیای پیامبر ﷺ بعد از خداوند، نزدیکتر به مصالح و منافع بندگان است؟ و همچنین است در باب قصاص و ولی سفیه و صغیر و میت و عقد نکاح. شاید بر همین مبناست که حکومت و ولایت غیر خدا را حکومت و ولایت ظالمانه می‌دانند؛ چون اقرب نیست، پس «أدري بما في البيت» نیست و مصالح و مفاسد اهل بیت و بلد را نمی‌داند.

با توجه به این مطلب، می‌توان گفت که هر کس به خدا نزدیکتر باشد، شایسته ولایت است و لازمه این اقریب، اداره امور توسط اقرب است. بنابراین، سلطان و اولی به تصرف، کسی است که از همه کس به مولی علیه نزدیکتر است یا به تعبیر دیگر، معنای اصلی ولی، همان قرب است؛ منتهی استعمال آن واژه نسبت به مافوق، مفید سلطنت و اولویت به تدبیر است؛ زیرا اکمل و اظهر مصادیق قرب است. این مطلب، از تصریح راغب در المفردات و امام فخر در الکبیر و از بیان علامه طباطبایی در المیزان و علامه شعرانی در نشر طوبی استفاده می‌گردد.^۳

اولیاء در قرآن

«اولیاء» جمع «ولی» است و همان معانی ولی را دارد، اما در قرآن به معنای دوستان،

۱. ابن فارس، مقاییس اللغة، ج ۶، ص ۱۴۲. ۲. محمد حسن نجفی، جواهر الکلام، ج ۳۹، ص ۱۲۱. ۳. فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج ۲۱، ص ۱۸۱؛ علامه طباطبایی، المیزان، ج ۱۰، ص ۸۹ و ج ۶، ص ۱۱-۱۲؛ شعرانی، نشر طوبی، ج ۲، ص ۵۷۸؛ طریحی، غریب القرآن، ص ۷۸؛ بیضاوی، تفسیر بیضاوی، ج ۲، ص ۵۸۳؛ آلوسی، روح المعانی، ج ۱، ص ۳۸.

یاران، سرپرستان نزدیک بدون فاصله و کسانی که در اداره امور شخص، از دیگران سزاوارترند و اختیارداران^۱ آمده است.

کلمه اولیاء در قرآن، ۴۲ بار آمده و در مجموع، آیاتی که کلمه اولیاء در آن به کار رفته است، مؤمنان را از ولایت کفار و شیطان، نهی نموده، آن را مبرهن می نماید^۲ و بیان می کند که انسان در اتخاذ ولی و ولایت، دنبال عزت و منفعت و دفع مضار است، اما کفار و شیطان، دارای هیچ عزتی نیستند و مالک هیچ منفعت و ضرری نمی باشند تا با ولایت آنان، عزت و منفعت کسب گردد. از آنجا که کفار و شیاطین، با خالق متعال، دشمنی دارند و دنبال تمسخر اهل ایمانند، شایستگی ولایت را ندارند^۳؛ همچنین، اهل ایمان و مؤمنانی که بلاد شرک را رها نکرده و به بلاد امت اسلامی رهسپار نگشته اند و پدران و برادرانی که کفر را بر ایمان ترجیح بدهند، شایسته ولایت نمی باشند.^۴

آری! کسی که اهل ایمان است، کفار و شیاطین و اتباع آنان را به عنوان اولیاء و احباب و اختیاردار خویش انتخاب نمی نماید^۵؛ زیرا تنها مالک و عزیز، خداوند است و فقط اوست که شایسته ولایت است^۶؛ چون با ولایت او می توان کسب عزت نموده، به منافع واقعی و ابدی نایل گشت و کسانی که با ولایت او پیوند زده اند و در صف اولیای او قرار گرفته اند، کسانی هستند که عاشقان و آرزومندان مرگ خویشند و هیچ هراس و حزن و اندوهی در دل ندارند و در تمام حالات، اهل تقوا و پاکی و صفایند.^۷ آنان باور دارند که آن کس که شایسته ولایت است و در حقیقت، ولایت دارد، خداوند است و ولایت غیر خداوند، چون تارهای عنکبوت، سست و بی اساس است.^۸

آنها زمانی سزاوار ولایت الهی می گردند که جز خدا در روح و روانشان جا نداشته باشد؛ چنان که پیامبر اکرم فرموده اند: تا وقتی که دوستی و دشمنی، فقط برای خدا

۱. شعرانی، نثر طویی، ج ۲، ص ۵۸۲.

۲. آل عمران/ ۲۸؛ نساء/ ۱۳۹ و ۱۴۴؛ مائده/ ۵۱ و ۵۷؛ اعراف/ ۳ و ۳۰؛ رعد/ ۱۶ و

۳. ممتحنه/ ۱؛ مائده/ ۵۷؛ عنکبوت/ ۴۱. ۴. انفال/ ۷۲؛ توبه/ ۲۳.

۵. مائده/ ۸۱.

۶. نساء/ ۱۳۹؛ هود/ ۱۳ و ۲۰؛ اسراء/ ۹۷؛ فرقان/ ۱۸؛ شوری/ ۹.

۷. یونس/ ۶۲؛ انفال/ ۳۴؛ فصلت/ ۳۱؛ جمعه/ ۶.

۸. عنکبوت/ ۴۱.

نباشد، ایمان خالص تحقق نمی‌یابد و هرگاه برای خدا دوست و دشمن داشته باشد، شایسته ولایت است.^۱ اگر چنین شد، مصداق آیه مبارکه «أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفَ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ»^۲ خواهد شد.

از حضرت امیر علیه السلام درباره این آیه سؤال کردند، فرمود: مردمی هستند که به طور خالص، خدا را عبادت کرده‌اند و زمانی که مردم به ظاهر دنیا می‌نگرند، آنان به باطن آن نگرند و وقتی که مردم به چیزهای زودگذر دنیا مغرور شوند، آنان به آینده آن نگاه کنند، چیزهایی را که می‌دانند رهایشان می‌سازد، خود رها می‌کنند و چیزهایی که آنها را به مرگ می‌کشد، می‌میرانند.^۳

در تفسیر عیاشی آمده است: از حضرت امیر علیه السلام درباره آیه مذکور نقل شده که فرمودند: آیا می‌دانید اولیاء الله چه کسانی هستند؟ گفتند: چه کسانی یا امیرالمؤمنین؟ فرمود: ما و پیروانمان! پس هر کس بعد از ما از ما تبعیت نماید، خوشا به سعادت ما و خوشا به سعادت آنان! خوبان آنان بهتر از خوبان ما هستند.^۴

آیاتی که کلمه اولیاء در آنها به کار برده شده، بدین قرار است: ۱۴ مورد درباره اثبات ولایت منحصر به خداوند، ۵ مورد درباره اولیای الهی و ولایت بین مؤمنان و ۲۳ مورد درباره نهی مؤمنان از ولایت کفار و شیطان و ولایتهای منفی.

«وال» در قرآن

«وال» اسم و صفت الهی است^۵، اما از نظر لغوی، اسم فاعل از «ولی، ولی» می‌باشد.^۶ در قرآن کریم، این کلمه یک بار به کار رفته است: «إِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءَ فَلَا مَرَدَّ لَهُ وَ مَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَالٍ»^۷ و درباره معنای آن، تعبیر مختلفی آمده است:

۱. سیوطی، الدر المنثور، ج ۳، چاپ قدیم، مؤسسة الرساله، ص ۳۱۰.

۲. یونس/ ۶۲. ۳. سیدهاشم بحرانی، البرهان، ج ۲، ص ۱۹۰.

۴. محمد بن مسعود بن عیاش سمرقندی، تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۱۲۴، حدیث ۳۰؛ محمدرضا قمی، کنز الدقائق، ج ۶، ص ۷۲؛ علامه مجلسی، بحار الانوار، ج ۸، ص ۳۴، باب ۱۵، حدیث ۷۲؛ حاکم حسکانی می‌گوید: مراد از اولیاء، علی علیه السلام و حمزه و جعفر و عقیل می‌باشند. ابن مطلب را ابوهریره از پیامبر صلی الله علیه و آله نقل می‌نماید: (شواهد التنزیل، ج ۱، ص ۲۷۰).

۵. محمداقصر محقق، اسماء و صفات الهی، ج ۲، ص ۱۴۷۳؛ شیخ طوسی، التبیان، ج ۶، ص ۲۲۸.

۶. همان. ۷. رعد/ ۱۱.

صاحب المفردات و مجمع البحرين گفته‌اند: والی در آیه به معنای ولی است.^۱
 فخر رازی در لوامع گفته است: والی به معنای مالک اشیا و مستولی بر اشیا است، به هر کیفیتی که بخواهد تصرف نماید.^۲
 علامه شعرانی فرموده است: وال به معنای سرپرست، پشتیبان، یاریگر، ایستادگی کننده، اداره کننده امر، چاره ساز، برعهده گیرنده کار و در دست گیرنده اختیار است.^۳
 از کتب تفاسیر، این گونه استفاده می‌گردد که والی امر مطلق، خداوند است و هیچ فردی قدرت دفع عذاب و عقابی را که او اراده نماید، ندارد؛ زیرا او والی امر و غالب بر همه چیز است.^۴

«اولی» در قرآن

«اولی» اسم تفضیل به معنای نزدیکتر، سزاوارتر و در قرب و نزدیک بودن معنوی استعمال می‌شود. گفته می‌شود: «هو أولى الناس بك»؛ یعنی: او از حیث رتبت و منزلت، به تو نزدیکتر و اختصاصش بیشتر است.^۵

این کلمه در قرآن، یازده بار به کار رفته و به دو معنی آمده است:

۱. تهدید و وعید: «فأولی لهم»^۶، «أولی لك فأولی، ثم أولى لك فأولی»^۷.
 ۲. اولی، احق و اقرب: «النبیّ أولى بالمؤمنین»^۸، «إنّ أولى الناس بإبراهیم»^۹، «و أولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض»^{۱۰} و...^{۱۱}
- در واقع، این احقیّت، به اقربیت بر می‌گردد؛ چون «اولی» از ریشه «ولی» به معنای

۱. راغب اصفهانی، المفردات، ص ۵۳۳؛ طریحی، مجمع البحرين، ج ۴، ص ۵۵۸.
 ۲. فخر رازی، لوامع البینات، ص ۳۳۴؛ محمدباقر محقق، اسماء و صفات الهی، ج ۲، ص ۱۴۷۴.
 ۳. شعرانی، نشر طوبی، ج ۲، ص ۵۸۱.
 ۴. شیخ طوسی، التبیان، ج ۶، ص ۲۲۸؛ فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج ۹، ص ۲۳؛ علامه طباطبائی، المیزان، ج ۱۱، ص ۳۱۱-۳۱۲.
 ۵. شعرانی، نشر طوبی، ج ۲، ص ۵۸۲.
 ۶. محمد / ۲۰.
 ۷. قیامت / ۳۴-۳۵.
 ۸. احزاب / ۶.
 ۹. آل عمران / ۶۸.
 ۱۰. احزاب / ۶.
 ۱۱. دامغانی، الوجوه و النظائر، ص ۲۵-۲۶؛ طریحی، غریب القرآن، ص ۷۸-۷۹؛ ابن قتیبّه، تأویل مشکل القرآن، ص ۳۵۲.

قرب است؛ چنان که فخر رازی هم گفته است: اولی، افعّل تفضیل مشتق از والی و یا ولی است؛ مانند ادنی و اقرب که مشتق از دانی و قریب است و در آن، معنای قرب وجود دارد؛ زیرا احق به چیزی، همان اقرب به آن چیز است.^۱ نظام الدین نیشابوری و فخرالدین طریحی نیز همین مطلب را تأیید می‌کنند.^۲

کلمه «اولیان» در قرآن یک بار استعمال شده^۳ و به معنای ولی و قائم مقام است.^۴

«مولی» در قرآن

کلمه «مولی» و «موالی» در قرآن، ۲۰ بار به کار رفته و به معانی زیر آمده است:

۱. آزاد کننده؛ ۲. آزاد شده؛ ۳ و ۴. ولی و اولی به شیء: «ذلک بأنّ الله مولیّ الذّین آمنوا»^۵؛ ۵. خویشاوند: «إنّی خفت الموالی من ورائی»^۶؛ ۶. همسایه؛ ۷. هم‌پیمان؛ ۸. ورثه.^۷

در آیاتی که کلمه مولی به کار رفته، مولی به حق و بهترین مولی، خداوند متعال دانسته شده است و برای آنان که ولایت خداوند را ندارند، آتش به عنوان مولای آنان معرفی می‌گردد: «مأویکم النار هی مولاکم»^۸.

برخی از آیات دسته اول، بدین قرار است:

۱. «وإن تولّوا فاعلموا أنّ الله مولیکم، نعم المولی و نعم النصیر»^۹

۲. «ردّوا إلى الله مولا هم الحق»^{۱۰}

۳. «واعتصموا بالله هو مولاکم»^{۱۱}

در برخی از آیات، مظاهر ولایت خداوندی؛ یعنی کسانی که از ناحیه خداوند، ولایت

۱. فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج ۲۱، ص ۱۸۱.

۲. طریحی، غریب القرآن، ص ۷۸-۷۹؛ نظام الدین نیشابوری، غرائب القرآن، ج ۲، ص ۱۸۴.

۳. مائده / ۱۰۷.

۴. ابن قتیبه، غریب القرآن، ص ۱۴۸؛ فراء، معانی القرآن، ص ۳۲۴.

۵. محمد / ۱۱.

۶. مریم / ۵.

۷. طریحی، غریب القرآن، ص ۷۸-۷۹؛ همو، مجمع البحرین، ج ۱، ص ۴۶۰ و ۴۶۱؛ ابن قتیبه، تأویل مشکل القرآن، ص ۳۵۲.

۸. حدید / ۱۵.

۹. انفال / ۴۰.

۱۰. حج / ۷۸.

۱۱. انعام / ۶۲؛ یونس / ۳۰.

بر جامعه بشری دارند، معرفی می‌گردد: «فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلَاهُ وَ جَبْرِيلُ وَ صَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ»^۱؛ یعنی خداوند، بالذات ولی و متولی حفظ و نصرت است و جبرئیل، رأس کرویین است و صالح مؤمنان هم حضرت علی علیه السلام است. این مطلب از طریق عامه و خاصه نقل شده^۲. از آن میان، روایتی است از محمد حلبی به نقل از امام صادق علیه السلام که فرمود: پیامبر صلی الله علیه و آله را دوبار به عنوان وصی، ولی مؤمنان معرفی فرمود: یک بار وقتی که همین آیه نازل شد و بار دوم در غدیر خم^۳.

«تولیه» و «تولی»

«تولیه» به معنای جعل ولی و پشت کردن و روی گردان شدن^۴ می‌باشد، اما تولی به اعتبار نوع کاربرد، تفاوت دارد؛ زیرا استعمال آن، یا به صورت لازم است و یا به صورت متعدی؛ بنابر استعمال اول، به معنای اخذ نمودن، تقلید و پیروی کردن^۵ است و بنا بر صورت دوم، متعدی به مفعول یا بنفسه و بدون واسطه است، یا به واسطه حرف جار؛ در حالت اول، مقتضی معنای ولایت و سرپرستی است و بنا بر حالت دوم، تعدی تولی به مفعول، اگر به واسطه «عن» باشد، به معنای اعراض (ترک اقرب) است^۶ و اگر به واسطه «الی» باشد، به معنای اقبال و روکردن است و اگر آن تعدی، به واسطه هر دو حرف (الی و عن) باشد، به معنای برگرداندن و متوجه نمودن خواهد بود^۷ و اگر تعدی آن با «علی» باشد، به معنای تغیر می‌آید.^۸ در قرآن، مشتقات این ماده، ۱۱۱ بار به کار رفته و به معانی: انصراف، ابا نمودن، اعراض، دوری، انهمام^۹، به کار کسی برخاستن^{۱۰} و ابتناع

۱. تحریم / ۴.

۲. تفسیر القمی، ج ۲، ص ۳۹۳-۳۹۴؛ سیوطی، الدر المنثور، ج ۶، ص ۲۴۴.

۳. سیدهاشم بحرانی، البرهان، ج ۶، ص ۳۵۲-۳۵۳؛ محمدرضا قمی، کنز الدقائق، ج ۱۳، ص ۳۲۹-۳۳۲.

۴. جوهری، الصحاح، ج ۲، ص ۷۱۵. ۵. شرتونی، اقرب الموارد، ج ۳، ص ۴۴۰.

۶. راغب اصفهانی، المفردات، ص ۵۳۴.

۷. سیدعلی اکبر قرشی، قاموس قرآن، ج ۷، ص ۲۴۵-۲۴۶.

۸. شرتونی، اقرب الموارد، ج ۳، ص ۴۴۰.

۹. دامغانی، الوجوه و النظائر، ص ۱۸۷-۱۸۸: تولی به چهار وجه است: ۱. انصراف (نحل / ۸)؛ ۲. الی

(مائه / ۴۹)؛ ۳. اعراض (نور / ۵۴)؛ ۴. انهمز (انفال / ۱۵).

۱۰. تفسیری، وجوه القرآن، ص ۵۸.

اتخاذ دوست و ولی^۱ آمده است.

بعضی متذکر شده‌اند که تولّی به معنای مطلق اعراض است و ملازم با ادبار نیست؛ زیرا تولّی و اعراض پیامبر ﷺ از ابن مکتوم، بدون ادبار بود.^۲ تولّی به ادبار، گاهی حقیقت است؛ مانند: «بعد أن تولّوا مدبرین»^۳ و گاهی کنایه از انهزام است؛ مانند: «ثمّ ولّیت مدبرین»^۴ و گاهی هم به معنای انصراف است. اعراض، در واقع انصراف از شیء است به قلب، اما اگر در جایی حمل تولّی بر اعراض، امکان نداشت، بر لازم اعراض؛ یعنی عدم انتفاع و یا بر ملزوم اعراض؛ یعنی ارتداد حمل می‌گردد.^۵

حاصل سخن

معانی ولایت و مشتقات آن در قرآن، جهت و رویکرد تازه و خاصی به خود گرفته که با معانی لغوی گذشته آن، تفاوت اساسی و جدّی دارد؛ زیرا کاربرد آن در قرآن، یک واحد منسجم و منظم مقدس را تشکیل داده و راهکار رسیدن به کمال را در زندگی دنیوی و اخروی، مشخص می‌سازد و در رأس آن واحد، ولی بالذات و مطلق؛ یعنی خداوند متعال قرار دارد^۶ و زیرمجموعه آن، یک شبکه مرتبط و جهت‌داری است که همه بر محور واحدی^۷ که فرستاده خداوند و صالح مؤمنان است، می‌چرخد، و سمت و سوی همه آن شبکه، خداوند است و بس. بنابراین، به کارگیری واژه‌های ولایت در مفاهیم و معانی‌ای درست است که صبغه خالص خدایی داشته باشد؛ بر خلاف معانی لغوی زمان جاهلی آن که اصلاً چنین جهتی نداشت، بلکه آن واژه‌ها دارای مفاهیم عام و بدون انسجام بود. اطلاق ولایت و ولی به هر معنی از معانی قرب؛ اعم از حسّی و معنوی و سرپرستی و نصرت و... که در لغت عرب جاهلی به کار گرفته می‌شد، درست بود، اما با آمدن فرهنگ قرآنی و اسلامی، اطلاق آن کلمات، فقط بر خداوند و کسانی که عبودیت خاصه الهی دارند، درست است و زبندگی دارد.

۱. سیدعلی اکبر قرشی، قاموس قرآن، ج ۷، ص ۲۴۵-۲۴۶.

۲. ایوب بن موسی حسینی کفوی، الکلیات، ص ۲۸.

۳. انبیاء/ ۵۷.

۴. توبه/ ۲۵.

۵. حسینی کفوی، الکلیات، ص ۳۰۹.

۶. مائده/ ۵۵؛ شوری/ ۹.

۷. مائده/ ۵۶ و تحریم/ ۴.

هستی «ولایت»

با بررسی آیات قرآنی، درمی یابیم که خداوند، ولایت را امری وجودی دانسته و آن را به دو جبهه متضاد تقسیم می کند که یکی را امری مثبت و بستر ساز رشد و کمال و دیگری را امری منفی و زمینه گستر انحطاط و ذلت بشری می داند؛ اگرچه برخی از دانشمندان مسلمان، اصل اولی در این باره را یک امر منفی می دانند و می گویند: «هیچ فردی بر دیگری ولایت ندارد»^۱ و ولایت ارزشی را از آن اصل، مستثنا می سازند و حضرت امیر علیه السلام هم این امر را تأیید فرموده، خطاب به فرزندشان می فرمایند: «بنده و برده غیر مباش؛ زیرا خداوند، تو را آزاد آفرید»^۲ و در جایی دیگر فرموده اند: «ای مردم! آدم علیه السلام هیچ فردی را برده و کنیز، به دنیا نیاورده و به درستی که همه مردم، آزادند»^۳

عقل و فطرت نیز ولایت و حاکمیتی را که برده ساز باشد، محکوم نموده، آن را نفی می نماید و نفوس انسانی از پذیرش چنین ولایتی، اکراه دارد. بدین لحاظ، قرآن، آن را ولایت طاغوت نامیده است. اما ولایتی را که فراهم کننده بستر ترقی و کمال انسانی است و عقل نیز آن را دریافته است و به پذیرش آن اشتیاق دارد، ولایت الهی می نامد.

اقسام «ولایت»^۴

ولایت، به صورت کلی، دو قسم است:

۱. ولایت الهی؛ ۲. ولایت طاغوتی.

چون قرآن کریم، جامعه را به پذیرش اولی تشویق و ترغیب کرده و از قبول دومی نهی فرموده، اولی را ولایت مثبت و دومی را ولایت منفی نیز می گوئیم. ولایت الهی، یا ذاتی است، یا جعلی و اعتباری. این دو قسم، در اصل، از آن خداوند متعال است، و لکن خدا

۱. «لا ولاية لأحد على أحد»، شیخ انصاری، مکاسب، ص ۱۵۳.

۲. نهج البلاغه، ترجمه فیض الاسلام، نامه ۳۱، ص ۹۲۹.

۳. کلینی، فروع کافی، ج ۸، ص ۶۹، حدیث ۲۶.

۴. محمد بسام رشدی، المعجم المفهرس لمعانی القرآن، ج ۲، ص ۱۳۱۸-۱۳۲۲؛ بهاء الدین خرمشاهی، دانشنامه قرآن، ج ۲، ص ۲۳۲۲-۲۳۲۴.

در میان انسانها برای ولایت خویش، مظاهری قرار داده که عبارت از گروههای زیر است:
 الف) پیامبران و ائمه علیهم السلام، که ولایت آنها در دو بخش تکوین و تشریع، قابل بحث است.
 ب) مؤمنان؛ که این ولایت، خود دو بخش عام و خاص دارد:
 ۱. عام: ولایتی است که همه مؤمنان نسبت به یکدیگر دارند؛ از قبیل: خیرخواهی، هدایت، دستگیری و....

۲. خاص: از قبیل ولایت در ارث، قرابت و قصاص و ولایت بر سفها، ایتام، محجورین و....

ج) فرشتگان؛ که این ولایت نیز دارای دو بخش عام و خاص است؛ عام، نسبت به کافر و مؤمن و خاص، فقط نسبت به مؤمن است.
 ولایت غیر الهی یا طاغوتی، سه گونه است:

۱. ولایت کفار؛ که از حیث سلطه بر مؤمنان، کاملاً منفی و از حیث روابط سیاسی، تجاری و... در صورتی که بار منفی داشته باشد، مردود است.
۲. ولایت شیطان.
۳. ولایت ظالمان و ستمگران.^۱

«ولایت» در قرآن

بحث ولایت در قرآن، به دو صورت منفی و مثبت، مورد بحث قرار گرفته است. اولی، ولایت ظالمانه و طغیانگرانه دانسته شده است؛ به دلیل این که مفاسد و مضرات زیادی را در پی دارد و دومی، ولایت الهی، عادلانه و ارزشمند شمرده شده است؛ چون منافع انسانی به دنبال دارد. بدین جهت، از پذیرش اولی نهی شده و قبول دومی، مورد تشویق و ترغیب قرار گرفته است.

ولایت منفی

آیاتی را که به ولایت منفی اشاره می‌کند، می‌توان به چهار دسته طبقه‌بندی کرد:
 دسته اول: آیاتی که از گروههای غیر مرتبط با خداوند، سلب سلطه نموده و انسانها را

۱. سید محمد روحانی، منهاج الفقاهه، تعلیقه بر مکاسب شیخ انصاری، ج ۲، ص ۱۸۳ به بعد.

از فرمانبرداری آنان باز می‌دارد:

«لَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا»^۱؛ یعنی: خداوند، هرگز برای کافران، به زیان مؤمنان، راهی قرار نداده است.

«وَلَا تَطْعَ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ»^۲؛ یعنی: کسی را که دلش را از یادمان غافل کرده‌ایم و پیرو هوای نفس شده، اطاعت نکن.

«فَلَا تَطْعَ الْكَافِرِينَ وَجَاهِدْهُمْ بِجِهَادٍ كَبِيرًا»^۳؛ یعنی: از کافران اطاعت نکن و به حکم خدا با آنان به جهاد بزرگی پرداز.

«يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ اتَّقِ اللَّهَ وَلَا تَطْعَ الْكَافِرِينَ وَالْمُنَافِقِينَ»^۴؛ یعنی: ای پیامبر! از خدا بترس و از کافران و منافقان اطاعت نکن.

«وَلَا تَطْعَ كُلَّ حَلْفٍ مِثْنٍ»^۵؛ یعنی: از هر سوگندگوی پست اطاعت نکن.

«وَلَا تَطْعَ مِنْهُمْ آثِمًا أَوْ كَفُورًا»^۶؛ یعنی: از هیچ گنهکار و کافری فرمان نبر.

«وَلَا تَطِيعُوا أَمْرَ الْمُسْرِفِينَ»^۷؛ یعنی: فرمان و دستور اسراف‌کاران را اطاعت نکنید.

«وَلَا تَطْعَ الْكَافِرِينَ وَالْمُنَافِقِينَ وَدَعْ أَذَاهُمْ وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ»^۸؛ یعنی: از کافران و منافقان اطاعت نکن و از آزارشان درگذر و بر خدا توکل کن.

چون اطاعت، لازمه ولایت و سلطنت است، می‌توان از این آیات، این گونه استفاده کرد که اگر در درون والی، کفر و نفاق نهفته است و یا به گناه و اسراف، آلوده می‌باشد و یا این که صدق در گفتار ندارد و فردی پست است که با سوگندهای بی‌چون و چرا، کار خود را دنبال می‌کند، نمی‌تواند والی مطاع باشد و قرآن با نهی مکرر و روشن، انسان را از اطاعت این گونه افراد، بر حذر می‌دارد.

دسته دوم: آیاتی است که صریحاً از پذیرش ولایت کفار و طاغوتها نهی می‌کند:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ»^۹؛ یعنی: ای کسانی که

۱. نساء / ۱۴۱؛ رشید رضا، العنار، ج ۵، ص ۴۶۶؛ فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج ۱۱، ص ۸۳.

۲. کهف / ۲۸؛ مرتضی مطهری، ولاء و ولایتها، ص ۲۵۷.

۳. فرقان / ۵۲. ۴. احزاب / ۱.

۵. قلم / ۸. ۶. انسان / ۲۴.

۷. شعراء / ۱۵۱. ۸. احزاب / ۴۸.

۹. نساء / ۱۴۴؛ زمخشری، الکشاف، ج ۱، ص ۵۸۰.

ایمان آوردید! کافران را به عنوان اولیا، از غیر مؤمنان اتخاذ نکنید.

مضمون این آیه، در آیات ۸۹ سورة نساء و ۵۱ سورة مائده نیز آمده است و اصولاً قرآن می‌فرماید: داشتن ایمان و اعتقاد به خداوند و پیامبر ﷺ و آنچه بر پیامبر فرود آمده، مشروط به عدم پذیرش ولایت کفار است: «لو کانوا یؤمنون بالله والنبی و ما أنزل إلیه ما اتخذوهم أولیاء»^۱

سرّ نهی مؤمنان از پذیرش ولایت کفار

سرّ این که قرآن کریم از پذیرش ولایت کفار نهی می‌کند، این است که اولاً، کفار و طاغوتها با مؤمنان، عداوت و دشمنی دارند و هیچ عاقلی، سلطه دشمن را نمی‌پذیرد. عدم پذیرش ولایت دشمن، یک امر عقلایی است. قرآن، مسلمانها را به این امر، ارشاد می‌کند و می‌فرماید: آنها دشمن هستند و از غفلت شما بهره‌برداری می‌کنند. «یا ایّها الذین آمنوا لاتتخذوا عدوی و عدوکم أولیاء»^۲

ثانیاً، کفاری که دین و طریق شما را به بازی و شوخی می‌گیرند، نمی‌توانند بر مؤمنان ولایت داشته باشند: «یا ایّها الذین آمنوا لاتتخذوا الذین اتخذوا دینکم هزواً و لعباً من الذین أوتوا الكتاب من قبلکم و الکفار أولیاء»^۳ و به تعبیر فخر رازی: نمی‌توان مسخره‌گران را به عنوان اولیا، انصار و احباب اتخاذ کرد.^۴

شهید مطهری رحمه الله سرّ اجتناب از پذیرش کفار را در قرآن، این گونه بیان می‌کند: قرآن سرّ لزوم اجتناب و احتیاط از بیگانه را این می‌داند که دوست دارند دیگران نیز به کیش و آیین آنها درآیند... همه اینها ایجاب می‌کند که روابط مسلم با غیرمسلم، محتاطانه باشد. مسلمان از خطر غافل نماند و فراموش نکند که عضو یک جامعه توحیدی است و آن غیرمسلم، عضوی از یک پیکر و اجتماع دیگر است. اما هیچ یک از اینها ایجاب نمی‌کند که مسلمان با غیر مسلمان، به کلی قطع ارتباط کند و روابط اجتماعی و اقتصادی یا احیاناً سیاسی نداشته باشد. البته همه اینها مشروط به این است که منطبق با مصالح جامعه اسلامی باشد.^۵

۱. مائده / ۸۱؛ فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج ۱۲، ص ۶۵.

۲. ممتحنه / ۱. مائده / ۵۷؛ رشید رضا، المنار، ج ۶، ص ۴۴۴.

۳. فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج ۱۲، ص ۳۲؛ علامه طباطبائی، المیزان، ج ۵، ص ۲۷-۲۸.

۴. مرتضی مطهری، ولاء و ولایتها، ص ۲۲-۲۳؛ رشید رضا، المنار، ج ۵، ص ۴۷۲.

همچنین فرموده است: قرآن کریم، مسلمانان را از دوستی و سرپرستی غیرمسلمانها نهی می‌کند؛ نه از باب این‌که دوست داشتن انسانهای دیگر را بد دانسته و طرفدار بغض و مخالف نیکی مسلم نسبت به غیرمسلم باشد. قرآن صریحاً می‌گوید: «لَا يَهْدِيكُمْ اللَّهُ عَنْ الَّذِينَ لَمْ يَفْقَهُوْكُمْ فِي الدِّينِ»^۱ اسلام نمی‌گوید کار نیکتان منحصرأ باید درباره مسلمانان باشد و به هیچ وجه، خیری از شما به دیگران نرسد؛ زیرا دینی که پیغمبرش به نص قرآن، «رحمة للعالمین» است، نمی‌تواند چنین باشد. ولی مسلمانان نباید از دشمن غافل شوند... تظاهر دشمن به دوستی... موجب نگردد که او را دوست پندارند و به او اطمینان کنند. مسلمان همواره باید بداند که عضو جامعه اسلامی است. پس منافاتی نیست میان آن که مسلمان به غیرمسلمان، احسان و نیکی کند و در عین حال، ولاء او را نپذیرد... همچنان که منافاتی نیست میان ولاء منفی و اصل بشردوستی و رحمت برای بشر بودن. لازمه بشردوستی، این است که انسان به صلاح و سعادت واقعی همه انسانها علاقه‌مند باشد.^۲

ملاک روابط مؤمن با کافر

میزان در روابط و عدم آن میان مؤمن و کافر، اهانت و استخفاف جامعه و اعتقاد اسلامی و عدم اهانت و استخفاف است؛^۳ یعنی تا زمانی که مؤمنان و شعائر الهی از احکام و اعتقادات اسلامی، مورد هتک و اهانت قرار نگیرد و به عزت و اقتدار اسلام و مسلمانان، خدشه‌ای وارد نشود، داشتن رابطه، ایرادی ندارد؛ زیرا گاهی برقراری روابط انسانی، سبب گسترش اسلام و خوشبینی جامعه غیراسلامی نسبت به امت اسلامی و قوانین آن می‌گردد و زمینه گرایش کفار به اسلام و احکام آن را فراهم می‌کند، و گر نه به هیچ وجه، مؤمنان حق ندارند با کفار، رابطه اقتصادی، سیاسی و... برقرار نمایند و سبب اهانت به اعتقادات اسلامی و ذلت و خواری جامعه اسلامی شوند.

زیرا اولاً، عقل، مستخفف را سزاوار عقاب می‌داند و به مبعوض بودن آن در نزد مولا، حکم نموده، آن را ممنوع می‌داند. ثانیاً، نقل نیز دلالت بر منع استخفاف مؤمن، پیامبر، قرآن و... دارد و اعانت و یاری بر اطاعت را اطاعت و اعانت بر ستم و گناه

۱. ممتحنه / ۸.

۲. همان، ص ۱۷-۲۳، با اندکی تصرف.

۳. میرزا عبدالفتاح الحسینی المراغی، العناوین، ج ۱، ص ۵۵۶-۵۶۲.

می‌داند؛ چنان که فرموده است: «تعاونوا علی البرّ و التقوی و لاتعاونوا علی الإثم و العدوان»^۱. «من یعظم شعائر الله فإنّهما من تقوی القلوب»^۲. و ثالثاً، برای این مطلب، ادّعای اتفاق و اجماع، بلکه ادّعای ضرورت شده است.^۳

دسته سوم: آیاتی است که در آن، سخن از ولایت شیطان به میان آمده است. قرآن، پذیرش این ولایت را خسران آشکار دانسته و مؤمنان را به مبارزه با اولیای شیطان دعوت کرده است:

«من یتخذ الشیطان ولیاً من دون الله فقد خسر خسراناً مبیناً»^۴؛ یعنی: کسی که غیر از خداوند، شیطان را به عنوان ولی اخذ می‌نماید، به تحقیق، دچار خسارت آشکار گشته است. «فزیّن لهم الشیطان أعمالهم فهو ولیهم الیوم و لهم عذاب الیم»^۵؛ یعنی: شیطان برای آنها اعمالشان را زینت داد، پس شیطان، امروز، ولی آنان است و برای آنها عذاب دردناکی است. «إنّا جعلنا للشیطان أولیاء للذین لا یؤمنون»^۶؛ یعنی: به درستی که ما شیطان را برای کسانی که ایمان نمی‌آورند، ولی قرار داده‌ایم.

«فقاتلوا أولیاء الشیطان إنّ کید الشیطان کان ضعیفاً»^۷؛ یعنی: با اولیا و دوستان شیطان مبارزه کنید و آنان را بکشید. به درستی که کید شیطان، ضعیف است.

دسته چهارم: آیاتی است که سرنوشت و نتیجه پیروی پیروان ولایت منفی را تبیین می‌کند. اولاً، انسان با پذیرش ولایت غیر خدا؛ یعنی طاغوتها و کفار، در صف آنها قرار می‌گیرد و جزء آنها می‌گردد: «بعضهم أولیاء بعض و من یتولّم منکم فإنّه منهم»^۸.

ثانیاً، تابعان ولایت طاغوت، فکر می‌کنند که با تبعیت از والیان این نوع از ولایت، دارای عزّت می‌گردند، لکن سخت در گمراهی هستند: «الذین یتخذون الکافرین أولیاء من دون المؤمنین یبتغون عندهم العزّة فإنّ العزّة لله جمیعاً»^۹

۱. مائده / ۲. ۲. الحج / ۳۲.

۳. حسینی مراغی، العناوین، ج ۱، ص ۵۶۴-۵۶۸.

۴. نساء / ۱۱۹؛ رشید رضا، المنار، ج ۵، ص ۴۲۹.

۵. نحل / ۶۳. ۶. اعراف / ۲۷.

۷. نساء / ۷۶.

۸. مائده / ۵۱؛ فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج ۱۲، ص ۱۶.

۹. نساء / ۱۳۹.

ثالثاً، مَثَلِ کسانى که غير خداوند را به عنوان ولى انتخاب کرده‌اند، مثل کسانى است که به تار عنکبوت متمسک شده باشند: «مِثْلُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ كَمِثْلِ الْعَنْكَبُوتِ اتَّخَذَتْ بَيْتًا وَإِنَّ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ لَبَيْتُ الْعَنْكَبُوتِ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ»^۱.

در اين آيه شريفه، حال کسانى که غير خدا را به عنوان ولى اتخاذ کرده‌اند، به حال کسانى تشبيه شده است که به تار عنکبوت تمسک کنند، نه به خود عنکبوت؛ زيرا اگر مشبه‌به، خود عنکبوت بود، معنى اين مى‌شد که همان‌طور که عنکبوت از خانه‌اش بهره مى‌برد، اگر کسى هم ولى ديگرى غير از خدا داشته باشد، براى او نافع خواهد بود، در حالى که اين خلاف مقصود قرآن است که مى‌فرمايد: چنان که از خانه عنکبوت، براى انسان نفعى نيست، از غير خدا نيز کارى ساخته نيست.^۲

ولايت مثبت

قرآن کریم، ولايت را منحصر به خداوند متعال مى‌داند و مى‌فرمايد: «أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ أَوْلِيَاءَ فَإِنَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ»^۳. اين آيه شريفه، مفيد حصر ولايت به خداوند متعال است؛ زيرا معرفه بودن خبر (الولى) بعد از ضمير فصل، مفيد حصر است. «هُوَ يُنْزِلُ الْغَيْثَ مِنْ بَعْدِ مَا قَنَطُوا وَيَنْشُرُ رَحْمَتَهُ وَهُوَ الْوَلِيُّ الْحَمِيدُ»^۴

انحصار ولايت

آيات فراوانى بر انحصار ولايت به پروردگار متعال دلالت دارد که در حقيقت، هر يك، برهاني محکم و خدشه‌ناپذير براى اثبات ولايت انحصارى خداوند است. اما قبل از ذکر آيات، بايد به دو مقدمه اشاره کنيم:

مقدمه اول: همه کائنات، بخصوص انسان، بالضروره مخلوقاتى نيازمندند و نياز اصلى و ذاتى آنان را غير خداوند نمى‌تواند برآورده سازد. اين که موجودات عالم، از جمله انسان، موجوداتى محتاج و فقيرند، روشن است. تنها بى‌نياز و غنى ذاتى مطلق، پروردگار است و اين بحث که کسى غير از خداوند متعال، نمى‌تواند احتياج و نياز کائنات را برآورد

۱. العنکبوت / ۴۱.

۲. عبدالله جوادى آملی، ولايت در قرآن، ص ۱۰۰-۱۰۱.

۳. شورى / ۹.

۴. شورى / ۲۸.

نیز آشکار است؛ چون غیر خداوند، خود محتاج است و نیازمند؛ شیئی که خود، ناقص و محتاج است، چگونه می‌تواند نیاز دیگری را برآورد.

خلاصه و ماحصل برهان مذکور چنین است که همه کائنات، از جمله انسان، نیاز به ولی و سرپرستی که غنی بالذات است، دارند (به خاطر فقر و نیازشان) و هیچ ولی و سرپرستی که غنی بالذات باشد، جز خداوند نیست، پس ولی و سرپرست کائنات، جز ذات پروردگار عالم نیست.

قرآن کریم هم به این برهان، چنین اشاره می‌فرماید: «یا أيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ»^۱ و در جای دیگر نیز می‌فرماید: «وَاللَّهُ الْغَنِيُّ وَأَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ»^۲ و بر این اساس، فرموده است: «مَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَالٍ»^۳ و در جایی دیگر فرموده است: «مَا لَكُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا شَفِيعٍ»^۴؛ یعنی: ولی و سرپرستی جز خداوند متعال نیست و ولایت خداوند هم به معنای سرپرستی اوست؛ چنان که خود می‌فرماید: «وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ وَلِيٌّ مِنَ الذَّلِّ وَكَبِّرَ تَكْبِيرًا»^۵؛ یعنی: ای پیامبر! بگو حمد، مخصوص خداوندی است که نه فرزند دارد و نه شریک در ملک و نه نیاز به سرپرستی دارد که او را از ذلت برهاند؛ زیرا جز عزّت در او نیست و او را بزرگتر از آن شمار که قابل وصف باشد.

مقدمه دوم: آیاتی که دلالت بر انحصار ولایت به خداوند دارد، دو دسته است:

۱. آیاتی که بالمطابقه، بر حصر ولایت به خداوند دلالت دارد.

۲. آیاتی که بالالتزام، بر حصر ولایت به خداوند دلالت دارد.

دسته اول از این آیات، شامل سه گروه است:

۱. اثبات ولایت و انحصار آن به خداوند.

۲. لزوم اطاعت و تبعیت از ولایت خداوند و والیان به حق او.

۳. نتایج و تبعاتی که پیروی از این ولایت، به دنبال دارد.

دسته دوم نیز شامل دو گروه است:

۲. محمد / ۳۸.

۴. سجده / ۴۰.

۱. فاطر / ۱۵.

۳. رعد / ۱۱.

۵. اسراء / ۱۱۱.

۱. آیاتی که سلب ولایت از غیر خداوند می‌کند.
۲. آیاتی که ولایت غیر خداوند را بیهوده و زیانبار می‌داند.

آیات دال بر انحصار ولایت به خداوند

برخی از آیات دسته اول، بدین قرار است:

۱. «فَاللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ»^۱
 ۲. «ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّهُ يُحْيِي الْمَوْتَى»^۲
 ۳. «ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنْ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ الْبَاطِلُ»^۳
 ۴. «وَهُوَ الْوَلِيُّ الْحَمِيدُ»^۴
 ۵. «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ»^۵
- در آیات فوق، خداوند، ولایت را منحصراً از آن خود می‌داند و در آیه ۵۵ مائده به دو دسته از والیان ولایت خود تصریح می‌فرماید که عبارتند از پیامبر ﷺ و مؤمنانی که نماز برپا می‌دارند و در رکوع، زکات می‌پردازد. در واقع، خداوند، سلسله والیان ولایت خویش را با مشخصه‌ای بَیِّن و واضح بیان می‌فرماید تا عباد و بندگانش فریفته والیان دروغین نگردند، لکن چون ولایت و سلطنت و فرماندهی، بدون فرمانبردار مطیع، تحقق نمی‌پذیرد، خداوند متعال نیز محدوده اطاعت را تعیین فرموده است تا بندگانش پا را فراتر از آن محدوده نگذارند.
- قسمت دوم از آیات ولایت مثبت، آیاتی است که محدوده فرمانبرداری را مشخص می‌کند؛ از قبیل آیات ذیل:

۱. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ»^۶
۲. «قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ»^۷

۱. شوری / ۹.

۲. الحج / ۶.

۳. لقمان / ۳۰.

۴. المائده / ۵۵.

۵. آل عمران / ۳۲.

۶. شوری / ۲۸.

۷. محمد / ۳۳.

۳. «یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِی الْأَمْرِ مِنْكُمْ، فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِی شَیْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَ الرَّسُولِ»^۱

از آنجا که ولایت و اطاعت، لازم و ملزوم هم است، خداوند متعال در آیه ۵۵ از سوره مائده محدوده ولایت و در این آیه نیز محدوده اطاعت را بیان می فرماید؛ با این تفاوت که در این آیه، والی الهی را که بعد از پیامبر مطرح شده اولی الامر می خواند. در این که فرمانبرداری اولی الامر، لازم است و مقصود از اولی الامر، همان مؤمنی است که دارای دو خصیصه (به پا داشتن نماز و دادن زکات در حال رکوع) است و نیز در این که چنین فردی با این دو خصیصه، تنها حضرت علی علیه السلام است، نزاعی نیست، اما بعضی پذیرفته اند که مراد از مؤمنی با این دو خصیصه در این آیه، حتماً حضرت علی بن ابی طالب است و با طفره رفتن و توجیهات نادرست، خواسته اند این مطلب را منکر شوند.

قسمت سوم آیات ولایت مثبت، آیاتی که نتایج و ثمرات آن را بر می شمارد که به برخی از آن آیات اشاره می شود:

۱. «وَ اعْتَصِمُوا بِاللَّهِ هُوَ مَوْلَاكُمْ فَنِعْمَ الْمَوْلَى وَ نِعْمَ النَّصِيرُ»^۲

۲. «مَنْ كَانَ یُرِیدُ الْعِزَّةَ فَلِلَّهِ الْعِزَّةُ جَمِیعاً»^۳

آیاتی که بالاتزام، دلالت بر حصر ولایت دارد

این آیات، دو گونه است:

۱. آیاتی که ولایت را از غیر خداوند، فقط سلب می کند؛ مانند: «یَدْعُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا یَنْفَعُهُمْ وَ مَا لَا یَضُرُّهُمْ»^۴، «مَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ شَیْءٍ»^۵ و «وَأَنْذِرِ الَّذِينَ یَخَافُونَ أَنْ یَحْشُرُوا إِلَى رَبِّهِمْ لَیْسَ لَهُمْ مِنْ دُونِهِ وَلِیٌّ وَ لَا شَفِیعٌ»^۶.

۲. آیاتی که علاوه بر سلب ولایت از غیر خداوند، تبعیت این نوع ولایت را مضر و زیانبار می داند؛ مانند آیات زیر:

۲. حج / ۷۸.

۴. حج / ۱۲.

۶. انعام / ۵۱.

۱. نساء / ۵۹.

۳. فاطر / ۱۰.

۵. رعد / ۱۱.

۱. «یدعوا لمن ضرّه أقرب من نفعه لبئس المولى و لبئس العشير»^۱
۲. «و من لا یجیب داعی الله فلیس بمعجزٍ فی الأرض و لیس له من دونه أولیاء أولئك فی ضلال مبین»^۲
۳. «فالیوم لا یؤخذ منکم فدیة و لا من الذین کفروا مأویکم النار هی مولیکم و بئس المصیر»^۳

براهین قرآنی ولایت خداوند و نامحدودیت آن

اگر چه لازمه حصر ولایت و سلطنت برای خداوند متعال، سلب آن از غیر خداوند است، در عین حال، به چند دلیل که در سلب ولایت از غیر او و اثبات انحصار ولایت برای باری تعالی وارد شده است، اشاره می‌کنیم:

برهان اول و دوم: «أَفَتَتَّخِذُونَهُ وَ ذُرِّيَّتَهُ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِي وَ هُمْ لَكُمْ عَدُوٌّ بئس للظالمین بدلاً ما أشهدتهم خلق السموات و الأرض و لا خلق أنفُسهم و ما كنت متخذ المضلّین عضداً»^۴؛ یعنی: آیا شیطان و ذریّه او را از غیر من، به عنوان اولیای خود اتخاذ می‌کنید و حال این‌که آنان برای شما دشمن هستند. بد است برای ستمکاران، بدل کردن خدای واحد را (به شیطان و ذریّه او) شیطان و اولادش را، نه هنگام آفریدن آسمان و زمین و نه وقت خلق خودشان، برای کمک حاضر نکردم و هیچ وقت گمراه‌کنندگان را مددکار نگرفته‌ام.

برهان اول مستفاد از آیه: خداوند متعال، عالم به کارهای مخلوقات است؛ زیرا او خالق است و عالم مطلق، و هر کسی هم که عالم به افعال مخلوقات باشد، ولی آنهاست، پس خداوند، ولی آنهاست. ولی کسی است که از کار مولی علیه باخبر باشد و کسی که بی‌خبر از دیگران است، نمی‌تواند ولی باشد و به سعادت نایل گرداند.

برهان دوم مستفاد از آیه: حد وسط در این برهان، قدرت است؛ زیرا ولایت، سزاوار کسی است که قدرت اداره مولی علیه را داشته باشد. خداوند، قادر مطلق است و هر کس چنین باشد، ولی است، پس خداوند، ولی است.

بیان ملازمه در دو برهان مذکور، چنین است که خداوند، مستجمع و دارای تمام

صفات کمال است، و الا خدا نخواهد بود و از جمله صفات کمال، قدرت و علم علی الاطلاق است؛ زیرا اگر خداوند عالم علی الاطلاق و قادر علی الاطلاق نباشد، عجز و جهل خداوند لازم می آید، که خداوند، مبرای از ناتوانی و نادانی است؛ چون ضد کمال است. از موارد کاربرد قدرت و علم علی الاطلاق، اقتدار و علم اداره مخلوقات و مولی علیهم است، پس تنها ولی، اوست؛ زیرا فقط او صفت قدرت و علم غیرمحدود را دارد، و هر چه غیر از اوست، نادان و ناتوان از اداره مولی علیهم است، لذا نمی تواند ولی باشد.

برهان سوم: حاکمیت الهی است؛ آیاتی که در باب حاکمیت خداوند وارد شده، چند طائفه است: بعضی از آیات، حاکمیت را به قول مطلق، از غیر خدا نفی کرده، برای خداوند اثبات می کند؛ مانند: «ما تعبدون من دونه إِلَّا أَسْمَاءُ سَمَيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَ آبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ، إِنْ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ، أَمْرٌ أَنْ لَا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَ لَكِنْ أَكْثَرُ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ»^۱؛ یعنی: عبادت نمی کنید غیر خدا را، مگر نامهایی که شما و پدران شما آنها را به آن اسامی نامیده اند؛ در حالی که نازل نکرده است برهانی برای معبودیت آنها. هیچ حکمی نیست مگر حکم خدا. خداوند امر کرده جز او را عبادت نکنید. این دین محکم است، و لیکن بیشتر مردم نمی دانند.

برخی از آیات نیز فقط حاکمیت خدا را بیان می کند و گروهی، به سلب حاکمیت از غیر خداوند می پردازد و تعدادی دیگر، بعد از سلب ولایت از غیر حق، شریک در حکم خداوند را نفی می کند؛ مانند: «ما لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ وَ لَا يُشْرِكُ فِي حُكْمِهِ أَحَدٌ»^۲؛ یعنی: برای آنها غیر از خداوند متعال، ولی دیگری نیست و خداوند در حکم خود، احدی را شریک نمی کند.

با توجه به آیاتی که حاکمیت علی الاطلاق خداوند را بیان می کند، می توان دریافت که ولایت و سلطنت علی الاطلاق بر تکوین و تشریع، فقط از آن خداوند است، نه غیر او؛ زیرا اگر کسی بخواهد سلطنت و نفوذی در تکوین و یا در تشریع داشته باشد، باید واجد یکی از سه سمت ذیل باشد:

۱. مستقلاً مالک ذره‌ای از ذرات عالم باشد، تا حاکم و ولیّ بالاستقلال باشد.
 ۲. شریک ملک و مُلک خداوند باشد.
 ۳. معاونت و ظهیر ملک و ملک باشد.
- حال آن که این هر سه، باطل است و غیر از خداوند، کسی دارای این سمت نیست؛ چنان که در قرآن هم آمده است: «قُلْ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَمْلِكُونَ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَمَا لَهُمْ فِيهَا مِنْ شَرْكِ وَمَا لَهُ مِنْهُمْ مِنْ ظَهِيرٍ»^۱؛ یعنی: بگو بخوانید خدایان خود را که مالک نیستند به اندازه ذره‌ای در آسمانها و نه در زمین و نیست برای آنها در آسمان و زمین، شرکت با خدا و نیست برای خدا از آنان، یاری و مددی.
- این مطلب را به صورت قیاس برهانی منطقی هم به این بیان می‌توان اثبات کرد که حاکم مطلق، خداوند است (زیرا همه چیز، ملک او و تحت اختیار اوست؛ چون او خود منشأ پیدایش آنان است) و هر کسی که حاکم مطلق است، ولایت مطلقه دارد (به دلیل ملازمه بین حکومت و ولایت). پس خداوند، ولایت مطلقه دارد.
- برهان چهارم: «ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ»^۲؛ یعنی: آن که به صفات (خالقیت آسمان و زمین و... و نداشتن همراه و فرزند) موصوف است، خدای سبحان است که پروردگار شماست. نیست خدایی مگر او. او آفریننده همه چیز است، پس عبادت کنید او را و او بر همه چیز، وکیل و نگهبان است.
- «إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ... أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ»^۳؛ یعنی: به درستی که پروردگار شما خدایی است که خلق کرد آسمان و زمین را در شش روز... آگاه باشید که آفریدن تمام مخلوقات و امر و فرمان، از آن خداوند است. بزرگ است خداوندی که پروردگار عالمیان است.
- در این دو آیه، سخن از خالقیت و ربوبیت خداوند به میان آمده است و ربوبیت خداوند، به دو دلیل به خالقیت او بر می‌گردد:

۲. انعام/ ۱۰۲.

۱. سبأ/ ۲۲.

۳. اعراف/ ۵۴.

۱. پرورش و ربوبیت، عین خلقت و آفرینش است؛ زیرا پروراندن به معنای ایجاد پیوند میان مستعد و مستعدله است. به عبارت دیگر، اعطای کمال به مستکمل است. بر این اساس، ربوبیت، چیزی جز ایجاد خلق نیست.

۲. پرورش، ملازم با آفرینش است؛ زیرا کسی می‌تواند چیزی را پروراند که آن را آفریده باشد.^۱

بعد از توجه به این مطلب، این برهان را چنین می‌توان بیان کرد: خداوند، ربّ است؛ چون خالق است، و هر کسی که ربّ است، ولایت دارد و عبادت و بندگی او لازم است، پس خداوند، ولایت دارد و بندگی پروردگار، لازم و واجب است.

برهان پنجم: «و اعلموا أنّ الله يعلم ما فی أنفسکم فاحذروه و اعلموا أنّ الله غفورٌ حلیمٌ»^۲؛ یعنی: بدانید که خدا هر چه در قلب شماست، می‌داند، پس حذر کنید از عذاب و بدانید که خدا آمرزنده و بردبار است.

«إنّ الله لا یخفی علیه شیءٌ فی الأرض و لا فی السّماء»^۳؛ یعنی: بر خدا هیچ چیز در زمین و آسمان، پوشیده نیست.

«الله أعلم بما فی أنفسهم»^۴؛ یعنی: خدا داناتر است به آنچه در نفسهای آنان است. «ربکم أعلم بما فی نفوسکم»^۵؛ یعنی: پروردگار شما داناتر است به آنچه در نفوس شماست.

«هو الله الذی لا إله إلاّ هو عالم الغیب و الشّهادة»^۶؛ یعنی: اوست خدایی که نیست خدایی مگر او. دانای پنهان و آشکار است.

صورت برهان منطقی مستفاد از آیات فوق، چنین است:
خداوند متعال، قانون‌گذار و مشرّع است؛ زیرا ارسال رسل کرده و فرموده است: «هو الذی أرسل رسولہ بالهدی و دین الحق»^۷ و هر قانون‌گذار و مشرّع، از غیب و اسرار نهفته موجودی که برایش قانون وضع می‌شود (مانند انسان) باخبر است؛ زیرا وظیفه قانون‌گذار،

۱. عبدالله جوادی آملی، ولایت در قرآن، ص ۲۵۱ و ۲۵۲.

۲. بقره/ ۲۳۵. ۳. آل عمران/ ۵.

۴. هود/ ۳۱. ۵. اسراء/ ۲۵.

۶. حشر/ ۲۲. ۷. صف/ ۹.

آن است که از حوزه امتثال و عصیان قانونی که ارائه می‌دهد، آگاه باشد و عمده قوانینی که عهده‌دار تربیت انسان است، ناظر به غیب وجود اوست؛ چه این‌که انسان از یک طرف، مرکب از جسم مادی و روح مجرد است و از طرف دیگر، قسمت اعظم کارهایش مربوط به عقاید و اخلاق و مرتبط با فضایل نفسانی و امور روحانی است.^۱

پس خداوند که مشرّع است، از غیب و اسرار وجود موجودی چون انسان، باخبر است، لذا عنان اداره قانونی بشر، از آن خداوند است.

برهان ششم: هر فرد از افراد انسان، عزت و سربلندی خود را می‌طلبد و تمام عزت و سربلندی، در پیروی از قوانین الهی است؛ زیرا تنها کسی که از اسرار وجودی انسان آگاه است، خداوند و آفریدگار است. قرآن هم این مطلب را چنین بیان فرموده است: «مَنْ كَانَ يَرِيدَ الْعِزَّةَ فَلِلَّهِ الْعِزَّةُ جَمِيعًا»^۲ و همچنین فرموده است: «أَيُّبَتُغُونَ عِنْدَهُمُ الْعِزَّةَ فَإِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا»^۳ باید عزت را از کسی خواست که او خود، عزیز باشد؛ چون فاقد شیء نمی‌تواند معطی آن باشد. در نتیجه، عزت انسان در آن است که از قوانین خداوندی پیروی کند و تحت ولایت تشریعی او قرار گیرد؛ همان‌گونه که تحت ولایت تکوینی اوست. بنابراین، ولایت تنها از آن خداوند است و کسی دیگر را در این سرا راهی نیست.

اقسام ولایت خداوند

در ولایت، سلطنت و سیطره خداوند بر تمام کائنات و موجودات، نزاعی نیست؛ زیرا اگر کسی وجود خالق متعال را پذیرفت، خواه ناخواه، خود را تحت ولایت او و او را بر خود، محیط می‌داند. چنان‌که در قرآن کریم آمده است: «وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَيُرْسِلُ عَلَيْكُمْ حَفَظَةً حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَكُمْ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا وَهُمْ لَا يُفَرِّطُونَ، ثُمَّ رَدُّوْا إِلَى اللَّهِ مَوْلَاهُمُ الْحَقُّ أَلَا لَهُ الْحُكْمُ وَهُوَ أَسْرَعُ الْحَاسِبِينَ»^۴؛ یعنی: و اوست خدایی که قهر و اقتدارش مافوق بندگان است و برای حفظ شما فرشتگانی می‌فرستد تا هنگامی که یکی از شما را مرگ فرا رسد، رسولان ما او را می‌میرانند و آنها هیچ کوتاهی نخواهند کرد. سپس به سوی خداوند عالم

۱. عبدالله جوادی آملی، ولایت در قرآن، ص ۲۵۳.

۲. فاطر/ ۱۰.

۳. نساء/ ۱۳۹.

۴. انعام/ ۶۰ و ۶۱.

که مولای به حق بندگان است، باز می‌گردند. آگاه باشید که حکم و حساب خلق، با خداست و او زودتر از هر محاسبی به حساب خلق رسیدگی می‌کند.

به تعبیر یکی از بزرگان، ولایت خداوند، استحقاق ذاتی اوست برای میراندن از تمام مراتب وجود و رساندن به عالم یقین.^۱ در این مرتبه از ولایت، همه موجودات، در مخلوق و مربوب بودنشان یکسان هستند؛ زیرا «هو القاهر فوق عباده و هو الحکیم الخیر»^۲ «هو القاهر»، مفید حصر است. یعنی موصوف به کمال قدرت و کمال علمی جز خداوند نیست؛ زیرا حقیقت و ریشه صفات و کمالات، قدرت و علم است و جز خداوند، کسی قدرت و علم کامل، ندارد.^۳

ولایت خداوند متعال که ذاتی اوست، سه قسم است: عام، خاص و اخص.

۱. ولایت عام: با ربوبیت مطلق پروردگار، همراه است و تمام موجودات و مخلوقات را تحت پوشش دارد؛ چنان که قرآن می‌فرماید: «و هو علی کل شیء قدير»^۴، «ألا إنه بكلّ شیء محیط»^۵.

۲. ولایت خاص: ولایت خداوند نسبت به همه مؤمنان است. کما این‌که فرموده است: «الله ولی الذین آمنوا یخرجهم من الظلمات إلى النور»^۶، «و الله ولی المتّقین»^۷.

۳. ولایت اخص: ولایت خداوند نسبت به انبیا و اولیاست؛ چنان که فرموده است: «إنّ ولیّی الله الذی نزل الکتاب و هو یتولّى الصّالحین»^۸. این ولایت، رحمت و عنایت خاص پروردگار نسبت به انبیا و اولیاست، نه سایر مؤمنان.

این اقسام، مربوط به ولایت تکوینی خداوند است، اما ولایت تشریعی خداوند، عام است؛ یعنی نسبت به مؤمن و کافر، یکسان است و فرد عاقلی نیست که از تحت ولایت تشریعی خداوند، بیرون باشد؛ زیرا کفار و منافقان، همانند اهل ایمان، در برابر اصول، موظّف به اعتقاد و در برابر فروع، مکلف به انقیادند.^۹

۱. سیدحسین همدانی، الشموّس الطالعة، ص ۱۲۴.

۲. انعام / ۱۸. ۳. فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج ۱۲، ص ۱۷۳.

۴. مائده / ۱۲۰. ۵. فصلت / ۵۴.

۶. بقره / ۲۵۷. ۷. الجاثیه / ۱۹.

۸. اعراف / ۱۹۶. ۹. عبدالله جوادی آملی، ولایت در قرآن، ص ۲۶۳.

ولایت تکوینی و تشریعی

خداوند دارای دو سنخ ولایت است: ولایت تکوینی و ولایت تشریعی.^۱ قرآن کریم، ولایت تکوینی خداوند را چنین بیان می‌فرماید: «إِذَا قُضِيَ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ»^۲؛ یعنی: چون اراده آفریدن چیزی بفرماید، به محض این‌که بگوید موجود باش، ایجاد می‌شود. در ولایت تکوینی، اراده خداوند، مساوی با تحقق شیء متعلق اراده است و تخلف در آن راه ندارد. ولایت تشریعی، جعل قوانین توسط خداوند، برای هدایت و سعادت بشر است که از طریق ارسال رسل و تبیین آن برای انسانها تحقق می‌پذیرد و ممکن است در آن، تخلف باشد؛ همان‌گونه که فرموده است: «وَمَا نَرْسِلُ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ»^۳

ولایت پیامبران و اولیا

در این‌که پیامبران و اولیای الهی دارای ولایت هستند، بحثی نیست. اما باید دید که این ولایت، به چه معنی است؟ آیا این ولایت در طول ولایت پروردگار است یا در عرض آن و یا هیچ کدام؟ و آیا این ولایت، به معنای تفویض امور به پیامبران و اولیاست؟ بعضی، ولایت پیامبران و اولیای الهی را ولایت طولی می‌دانند؛ یعنی ولایت ذاتی از آن خداوند است و ولایت پیامبران و اولیا، ولایت جعلی است. اینان می‌گویند: این ولایت به معنای تفویض امور به پیامبران و خلفای الهی است؛^۴ چنان‌که از ظاهر آیه «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ» این مطلب استفاده می‌گردد.

علاوه بر آن، در حدیث آمده است:

شنیدم که امام صادق علیه السلام می‌فرمود: به راستی که خداوند متعال، پیامبرش را به دوستی خود پروراند و فرمود: «به راستی که تو دارای خلق عظیمی» آنگاه امر را بدو واگذار کرد و فرمود: «آنچه پیامبر به شما داد، بگیرید و آنچه بازداشت و غدق کرد، وانهید» و باز فرمود: هر که اطاعت رسول خدا را بنماید، اطاعت خداوند را نموده. بعد امام فرمود: پیامبر صلی الله علیه و آله کار را به علی علیه السلام واگذار کرد و او را امین دانست. شما

۱. علامه طباطبائی، *المیزان*، ج ۶، ص ۱۲. ۲. بقره/ ۱۱۷؛ آل عمران/ ۴۷؛ غافر/ ۶۸؛ مریم/ ۲۵.

۳. انعام/ ۴۸.

۴. سیدحسین همدانی، *الشموس الطالعة*، ص ۱۲۴-۱۲۸؛ قاضی طباطبائی، *حاشیة اللوامع الالهية*، ص ۲۷۶.

شیعیان، این را قبول کردید و دیگران منکر شدند. به خدا ما دوست داریم که شما همراه ما سخن بگویید و به همراه ما خموشی گیرید. ما میان شما و خداوند، واسطه‌ایم و مسؤول. خدا برای احدی در مخالفت امر ما خیری قرار نداده است.^۱

و لکن این برداشت (یعنی تفویض امور) درست نیست؛ زیرا ولایت پیامبران و اولیای خداوند، نه در طول ولایت خداوند است و نه در عرض آن، بلکه پیامبران و خلفای الهی از مظاهر ولایت پروردگارند؛ زیرا انبیا و اولیا به استقلال، از خود چیزی ندارند و هر چه هست، از آن اوست. اینها همه ریزه‌خواران نعمت اویند و پیمودن صراط عبودیت، به آنان بها و مقام داده است: «و ما ینطق عن الهوی. إن هو إلا وحی یوحی»^۲

اقسام ولایت مثبت

ولایت مثبت نیز بر دو نوع است: ولایت عام و ولایت خاص. در ولایت عام، از ثبوت ولایت به صورت کلی بر انسانها و ولایتی که در بین انسانها باید باشد، بحث می‌شود. قرآن کریم، ثبوت ولایت را خاطر نشان می‌سازد و فقط ولایت و صاحب اختیاری و سرپرستی خداوند متعال را بر عباد و مخلوقات و ولایت مؤمنان را نسبت به همدیگر مثبت می‌داند و غیر آن را نفی می‌کند؛ زیرا اسلام خواسته است که مسلمانان به صورت واحد مستقل زندگی کنند و نظامی مرتبط و اجتماعی پیوسته داشته باشند و هر فردی، خود را عضو یک پیکر بداند تا جامعه اسلامی، قوی و برتر از دیگران باشد.^۳ به تعبیر قرآن کریم: «ولاتهنوا ولا تحزنوا و انتم الاعلون ان کنتم مؤمنین»^۴ که ایمان، ملاک برتری و تحرک در جامعه اسلامی اساس دوستی و ولایت مؤمنان نسبت به یکدیگر است؛ چنان که قرآن کریم می‌فرماید: «و المؤمنون و المؤمنات بعضهم أولیاء بعض یأمرون بالمعروف و ینهون عن المنکر»^۵. مؤمنان در حقیقت به سرنوشت خود که یک واحد را تشکیل می‌دهند، علاقه دارند، لذا امر به معروف می‌کنند و یکدیگر را از زشتیها باز می‌دارند. همچنین پیامبر ﷺ فرموده‌اند: «مثل المؤمنین فی توادهم و تراحمهم و تعاطفهم

۱. کلینی، اصول کافی، ترجمه باقر کمره‌ای، ج ۲، کتاب حجّت، ص ۳۲۰، باب التفویض، حدیث ۱؛ علامه

مجلسی، بحار الانوار، ج ۱۷، ص ۴۰۳. ۲. نجم / ۳ و ۴.

۳. ر.ک: مرتضی مطهری، ولاء و ولایتها، ص ۲۵-۳۰.

۴. آل عمران / ۱۳۹. ۵. توبه / ۷۱.

کمثل الجسد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى.^۱ مثل مؤمنان در دوستی و تراحم و تعاطفشان، مثل جسد است؛ زمانی که عضوی از جسد به درد آید، سایر اعضای بدن با تب کردن و بیدار خوابی، آن را همراهی خواهند کرد. این مضمون، از امام باقر و امام صادق (علیه السلام) نیز نقل شده است.^۲

ابوبصیر می گوید: از امام صادق (علیه السلام) شنیدم که می فرمود: مؤمن، برادر مؤمن است؛ چون یک بدن که اگر عضوی از بدن به درد آید، درد آن به سایر اعضای بدن سرایت می کند و ارواح آن دو، از روح واحد است و به درستی که اتصال روح مؤمن به خداوند متعال، شدیدتر از اتصال شعاع خورشید به خورشید است.^۳

علامه مجلسی (رحمه الله) در بیان تشبیه مؤمنان به بدن واحد، توسط امام (علیه السلام) چنین فرموده است: این که امام (علیه السلام) فرموده اند: «مؤمنان نسبت به هم، چون بدن واحدند»، پا را فراتر از اخوت میان مؤمنان گذاشته اند و به اتحاد و یکی بودن مؤمنان ترقی کرده اند. یا این که امام (علیه السلام) خواسته اند بفرمایند که اخوت مؤمنان، مثل سایر برادرها نیست، بلکه آنان به منزله اعضای یک بدنند که یک روح به آن تعلق گرفته است. پس چنان که با تألم یک عضو، سایر اعضای بدن نیز متألم می گردند، با تألم یکی از مؤمنان، سایر آنان اندوهناک و متألم می گردند.^۴

بنی آدم اعضای یکدیگرند	که در آفرینش ز یک گوهرند
چو عضوی به درد آورد روزگار	دگر عضوها را نماند قرار

«سعدی»

قرآن کریم هم نحوه ارتباط مؤمنان را نسبت به یکدیگر و نسبت به کفار، این گونه بیان فرموده است: «محمد رسول الله و الذين معه أشداء على الكفار رحماء بينهم»^۵؛ یعنی: محمد (صلی الله علیه و آله) فرستاده خداست و یاران و همراهانش، بر کافران، بسیار قوی دل و سخت و

۱. سیوطی، الجامع الصغير، ج ۱-۲، ص ۴۹۸؛ علامه مجلسی، بحار الانوار، ج ۶۱، باب ۴۳، ص ۱۵۰، حدیث ۲۸.

۲. علامه مجلسی، بحار الانوار، ج ۷۱، ص ۲۷۴، باب ۱۵، ص ۲۳۴، حدیث ۳۰ و ص ۲۷۴، حدیث ۱۹.

۳. همان، ج ۶۱، ص ۱۴۸، حدیث ۲۵ (به نقل از اصول کافی، ج ۲، ص ۱۶۶ و اختصاص شیخ مفید، ص ۳۲).

۴. همان.

۵. فتح / ۲۹.

با یکدیگر، بسیار مشفق و مهربانند.

این ولایت و ارتباط و دوستی بین مؤمنان، به قدری دارای ارزش و اهمیت است که امام صادق (علیه السلام) فرموده‌اند: کسی که به امور مسلمانان اهتمام نوزد، مسلمان نیست: «من لم یهتمّ بأمر المسلمین فلیس بمسلم»^۱

توکز محنت دیگران بی غمی
نشانید که نامت نهند آدمی

حضرت علی (علیه السلام) درباره غارت شدن زیورآلات یک زن مسلمان و یک زن یهودی توسط یکی از سپاهیان معاویه چنین می‌فرماید:

اگر بعد از این پیشامد، مرد مسلمانی از اندوه، قالب تهی کند، نباید مورد سرزنش قرار گیرد، بلکه به نظر من، چنین چیزی (که مسلمانی در برابر این امور، از اندوه بمیرد) سزاوار است. شگفتا از اجتماع این قوم (یاران معاویه) بر راه باطلشان، و پراکندگی شما از راه برحقان که قلب را می‌میراند و اندوه را به سوی انسان می‌کشاند.^۲

اقسام ولایت خاص

ولایتی که در کتاب و سنت درباره اهل البیت (علیهم السلام) آمده، در چهار مورد به کار رفته است. به دیگر سخن، ولایت را می‌توان به چهار بخش تقسیم کرد:

۱. ولایت محبت: محبت ورزیدن امت اسلامی نسبت به ذوی القربای پیامبر (علیهم السلام) به طور خاص است.

۲. ولایت امامت: پیشوایی و مرجعیت دینی است، که دیگران از او پیروی کرده، او را الگوی عملی و رفتاری خویش قرار دهند.

۳. ولایت زعامت: حق رهبری اجتماعی و سیاسی است. چون اجتماع نیازمند رهبر و مدیر است، باید فردی شایسته، زمام امور را به دست گیرد و جامعه را اداره کند.

۴. ولایت تصرف یا ولایت تکوینی: ولایت معنوی است که بالاترین مرحله ولایت است و آن، نوعی اقتدار و تسلط فوق‌العاده تکوینی است که در اثر پیمودن صراط عبودیت، فرد به قرب ربوبی نائل گشته، کمالات انسانی او به فعلیت می‌رسد.

۱. حر عاملی، وسائل الشیعة، ج ۱۱، ص ۵۵۹؛ کلینی، اصول کافی، ج ۲، ص ۱۶۴، حدیث ۴.

۲. محمد عبده، نهج البلاغه، خطبه ۲۷، ج ۱، ص ۶۹.

اگر مرجعیت دینی و رهبری اجتماعی را از هم جدا ندانیم و قائل به عینیت آن دو باشیم؛ چنان که از نظریه عینیت دیانت و سیاست به دست می آید، این چهار قسم به سه قسم تقلیل می یابد. در حقیقت، اگر دین را بر تمام جزئیات وجودی و زندگی اجتماعی و سیاسی خویش حاکم بدانیم، مطلب چنین است؛ زیرا دینی که نتواند مشکلات زندگی اجتماعی ما را حل کند، ناقص و متناقض با ادعای دین و دینداران است. بنابراین، ولای امامت، اعم از مرجعیت دینی و سیاسی و اجتماعی (زعامت) است؛ زیرا امامت در فرهنگ شیعی، جامع همه است و در تحقق خارجی، جدای از هم نیست. به هر حال، ما در این نوشتار، از ولایت محبت و امامت سخن خواهیم گفت.

ولایت محبت

ولای محبت، یعنی اظهار ارادت و علاقه و داشتن مودت نسبت به اهل بیت پیامبر ﷺ. در این که مسلمانان به نوعی از ولایت نسبت به خاندان پاک عصمت و طهارت خوانده شده اند، جای بحث نیست و حتی علمای اهل سنت، در آن بحثی ندارند.^۱ بنابراین، همه امت پیامبر ﷺ در اصل ولای محبت خاندان او اتفاق دارند؛ همان گونه که خداوند در قرآن خطاب به پیامبر ﷺ فرموده است: «قل لا أسألكم علیه أجراً إلا المودة فی القربی».^۲ قبل از بیان وجوب محبت عترت پیامبر ﷺ و ادله آن، باید مراد از «قربى» که در این آیه، مودت آنان به عنوان اجر رسالت مطرح شده، معلوم گردد.

درباره «قربى» چهار نظر ذکر شده است:

۱. قرابتی که به معنای رحم است.

۲. قرب و تقرب به خداوند با طاعت او.

۳. اقارب و نزدیکان پیامبر.

۴. اهل بیت پیامبر ﷺ.

۱. احمد بن تیمیة، منهاج السنة النبویة، ج ۴، ص ۸؛ ابن حجر هیثمی، الصواعق المحرقة، ص ۱۰۱-۱۰۳؛ سیوطی، الجامع الصغیر، ج ۱-۲، ص ۵۰۷، حدیث ۸۳۱۸ و ۸۳۱۹؛ مرتضی مطهری، ولای و ولایتها، ص ۳۱-۲۸۱.

۲. شوری/ ۲۳.

۳. فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج ۲۷، ص ۱۶۴.

۴. تفسیر القمی، ج ۲، ص ۲۷۹-۲۸۰.

با توجّه به مورد خطاب آیه مبارکه فقط طایفه قریش است و یا فقط انصار و یا عموم مردم، و مراد از مودّت به قربی، یکی از چهار مورد مذکور باشد، احتمالات زیر را ذکر کرده‌اند:

۱. مورد خطاب آیه، قریش و مراد از مودّت قربی، محبّت اقارب پیامبر از قریش است.

۲. مورد خطاب آیه، قریش است، لکن مقصود از قربی، آل پیامبر گرامی اسلام می‌باشد.

۳. مورد خطاب آیه، انصار است، اما مودّت اقارب پیامبر از انصار، مورد نظر می‌باشد؛ چون مادر پیامبر ﷺ و مادر جناب عبدالمطلب، از انصار بودند.

نقل شده است که انصار، هدایایی خدمت پیامبر آوردند، پیامبر نپذیرفتند و بعد این آیه نازل شد. همچنین درباره قریش نیز شبیه این مطلب نقل شده است که آنها برای جلوگیری از توهین به خدایانشان، اموالی را به پیامبر پیشنهاد کردند که پیامبر نپذیرفتند و این آیه نازل شد.^۱

۴. مورد خطاب آیه، تمام عرب است و منظور از مودّت به قربی، مودّت به سبب قرابت است؛ چون پیامبر اکرم ﷺ با تمام اعراب خویشاوندند؛ به دلیل این که عربها یا عدنانی هستند که قریش از آن جمله است یا قحطانی هستند که انصار از آن قشر است. به هر حال، معنی این است که اگر به خاطر نبوّت و رحمت عامّه و نعمت تامّه بودنم، مرا نمی‌شناسید، به جهت قرابت و صله رحم که به آن اهمیت می‌دهید، مراعاتم کنید و دوستم داشته باشید، که شما به آن سزاوارترید.

۵. مورد خطاب آیه، تمام امت است و مقصود از قربی، تقرب به خداوند است. مودّت به قربی، مودّت به خدا از راه تقرب جستن به او به وسیله اطاعت و اعمال صالح است.

۶. مورد خطاب آیه، تمام امت است و مراد از قربی، خود قربی است؛ یعنی من از شما اجری نمی‌خواهم، مگر این که با اقرای خودتان دوستی نمایید. یا این که مخاطب

۱. آلوسی، روح المعانی، ج ۲۵، ص ۳۰؛ نظام الدین نیشابوری، غرائب القرآن، ج ۴، ص ۷۳-۷۴.

آیه، قریش است و مراد از قری، خود قریبی.

۷. مورد خطاب آیه، تمام امت است و مقصود از مودّت قری، مودّت آل پیامبر ﷺ که همان دوستی عترت و خویشاوندان پیامبر است، می باشد.^۱

«قریبی» اهل بیت پیامبر

چنین به نظر می رسد که مقصود در آیه مبارکه^۲، احتمال هفتم است؛ به دلایل زیر:
اولاً، از ظاهر آیه مبارکه، همین معنی استفاده می شود و سایر احتمالات، این ظاهر را منع نمی کند.

ثانیاً، روایات زیادی از طرق شیعه و اهل سنت بر طبق همین تفسیر اخیر وارد شده است که به چند مورد اشاره می شود:

۱. از ابن عباس روایت شده است که چون آیه «قل لا أسألكم...» نازل شد، عرض کردند: یا رسول الله! آنان که خداوند، ما را به مودّت آنان امر فرموده است، چه کسانی؟ حضرت فرمود: علی و فاطمه و دو فرزندشان (امام حسن و امام حسین علیهما السلام).^۳

۲. از ابودیللم نقل شده است که چون حضرت علی بن الحسین علیهما السلام به عنوان اسیر آورده شد، مردی از اهل شام بلند شد و گفت «الحمد لله الذی قتلکم و استأصلکم»، پس حضرت ﷺ فرمود: آیا قرآن خوانده ای؟ عرض کرد: آری، حضرت فرمود: آیا آل حم را خوانده ای؟ عرض کرد: آری! حضرت فرمود: آیه «قل لا أسألكم علیه أجراً إلا المودة فی القربی» را نخوانده ای؟

عرض کرد: شما همانها هستید؟ حضرت فرمود: بلی!^۴

۳. ذاذان از حضرت علی علیهما السلام روایت کرده است که فرمود: درباره ما در آل حم آیه ای

۱. آلوسی، روح المعانی، ج ۲۵، ص ۳۰-۳۲؛ علامه طباطبائی، المیزان، ج ۱۸، ص ۴۲-۴۶؛ نظام الدین نیشابوری، غرائب القرآن، ج ۶، ص ۷۳-۷۴. ۲. تفسیر القمی، ج ۲، ص ۲۷۹-۲۸۰.
۳. طبرسی، مجمع البیان، ج ۹-۱۰، ص ۴۴؛ زمخشری، الکشاف، ج ۴، ص ۲۱۹-۲۲۰؛ آلوسی، روح المعانی، ج ۲۵، ص ۳۱؛ نظام الدین نیشابوری، غرائب القرآن، ج ۶، ص ۷۴؛ علامه مجلسی، بحار الانوار، ج ۲۳، ص ۲۳۰؛ ابوالمکارم الحسینی، البلباب و القلاقل، ج ۱، ص ۲۴۳؛ محمدحسن مظفر، دلائل الصدق، ج ۲، ص ۱۱۹-۱۲۶؛ مقدس اردبیلی، حلیة الشیعة، ص ۵۴-۵۶.
۴. آلوسی، روح المعانی، ج ۲۵، ص ۳۱؛ محمدحسن مظفر، دلائل الصدق، ج ۲، ص ۱۲۱-۱۲۶.

هست که حفظ نمی‌کند مودّت ما را مگر مؤمن، بعد، همین آیه را قرائت فرمود.^۱

کمیت شاعر هم به همین مطلب اشاره دارد:

وجدنا لكم فى آل حم آية تأولها منّا تقى و معرب

۴. مرفوعاً از ابوامامه باهلی نقل شده است که گفت: پیامبر فرمود: خداوند متعال، پیامبران را از درختان مختلف آفرید؛ من و علی را از یک درخت خلق کرد، پس من، اصل آن درخت و علی علیه السلام فرع آن درخت و فاطمه، لقاح آن و حسن و حسین، ثمر آن و شیعیان ما برگهای آن درخت هستند؛ پس هر کس به شاخه‌ای از شاخه‌های آن درخت وابسته باشد، نجات می‌یابد و هر کس از آن اعراض نماید، رها و هلاک می‌شود. و اگر بنده‌ای خداوند را بین صفا و مروه، هزار سال، سپس هزار سال و سپس هزار سال دیگر عبادت کند و مانند پوست چروکیده پوسیده بگردد، اما محبت ما را درک نکنند، خداوند متعال، او را به صورت در آتش می‌اندازد و سپس آیه «قل لا أسألكم عليه أجراً إلا المودة فى القربى» را تلاوت کرد.^۲

۵. سیاق آیه، بر ایصال ثواب به وسیله مودّت، تأکید می‌نماید؛^۳ چنان که فرمود: «و من یقترف حسنة نزد له فیها حسناً»؛ یعنی: هر کس که عمل حسنی کسب نماید، ما برای او در آن عمل، حسن و جاهت، افزون می‌کنیم و مراد از حسنه، مودّت اهل بیت علیهم السلام است.^۴ از سدی نقل شده است که گفت: اقتراف حسنه، مودّت و دوستی آل محمد صلی الله علیه و آله و سلم است. همچنین از حضرت حسن بن علی علیه السلام روایت شده که حضرت در خطبه‌ای فرمودند: من از اهل بیتی هستم که خداوند، مودّت آنها را بر هر مسلمانی واجب کرده است. بعد فرمود: «لا أسألكم عليه أجراً إلا المودة فى القربى» و «و من یقترف حسنة نزد له فیها حسناً» پس اقتراف حسنه، مودّت ما اهل البيت است و بالاخره اسماعیل بن عبدالمخالق از امام صادق علیه السلام نقل کرده است که حضرت فرمود: این آیه درباره ما اهل البیت، اصحاب الکساء نازل شده است.^۵

۱. همان؛ طبرسی، مجمع البیان، ج ۹-۱۰، ص ۴۴.

۲. طبرسی، مجمع البیان، ج ۹-۱۰، ص ۴۴؛ علامه مجلسی، بحار الانوار، ج ۲۳، باب ۱۳، ص ۲۳۰.

۳. نظام الدین نیشابوری، غرائب القرآن، ج ۶، ص ۷۴.

۴. آلوسی، روح المعانی، ج ۲۵، ص ۳۳.

۵. طبرسی، مجمع البیان، ج ۹-۱۰، ص ۴۴.

ثالثاً، اکثر مفسران فرموده‌اند: مراد از مودّت در آیه مودّت، اهل البیت علیهم‌السلام است و به هر حال، لزوم محبت علی، فاطمه، حسن و حسین علیهم‌السلام یقینی و قطعی است. فخر رازی بعد از نقل حدیث لزوم محبت، از کشاف زمخشری، درباره «آل» چنین می‌گوید:

آل محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم کسانی‌اند که بازگشت امرشان به پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم است؛ بنابراین، هر کس وابستگی و بازگشت امرش به پیامبر، شدیدتر و کاملتر باشد، آنها آل محمد خواهند بود و تردیدی نیست که تعلق بین فاطمه، علی، حسن و حسین علیهم‌السلام و پیامبر، شدیدترین تعلقات و وابستگی‌هاست. این مانند معلوم به نقل متواتر است؛ پس واجب است که آنها «آل» باشند.^۱

علامه آلوسی نیز قریب به این مضمون را آورده است.^۲

شافعی می‌گوید:

یا راکباً قف بالمحصب من منی و اهتف بساکن خیفها و الناهض
سحراً إذا فاض الحجيج إلى منی فیضاً کملتطم الفرات الفاض
إن کان رفضاً حبّ آل محمد فلیشهد الثقلان إننی رافضی^۳

یعنی: ای سوار زمین شنزار منی! بایست و صداکن آن که را در خیف ساکن است و آن که حرکت کرده است. در سحر، هنگامی که حاجیها به سرزمین منی سرازیر شوند، سرازیر شدنی چون تلاطم موجهای فرات، اگر محبت آل محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم رفض است، پس باید انس و جن شهادت دهند که من رافضی‌ام.

شافعی در جایی دیگر چنین می‌گوید:

ولما رأیت الناس قد ذهب بهم مذاهبهم فی أبحر الغیّ و الجهل
رکبت علی اسم الله فی سفن النجاة و هم آل البیت المصطفی خاتم الرسل
و أمسکت حبل الله و هو ولائهم کما قد أمرنا بالتمسک فی الحبل^۴

۱. فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج ۲۷، ص ۱۶۶.

۲. آلوسی، روح المعانی، ج ۲۵، ص ۳۲؛ ابن تیمیة، منهاج السنة النبویة، ج ۴، ص ۲۰.

۳. آلوسی، روح المعانی، ج ۲۵، ص ۳۲؛ محمد بن ادریس الشافعی، السنن المأثورة، ص ۹۴. دراین کتاب، مصرع دوم، این گونه آمده است: «و اهتف بقاعد حقها و الناهض».

۴. ناصر مکارم شیرازی، پیام قرآن، ج ۹، ص ۷۸-۷۹.

یعنی: و چون که دیدم مردم را مذهبشان در دریا‌های گمراهی و نادانی فروبرده است، با نام خداوند در کشتی نجات سوار گشتم و کشتی نجات، اهل بیت پیامبر، خاتم رسولان است و گرفتم ریسمان الهی را و آن، ولایت اهل بیت پیامبر علیهم‌السلام است؛ همان گونه که در تمسک به ریسمان الهی مأمور شده‌ایم. ابن حجر در باب دهم کتاب الصواعق از شافعی نقل می‌کند که وی چنین گفته است:

یا أهل بیت رسول الله حبکم فرض فرض من الله فی القرآن أنزله
کفاکم من عظیم القدر أنکم من لا یصلی علیکم لا صلاة له^۱

یعنی: ای اهل بیت رسول خدا! محبت شما از طرف خداوند در قرآنی که نازل کرده، واجب دانسته شده است. بزرگی قدر و منزلت شما را همین بس که هر که در نماز بر شما صلوات نفرستد، نماز نخوانده است.

ادله وجوب محبت عترت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم

دلایلی که برای وجوب محبت عترت آمده است، به قرار زیر است:

۱. آیه «قل لا أسألكم علیه أجراً إلا المودة فی القربی»^۲ که دلالت بر وجوب محبت عترت پاک پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم دارد.^۳

۲. روایاتی که در این زمینه وارد شده است؛ از جمله: «هر که بر حب آل محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم بمیرد، شهید است.»، «آگاه باشید که هر کس بر حب آل محمد بمیرد، آمرزیده شده مرده و با ایمان کامل از این دنیا رفته است و ملک‌الموت و نکیر و منکر او را به بهشت بشارت می‌دهند.»، «آگاه باشید که هر کس بر حب آل محمد بمیرد، به بهشت برده می‌شود.»، «آگاه باشید که هر کس بر بغض آل محمد بمیرد، روز قیامت در حالی که بین دو چشمش نوشته شده است: «مأیوس از رحمت خدا»، محشور می‌گردد.»، «آگاه باشید که هر کس بر بغض آل محمد بمیرد، کافر مرده و بوی بهشت به دماغش نخواهد

۱. مقدس اردبیلی، حدیقة الشیعة، ص ۸۰؛ شبلنجی، نور الابصار، ص ۱۰۴.

۲. شوری / ۲۳.

۳. ابوالمکارم الحسینی، البلائل و القلائل، ج ۱، ص ۲۴۳؛ محمدحسن مظفر، دلائل الصدق، ج ۲، ص ۱۱۹؛

مقدس اردبیلی، حدیقة الشیعة، ص ۵۴-۵۶؛ علامه مجلسی، بحار الانوار، ج ۲۳، ص ۲۳۳ و ج ۲۷،

ص ۱۱۱.

رسید.^۱

۳. دلیل سوم، تبعیت از پیامبر ﷺ است؛ زیرا پیامبر ﷺ به عترت خویش، شدیدترین علاقه و محبت را داشتند و به دیگران نیز توصیه فرمودند که چنین باشند. فخر رازی در این باره می‌گوید:

تردیدی نیست که پیامبر ﷺ فاطمه را دوست داشتند؛ فرمودند «فاطمة بضعة منی يؤذینی ما يؤذیها» و به نقل متواتر از پیامبر ﷺ ثابت شده است که علی و حسن و حسین را دوست داشتند. هنگامی که این امر برای همه امت ثابت شد، واجب است مثل آن عمل کنند؛ چنان که خداوند می‌فرماید: «و اتبعوه لعلکم تهتدون»، «قل إن كنتم تحبون الله فاتبعونی يحببکم الله» و «و لکم فی رسول الله أسوة حسنة».^۲

۴. دلیل چهارم، وجوب و لزوم دعا در تشهد هر نماز است (اللهم صلّ علی محمد و آل محمد)؛ چنان که خداوند فرمود: «إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ».^۳ فخر رازی نیز این دلیل را ذکر کرده است.^۴

۵. دلیل پنجم، اجماع امت اسلامی بر وجوب محبت اهل بیت ﷺ است و در این جا مناسب است معلوم شود که چرا پیامبر ﷺ و علمای امت، این همه بر لزوم محبت آل البيت سفارش و تأکید کرده‌اند، با این که محبت، امری قلبی است. این محبت و عشق به خاندان رسالت، با تبعیت و پیروی از آنان کامل می‌گردد و سبب کمال انسان می‌شود؛ چنان که خداوند می‌فرماید: «و جعلنا فی قلوب الذین اتبعوه رافة و رحمة»؛ زیرا بودن کتاب و سنت در دست مسلمانان، به تنهایی مکفی نیست و به این بستگی دارد که از زبان چه کسی شنیده شود.^۵

با توجه به همین نکته است که ابن حجر هیثمی می‌گوید: «صرف علاقه و محبت داشتن به اهل بیت پیامبر ﷺ بدون پیروی از سنت - چنان که شیعه می‌پندارد - مفید نیست».^۶

۱. زمخشری، الکشاف، ج ۴، ص ۲۲۰-۲۲۱؛ فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج ۲۷، ص ۱۶۵-۱۶۶. نیز ر.ک: آلوسی، روح المعانی، ج ۲۵، ص ۳۲؛ نظام الدین نیشابوری، غرائب القرآن، ج ۶، ص ۷۴.
۲. فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج ۲۷، ص ۱۶۶.
۳. مقدس اردبیلی، حلیة الشیعة، ص ۷۸-۸۲.
۴. فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج ۲۷، ص ۱۶۶.
۵. ابوالمکارم الحسینی، البلبال و القلاقل، ج ۱، ص ۴۶ (مقدمه).
۶. ابن حجر هیثمی، الصواعق المحرقة، ص ۱۰۴.

این حجر در گفتار خویش، شیعه را به نظریه محبت بدون تبعیت از سنت، متهم نموده است، در حالی که این همان ادعا و اعتقاد شیعه است؛ زیرا آنان نیز مدعی اند که محبت بدون پیروی از آنان، مفید نیست و می‌گویند: محبت و مودت، زمانی مفید است که پیروی از قرآن و سنت را به دنبال داشته باشد.

البته تبعیت از سنتی که از طریق خود اهل بیت علیهم‌السلام باشد، نه از طریق مخالفان و معاندان و آنهایی که اهل بیت علیهم‌السلام را نادیده گرفته‌اند و تبعیت از سنت را جدای از محبت آنان دانسته‌اند. اصولاً محبت، وقتی محبت است که محب را به دنبال محبوب بکشاند؛ چنان که قرآن کریم نیز این مطلب را تأیید می‌فرماید: «قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ»^۱. بر این اساس است که خداوند، مزد رسالت را محبت خاندان پاک پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم قرار داده است، تا بدین وسیله، سنت او از دخل و تصرف معاندان، مصون بماند، وگرنه وجوب محبت، ثمری نداشت.

ولایت امامت

یکی از اقسام ولایت خاصه، ولایت به معنای امامت است؛ امامتی که اعم از مرجعت دینی و زعامت سیاسی است. بدین سبب، به بررسی مسأله امام و امامت در قرآن می‌پردازیم.

کلمه «امام» در قرآن

کلمه امام به صورت مفرد و جمع، دوازده بار در قرآن آمده است:^۲
 الف) دو بار بر تورات اطلاق شده است: «و من قبله کتاب موسی إماماً و رحمة»^۳.
 ب) یک بار به معنای لوح محفوظ آمده است: «و کُلُّ شَیْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُبِينٍ»^۴.
 امام مبین یعنی لوح محفوظ. و به نقل از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در خطبه غدیریه و امام حسین علیه‌السلام مراد از امام مبین در این آیه، حضرت علی علیه‌السلام است.^۵

۱. آل عمران / ۳۱.

۲. ناصر مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ج ۱، ص ۴۳۷؛ محمد فؤاد عبدالباقی، المعجم المفهرس، ص ۱۰۳.

۳. یس / ۱۲.

۴. احقاف / ۱۲؛ هود / ۱۷.

۵. ابوالمکارم الحسینی، البیابیل و القلاقل، ج ۱، ص ۳۸؛ علامه مجلسی، بحار الانوار، ج ۳۵، ص ۴۲۷.

(ج) یک بار به معنای طریق مقصود آمده است: «وإنَّهما لبإمام مبین»^۱
 (د) در دو مورد، به معنای پیشوایان ضلالت استعمال شده است: «و جعلناهم أئمةً
 يدعون إلى الثَّار»^۲، «فقاتلوا أئمةَ الکفر»^۳.
 (ه) در یک مورد به معنای جامع بین ائمه هدایت و ضلالت به کار رفته است: «یوم
 ندعوا کلَّ أناسٍ بإمامهم»^۴.

(و) در پنج مورد به معنای پیشوایان صالح آمده است:
 «و اجعلنا للمتقين إماماً»^۵، «قال إني جاعلك للناس إماما قال و من ذریتی قال لاینال
 عهدی الظالمین»^۶، «و جعلناهم أئمةً یهدون بأمرنا و أوحینا إلیهم فعل الخیرات و إقام
 الصلوة»^۷، «و جعلنا منهم أئمةً یهدون بأمرنا لما صبروا و كانوا بآیاتنا یوقنون»^۸، «و نجعلهم أئمةً
 و نجعلهم الوارثین»^۹.

از آیات فوق، مطالب زیر استفاده می‌گردد:

۱. امام برای هر جامعه‌ای لازم است و هیچ جامعه‌ای بدون امام نیست. نهایت، امام یا
 امام هدایت است یا امام ضلالت، اما امام مطلق در قرآن، امام هدایت است، نه غیر آن.^{۱۰}
۲. امامت، مقامی جعلی است که سبب آن، یقین به آیات الهی و صبر در برابر
 آزمایشات خداوند و نداشتن سوء سابقه است.
۳. امامت، آرزویی برای صالحان است.
۴. کسی که به مقام هدایت نایل می‌گردد، هدایت او به امر خداوند است.^{۱۱}

معنای امامت

معانی مختلفی برای امامت ذکر شده است که موارد زیر، از جمله آنهاست:

۱. ریاست و زعامت در امور دین و دنیای مردم.^{۱۲}

۱. حجر / ۱۹.	۲. قصص / ۴۱.
۳. توبه / ۱۲.	۴. اسراء / ۷۱.
۵. فرقان / ۷۴.	۶. بقره / ۱۲۴.
۷. انبیاء / ۷۳.	۸. سجده / ۲۴.
۹. قصص / ۵.	۱۰. فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج ۴، ص ۴۳.
۱۱. همان، ج ۲۲، ص ۱۹۱.	۱۲. قوشچی، شرح تجرید، ص ۴۷۲.

۲. ریاست و زعامت در امور دین و دنیا به عنوان خلیفه پیامبر ﷺ.^۱

۳. تحقق بخشیدن برنامه‌های دینی؛ اعم از حکومت به معنای وسیع آن و اجرای حدود و احکام خدا و اجرای عدالت اجتماعی و همچنین تربیت و پرورش نفوس در ظاهر و باطن.

این مقام، از مقام رسالت و نبوت بالاتر است؛ زیرا نبوت و رسالت، تنها اخبار از سوی خدا و ابلاغ فرمان او و بشارت و انذار است، اما در امامت، علاوه بر همه اینها، اجرای احکام و تربیت نفوس از نظر ظاهر و باطن نیز افزوده می‌شود. در حقیقت، مقام امامت، مقام تحقق بخشیدن به اهداف مذهب و هدایت به معنای ایصال به مطلوب است، نه فقط ارائه طریق.

علاوه بر این، هدایت تکوینی را نیز شامل می‌شود؛ یعنی تأثیر باطنی و نفوذ روحانی امام و تابش شعاع وجودش در قلب انسانهای آماده و هدایت معنوی آنها،... امام از این نظر، درست مثل خورشید می‌ماند...^۲

شکی نیست که مراد از امامت مورد بحث در قرآن، معنای سوم است؛ زیرا آیات متعدد قرآن دلالت دارد که در مفهوم امامت، هدایت نهفته است و آن هدایت، جز ایصال به مطلوب و تحقق بخشیدن روح مذهب در نفوس آماده نیست.^۳

مقصود از «امام» در آیه «إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا»

در این باره، دو نظر بیان شده است که مهم و قابل بررسی می‌باشد:

۱. مراد از امام، نبی است.^۴
۲. مراد از امامت، غیر از نبوت است؛ زیرا امامت، مقامی مستقل از نبوت است.^۵

۱. عبد الجبار معتزلی، شرح المقاصد، ج ۵، ص ۲۳۲؛ جرجانی، شرح المواقف، ج ۸، ص ۳۴۵؛ علامه حلی، مناهج الیقین، ص ۴۳۹؛ فاضل مقداد، اللوامع الالهیه، ص ۲۵۴؛ لاهیجی، گوهر مراد، ص ۳۲۹.

۲. ناصر مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ج ۱، ص ۴۳۷-۴۴۰.

۳. همان.

۴. فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج ۴، ص ۴۳؛ آلوسی، روح المعانی، ج ۱، ص ۳۷۵؛ رشید رضا، المنار، ج ۱، ص ۴۵۴؛ تفسیر المرافعی، ج ۱، ص ۲۰۹.

۵. علامه طباطبائی، المیزان، ج ۱، ص ۲۷۰-۲۷۶.

دلائل نظر اول^۱

۱. این آیه دلالت دارد بر این که خداوند متعال، ابراهیم علیه السلام را برای تمام مردم، امام قرار داده و کسی هم که چنین است، باید رسول مستقل و دارای شریعت از جانب خدا باشد؛ زیرا اگر تابع برای رسول دیگری باشد، مأموم او خواهد بود، نه امام. آنگاه، عمومیت امامت او باطل می‌گردد. پس باید مراد از امام در آیه، نبی باشد.

۲. لفظ آیه مذکور، دالّ بر این است که ابراهیم علیه السلام امام در همه چیز است و چنین کسی، ناگزیر، نبی خواهد بود.

۳. از حیث این که اتباع انبیا بر خلق، واجب و لازم است، انبیا ائمه هستند و خداوند هم فرموده است: «و جعلناهم أئمة يهدون بأمرنا»^۲

خلفا نیز ائمه هستند؛ چون تکیه گاه آنها، جایگاه کسانی است که اتباع و پذیرفتن گفتار و احکام آنان بر مردم واجب است و قضات و فقها نیز به همین دلیل، ائمه می‌باشند و نیز کسی که با مردم نماز می‌خواند، امام است؛ زیرا فردی که وارد در نماز او گردد، به او اقتدا می‌کند و در روایت نیز آمده است که امام، همانا امام قرار داده شد تا به او اقتدا گردد؛ پس هنگامی که رکوع کرد، رکوع نمایید و زمانی که به سجده رفت، سجده نمایید و بر امامتان اختلاف نکنید.^۳

با این بیان، ثابت می‌گردد که امام، اسم برای کسی است که سزاوار اقتدا در دین است. گاهی نیز برای مقتدای باطل به کار می‌رود؛ چنان که خداوند متعال فرمود: «و جعلناهم أئمة يدعون إلى النار»^۴ با این تفاوت که اسم امام به صورت مطلق، شامل امام باطل نمی‌گردد، مگر با قید؛ چنان که خداوند متعال، ائمه باطل را به «يدعون إلى النار» مقید فرموده است؛ مانند کلمه «اله» که شامل معبود باطل نمی‌شود، مگر با قید.

بنابراین، هنگامی که ثابت شد اسم امام شامل مواردی که ذکر شد، می‌گردد و ثابت شد که پیامبران در بلندترین مرتبه امامت قرار دارند، واجب است لفظ امام در آیه «إني جاعلك للناس إماما» را بر نبی حمل کنیم؛ زیرا خداوند، لفظ امام را در معرض امتنان ذکر

۱. فخر رازی، التفسير الكبير، ج ۴، ص ۴۳؛ نظام الدین نیشابوری، غرائب القرآن، ج ۱، ص ۳۸۷.

۲. سجده / ۲۴. ۳. فخر رازی، التفسير الكبير، ج ۴، ص ۴۳.

۴. قصص / ۴۱.

فرموده است. پس ناگزیر، آن نعمت باید از اعظم نعم باشد تا نسبت امتنان، نیکو گردد. با این لحاظ، حمل لفظ امام در آیه مذکور بر نبی، واجب است.^۱

از دلایل مذکوره، این مطالب را می توان استفاده کرد:

۱. امامت، اعم از نبوت است؛ یعنی هر نبیی امام است، و لکن لازم نیست هر امامی نبی باشد؛ مانند خلفا، قضات، فقها و امام جماعت.

۲. امامت انبیا هم از این باب است که مردم از آنها پیروی می کنند.

۳. مراد از امام مطلق در قرآن، امام حق است.

۴. امامت، بزرگترین نعمت الهی است.

دلایل نظر دوم

۱. کلمه امام، مفعول دوم «جاعلك» است و اسم فاعل، در صورتی عمل می کند که به معنای حال و آینده باشد و اگر به معنای ماضی باشد، عمل نمی کند. جمله «إِنِّي جاعلك للناس إماماً» وعده ای است در آینده برای حضرت ابراهیم علیه السلام، و خود این وعده، از راه وحی ابلاغ شده است. پس ابراهیم علیه السلام قبل از رسیدن این وعده، پیامبر بوده است. بنابراین، امامتی که به ابراهیم علیه السلام می دهند، به طور قطع، غیر از نبوتی است که در آن حال داشته است.^۲

۲. قصه امامت ابراهیم علیه السلام در اواخر عمر او و بعد از بشارت به اسحاق علیه السلام و اسماعیل علیه السلام بوده است. ملائکه، این بشارت را وقتی دادند که آمده بودند قوم لوط را هلاک کنند و آن وقت، ابراهیم علیه السلام پیامبر مرسل بود. پس معلوم می شود که قبل از امامت، دارای نبوت بوده است.^۳

۳. آیه «وإذ ابلی إِبْرَاهِيمَ رَبَّهُ...» به این اشاره دارد که خدای تعالی مقام امامت را وقتی به او داد که در دوران پیری بود و اسماعیل علیه السلام و اسحاق علیه السلام متولد شده بودند؛ به این دلیل که در آیه، «من ذَرِیَّتِی» آمده است و اگر داستان امامت، قبل از بشارت ملائکه به

۱. فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج ۴، ص ۴۳؛ نظام الدین نیشابوری، غرائب القرآن، ج ۱، ص ۳۸۷.

۲. علامه طباطبائی، المیزان، ج ۱، ص ۲۷۰-۲۷۱.

۳. همان.

تولد اسماعیل علیه السلام و اسحاق علیه السلام بود، ابراهیم علیه السلام علم نداشت که صاحب ذریه می شود؛ چون حتی بعد از بشارت ملائکه نیز باور نکرد.^۱

علاوه بر این، اگر کسی کمترین آشنایی به ادب کلام داشته باشد، آن هم پیامبری چون ابراهیم خلیل علیه السلام در خطاب با پروردگار جلیل، هرگز به خود اجازه نمی دهد با این که نه فرزندی دارد و نه می داند که صاحب فرزندی می شود، این طور سخن بگوید.^۲ با این که بخشیدن امامت، بعد از آزمایشهایی چون ذبح فرزند بوده است.^۳ بر این اساس، نظر ابتلای ابراهیم علیه السلام قبل از نبوت، بی معنی خواهد بود.^۴

با ملاحظه ادله نظریه دوم، به این نتیجه می رسیم که مقام امامت، غیر از مقام نبوت است. بنابراین، ممکن است فردی پیامبر و نبی باشد، اما دارای مقام امامت نباشد؛ مانند حضرت ابراهیم علیه السلام که قبل از اعطای مقام امامت از جانب خداوند، پیامبر بود، اما امام نبود.

فرق نبی و امام^۵

نبی یعنی مخبر بشری بدون واسطه از خداوند. اما در معنای امام، دو جهت نهفته است:
۱. امام یعنی مقتدا و پیشوا در افعال و اقوال؛ زیرا امام در لغت به همین معنی است و امام جماعت، از همین باب است.

۲. امام یعنی کسی که عهده دار امور سیاسی و اجتماعی امت است: از قبیل اجرای حدود و عزل و نصب امرا و قضات و دفاع از امت و تأدیب جانیان.

در معنای اول، نبی با امام، مشترک است؛ زیرا هر نبی مقتداست و پذیرفتن قول و فعل او، لازم می باشد. اما در معنای دوم، لازم نیست نبی با امام، مشترک باشد؛ زیرا ممکن است مصلحت اقتضا نماید که پیامبری مبعوث گردد و مکلف به ابلاغ مصالح خلق باشد؛ نه بیشتر.^۶ چنان که گفته اند: کار انبیا، صرف آدرس دادن است، بر عکس امام

۱. ر.ک: حجر/ ۵۱-۵۵؛ هود/ ۷۳؛ ابراهیم/ ۳۹.

۲. علامه طباطبائی، المیزان، ج ۱، ص ۲۶۸. همان. ۳.

۴. فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج ۴، ص ۴۲-۴۳.

۵. شیخ طوسی، الرسائل العشر، رساله «الفرق بین النبى و الإمام»، ص ۱۰۹-۱۱۴.

۶. شیخ طوسی، الرسائل العشر، رساله «الفرق بین النبى و الإمام»، ص ۱۱۱-۱۱۲.

که هدایت او، دست خلق گرفتن و به حق رساندن است. زیرا امام با امری ملکوتی که در اختیار دارد، هدایت می‌کند.^۱

دلایل انفکاک نبوت از امامت^۲

با توجه به فرقی که بین امام و نبی ذکر شد، می‌توان این چنین نتیجه گرفت که ممکن است پیامبری، امام نباشد؛ به دلایل زیر:

۱. آیه مبارکه «و قال لهم نبیهم إنّ الله قد بعث لكم طالوت ملكاً...»^۳؛ نبی، غیر از ملک است، و الا این آیه معنی نداشت و آن قوم نمی‌گفتند: «نحن أحقّ بالملك» بلکه باید می‌گفتند: «أنت أحقّ بالملك».

۲. تردیدی نیست که حضرت هارون علیه السلام پیامبر بود، لکن عهده‌دار امور امت نشد، و الا نیازی به جانشین نمودن و استخلاف حضرت موسی علیه السلام نداشت.

۳. بین اهل سیره و تاریخ، اختلافی در این نیست که در میان بنی اسرائیل، نبوت در قومی بود و ملک و سلطنت در قوم دیگر؛ و هر دو امر را نیز انبیای مخصوصی چون حضرت داوود و سلیمان علیهم السلام داشته‌اند. این واضحترین وجه انفکاک امامت از نبوت است؛ یعنی بعضی اولیای خدا، تنها پیغمبرند و بعضی تنها امامند و بعضی دیگر دارای هر دو مقام هستند:

۴. آیه «إِنِّي جاعلك للناس إماماً»؛ که مخاطب آن، ابراهیم علیه السلام است؛ زیرا اگر نبوت از امامت جدا نبود، این آیه معنی نداشت؛ چون او نبی بود، بعداً مقام امامت را عهده‌دار شد. بر فرض این‌که بپذیریم امامت از نبوت جدا نیست و امامت، همچون عدالت و کمال عقل، از شروط نبوت است، اما لزومی ندارد که هر امامی هم نبی باشد، همانطور که هر نبی امام است؛ یعنی امامت، اعم از نبوت است و با انتفای نبوت، امامت منتفی نمی‌گردد و در این امر، خلاف و نزاعی نیست.^۴

بعد از ملاحظه دو نظر مذکور، شاید بتوان نزاع را این گونه حل کرد که کسانی که

۱. علامه طباطبائی، المیزان، ج ۱، ص ۲۷۲ و ج ۱۴، ص ۳۰۴.

۲. شیخ طوسی، الرسائل العشر، ص ۱۱۲. ۳. بقره / ۲۴۷.

۴. شیخ طوسی، الرسائل العشر، ص ۱۱۳-۱۱۴.

می‌گویند: نبوت از امامت جدا نیست، به معنای مقتدا و پیشوا بودن امام توجه داشته‌اند و آنها که می‌گویند: امامت از نبوت جداست، به معنای حکومتی امام توجه داشته‌اند؛ چنان که فخر رازی، که طرفدار نظر اول است، در ضمن تفسیر آیه «و جعلناهم أئمة يهدون بأمرنا» می‌گوید:

در ائمه، دو نظر است: اول این که به معنای نبوت است و دوم این که به معنای امامتی است که مردم را به دین خدا و خیرات می‌خواند... نظر دوم، بهتر است؛ چون اگر ائمه در آیه، به معنای نبوت باشد، تکرار لازم می‌آید.^۱

این بیان، خود اعترافی بر جدایی این دو مقام از همدیگر است.

انفکاک امام از پیامبر به بیان دیگر

پیامبر و امام، هر دو هدایت‌گرند، لکن هدایت پیامبر، صرف راهنمایی و نشان دادن راه است، اما هدایتی که خداوند آن را از شئون امامت قرار داده، به معنای رساندن به مقصد است. این معنی، خود یک نوع تصرف تکوینی در نفوس است که با آن تصرف، راه را برای بردن دلها به سوی کمال و انتقال دادن آنها از موقفی به موقف بالاتر، هموار می‌سازد. به همین جهت، امری که با آن هدایت صورت می‌گیرد نیز امری تکوینی خواهد بود، نه تشریعی که صرف اعتبار است.

علاوه بر این، امام، رابط بین مردم و پروردگارشان در اخذ فیوضات ظاهری و باطنی است و پیامبر، رابط میان مردم و خدای تعالی در گرفتن فیوضات ظاهری است. امام، دلیلی است که نفوس را به سوی مقام شایسته آنها راهنمایی می‌کند و پیامبر، دلیلی است که مردم را به سوی اعتقادات و اعمال صالح رهنمون می‌شود.^۲

دلیل مطالب فوق، آیات ذیل است:

۱. «و جعلناهم أئمة يهدون بأمرنا»^۳

۲. «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ»^۴.

۳. «إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا»^۵.

۱. فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج ۲۲، ص ۱۹۱؛ علامه طباطبائی، المیزان، ج ۱، ص ۲۷۵ و ج ۱۴، ص ۳۰۴.

۲. علامه طباطبائی، المیزان، ج ۱۴، ص ۳۰۴. ۳. سجده / ۲۴.

۴. یس / ۸۲. ۵. بقره / ۱۲۴.

حقیقت امامت در قرآن

در قرآن کریم، امامت یعنی قیادت کسی که با امر الهی، هدایت کننده است؛ زیرا قرآن، هر جا نامی از امام می‌برد، آن را مقید به هدایت می‌کند؛ آن هم نه هدایت مطلق، بلکه هدایتی که به امر خداوند انجام می‌گیرد: «و جعلناهم أئمةً یهدون بأمرنا»^۱ و نیز در جای دیگر می‌فرماید: «و جعلنا منهم أئمةً یهدون بأمرنا»^۲ و مراد از امر الهی، همان است که درباره آن فرموده است: «إنما أمره إذا أراد شیئاً أن یقول له کن فیکون فسیبحان الذی بیده ملکوت کلّ شیء»^۳ و نیز فرموده است: «و ما أمرنا إلاّ واحدة کلمح بالبصر»^۴.

امر الهی که آیه اول، آن را «ملکوت» نیز خوانده، وجه دیگری از خلقت است (که امامان با آن با خدای سبحان مواجه می‌شوند) خلقتی است طاهر و مطهر از قیود زمان و مکان و خالی از تغییر و تبدیل و «امر»، همان چیزی است که مراد به کلمه «کن»، آن است و غیر از وجود عینی اشیا، چیز دیگری نیست و امر در مقابل خلق، یکی از دو وجه هر چیز است. خلق وجه هر چیز است که محکوم به تغیر و تدریج و انطباق بر قوانین حرکت و زمان است، ولی امر در همان چیز، محکوم به این احکام نیست. کوتاه سخن آن که امام هدایت کننده است که با امر ملکوتی که در اختیار دارد، هدایت می‌کند... هدایتی که دست خلق گرفتن و به راه حق رساندن است، نه صرف راهنمایی با موعظه.^۵

قرآن، هدایت انبیا و رسل و مؤمنان را صرف نشان دادن راه سعادت و شقاوت دانسته، لکن هدایت امام را ایجاد هدایت می‌داند. پس امامت از نظر باطن، یک نحوه ولایتی است که امام در اعمال مردم دارد.^۶

سبب امامت

خدای تعالی برای موهبت امامت، دو سبب معرفی کرده است: صبر و یقین: «و جعلناهم أئمةً یهدون بأمرنا لما صبروا و کانوا بأیاتنا یوقنون»^۷. قرآن درباره حضرت ابراهیم علیه السلام می‌فرماید: «و كذلك نری ابراهیم ملکوت السموات و الأرض»^۸. از ظاهر این آیه فهمیده

۱. انبیاء / ۷۳.

۲. سجده / ۲۴.

۳. یس / ۸۲-۸۳.

۴. قمر / ۵۰.

۵. علامه طباطبائی، المیزان، ج ۱، ص ۲۷۲.

۶. همان، ص ۲۷۳.

۷. انعام / ۷۵.

۸. سجده / ۲۴.

می شود که نشان دادن ملکوت، مقدمه افاضه نمودن نعمت یقین است، لذا هیچ گاه یقین، از مشاهده ملکوت، جدا نیست.

بنابراین، امام باید انسانی دارای یقین باشد؛ انسانی که عالم ملکوت برایش مکشوف و کلماتی از خداوند برایش محقق گشته باشد.

گفته شد که ملکوت یعنی امر و امر، ناحیه باطن این عالم است. پس به خوبی می فهمیم که جمله «یهدون بأمرنا» دلالتی روشن دارد بر این که آنچه امر هدایت بدان متعلق می شود، دلها و اعمالی است که به فرمان دلها از اعضا سر می زند. پس امام، کسی است که باطن دلها، اعمال و حقیقت، پیش رویش حاضر است و نیز امام، مهیم و مشرف بر هر دو سیل؛ یعنی سعادت و شقاوت است که خدای تعالی در این باره می فرماید: «یوم ندعوا کلّ أناس بإمامهم»؛ روزی که هر دسته را با امامشان می خوانیم. به حکم این آیه، امام کسی است که در روزی که باطنها ظاهر می شود، مردم را به طرف خدا سوق می دهد؛ همچنان که در ظاهر و باطن دنیا نیز مردم را به سوی خدا سوق می داد.^۱ معلوم است که چنین مقامی با این شرافت و عظمتی که دارد، هرگز در کسی یافت نمی شود، مگر آن که ذاتاً سعید و پاک باشد^۲: «أفمن یهدی إلی الحقّ أحقّ أن یتّبع أمّن لا یهدی إلاّ أن یتّبع»^۳.

امام کیست؟

کلمه امام، به معنای مقتداست و خدای سبحان، افرادی از بشر را به این نام نامیده که جامع آنان این است که بشر را با امر خدا هدایت می کنند؛ همچنان که درباره ابراهیم علیه السلام این اسم را به کار برده و فرموده است: «إِنِّی جاعلک للنّاس إماماً»^۴ و درباره سایرین فرموده است: «و جعلناهم أئمّة یمهدون بأمرنا»^۵. قرآن افراد دیگری را که مقتدا و رهبر گمراهانند، ائمّه کفر خوانده است: «فقاتلوا أئمّة الکفر»^۶.

امام حق، کسی است که خداوند سبحان او را در هر زمانی، برای هدایت اهل آن زمان

۱. علامه طباطبائی، المیزان، ج ۱، ص ۲۷۳. ۲. همان.

۳. یونس / ۳۵. ۴. بقره / ۱۲۴.

۵. انبیاء / ۷۳. ۶. علامه طباطبائی، المیزان، ج ۱۳، ص ۱۶۵-۱۶۶.

برگزیده است؛ چه پیغمبر باشد و یا غیر پیغمبر.^۱ اصولاً امام (حق) از وحی تسدید (تأییدی) برخوردار است؛ خدا فعل خیر را به او وحی می‌کند^۲؛ چنان که فرمود: «و جعلناهم أئمةً يهدون بأمرنا و أوحينا إليهم فعل الخيرات و إقام الصلوة و إيتاء الزكاة و كانوا لنا عابدين»^۳ مقصود از این وحی، وحی تشریعی نیست، که بعضی چنین گفته‌اند، بلکه مراد، وحی تسدید است؛ یعنی ائمه علیهم‌السلام قبل از وحی هم خدا را عبادت می‌کرده‌اند و وحی، ایشان را تأیید نموده است. پس ائمه علیهم‌السلام مؤید به روح القدس و روح الطهاره و مؤید به قوتی ربّانی هستند که ایشان را به فعل خیرات و دادن زکات دعوت می‌کند.^۴

اگر وحی در این آیه را به معنای وحی تشریعی بگیریم، دچار دو اشکال می‌شویم:
۱. فعل خیرات، به معنای مصدرش مورد وحی قرار می‌گیرد؛ در حالی که متعلق وحی، فعل است.

۲. وحی تشریعی، مخصوص انبیا نمی‌شود و امتهای را هم شامل می‌شود؛ در حالی که خلاف آیه است.

ولایت و امامت عاقله در قرآن

در ولایت و امامت عامّه، از اصل لزوم و ضرورت یک رهبر و پیشوا برای جامعه بحث می‌شود. از آن‌جا که انسان، موجودی اجتماعی است، داشتن مقتدا برای ایجاد نظم و ترقی افراد جامعه و اجتماع، از نظر عقل، ضرورت دارد. بر همین اساس است که می‌گویند: «همیشه در هر عصر و زمان، باید امام و پیشوایی در میان مردم از سوی خدا باشد؛ خواه مقام نبوت و رسالت را هم دارا باشد و یا تنها مقام ولایت را داشته باشد».^۵
آیا قرآن چنین مطلبی را تأیید می‌کند؟ و اگر تأیید می‌کند، چه خصوصیتی را برای امام و مقتدا بیان کرده است؟ آیا امام را خداوند، خود جعل و تعیین می‌کند یا به مردم واگذار می‌کند؟ درباره مطلب اول، به آیات متعدد قرآنی تمسک شده است که برخی از

۱. همان.

۲. عبدالله جوادی آملی، تفسیر موضوعی قرآن، ج ۷، ص ۱۴۹.

۳. زمخشری، الکشاف، ج ۳، ص ۱۲۷.

۴. علامه طباطبایی، المیزان، ج ۱۴، ص ۳۰۴.

۵. ناصر مکارم شیرازی، پیام قرآن، ج ۹، ص ۴۳.

آن آیات را ذکر می‌کنیم:

۱. «یوم ندعوا کلّ أناس بإمامهم»^۱؛ یعنی: روزی که همه مردم را با امامشان احضار می‌کنیم.

از ظاهر این آیه استفاده می‌گردد که پست امامت، پستی نیست که دوره‌ای از دوره‌های بشری و عصری از اعصار از آن خالی باشد، بلکه در تمام ادوار باید وجود داشته باشد؛ مگر این‌که نسل بشری به کلی از روی زمین برچیده شود.^۲

پس به هر دوری ولیّ قائم است تا قیامت آزمایش دائم است^۳ بنابراین، هر جمعی لزوماً دارای الگویی است که به دنبال او حرکت می‌کند؛ خواه الگوی هدایت باشد و خواه اسوه ضلالت و گمراهی؛ همان طور که فرموده است: «یوم ندعوا کلّ أناس بإمامهم»^۴

از این آیه مبارکه به چهار دلیل، عمومیت امام برای هر طائفه استفاده می‌گردد:

۱. خداوند، امام را به جمعیتها نسبت داده و فرموده است «ایامامهم».
۲. آیه مورد بحث، تمام مردم، اعم از اولین و آخرین را شامل است؛ یعنی همه مردم از اولین تا آخرین، امامی دارند.

۳. کلمه «ایامامهم» مطلق است و مقید به امام حق که خدا او را هادی به امر خود قرار داده باشد، نشده و مقتدای ضلالت، عین مقتدای هدایت خوانده شده است.

۴. سیاق ذیل این آیه و آیه «فن أوتی کتابه بيمينه فأولئك یقرؤون کتابهم... و من کان فی هذه أعمی فهو فی الآخرة أعمی»^۵ مشعر بر این است که امامی که روز قیامت خوانده می‌شود، آن کسی است که مردم او را امام خود گرفته باشند.^۶

روایتی که از امام صادق (علیه السلام) در این باره نقل شده، مؤید مطلب فوق است: مردی که به او بشر بن غالب گفته می‌شد، از امام (علیه السلام) سؤال کرد: یا بن رسول الله! از قول خداوند عزوجل «یوم ندعوا کلّ أناس بإمامهم» خبرم بده. امام (علیه السلام) فرمود: امامی

۱. اسراء / ۷۱. ۲. طباطبایی، المیزان، ج ۱، ص ۴۱۳.

۳. مولوی، مثنوی معنوی، دفتر دوم، ب ۸۱۷، ص ۲۳۸.

۴. اسراء / ۷۱. ۵. اسراء / ۷۲.

۶. علامه طباطبایی، المیزان، ج ۱۳، ص ۱۶۵-۱۶۶.

که دعوت می‌کند به هدایت، پس اجابت می‌کنند او را و امامی که دعوت می‌کند به ضلالت، پس اجابت می‌نمایند او را. دسته دوم، در آتش و دسته اول، در بهشتند.^۱

مراد از امام در آیه «یوم ندعواک آل أناس یا امامهم»

در مقصود از امام در این آیه مبارکه، نظرات مختلفی ارائه شده است که مجموع آن به هشت احتمال می‌رسد:

۱. مراد، پیامبر است.
۲. مقصود، کتاب منزل است.
۳. به معنای دین است.
۴. به معنای نامه اعمال است.
۵. مقصود، کسی است که آمریت دارد و از او در خیر و یا شر، بر حق یا بر باطل، تبعیت می‌شود.
۶. به معنای قوی و نیروی درونی غالب است که انسان را به دنبال خود می‌کشاند.
۷. به معنای امهات است؛ از باب رعایت حق حضرت عیسی و شرافت امام حسن و امام حسین (علیه السلام).

۸. مراد، هر کسی است که از او پیروی می‌شود؛ خواه عاقل باشد یا غیر عاقل.^۲ برای بررسی صحّت و عدم صحّت این احتمالات، نخست باید دید که آیا قرآن، امام را در معنای خاصی به کار می‌برد یا نه؟ اگر قرآن کریم، کلمه امام را در معنای خاصی به کار برده باشد، دیگر نمی‌توان آن کلمه را بر معنای دیگری حمل کرد که همین طور است و قرآن، امام را به معنای کسی که به امر خدا هدایت می‌کند و یا در گمراهی به وی اقتدا می‌شود، به کار برده است.^۳ بنابراین، امام در این آیه به معنای احتمال پنجم است؛ زیرا چنان که بیان خواهد شد، در هر یک از احتمالات، با اشکالی مواجه می‌گردیم.

۱. محمدرضا قمی، کنز الدقائق، ج ۷، ص ۴۵۸ (به نقل از امالی صدوق)؛ ابوالمکارم الحسینی، البیلاب و القلاقل، ج ۱، ص ۴۲۱ (به نقل از امام حسین (علیه السلام)).

۲. تفسیر الماوردی، ج ۳، ص ۲۵۸؛ ثعالبی، الجواهر الحسان، ج ۲، ص ۲۷۱؛ تفسیر بیضاوی، ج ۶، ص ۸۶؛ فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج ۲۱، ص ۱۷.

۳. فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج ۴، ص ۴۳؛ علامه طباطبائی، المیزان، ترجمه موسوی، ج ۱۵، ص ۲۳۱.

اگر مراد از امام در آیه، پیامبر و شیطان، پیشوایان حق و ضلالت^۱ باشد، لازم می آید که ما لفظ امام را بر معنای خاص قرآنی آن حمل نکنیم، بلکه بر معنای عرفی آن حمل کنیم، در حالی که درست نیست. به همین دلیل، امام به معنای «کُلّ تبع عاقل أو غیر عاقل» نیست.

اگر امام، به معنای کتاب منزل باشد، لازم می آید که امتهای قبل از حضرت نوح، امام نداشته باشند؛ زیرا اولین کتاب آسمانی که مشتمل بر شریعت تازه بود، کتاب نوح علیه السلام بود؛ در حالی که ظاهر آیه، همه را بدون استثنا شامل می شود.^۲

اگر مراد از امام، نامه اعمال باشد، لازم می آید که انسان، تابع نامه عمل خویش باشد؛ در حالی که نامه عمل، تابع اعمال آدمی است، نه عکس.

امام، به معنای نیروی غالب باطنی نیز نیست؛ زیرا نیروی غالب، نمی تواند امام مستقل باشد. اصولاً کتاب و سنت و دین هم امام مستقل نیست؛ بلکه برگشت و پیروی از آنها، به پیروی از پیغمبر و امام است.^۳

و همچنین، امام نمی تواند به معنای امّهات باشد؛ زیرا با ظاهر آیه نمی سازد. علاوه بر آن، جمع بستن «ام» به «امام»، نادر است و نباید کلام خدا را بر چنین معنای نادری حمل کرد. به قول زمخشری، حمل کلام به چنین معنای نادری، از بدعتهای تفسیر است.^۴ پس آیه مبارکه، عمومیت امام را برای همه جوامع بشری گوشزد نموده، می فرماید: در قیامت، هر طایفه ای با امامشان احضار می گردند؛ نه این که هر طایفه با اسم امامشان خوانده می شوند؛ چنان که بعضی این احتمال را در معنای آیه بیان کرده اند.^۵

۲. دلیل دوم بر امامت و ولایت عامه، آیه مبارکه «یا ایّها الذین آمنوا اتّقوا الله وکونوا مع الصادقین»^۶ است. زیرا در این آیه، خداوند به مؤمنان دستور می دهد که تقوای الهی را پیشه خویش قرار داده، همراه با راستگویان باشند. این همراه بودن با راستگویان،

۱. طبرسی، مجمع البیان، ج ۴، ص ۷۷.

۲. ر.ک: علامه طباطبائی، المیزان، ج ۱۳، ص ۱۶۷-۱۶۸.

۳. همان.

۴. زمخشری، الکشاف، ج ۲، ص ۶۸۲؛ علامه طباطبائی، المیزان، ج ۱۳، ص ۱۶۷-۱۶۸.

۵. ثعالبی، الجواهر الحسان، ج ۲، ص ۲۷۱. ۶. برائت / ۱۱۹.

مستلزم تبعیت از آنان در گفتار و کردار است؛^۱ چون باری تعالی می‌فرماید: «کونوا مع الصادقین»، نفرموده است: «کونوا من الصادقین».

این امر خداوند به همراهی با صادقان، اطلاق دارد و مقید به زمان خاص و طایفه خاص نگشته است. لذا همه مکلفان را در تمام زمانها شامل می‌شود. بنابراین، باید در هر زمانی، صادقانی وجود داشته باشند تا امر خداوند متعال قابل امتثال باشد؛ زیرا اطاعت این امر، متوقف بر وجود صادقان است.^۲

پس همان‌طور که همراهی با صادقان، در هر زمانی لازم و واجب است، وجود داشتن صادقان نیز ضروری و لازم است و مراد از «صادقین» هم قطعاً کسانی است که از نظر صداقت، در اعلا درجه آن قرار دارند و روشترین مصداق این معنی، همان معصومانند؛ زیرا دستور به همراهی با صادقان، مطلق است.^۳ و صادق هم یعنی کسی که در دین خداوند، از حیث نیت و گفتار و کردار، صداقت دارد^۴ و این متصور نیست، مگر در وجود معصوم از خطا.

بنابراین، وجود داشتن معصوم در هر زمانی، ضروری است، تا از او تبعیت گردد و علت تبعیت هم، دستور خداوند به همراهی با صادقان، به صورت علی‌الاطلاق است.

۳. سومین دلیل بر ولایت عامه، آیه مبارکه «إِنَّمَا أَنْتَ مُنْذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ»^۵ است. قبل از کیفیت دلالت این آیه مبارکه بر امامت عامه، نظرات و احتمالاتی را که در مقصود از «منذر» و «هاد» آمده است، می‌آوریم و آنگاه نحوه دلالت آیه مذکور را بر امامت عامه را ذکر می‌کنیم.

۱. «منذر» یعنی پیامبر و «هادی» یعنی خداوند متعال.
۲. «منذر» یعنی پیامبر ﷺ و «هادی» یعنی پیامبران قبلی.^۶
۳. «منذر» و «هادی» هر دو به معنای پیامبر ﷺ است.

۱. علامه طباطبائی، المیزان، ج ۹، ص ۴۰۲.
 ۲. فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج ۱۶، ص ۲۲۰.
 ۳. ناصر مکارم شیرازی، پیام قرآن، ج ۹، ص ۴۸-۵۰.
 ۴. زمخشری، الکشاف، ج ۲، ص ۳۲۰.
 ۵. رعد / ۷.
 ۶. زمخشری، الکشاف، ج ۲، ص ۵۱۴-۵۱۵.

۴. «منذر» یعنی پیامبر ﷺ و «هادی» یعنی حضرت علی علیه السلام.^۱

۵. «منذر» یعنی پیامبر ﷺ و «هادی» راهنمای هر قوم و طایفه است؛ چه آن هادی، پیامبر باشد و چه غیر پیامبر.

هیچ یک از این احتمالات، بجز احتمال اخیر با ظاهر آیه سازگاری ندارد؛ زیرا آیه خطاب به پیامبر است و در برابر درخواست کفار برای آوردن اعجاز نازل شده است که می‌فرماید: تو (ای پیامبر) فقط بیم دهنده و منذری و برای هر قومی، یک هادی هست. علاوه بر آن، آیه مبارکه، مفید تعدّد هادی و بیانگر یک سنت کلی و لایتغیر الهی است و احتمال چهارم، به عنوان بیان یکی از مصادیق این سنت کلی است^۲؛ زیرا قرآن کلام جاویدان خداوند است.

بنابراین، از آیه شریفه، این قانون کلی استفاده می‌گردد که «زمین، هیچ وقت از هدایتگری که مردم را به سوی حق هدایت کند، خالی نمی‌شود؛ یا باید پیغمبری باشد و یا هادی دیگری که به امر خدا هدایت کند.»^۳ چون انسان دارای زندگی اجتماعی بوده، به سوی رشد و کمال خویش، در حرکت است، نیاز به هادی دارد و خداوند هم به صورت کلی می‌فرماید: برای هر قومی، هادی وجود دارد و بیان این کلی، مطابق با نیاز انسان است.^۴

۴. چهارمین دلیل بر ولایت و امامت عامه، آیه مبارکه اولی الامر است: «یا ایها الذین آمنوا أطيعوا الله و أطيعوا الرسول و أولی الأمر منکم فان تنازعتم فی شئ فردوه إلى الله و الرسول»^۵.

برای روشن شدن دلالت آیه فوق بر امامت عامه، ذکر مقدماتی چند، ضروری است:

۱. اطاعت اولی الامر در ردیف اطاعت خدا و پیامبر ﷺ قرار داده شده است؛ بدون هیچ‌گونه قید و شرطی. یعنی همان‌طور که اطاعت خدا و پیامبر ﷺ به صورت مطلق

۱. فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج ۱۹، ص ۱۴؛ ناصر مکارم شیرازی، پیام قرآن، ج ۹، ص ۴۳-۴۷ و در النکت ماوردی، ج ۳، ص ۹۶ شش تأویل بیان شده است.

۲. علامه طباطبائی، المیزان، ج ۱۱، ص ۳۰۵؛ تفسیر المراسی، ج ۱۳، ص ۷۳.

۳. همان.

۴. تفسیر المراسی، ج ۱۳، ص ۷۳.

۵. نساء / ۵۹.

لازم است، اطاعت اولی الامر نیز لازم است.

۲. این لزوم اطاعت اولی الامر به صورت مطلق مفید عصمت اولی الامر از خطا و اشتباه است^۱؛ زیرا اگر اولی الامر مرتکب خطا گردد، اطاعت او لازم نیست: «لا طاعة لمخلوق فی معصية الخالق»^۲. علاوه بر آن، اگر اطاعت اولی الامری که مرتکب خطا می گردد، لازم باشد، به رغم مفاسد اجتماعی که دارد، امر به اطاعت او، امر به محال خواهد بود؛ زیرا موجب اجتماع امر و نهی در متعلق واحد در آن واحد می شود؛ چنان که فخر رازی گفته است.^۳

۳. وجوب اطاعت اولی الامر به صورت مطلق، در هر زمان و مکان، متوقف بر وجود اولی الامر است؛ زیرا اگر اولی الامر نباشد، امر به اطاعت از آنان به صورت مطلق، لغو خواهد بود.

بنابراین، آیه به طور واضح بر وجوب و لزوم وجود اولی الامر در هر زمانی دلالت دارد. تا این مقدار در دلالت آیه، بین مفسران شیعه و سنی، اختلافی نیست و همه بالاتفاق این موارد را قبول دارند.^۴

اولوا الامر چه کسانی هستند؟

در مصداق اولی الامر، اختلاف است. مفسران امامیه بالاتفاق فرموده اند: مقصود از اولوا الامر، تنها امامان معصوم علیهم السلام هستند که رهبران مادی و معنوی جامعه در تمام شؤون زندگی اند؛ زیرا اطاعت علی الاطلاق، تنها درباره معصومین تصور می شود.^۵ اما مفسران اهل سنت در این باره نظرات مختلفی دارند که از قرار زیر است:^۶

۱. اولی الامر یعنی خلفای راشدین.

۱. علامه طباطبائی، المیزان، ج ۵، ۳۹۰-۳۹۱؛ محمدحسن مظفر، دلائل الصدیق، ج ۲، ص ۱۷.

۲. محمد عبده، نهج البلاغه، حکمت ۱۶۵، ج ۴، ص ۴۱.

۳. فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج ۱۰، ص ۱۴۴؛ رشید رضا، المنار، ج ۵، ص ۱۸۱؛ تفسیر المراغی، ج ۵، ص ۷۲.

۴. ناصر مکارم شیرازی، پیام قرآن، ج ۹، ص ۵۳؛ طبرسی، مجمع البیان، ج ۳-۴، ص ۱۰۰.

۵. ناصر مکارم شیرازی، پیام قرآن، ج ۹، ص ۵۴؛ ابوالمکارم الحسینی، البیابیل و القلائل، ج ۱، ص ۲۸۶.

۶. رشید رضا، المنار، ج ۵، ص ۱۸۱؛ ناصر مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ج ۳، ص ۴۳۵-۴۴۰؛ فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج ۱۰، ص ۱۴۴.

۲. صحابه پیامبر.

۳. فرماندهان لشکر.

۴. علمای اسلام و دانشمندان.

۵. حکام و سلاطین.

۶. مجمع اهل حل و عقد؛ یعنی علما، حکام، فرماندهان لشکر و افراد مورد وثوق امت اسلامی.

۷. اجماع علمای امت اسلامی در مورد یک مسأله.

نظر اول و دوم، درست نیست؛ زیرا با اطلاق آیه و عمومیت آن سازگار نیست و سایر نظرات هم درست نیست؛ زیرا یا لیاقت اولی الامر بودن را ندارند (نظر سوم و پنجم) و یا معصوم از خطا نمی باشند، و صرف اجماع و اجتماع و اکثریت، نمی تواند دلیل بر عصمت از خطا باشد. پس این نظریه که باید اولی الامر افراد شایسته و مصون از خطا باشند، با نظر مفسران امامیه می سازد.^۱

برخی از مفسران اهل سنت، از این آیه مبارکه، اصول حکومت اسلامی را استنباط کرده اند و آن را عبارت از کتاب خداوند و سنت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و اجماع اهل حل و عقد و عرضه داشتن مسائل متنازع فیها بر قواعد و احکام عامه و معلوم در کتاب و سنت دانسته اند و گفته اند که مصادر شریعت و قانون اساسی حکومت اسلامی، این چهار اصل است. بنابراین، باید عده ای وجود داشته باشند تا مسائل مورد نزاع را به کتاب و سنت عرضه نمایند. آری، علمایی هستند که دارای این شأنند. همچنین باید افرادی باشند که این احکام را تنفیذ و اجرا کنند. پس حکومت اسلامی، مرکب است از هیأت تشریع و قانون گذاری و هیأت تنفیذ و اجرایی.^۲

برخی دیگر مانند فخر رازی، از آیه مبارکه، اصول و حجیت ادله ذیل را استنباط کرده اند:

۱. حجیت کتاب؛ به دلیل «أطیعوا الله».

۱. علامه طباطبائی، المیزان، ج ۵، ص ۲۲-۲۴.

۲. تفسیر المرافی، ج ۵، ص ۷۲-۷۳؛ رشید رضا، المنار، ج ۵، ص ۱۸۷.

۲. حجیت سنت؛ به دلیل «و أطيعوا الرسول».
 ۳. حجیت اجماع به اصطلاح اصولی (اتفاق نظر همه علمای اسلام در یک برهه درباره مسأله‌ای)؛ به دلیل لزوم اطاعت اولی الامر.
 ۴. حجیت قیاس؛ به دلیل «فإن تنازعتم فی شیء فردوه إلى الله و الرسول»^۱.
- خواننده محترم توجه دارد که دو مورد مذکور، به هیچ وجه دلالت بر حجیت اجماع و قیاس ندارد.

۵. پنجمین دلیل برای اثبات امامت و ولایت عامه در قرآن، آیه مبارکه: «و لكل أمة رسول»^۲ است. در این باره سه نکته قابل ذکر است:

۱. بر اساس سنت کلی الهی، همه انسانها دارای پیامبری بوده‌اند و هیچ طایفه و امتی بدون رسول نیستند؛ چنان‌که آیه مبارکه فوق بیان نموده است و آیات دیگری آن را تأیید می‌کند؛ از جمله: «و ما کنا معذبین حتی نبعث رسولا»^۳، «و إن من أمة إلا خلا فيها نذیر»^۴ و نبودن پیامبر در زمان خاصی، ضرری به این قاعده کلی نمی‌زند؛ زیرا پیامبران قبلی برای امتهای بعد از حضور خویش نیز پیامبر بوده‌اند؛ چنان‌که پیامبر آخر الزمان علیه السلام برای انسانها تا ابد پیامبر است.^۵

۲. هر پیامبری دارای وصی بوده است و هیچ پیامبری بدون وصی نیست؛ همان‌طوری که در روایات آمده است:

(الف) عن أبي سعيد الخدري والطبري بإسناد له عن سلمان رضی الله عنه: قال قلت: يا رسول الله! إنه لم يكن نبي إلا وله وصي فمن وصيک؟ قال وصي و خلیفتی فی أهلی و خیر من أترك بعدی، مؤدی دینی و منجز عداتی علی بن ابی طالب علیه السلام.^۶

(ب) عن أبي بريدة: قال النبي صلی الله علیه و آله و سلم: لكل نبي وصي و وارث و إن علیاً وصي و وارثی.^۷

۱. فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج ۱۰، ص ۱۴۶. ۲. بونس / ۴۷.

۳. اسراء / ۱۵. ۴. فاطر / ۲۴.

۵. فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج ۱۷، ص ۱۰۶.

۶. علامه مجلسی، بحار الانوار، ج ۳۸، ص ۱۱، ۱۸، ۱۹ و ۱۳۱؛ مقدس اردبیلی، حدیقة الشیعة، ص ۱۳۱.

۷. همان، ص ۱۴۷ و ۱۵۴.

(ج) عن أم هانئ بنت أبي طالب قالت:

قلت: يا رسول الله! إن ابن أمتي يؤذيني (عليه السلام) فقال النبي ﷺ: إن علياً لا يؤذي مؤمناً إن الله طبعه يوم طبعه على خلقه. يا أم هانئ إنه أمير في الأرض و أمير في السماء إن الله جعل لكل نبي وصياً. فثيث وصي آدم و يوشع وصي موسى و آصف وصي سليمان و شمعون وصي عيسى و علي وصي و هو خير الأوصياء في الدنيا و الآخرة و أنا صاحب الشفاعة يوم القيامة و أنا الداعي و هو المؤدى.^۱

چنان که ملاحظه می کنید، این روایات هم این قانون کلی را درباره انبیا بیان می کنند که هیچ پیامبری بدون وصی نمی باشد. طبیعی است که وصی مسئول اموری است که موصی برای وی سفارش کرده است؛ از قبیل سرپرستی خانواده و اولاد و تأدیه دیون و بالاخره مسائلی که مربوط به موصی است. مسلماً پیامبران که به دستور خداوند، کسی را به عنوان وصی خویش انتخاب می کردند، برای استمرار شریعت و هدایت مردم و اجرای احکام الهی بوده است.

کتاب تاریخی نیز این مطلب را متذکر شده اند؛ چنان که نقل شده است:

وصی حضرت آدم، شیث و وصی شیث، انوش و وصی او، قینان و وصی قینان، مهارائیل الیرد و وصی او، اخنوخ؛ یعنی ادريس عليه السلام و وصی ادريس، متوشلخ و وصی او، لمک و وصی نوح عليه السلام سام و وصی حضرت موسی عليه السلام یوشع و وصی حضرت داوود، سلیمان و وصی حضرت عیسی عليه السلام شمعون^۲ و بالاخره وصی پیامبر آخرالزمان ﷺ حضرت علی عليه السلام است.

بنابراین، هر قوم و امتی، پیامبری دارد و تمام پیامبران، وصی دارند. اوصیای انبیا همچون خود پیامبران، رهبران و هدایتگر مردمند؛ همان طور که هیچ امتی بدون پیامبر نیست، بدون وصی هم نیست. از جمله پیامبران و خاتم آنان، پیامبر اکرم ﷺ است که تا

۱. علامه مجلسی، بحارالانوار، ج ۳۸، ص ۲.

۲. سیدمرتضی عسکری، عقاید اسلامی در قرآن، ج ۱، ص ۲۳۸؛ مسعودی، منابع اخبار الزمان، ص ۷۵ و ۱۰۲؛ همو، اثبات الوصیة، ص ۱۸-۱۹ (فصل عصر فترت)؛ تاریخ طبری، ج ۱، ص ۱۵۳، ۱۶۵، ۱۶۶؛ تاریخ ابن اثیر، ج ۱، ص ۱۹-۲۰؛ طبقات ابن سعد، ج ۱، ص ۱۶؛ تاریخ ابن کثیر، ج ۱، ص ۹۸ به بعد (خبر وصیت آدم به فرزندش شیث)؛ تاریخ یعقوبی، ج ۱، ص ۸ به بعد (اخبار اوصیاء)؛ مستر هاکس، قاموس کتاب مقدس، ص ۹۷۰؛ عهد عتیق، ترجمه فارسی، ص ۲۵۴، ۳۷۰، ۳۳۲.

ابد پیامبر برای همه انسانهاست، بنابراین، اوصیای او هم تا ابد وجود دارند و رهبران به حق مردم هستند.

۳. قرآن کریم نیز انتخاب وصی را به عنوان یک دستور برای بشر متذکر می‌گردد و می‌فرماید: «کُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدُكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةَ لِلْأَقْرَبِينَ»^۱؛ آیا پیامبر که افضل مخلوقات و شریعتش جاویدان است، بعد از خویش، وصی و قیمی برای مردم تعیین نمی‌کند و مردم را متحیر و سرگردان رها می‌سازد؟ هرگز! زیرا از شأن پیامبر ﷺ بعید است. علاوه بر این، خداوند متعال که جامعه بشری را تا به این درجه از کمال رسانید، بعد از پیامبر خاتم ﷺ، امت را بی‌امام و سرپرست رها نخواهد کرد.

اتفاقاً پیامبر ﷺ از همان آغاز بعثت، به دستور پروردگار، این کار را انجام داده، وصی خویش را تعیین فرموده است. مخصوصاً زمانی که دستور انذار علنی به پیامبر ﷺ با آیه «وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ»^۲ داده شد، پیامبر ﷺ حضرت علی علیه السلام را به عنوان وصی خویش انتخاب نمود و در جاهای مختلف دیگر، آن را یادآوری کرد و در غدیر خم، بعد از حجة الوداع اعلام عمومی فرمود و از مردم، بیعت و پیمان گرفت که علی علیه السلام وصی پیامبر ﷺ و مولا و سرور همه است.^۳

در شأن این اعلان بود که آیه اکمال دین نازل شد: «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا»^۴.

صفات و ویژگیهای امام در قرآن

در خصوصاتی که امام و رهبر جامعه بشری باید دارا باشد، نظرات مختلفی مطرح است که ما صفات برجسته امام را بر اساس آیات قرآنی بیان می‌کنیم:

۱. بقره/ ۱۸۰.

۲. شعراء/ ۲۱۴؛ ناصر مکارم شیرازی، پیام قرآن، ج ۹، ص ۳۲۶ (به نقل از حواشی شواهد التنزیل، ص ۴۲۰-۴۲۳ و تاریخ طبری، ج ۲، ص ۶۳ و طبری، جامع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۱۹، ص ۷۵ و مسند احمد، ج ۱، ص ۱۱۱ و شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید، ج ۱۳، ص ۲۱۰).

۳. رشید رضا، المنار، ج ۶، ص ۱۵۵: یهودی از خلیفه دوم در مورد «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ» سؤال می‌کند که چه روزی است و می‌گوید که اگر ما گروه یهود، چنین چیزی در کتابمان داشتیم، آن روز را عید می‌گرفتیم!

۴. مائده/ ۳.

۱. افضلیت: امام باید برترین مردم زمان خویش باشد؛ زیرا شایسته نیست که با وجود فرد برتر، انسان، از غیر او تبعیت بنماید؛ اگرچه بین مسلمانان در اشتراط و عدم اشتراط افضلیت امام، اختلاف است. امامیه و برخی از معتزله، افضلیت را شرط می‌دانند، اما اشاعره و برخی دیگر از معتزله، افضلیت را لازم نمی‌دانند.^۱ لکن از قرآن استفاده می‌گردد که افضلیت برای احراز منصب امامت، شرط است. خداوند قیمومیت در نظام خانواده را بر عهده مردان گذاشته و فرموده است: «الرَّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِأَنفُقُوا»^۲ و قیمومیت مردان بر زنان به خاطر فضل و برتری مردان بر زنان است.

زمخشری در کشف می‌گوید:

آیه مبارکه، دلیل است بر این‌که ولایت به فضل است، نه به غلبه و استطاله و قهر... انبیاء و علما از مردان بوده‌اند و در میان آنان، امامت صغری و کبری و... است. ولایت نکاح و طلاق و رجوع و عدد زن و انتساب به مردان است...^۳

همان طور که ملاحظه شد، قرآن قیمومیت مردان را بر زنان به خاطر برتری‌ای که مردان بر زنان دارند، می‌داند. هنگامی که در یک مجمع کوچکی مانند نظام خانواده، خداوند ولایت را بر فضل قرار می‌دهد، امکان ندارد که در یک مجمع بزرگ مانند نظام اجتماعی و امت، ولایت به فضل نباشد؛ زیرا جامعه و نظام اجتماعی، متشکل از همین مجموعه‌های کوچک خانواده است. و این مطلب، مطابق عقل و فطرت نیز هست؛ زیرا فطرت و عقل انسانی هیچ‌گاه انسان را مجاز به تبعیت از فرد پایین‌تر و یا برابر با خویش نمی‌داند. بنابراین، امام باید از هر لحاظ، برتر از دیگران باشد تا شایستگی منصب امامت را داشته باشد.^۴

قرآن به صورت استفهام انکاری می‌فرماید: «هل یستوی الذین یعلمون و الذین لا یعلمون»^۵، «قل هل یستوی الأعمی و البصیر أفلا تتفکرون»^۶، «قل هل یستوی الأعمی و

۱. شیخ مفید، *اوائل المقالات*، ص ۳۴؛ فاضل مقداد، *اللوامع الالهیه*، ص ۲۷۲؛ تفتازانی، *شرح المقاصد*، ج ۵، ص ۲۳۳، ۲۴۶، ۲۴۷؛ عبدالقاهر بغدادی، *اصول الدین*، ص ۱۵۵؛ محمدحسن مظفر، *دلائل*

۲. نساء / ۳۴.

۳. الصدق، ج ۲، ص ۲۷-۳۱.

۴. علامه حلی، *نهج الحق*، ص ۱۶۸.

۵. انعام / ۵۰.

۶. زمر / ۹.

البصیر أم هل تستوی الظلمات و النور»^۱، «هل یستوی هو و من یأمر بالعدل»^۲، «قل لا یتستوی الخبیث و الطیب و لو أعجبک کثرة الخبیث»^۳

۲. عصمت: یکی از صفاتی که امام باید دارا باشد، معصوم بودن اوست از تمام لغزشها و گناهان؛ زیرا امام، شمع فروزان و خورشید درخشانی است که دیگران با نور هدایت او راه را از چاه تشخیص می دهند. اگر او خود در ظلمات و تاریکی فرورفته باشد، چگونه می تواند راهنمای دیگران باشد؟

به گفته فخر رازی، امام کسی است که به او اقتدا می شود؛ اگر از او معصیت صادر گردد. اقتدا به او در آن معصیت، واجب خواهد بود و لازمه آن، وجوب انجام معصیت است که این یک امر محال است؛ زیرا معصیت یعنی فعلی که انجام آن ممنوع است و واجب بودن یعنی آن که ترکش ممنوع است و جمع بین ترک و فعل یک امر، محال است.^۴

عصمت در قرآن

اکثر معتزله و اشاعره (بر خلاف امامیه) عصمت را برای امام علیه السلام لازم نمی دانند و فقط عدالت ظاهری را برای امام، کافی می دانند.^۵ لکن قرآن کریم، عصمت را برای امام لازم می داند و آیات متعددی بر این مطلب دلالت دارد که آیات زیر از آن جمله است:

۱. «أفمن یهدی إلى الحق أحق أن یتبع أمّن لا یهدی إلا أن یمهدی»؟ یعنی: آیا کسی که به سوی حق هدایت می کند، سزاوارتر است که پیروی گردد یا کسی که هدایت نمی شود، مگر این که هدایت گردد؟!

دو نکته در این آیه قابل توجه است: ۱. تقابل «یمهدی إلى الحق» با «أمّن لا یمهدی». ۲. معنای هدایت. از تقابل «یمهدی إلى الحق» با «أمّن لا یمهدی» این گونه استفاده می گردد که هدایت اول به معنای ایصال به مطلوب است و مصداق آن، کسی است که هدایت یافته

۱. رعد / ۱۶.

۲. نحل / ۷۶؛ ابوالمکارم الحسینی، *البلابل و القلائل*، ج ۱، ص ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۴۳.

۳. مائده / ۱۰۰.

۴. فخر رازی، *التفسیر الکبیر*، ج ۴، ص ۴۴ و ج ۱۰، ص ۱۴۶ و ج ۱۶، ص ۲۲۱.

۵. عبدالقاهر بغدادی، *اصول الدین*، ص ۱۴۷؛ محمدحسن مظفر، *دلائل الصدیق*، ج ۲، ص ۷-۸.

۶. یونس / ۳۵.

بدون واسطه غیر است؛ زیرا «لایهَدی» یعنی کسی که بالذات هدایت یافته نیست و اگر هدایت هم گردد، به واسطه غیر است^۱ و چنین کسی نمی تواند هادی باشد؛ چون خود نیاز به هادی دارد. کسی که علم او علم الهی و موهوبی نبوده، اتصال به چشمه سار ربوبی ندارد، همیشه برای راهنمایی نیاز به غیر دارد و نمی تواند امام و رهبر باشد، اما کسی که روح و روانش منور به نور الهی است و بالذات هدایت یافته، امام و رهبر خواهد بود و قطعی است که چنین کسی، نمی تواند جز معصوم از خطا و اشتباه باشد.

۲. «یا ایها الذین آمنوا اتقوا الله و کونوا مع الصادقین»^۲؛ یعنی: ای کسانی که ایمان آورده اید، از خدا بترسید و همراه با راستگویان باشید!

در این آیه، خداوند متعال به همراهی با صادقان، به طور مطلق سفارش می نماید و لازمه همراهی با آنان، تبعیت از آنها و وجود داشتن آنها در هر زمانی است^۳؛ زیرا بودن علی الاطلاق با صادقان، متوقف بر وجود آنان در هر زمان است. صادق علی الاطلاق در هر زمان، جز معصوم از خطا، چه کسی می تواند باشد؟
فخر رازی می گوید:

ما به ضرورت وجود معصوم در هر زمان معتزیم، لکن آن معصوم، مجموع امت است؛ زیرا اگر فرد معصومی وجود داشت، باید همه او را می شناختند تا با او همراهی کنند.^۴

همان طور که ملاحظه می کنید، این آیه مبارکه، بر ضرورت وجود معصوم در هر زمان دلالت دارد و تردیدی در این قسمت راه ندارد. نزاعی که هست، در مصداق معصوم است که آیا معصوم، فرد خاصی است یا مجموع امت؟

فخر رازی می گوید: معصوم، مجموع امت است؛ زیرا شخص معین، مانع دارد و آن، عدم شناخت و آشنایی امت با اوست. اما الحق و الانصاف، آیه این را نمی گوید، بلکه آیه

۱. علامه طباطبائی، المیزان، ج ۱۰، ص ۵۸-۶۰.

۲. توبه/ ۱۱۹.

۳. فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج ۱۶، ص ۲۲۱-۲۲۲؛ علامه طباطبائی، المیزان، ج ۹، ص ۴۰۲؛ نظام الدین نیشابوری، غرائب القرآن، ج ۳، ص ۵۴۲؛ مقدس اردبیلی، حادیقة الشیعة، ص ۸۶-۸۷؛ محمدحسن مظفر، دلائل الصدق، ج ۲، ص ۲۱۹؛ علامه حلی، مناهج البیقین، ص ۴۷۵ و ۶۴۶-۷۲۶.

۴. همان.

می‌گوید در هر زمان، صادق وجود دارد و باید او را همراهی کرد؛ همچنان که قرآن می‌گوید: در هر زمان، هادیی و برای هر طایفه، امامی و برای هر امت، پیامبری وجود دارد و این معنی، یعنی این‌که در هر زمان، صادق خاصی وجود دارد و او نیز شناخته شده و قابل دسترسی است.^۱

با بودن آیه مبارکه تطهیر «إِنَّمَا يَرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا»^۲ و بیانات متواتر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در این باره^۳ جایی برای این مانع تراشی باقی نمی‌ماند و اگر دید متعصبانه را کنار بگذاریم، با اندک تأمل و دقتی، به این نتیجه می‌رسیم. علاوه بر این، خود آیه صراحت دارد؛ زیرا می‌فرماید: با صادقان باشید و صادقان علی‌الاطلاق، یعنی کسانی که به تنهایی نیز صادق علی‌الاطلاق هستند؛ آیا مجموع امت، چنین است؟ از این گذشته، آیا تبعیت از نظر مجموع امت، امکان دارد؟ و آیا اتفاق مجموع در یک زمان، اصلاً معقول است؟

همچنین است اگر بگویم مراد از معصوم، اهل حلّ و عقد هستند^۴؛ زیرا با ظاهر آیه تنافی دارد. آیه مبارکه به همراهی با صادقان سفارش می‌کند و صادقان هم جمع صادق است. صادق صفت کسی است که اتصاف به صدق دارد؛ یعنی کسی که در گفتار و کردار و نیت، صادق است و خطا ندارد.^۵ صدق یعنی گفتار و کردار مطابق با واقع. با ملاحظه این مطلب، مجموعه اهل حلّ و عقدی که به تنهایی ضعف دارند و دچار خطا و کار غیر مطابق با واقع می‌گردند، چگونه با اجتماع، معصوم می‌شوند؟ اگر مفردات، متصف به صدق نیستند، جمع آن مفردات، به طریق اولی متصف به صدق نخواهد بود.

بنابراین، مراد از صادقان، پیامبر و ائمه بعد از پیامبر صلی الله علیه و آله یعنی کسانی که پیامبر آنها را به عنوان خلیفه و وصی خویش تعیین فرموده‌اند، می‌باشد، نه مجموعه معلق و غیر

۱. ابوالکارم الحسینی، *البلايل والافلاقل*، ج ۱، ص ۳۰۳-۳۰۴.

۲. احزاب/ ۳۳.

۳. ر.ک: تستری، *احقاق الحق*، ج ۳، ص ۲۹۷؛ میرحامد حسین النقوی، *عقبات الانوار*، ج ۷، ص ۲۹۳؛ علامه امینی، *الغدیر*، ج ۱، ص ۵۰؛ قندوزی، *ینایع الموده*، ج ۱، ص ۱۱۱، ۳۱۹؛ سیدهاشم بحرانی، *البرهان*، ج ۲، ص ۱۷۰؛ محمدحسن مظفر، *دلائل الصدق*، ج ۲، ص ۲۱۴-۲۱۸.

۴. نظام‌الدین نیشابوری، *غرائب القرآن*، ج ۳، ص ۵۴۲.

۵. همان.

صادق بالاطلاق! با این لحاظ است که فخر رازی چاره‌ای جز اعتراف به دلالت آیه بر عصمت و وجود معصوم در هر زمانی ندارد، اما در مصداق، در پی توجیه است که با تعیین مصداق توسط خود قرآن «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ... وَبَلَّغْ مَا أَنزَلَ إِلَيْكَ» و آیه تطهیر و انذار^۱، جایی برای توجیه باقی نمی‌ماند در روایات فراوانی نیز این مطلب نقل شده است؛ از جمله: از جابر و ابن عیینه از پیامبر ﷺ نقل می‌کنند که پیامبر ﷺ فرمود: «لا يزال أمر الإسلام عزيزاً إلى اثني عشر خليفة كلهم من قریش»^۲.

همانطور که تا کنون روشن شد، صداقت علی الاطلاق جز با عصمت و علم به واقعیات و موضوعات، امکان ندارد. از پیامبر اکرم ﷺ درباره صادقان سؤال شد، حضرت در پاسخ فرمود: «هم فاطمة و الحسن و الحسين و ذریتهم الطاهرون إلى يوم القيامة»^۳.

۳. «أطيعوا الله و أطيعوا الرسول و أولى الأمر منكم»^۴

این آیه دلالت بر عصمت امام و رهبر امت اسلامی دارد. کیفیت دلالت این آیه بر عصمت امام، در بحث لزوم امام و رهبر برای جامعه گذشت و خلاصه آن چنین است که اطاعت اولی الامر در ردیف اطاعت پیامبر و اطاعت پیامبر در ردیف اطاعت خداوند متعال می‌باشد اطاعت خداوند، مطلقاً واجب و لازم است^۵ بنابراین اطاعت اولی الامر و پیامبر هم علی الاطلاق واجب است. لازمه این مطلب، معصوم بودن اولی الامر است تا همچون پیامبر، اطاعت او علی الاطلاق واجب باشد^۶.

برخی همچون فخر رازی و عده‌ای دیگر از اهل سنت، معتقدند که مراد از اولی الامر، اجماع و یا اهل حلّ و عقد هستند. این گفته‌ها در صورتی قابل اعتناست که نصّی در این زمینه نباشد؛ در حالی که صاحب ینابیع المودة از تفسیر مجاهد نقل می‌کند که آیه «أطيعوا

۱. شرف الدین، المراجعات، ص ۱۷۸.

۲. محمد حسن مظفر، دلائل الصدق، ج ۲، ص ۳۸۵ (به نقل از صحیح بخاری؛ صحیح ابی داود؛ الجمع بین الصحاح الستة؛ الجمع بین الصحیحین).

۳. سید هاشم بحرانی، البرهان، ج ۲، ص ۱۷۰؛ عروسی حویزی، نور الثقلین، ج ۲، ص ۲۸۰، حدیث ۳۹۲ و نیز ر.ک: فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج ۱۶، ص ۲۲۱-۲۲۲؛ تستری، احقاق الحق، ج ۳، ص ۲۹۷.

۴. نساء/ ۵۹. ر.ک: محمد رضا قمی، کنز الدقائق، ۴۴۷-۴۴۸.

۵. محمد حسن مظفر، دلائل الصدق، ج ۲، ص ۱۷-۱۸؛ علامه حلی، مناهج البقین، ص ۴۷۵.

الله و...» درباره علی علیه السلام نازل شده است؛ هنگامی که پیامبر ﷺ او را در جنگ تبوک جانشین خود در مدینه قرار داد. و نیز از علی علیه السلام نقل می‌کند که در برابر مهاجران و انصار، به این آیه استدلال فرمود و هیچ‌یک ایرادی نگرفتند.^۱ روایات دیگری نیز در این زمینه وجود دارد.^۲

۴. «إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ»^۳

دلالت این آیه بر عصمت امام چنین است که امام یعنی مقتدا و رهبر که اقتدا بر او لازم و واجب است؛ اگر از امام معصیت صادر گردد، بر ما هم انجام معصیت از باب لزوم تبعیت امام، واجب خواهد بود و این امر، محال است؛ زیرا معصیت یعنی چیزی که انجام دادنش ممنوع است و جمع بین انجام و ترک، محال است.^۴ بنابراین، امام باید معصوم باشد تا این محذور پیش نیاید.

در دلالت این آیه مبارکه بر عصمت امام، جای هیچ تردیدی نیست و همه مفسران بالاتفاق با توجه به این آیه، عصمت را برای امام لازم می‌دانند، منتهی در معنای امام مناقشه می‌کنند و این امر، به قدری واضح است که حتی جناب فخر رازی نیز عصمت پیامبران را از طریق عصمت امام اثبات می‌کند و می‌گوید:

آیه مبارکه از دو ناحیه بر عصمت پیامبران دلالت دارد:

۱. ثابت شد که مراد از عهد در آیه، امامت است و تردیدی نیست که هر نبیی امام هم هست؛ چون امام یعنی فردی که به او اقتدا می‌گردد و پیامبر، اولی به این اقتداست. هنگامی که آیه بر فاسق نبودن امام دلالت دارد، به طریق اولی دلالت دارد بر این که رسول، نمی‌تواند فاسق و انجام‌دهنده گناه و معصیت باشد.

۲. خداوند می‌فرماید: «لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» این عهد، یا نبوت است یا امامت. هر یک که مراد باشد، نبی نمی‌تواند ظالم باشد؛ چون پیامبر، امام نیز هست و هر فاسقی نسبت به نفسش ظالم است، لذا فاسق نمی‌تواند پیامبر باشد.^۵

۱. قندوزی، ینابیع المودة، ص ۱۱۴-۱۱۶.

۲. حاکم حسکانی، شواهد التنزیل، ج ۱، ص ۱۴۸؛ سیدهاشم بحرانی، البرهان، ج ۱، ص ۳۸۱-۳۸۷؛ محمد رضا قمی، کنز الدقائق، ج ۳، ص ۴۳۷-۴۵۲.

۳. بقره/ ۱۲۴. ۴. فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج ۴، ص ۴۴.

۵. همان، ص ۴۸؛ محمد حسن مظفر، دلائل الصلح، ص ۱۶-۱۷؛ احمد بن محمد الخفاجی، حاشیه الشهاب علی تفسیر البیضاوی، ج ۲، ص ۳۸۴-۳۸۵.

این استدلال فخر رازی به آیه مبارکه، در صورتی است که عصمت امام، مسلم و قطعی دانسته شود؛ چنان که او هم این گونه مفروض گرفته است.

امامت، عهد الهی

مراد از «عهد» در این آیه، امامت است؛^۱ زیرا «لاینال عهدی» پاسخ درخواستی است که حضرت ابراهیم علیه السلام با قولش «و من ذریتی» از خداوند، مقام امامت را برای فرزنداناش درخواست کرد. اگر مراد، امامت نباشد، جواب با سؤال و درخواست، مطابقت نخواهد داشت. بنابراین، معنای آیه، چنان که زمخشری هم گفته است، چنین می شود: کسی که ستمکار است از ذرّیه ات (ای ابراهیم) به عهد و استخلاف من نمی رسد؛ یعنی سزاوار و شایسته نیست که عهده دار چنین مقامی باشد؛ کسی لیاقت این مقام را خواهد داشت که از ظلم، بری بوده و عادل باشد.^۲

آیا فاسق می تواند امام باشد؟

با توجه به معنایی که از آیه استفاده می گردد، دیگر موردی برای بحث از این که آیا فاسق می تواند امام باشد یا نه، باقی نمی ماند. اما در عین حال، اشاعره و معتزله این بحث را مطرح کرده اند. فخر رازی در ضمن تفسیر این آیه گفته است: جمهور فقها و متکلمان، عقد امامت را برای شخص فاسق در حال فسق، جایز نمی دانند، اما در فسق طاری اختلاف کرده اند که آیا موجب بطلان امامت می گردد یا نه؟ دلیل جمهور بر این که فاسق، شایستگی عقد امامت را ندارد، همین آیه است و وجه استدلال به آیه، دو جهت است: ۱. مراد از عهد، امامت است؛ چنان که گفته شد، و هر عاصی، نسبت به نفس خویش، ظالم است و شایسته منصب امامت نیست.

۲. یکی از معانی عهد، امر است: «ألم أعهد إلیکم یا بنی آدم» یعنی «ألم آمرکم». عهدهای خلفا به امرا و قضاتشان از همین باب است. پس «عهد الله» یعنی «أمر الله» و بعید نیست که بگوییم مراد از «لاینال عهدی» این است که ظالمان، غیر مأمور و غیر

۱. فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج ۴، ص ۴۵-۴۸؛ ثعالبی، الجواهر الحسان، ج ۱، ص ۱۱۲.

۲. زمخشری، الکشاف، ج ۱، ص ۱۸۴.

مقتدایند. بنابراین، نمی‌توانند ائمه در دین باشند. پس به دلالت آیه، بطلان امامت فاسقان ثابت گشت و روایات هم مؤید این مطلب است؛ چنان که فرموده‌اند: «لا طاعة لمخلوق فی معصية الخالق»^۱

زمخشری می‌گوید:

این آیه (لایزال عهدی...) دلیل بر این است که فاسق، شایستگی امامت را ندارد. چگونه شایسته است برای امامت، کسی که حکم و شهادتش غیر مجاز است و طاعتش واجب نیست و خبرش پذیرفته نمی‌شود و برای نماز، مقدم داشته نمی‌گردد؟

ابوحنیفه، پنهانی به لزوم یاری زید بن علی علیه السلام و حمل مال به سوی او و خروج با او علیه دزد متقلب مسمی به امام و خلیفه‌ای چون دوانیقی و امثالش فتوا می‌داد؛ زنی به ابوحنیفه گفت: من فرزندم را به قیام با ابراهیم و محمد، فرزندان عبدالله بن الحسن وادار کردم تا کشته شد. ابوحنیفه آرزو کرد که کاش من به جای فرزند تو بودم. او درباره منصور و پیروانش می‌گفت: اگر اراده ساختن مسجدی کنند و از من بخواهند که آجرهای آن را حساب کنم، این کار را نخواهم کرد.

از ابن عیینة نقل شده است که ظالم، هرگز نمی‌تواند امام باشد؛ چگونه جایز است نصب ظالم بر منصب امامت و حال آن‌که امام برای جلوگیری از ظلم و ستم است؟^۲

برائت امام از ظلم، ظاهراً و باطناً

سؤال این جاست که آیا جایز است که امام فقط از ظلم ظاهری بری باشد و به عدالت ظاهری متصف گردد و باطناً چنین نباشد؟ اکثر معتزله و اشاعره، عدالت ظاهری را کافی می‌دانند^۳ اما شیعه امامیه، علاوه بر اتصاف امام به عدالت ظاهری، عدالت باطنی را نیز برای امام ضروری می‌دانند^۴ تا آن عصمت لازم برای امام حاصل گردد و لایق امامت باشد.

قرآن کریم عصمت ظاهری و باطنی را برای امام شرط می‌داند. دلالت آیه مذکور بر

۱. فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج ۴، ص ۴۶-۴۷.

۲. زمخشری، الکشاف، ج ۱، ص ۱۸۴.

۳. عبدالقاهر بغدادی، اصول الدین، ص ۱۴۷؛ عبدالجبار معتزلی، شرح المقاصد، ج ۵، ص ۲۳۳.

۴. لاهیجی، گوهر مراد، ص ۳۳۳؛ شیخ طوسی، الرسائل العشر، رساله «مسائل کلامیه»، ص ۹۸.

این مطلب، به قدری واضح است که حتی منکران شرط اتصاف امام به عدالت باطنی، نتوانسته‌اند آن را توجیه نمایند و چاره‌ای جز اعتراف نداشته‌اند.

فخر رازی در برابر این اشکال که ظاهر آیه، انتفای ظالم بودن امام است، ظاهراً و باطناً... و شیعه هم بر درستی گفتارشان به وجوب عصمت ظاهری و باطنی، به همین آیه استدلال می‌کنند، می‌گوید: مقتضی آیه مبارکه، همان است، الا این‌که ما اعتبار باطن را ترک کردیم. پس باقی می‌ماند عدالت ظاهری.^۱

فخر رازی از یک طرف، وجوب عصمت را با آیاتی که ذکر شد، ثابت می‌کند و حتی برای اثبات عصمت پیامبران، با ثبوت عصمت امام، استدلال می‌کند و معترف به دلالت آیه مبارکه «لاینال عهدی الظالمین» بر این مطلب است و در عین حال می‌گوید: ما اعتبار باطن را ترک کردیم! بعد از اثبات عصمت امام و دلالت آیه بر آن، این گفته چه معنایی می‌تواند داشته باشد؟

امامت، منصب انتخابی یا انتصابی؟

در این‌که امامت، یک مقام انتخابی است یا انتصابی، میان مسلمانان اختلاف است: بیشتر اشاعره، معتزله و خوارج می‌گویند: طریق ثبوت، اختیار امت به اجتهاد اهل اجتهاد است و ثبوت امامت به نص هم رواست، اما نصی در مورد امامت بر شخص معینی وارد نشده است.^۲ اما شیعه امامیه به اتفاق آرا فرموده‌اند: امامت، یک مقام انتصابی و تنصیصی است از سوی پروردگار متعال و پیامبر ﷺ؛ زیرا اولاً، تعیین امام، لطفی است از جانب پروردگار برای اصلاح امور بندگان و هر لطفی، بر خداوند لازم است. بنابراین، خدای متعال امام را خود تعیین می‌فرماید^۳ و ثانیاً، چنان‌که گذشت، از نظر قرآن، امام باید افضل و معصوم باشد و جز خداوند که محیط بر ماکان و مایکون است، کسی عالم به عصمت و افضلیت افراد نیست؛ پس باید خداوند بر امامت امام، تصریح بفرماید.^۴

۱. فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج ۴، ص ۴۶-۴۷.

۲. عبدالقاهر بغدادی، اصول الدین، ص ۱۴۸.

۳. فاضل مقداد، اللوامع الالهیه، ص ۲۶۲.

۴. همان، ص ۲۷۲.

امامت خاصه در قرآن

مقدمه

بحث امامت، شامل دو بخش است: در بخش نخست، به مباحث عامی همچون تعریف امامت، ضرورت نصب امام و اوصاف و ویژگیهای امام پرداخته می شود. چنین مباحثی را امامت عامه گویند. در بخش دوم نیز امامت امام معینی تبیین می شود و در واقع، تعیین مصداق امامت است که بدان امامت خاصه گویند و بحث امامت هر یک از ائمه اطهار علیهم السلام از مباحث امامت خاصه است.

مباحث امامت خاصه مانند مباحث امامت عامه، به دو بخش تقسیم می شود: مباحثی که با روی آورد برون دینی و روشهای کلامی و فلسفی و به طور کلی، با روی آورد عقلی، قابل طرح است و مباحثی که با روی آورد درون دینی و با مراجعه به کتاب و سنت، قابل تحلیل است که در این مقاله به بحث درون دینی از امامت خاصه می پردازیم.

در روی آورد درون دینی، آیات فراوان و روایات متنوعی قابل بحث است که برای اختصار، در این مقاله به بحث از یکی از مهمترین آیات مربوط به مسأله «حصر» توجه شده است و آن، آیه معروف به «ولایت» است: «إِنَّمَا وَلِيكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا

الذين يقيمون الصلوة و يؤتون الزكوة و هم راكعون»^۱.

بحث از این آیه در سه فصل ارائه می شود: ابتدا به بررسی معانی واژگان آیه می پردازیم و آنگاه دیدگاههای مفسران در تفسیر آیه و ادله آنها را بررسی می کنیم و سپس به طرح انتقادات و شبهات مربوط به قول مختار می پردازیم.

بررسی معانی کلمات

نسبت به این که آیه «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ وَ الَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يقيمون الصلوة و يؤتون الزكوة و هم راكعون»^۲ مربوط به امامت است یا نه، سه دیدگاه وجود دارد:

۱. اکثر اهل سنت و جماعت؛ اعم از اشاعره و معتزله، معتقدند که آیه مذکور، هیچ گونه ارتباطی با امامت ندارد.

۲. بعضی گفته اند که این آیه، دال بر امامت ابوبکر است.

۳. امامیه متفقند که این آیه، امامت بلافضل علی علیه السلام را اثبات می کند و از جمله آیات روشن بر این مطلب محسوب می شود.

از آن جا که فهم دقیق معنای آیه شریفه مبتنی بر فهم کلماتی است که در آن به کار رفته است، قبل از داوری درستی و نادرستی اقوال، به ذکر معانی مفردات این آیه نزد اهل لغت و ادب می پردازیم و چهار واژه «إِنَّمَا»، «وَلِيٌّ»، «زَكَاتٌ» و «رُكُوعٌ» را به ترتیب، مورد بررسی قرار می دهیم.

۱. «إِنَّمَا»

لغویانی همچون راغب اصفهانی^۳ (متوفی ۵۰۲)، سکاکی^۴ (۶۲۶)، ابن هشام^۵ (متوفی ۷۶۱)، فیومی مقری^۶ (متوفی ۷۷۰)، سعدالدین تفتازانی^۷ (متوفی ۷۹۱)، محمد بن یعقوب فیروزآبادی^۸ (متوفی ۸۱۷)، سعید الخوری الشرتونی^۹، المعلم البطرس

۱. مائده / ۵۵.

۲. مائده / ۵۵.

۳. راغب اصفهانی، المفردات، ص ۲۷.

۴. یوسف سکاکی، مفتاح العلوم، ص ۲۹۱.

۵. عبدالله بن هشام، مغنی اللیب، باب اول، ص ۱۹.

۶. فیومی مقری، المصباح المنیر، ص ۲۶.

۷. تفتازانی، مطول، باب پنجم، ص ۱۶۷.

۸. فیروزآبادی، القاموس المحيط، ص ۱۰۶۱.

۹. شرتونی، اقرب الموارد، ج ۲، ص ۲۲.

البستانی^۱ (متوفی ۱۸۸۳ میلادی) و سیدعلی اکبر قرشی^۲ اتفاق دارند که «إنما» مفید حصر است.

متکلمان و اصولیانی مانند سید مرتضی علم الهدی^۳ (متوفی ۴۳۶)، شیخ طوسی^۴ (متوفی ۴۶۰)، علامه حلی^۵ (۷۱۶)، سیوری حلی^۶ (۸۲۶)، سدیدالدین محمد الحمصی الرازی^۷ (متوفی اوایل قرن هفتم)، عبدالرزاق لاهیجی^۸ (۱۰۷۲)، قاضی نورالله تستری^۹ (متوفی ۱۰۱۹) و محمدباقر مجلسی^{۱۰} (متوفی ۱۱۱۱) نیز «إنما» را مفید حصر می دانند.

در این که «إنما» مفید حصر است، اختلافی نیست، و لکن بحث و اختلاف در کیفیت افاده حصر است که آیا این افاده، بالوضع است یا بالعقل و یا به فحوای کلام در این باره دو دیدگاه وجود دارد:

۱. متکلمان و اصولیان معتقدند که «إنما» بالعقل، مفید حصر است. به این بیان که «إنما» مرکب از دو کلمه است: «إن» که به معنای اثبات و تحقق است و «ما» که مفید نفی است. این دو کلمه، بعد از ترکیب نیز همان معنای قبل از ترکیب را دارد؛ زیرا تا یقین به انتقال از معنای نخست به معنای دوم نداشته باشیم، قاعده این است که معنای نخست را اخذ کنیم. پس «إنما» اثبات و نفی را افاده می کند. بدین ترتیب، در جمله ای که «إنما» به کار رفته است؛ مثل «إنما الله إله واحد»، فروض متعددی متصور است^{۱۱}، ولی تنها فرض معقول، این است که حکم برای امر مذکور (در جمله)، اثبات و از غیر مذکور، نفی شود؛ مثلاً در «إنما الله إله واحد» بگوییم: تنها معبود، الله است و غیر از الله، معبودی نیست، و

۱. بستانی، محیط المحيط، ص ۲۰. ۲. سیدعلی اکبر قرشی، قاموس قرآن.

۳. سید مرتضی، الذخیره، ص ۴۳۸.

۴. شیخ طوسی، تمهید الاصول فی علم الکلام، ص ۳۷۲؛ همو، الاقتصاد فیما یترتّب بالاعتقاد، ص ۳۲۰؛ همو، الرسائل العشر، ص ۱۳۰؛ همو، تلخیص الشافی، ج ۲، ص ۱۵.

۵. علامه حلی، کشف المراد، ص ۳۶۸؛ همو، مناهج الیقین، ص ۴۷۲.

۶. فاضل مقداد، ارشاد الطالبین، ص ۳۸۲؛ همو، اللوامع الالهیه، ص ۲۷۶.

۷. حمصی رازی، المنقذ من التقلید، ج ۲، ص ۳۰۲.

۸. لاهیجی، گوهر مراد، ص ۵۲۳. ۹. تستری، احقاق الحق، ج ۲، ص ۴۰۹.

۱۰. علامه مجلسی، حق الیقین، ص ۴۱.

۱۱. ر.ک: پایان همین مقاله، «یادداشت های بخش بررسی معانی کلمات»، مورد «الف».

این همان حصر است.^۱

۲. اهل لغت و ادب، نوعاً معتقدند که «إِنَّمَا» بالوضع، دالّ بر حصر است. به این بیان که «ما» در «إِنَّمَا» «ما»ی کافه است که مانع از عمل «إِنَّ» می شود^۲ و از جهت معنی، چون معنای «ما»ی نافیه و «إِلَّا» را با خود دارد، مفید حصر است^۳، و این، افاده حصر بالوضع است.^۴ از این دو قول، قول اهل لغت و ادب، دقیقتر و معقولتر به نظر می رسد^۵ و در این گونه موارد، دیدگاه آنها برای دیگران، ملاک و مرجع است؛ زیرا آنها در این فن، خبره اند. بنابراین، «إِنَّمَا» بالوضع دال بر حصر است.

بر فرض که قول خاصی را ترجیح ندهیم، قدر جامع بین همه احتمالات و اقوال، این است که «إِنَّمَا» اگر بدون قرینه در کلام واقع شود، مفید حصر است؛ چه کیفیت افاده حصر، به وضع باشد و چه به عقل یا به فحوای کلام. در صورتی که به وضع باشد، روشن است که احتیاج به قرینه ندارد و اگر به عقل باشد نیز احتیاج به قرینه ندارد؛ چون تنها فرض معقول (طبق این قول) این است که حکم برای مذکور در جمله، اثبات و از غیر مذکور، نفی شود و این همان حصر است. اگر به فحوای کلام باشد نیز احتیاج به قرینه ندارد؛ زیرا فحوای کلام، با قطع نظر از هیچ قرینه ای، گویای این مطلب است که «إِنَّمَا» در آن کلام، مفید حصر است. بقیه فروض، کلاً محال است؛ چه قرینه باشد و چه نباشد.

۲. «وَلِی»

«وَلِی» از ماده «وَلَّى» است و لغت دانان اتفاق نظر دارند که «وَلِی» به معنای نزدیکی و قرب است^۶، اما در معنای «وَلِی» دیدگاههای مختلفی بیان شده است که ما نخست

۱. ر.ک: علامه حلی، کشف المراد، ص ۳۶۸؛ همو، مناهج البقین، ص ۴۷۲؛ فاضل مقداد، ارشاد الطالبین، ص ۳۴۲.

۲. شرتونی، اقرب الموارد، ج ۱، ص ۲۲؛ فیومی مقری، المصباح المنیر، ص ۲۶؛ بستانی، محیط المحيط، ص ۲۰.

۳. سکاکی، مفتاح العلوم، ص ۲۹۱؛ تفتازانی، مطول، ص ۱۶۷.

۴. سکاکی، مفتاح العلوم، ص ۲۹۳؛ تفتازانی، مطول، ص ۱۷۰.

۵. ر.ک: پایان همین مقاله، «یادداشتهای بخش بررسی معانی کلمات»، مورد «ب».

۶. سکاکی، تهذیب اللغة، ج ۱۵، ص ۴۴۷؛ جوهری، الصحاح، ج ۲، ص ۷۱۵؛ ابن فارس، مقاییس اللغة، ج ۶، ص ۱۶۱؛ همو، مجمل اللغة، ص ۷۶۲؛ فیومی مقری، المصباح المنیر، ص ۶۷۲؛ فیروزآبادی،

القاموس المحيط، ص ۱۲۰۹؛ زبیدی، تاج العروس، ج ۱۰، ص ۳۹۸.

دیدگاههای اهل نظر را در حد لزوم، ذکر می‌کنیم و سپس آنها را تحلیل و بررسی خواهیم کرد.

۱. خلیل بن احمد (۱۷۵) در کتاب العین می‌گوید: «الولی: ولی النعم^۱ (سرپرست نعمت)» و نیز ابن فارس در مقاییس اللغة^۲ و مجمل اللغة^۳ و قرشی در قاموس قرآن^۴ بر این باورند که «ولی» به معنای «سرپرست و اداره کننده» است.

۲. راغب اصفهانی در کتاب المفردات فی غریب القرآن گفته است: «الولا» به فتح واو و «التوالی» به این معنی است که دو چیز یا بیشتر، از یک جنس، پی‌درپی به وجود آیند؛ بدون این‌که چیزی از غیر آن جنس، حائل شود؛ یعنی اگر دو چیز یا بیشتر، چنان با هم متصل باشد که هیچ چیز دیگری در میان آنها نباشد، ماده «ولی» استعمال می‌شود.^۵

۳. ازهری در تهذیب اللغة می‌گوید: «ولی» به معنای تابع، محب و ولی یتیم به کار می‌رود.^۶

۴. فخرالدین طریحی می‌گوید: «ولی» به معنای نزدیک و قرب است.^۷

۵. فیومی در المصباح المنیر می‌گوید: «ولایت» به فتح و کسر، به معنای نصرت است. «مولی» به معنای ناصر، آزادکننده، آزاد شده و حلیف (هم‌پیمان)، استعمال می‌شود.^۸

۶. ابن منظور در لسان العرب می‌گوید: «ولی» از اسماء خداوند است و به معنای ناصر به کار می‌رود اما بعضی گفته‌اند به معنای «تدبیر امور عالم و خلاق» است. بعد می‌گوید: ولی یتیم، کسی است که سرپرستی کار او را به عهده گیرد.^۹

۷. زبیدی در تاج العروس^{۱۰} و نوری طبرسی در کفایة الموحّدین^{۱۱} می‌گویند: برای «ولی» معانی زیادی است؛ از جمله: محب، نصیر، صدیق و کسی که تصرف در امور می‌کند. طبرسی اضافه می‌کند که «ولی» به عنوان اشتراک لفظی، در این معانی به کار

۱. فراهیدی، کتاب العین، ج ۸، ص ۳۶۵.

۲. ابن فارس، مجمل اللغة، ص ۷۶۲.

۳. سیدعلی اکبر قرشی، قاموس قرآن، ج ۷، ص ۲۴۷.

۴. ازهری، تهذیب اللغة، ج ۱۵، ص ۴۴۷.

۵. فیومی مفری، المصباح المنیر، ص ۶۷۲.

۶. طریحی، مجمع البحرین، ج ۱، ص ۴۵۵.

۷. ابن منظور، لسان العرب، ج ۱۵، ص ۴۰۶-۴۰۷.

۸. زبیدی، تاج العروس، ج ۱۰، ص ۳۹۸-۳۹۹.

۹. نوری طبرسی، کفایة الموحّدین، ج ۲، ص ۲۶۷.

می‌رود. استعمال «ولی» در هر یک از معانی مذکور، احتیاج به قرینه دارد، امّا در آیه مورد بحث، به معنای اخیر (تصرّف در امور یا اولی در تصرف) به کار رفته است؛ زیرا قراین زیادی برای این معنی هست.

۸. فیروزآبادی در القاموس المحيط می‌گوید: «الولی» (اسم مصدر) به معنای محبّ، صدیق و نصیر است. «المولی» به معنای مالک، ابن عم، عبد، آزادکننده، آزاد شده، صاحب، قریب، همسایه، شریک، پسر خواهر و هم‌پیمان است.^۱

۹. ابن بطریق (متوفی ۶۰۰) در کتاب العمدۃ می‌گوید: لفظ «ولی» و «مولی» در کتب لغت به ده وجه تقسیم می‌شود: ۱. اولی و سزاواری؛ ۲. مالک عبد؛ ۳. آزاد شده؛ ۴. پسر عم؛ ۵. ناصر؛ ۶ و ۷. متولی ضامن جریره و تجویز میراث؛ ۸. همسایه؛ ۹. هم‌پیمان؛ ۱۰. امام، سیدمطاع.

بعد می‌فرماید: از این معانی، اصل، همان معنای اوّل است و تمام معانی دیگر به همین معنی برمی‌گردد و از افراد و مصادیق آن است؛ مثلاً ابن عم، اولی است به کمک کردن به ابن عم خودش؛ مالک، اولی به تصرّف در ملکش است؛ آزادکننده، اولی به تفضل بر کسی است که آزاد کرده؛ آزاد شده، سزاوارتر است بر خشوع و تشکر از کسی که او را آزاد کرده؛ همسایه، نسبت به کسی که همسایه نیست، اولی به حفظ حقوق همسایه خودش است و....^۲ در نتیجه، «ولی» مشترک معنوی است.

۱۰. محمدحسن مظفر در دلائل الصدق می‌گوید: «ولی» مشترک معنوی و به معنای «تسلّط و قدرت» است؛ مانند ولی زن، ولی کودک و ولی رعیت که همگی به معنای رسیدگی به امور آنهاست و کسی که نسبت به آنها تسلط دارد و می‌تواند در امور آنها تصرف نماید. همچنین به معنای دولت و دولت‌دار نیز می‌باشد. دولت نیز به طور ضمنی نسبت به دولت خود، نوعی تسلّط دارد و می‌تواند در امور او تصرف کند. درباره شخص یاری‌دهنده نسبت به یاری شده و هم‌پیمان نسبت به هم‌پیمان و همسایه نسبت به همسایه نیز همین طور است.^۳

۱. فیروزآبادی، القاموس المحيط، ص ۱۲۰۹. ۲. ابن بطریق، العمدۃ، ص ۱۱۳-۱۱۴.

۳. محمدحسن مظفر، دلائل الصدق، ج ۲، ص ۷۴.

۱۱. علامه طباطبایی در تفسیر المیزان می‌فرماید: آنچه از معنای «ولایت» و «ولی» در استعمالهای آن به دست می‌آید، این است که «ولایت»، قریبی است که باعث جواز نوع خاصی از تصرف، مالکیت و تدبیر می‌شود؛ مثل «ولیّ میّت» که می‌تواند بعد از مرگ، در اموال او تصرف کند و «ولیّ صغیر» که می‌تواند در شؤون مالی صغیر، اعمال تدبیر کند و «ولیّ نصرت» که می‌تواند در امور منصور، از جهت تقویتش در دفاع، تصرف کند و خداوند که «ولیّ بندگانش» است، امور دنیا و آخرت آنها را تدبیر می‌کند. ولای عتق، جوار، حلف، طلاق و پسر عم نیز همین‌گونه است.^۱

۱۲. متکلمان شیعه و امامیه اتفاق نظر دارند که «ولیّ» به معنای اولی در تصرف است.^۲ تا این‌جا معلوم شد که نسبت به واژه «ولیّ» اقوال متعددی وجود دارد، لکن با دقت و ژرف‌نگری بیشتر، می‌توان اقوال مزبور را به سه دیدگاه کلی برگرداند:

۱. مشترک لفظی؛ یعنی واژه «ولیّ» برای هر یک از معانی استعمال شده، وضع جداگانه داشته و استعمالش در هر یک، حقیقت است.
۲. مشترک معنوی؛ یعنی لفظ «ولیّ» برای یک معنای کلی وضع شده و بقیه معانی به کار رفته، یکی از مصادیق آن معنای کلی است.

۳. حقیقت و مجاز؛ یعنی لفظ «ولیّ» فقط برای یک معنی وضع شده و در معانی دیگر که مناسب با این معنی است، مجازاً به کار رفته است.

از این سه دیدگاه، دیدگاه اوّل (اشتراک لفظی)، ضعیف و از اعتبار، ساقط است؛ زیرا اشتراک لفظی، مقتضی وضعهای متعدّد است و این در صورتی قابل اثبات است که دلیل قطعی و نص صریح بر آن داشته باشیم، و الاً قابل اثبات نیست.^۳ استعمال «ولیّ» در معانی متعدد، اعم از این است که به عنوان مشترک لفظی باشد یا مشترک معنوی و یا به

۱. علامه طباطبایی، المیزان، ج ۶، ص ۱۲.

۲. سید مرتضی، الذخیره، ص ۴۳۸؛ شیخ طوسی، تمهید الاصول فی علم الکلام، ص ۳۷۲؛ همو، الاقتصاد فی ما یتعلّق بالاعتقاد، ص ۳۱۹؛ همو، الرسائل العشر، ص ۱۲۹؛ علامه حلی، کشف المراد، ص ۳۶۸؛ همو، مناهج الیقین، ص ۴۷۲؛ فاضل مقداد، ارشاد الطالبین، ص ۳۸۲؛ حمصی رازی، المنقذ من التقليد، ج ۲، ص ۳۰۲؛ فاضل مقداد، اللوامع الالهیه، ص ۲۷۶؛ لاهیجی، گوهر مراد، ص ۵۲۳؛ علامه مجلسی، حق الیقین، ص ۴۱؛ تستری، احقاق الحق، ج ۲، ص ۴۰۹.

۳. رک: پایان همین مقاله، «یادداشت‌های بخش بررسی معانی کلمات»، مورد «ج».

عنوان حقیقت و مجاز؛ پس دیدگاه اول قابل اثبات نیست.

بنابراین، دو دیدگاه باقی می ماند: مشترک معنوی و حقیقت و مجاز. طبق این دو دیدگاه باید لفظ «ولی» برای یک معنی وضع شده باشد تا معانی دیگر، مصادیق آن معنی و یا مناسب با آن باشد.

در معنای مذکور، چنان که اشاره شد، اقوالی وجود دارد:

۱. تنها معنای اصلی «ولی»، قرار گرفتن چیزی کنار چیز دیگر است به نحوی که هیچ گونه فاصله ای در کار نباشد.^۱

۲. تنها معنایی که «ولی» برای آن وضع شده، «لیاقت و سزاواری» (اولی و اجدر) است.^۲

۳. معنای اصلی «ولی» از مصدر «ولایت»، «تسلط، قدرت و تصرف در امور» است.^۳

۴. تنها معنی و موضوع له حقیقی «ولی»، قرب مخصوصی است که موجب نوع خاصی از تصرف و مالکیت و تدبیر می شود.^۴

نتیجه ای که از این بحث به دست می آید، این است که واژه «ولی» اگر بدون قرینه استعمال شود، باید به یکی از چهار معنای مزبور حمل شود. در بحث های بعد بررسی می شود که این معانی چه ارتباطی با امامت و ولایت دارد؛ آیا دال بر امامت است یا نه؟ اگر دلالت می کند، کیفیت دلالت، چگونه است؟ بالمطابقه است یا بالالتزام؟

۳. «زکاة»

برای «زکاة» نیز معانی متعددی ذکر شده است:

۱. جوهری در صحاح اللغة^۵ می گوید: زکات به معنای «صدقه» است «تزکی ای تصدق».

۲. ابن فارس در مقاییس اللغة^۶، شیخ احمد رضا در معجم متن اللغة^۷ و ابن اثیر در النهاية^۸ می گویند: زکات به معنای «زیادت» و «پاکی» است «الطهارة و النمو». ابن اثیر،

۱. راغب اصفهانی، المفردات، ص ۵۳۳. ۲. ابن بطریق، المعجزة، ص ۱۱۴.

۳. محمد حسن مظفر، دلائل الصدق، ج ۲، ص ۷۴.

۴. علامه طباطبائی، المیزان، ج ۶، ص ۱۲. ۵. جوهری، الصحاح، ج ۱، ص ۵۴۰.

۶. ابن فارس، مقاییس اللغة، ج ۳، ص ۱۷. ۷. احمد رضا، معجم متن اللغة، ج ۳، ص ۴۷.

۸. ابن اثیر، النهاية فی غریب الحديث، ج ۲، ص ۳۰۷.

مدح و برکت را نیز اضافه می‌کند. در قرآن هم به معنای طهارت به کار رفته است؛ مانند: «قد أفلح من زكّاه»^۱.

۳. خلیل در کتاب العین^۲ و ابن منظور در لسان العرب^۳ می‌گویند: زکات همان زکات مال است و زکات مال، «پاک کردن مال» است. خلیل اضافه می‌کند و می‌گوید: زکات به معنای صلاح هم هست.

۴. راغب اصفهانی در المفردات^۴، ابن درید در جمهرة اللغة^۵، فیومی در المصباح المنیر^۶، فیروزآبادی در القاموس المحيط^۷ و جصاص در احکام القرآن^۸ می‌گویند: زکات به معنای «نما و زیادی» است که با مطلق اتفاق در راه خدا می‌سازد.

۵. علی اکبر قرشی در قاموس قرآن می‌گوید: «زکو» و «زکاء» مصدر است. «زکاة» اسم مصدر است و ۳۲ بار در قرآن به کار رفته است. مراد از «زکاة»، تنها زکات واجب که به ۹ چیز تعلّق می‌گیرد نیست، بلکه مراد، مطلق اتفاق در راه خدا؛ اعم از واجب و مستحب است.^۹

آنچه از کتب اهل لغت استفاده شد، این است که «زکاة» به معنای زیر به کار رفته است: ۱. زیادت؛ ۲. پاکی؛ ۳. صدقه؛ ۴. اتفاق در راه خدا.

با دقت و تأمل، به این نتیجه می‌رسیم که تنها معنای اصلی «زکاة»، «نمو و زیادت» است و طهارت و پاکی، به همین معنی برمی‌گردد؛ زیرا پاکیزگی نفس، همان نمو و ارتقای نفس است. صدقه و اتفاق در راه خدا نیز مناسب با همین معنی است؛ زیرا صدقه و اتفاق در راه خدا باعث زیادی اموال و پاکیزگی آن می‌شود؛ بنابراین، وقتی که واژه «زکاة» به زکات واجب یا مطلق اتفاق به کار می‌رود، به مناسبت همین معنی است؛ زیرا پرداختن زکات واجب نیز باعث زیادی اموال می‌شود؛ همان طور که مطلق اتفاق در راه خدا در زیادی اموال، مؤثر است.

۱. شمس / ۹. ۲. فراهیدی، کتاب العین، ج ۵، ص ۳۹۴.

۳. ابن منظور، لسان العرب، ج ۱۵، ص ۳۵۸. ۴. راغب اصفهانی، المفردات، ص ۱۱۵.

۵. ابن درید، جمهرة اللغة، ج ۲، ص ۸۲۴. ۶. فیومی مفری، المصباح المنیر، ص ۲۵۴.

۷. فیروزآبادی، القاموس المحيط، ص ۱۱۶۳.

۸. ابوبکر احمد بن علی رازی جصاص، احکام القرآن، ج ۳، ص ۴۵۶.

۹. سید علی اکبر قرشی، قاموس قرآن، ج ۳، ص ۱۷۰.

۴. «رکوع»

لغویان اتفاق نظر دارند که لفظ «رکوع» به معنای «انحنا و خم شدن» است.^۱

دیدگاههای مفسران و بررسی ادله آنان

در این که مراد آیه چیست، سه دیدگاه وجود دارد:

۱. مراد آیه، عامه مؤمنان است و این آیه، امامت شخص خاص را اثبات نمی‌کند، بلکه اصلاً مربوط به امامت نیست.^۲
۲. مراد آیه، ابوبکر است؛ بنابراین، اگر آیه دال بر امامت باشد، امامت ابوبکر را اثبات می‌کند.^۳
۳. مراد آیه، علی علیه السلام است و امامت بلافصل او را اثبات می‌کند و از ادله روشن بر این مطلب است.^۴

ادله دیدگاه اول

برای اثبات دیدگاه اول، سه دلیل ذکر شده است:

دلیل اول: آیه مذکور در حق اقوامی نازل شده است که در صلات و رکوع بوده‌اند. مراد از «و هم را کعون» این نیست که آنها در حال رکوع، زکات داده‌اند، بلکه مراد این است که آنها صفت راکع هم دارند^۵؛ یعنی مراد از مؤمنان، کسانی‌اند که دارای صفات زیرند: ۱. برپا داشتن نماز؛ ۲. ادای زکات؛ ۳. راکع بودن.

دلیل مذکور، از جهات مختلفی مخدوش است؛ زیرا اولاً، آیه مورد بحث، عقلاً قابل تعمیم نیست؛ چون اگر آن را بر عموم حمل کنیم، لازم می‌آید که ولی و مولی علیه، مضاف و مضاف الیه واحد باشند؛ یعنی همه مؤمنان، هم ولی باشند و هم مولی و هم

۱. ابن فارس، مقاییس اللغة، ج ۲، ص ۴۳۴؛ جوهری، الصحاح، ج ۱، ص ۵۰۷؛ راغب اصفهانی، المفردات،

ص ۲۰۲؛ فیروزآبادی، القاموس المحيط، ص ۶۵۱؛ فیومی مقری، المصباح المنیر، ص ۲۳۷؛ ابن درید،

جمهرة اللغة، ج ۲، ص ۳۸۵؛ زمخشری، اساس البلاغة، ص ۱۷۶؛ شرتونی، اقرب الموارد، ج ۱، ص ۴۰۸.

۲. فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج ۱۲، ص ۲۵. ۳. همان، ص ۲۶.

۴. شیخ طوسی، التبیان، ج ۳، ص ۵۵۹.

۵. شیخ طوسی، تلخیص الشافی، ج ۲، ص ۲۳ (به نقل از ابوعلی جبائی).

مضاف و هم مضاف الیه، و این معقول نیست.

توضیح این‌که وقتی خداوند فرمود: «وَلْيُكْمِ اللَّهُ»، به جمیع مؤمنان خطاب فرمود و از جمله مؤمنان، پیامبر ﷺ است. وقتی که فرمود: «و رسول»، پیامبر ﷺ از خطاب مذکور خارج شد؛ چون ولایت پیامبر ﷺ به مؤمنان اضافه شده است؛ پس ولی، پیامبر ﷺ و متولی علیه، مؤمنانند. اما وقتی که فرمود: «الَّذِينَ آمَنُوا»، باید مخاطبان به خطاب «وَلْيُكْمِ» غیر از کسی باشد که دارای ولایت است؛ همان‌طور که بعد از گفتن «و رسول»، مخاطبان به این خطاب، غیر از پیامبر ﷺ است.

بنابراین، مراد از «الَّذِينَ آمَنُوا» فرد خاص و مخاطبان به خطاب «وَلْيُكْمِ»، غیر از آن فرد، بقیه مؤمنانند، و الا اگر چنین نباشد، لازم می‌آید که مضاف و مضاف الیه، ولی و مولی علیه، شیء واحد و هرکس، ولی خودش باشد که معقول نیست؛ زیرا در مضاف و مضاف الیه و ولی و مولی علیه، دو فرد، معتبر است و نمی‌شود شیء واحد به خودش اضافه شود و ولی خودش باشد. پس آیه، عقلاً عمومیت‌پذیر نیست.^۱

ثانیاً، کلمه «و هم راکعون» که در آخر آیه ذکر شده، مانع از حمل بر عموم است؛ زیرا از این کلمه فهمیده می‌شود که مراد، کسی است که در حال رکوع نماز، اعطای زکات فرموده است و این از صفات عامه مؤمنان نیست.

ثالثاً، از خاصه و عامه، کسی روایتی را نقل نکرده است که آیه مذکور در حق اقوامی نازل شده باشد که در حال رکوع بوده‌اند.

رابعاً، مقتضای لغت عرب در این‌جا این است که کلمه «و هم راکعون» حال باشد؛ مثلاً وقتی که گفته می‌شود «لَقِيتُ فُلَانًا وَهُوَ رَاكِبٌ» به عقیده لغویان عرب، چنین فهمیده می‌شود که «آن شخص را در حال سواری ملاقات کردم».^۲

خامساً، اگر کلمه «و هم راکعون» صفت یا عطف باشد، تکراری لازم می‌آید که هیچ‌گونه فایده‌ای در آن نیست؛ زیرا گفتن کلمه «صلوة» ما را از بیان این‌که ایشان در نماز،

۱. عبدالجبار معتزلی، شرح الاصول الخمسة، ص ۷۶۵. لازم به یادآوری است که این حرف از خود عبدالجبار نیست، بلکه از مانکدیم احمد بن حسین (از فرقه زیدیه نویسنده شرح الاصول الخمسة است؛ یعنی ایشان بحث امامت را از طرف خودش در این کتاب اضافه کرده است.

۲. شیخ طوسی، التبیان، ج ۳، ص ۵۶۰ و ۵۶۱.

رکوع می‌کنند، بی‌نیاز می‌سازد و چون از کلمه صلوة، رکوع هم فهمیده می‌شود. و اگر «و هم راکعون» صفت (یا عطف) باشد، تقدیر کلام خداوند، چنین می‌شود: «الَّذِينَ يَقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيَصَلُّونَ» که چنین گفتاری در کلام خداوند، معقول نیست.^۱

سادساً: روایاتی که درباره شأن نزول آیه ذکر شده، صراحتاً نشان می‌دهد که «و هم راکعون» حال است.

دلیل دوم: روایتی از عطبة بن سعد نقل شده است که آیه مورد بحث، در حق عبادة بن صامت نازل شده است. وقتی که عبادة از دین یهود تبری جست، خدمت رسول گرامی اسلام ﷺ رسید و عرض کرد: ای رسول خدا! من از قبیله قریظه و بنی نضیر بیزارم و اولیای ما، خدا و رسول اوست. سپس این آیه نازل شد، پس مراد آیه، عامه مؤمنان است.^۲

این دلیل نیز مثل دلیل اول، از جهات مختلفی قابل مناقشه است؛ زیرا اولاً، همان طور که اشاره شد، آیه، عقلاً عمومیت‌پذیر نیست. علاوه بر آن، کلمه «و هم راکعون» مانع از حمل بر عموم است.

ثانیاً، این روایت با روایات مقابلش که می‌گوید: آیه مذکور، در حق علی علیه السلام نازل شده، معارض است و رجحان با طرف مقابل است؛ چون آن روایات، اگر متواتر نباشد، مستفیض و مشهور است؛ زیرا خاصه و عامه در کتب متعدد و از طرق مختلف، آن را نقل کرده‌اند و حال آن‌که اکثر مفسران عامه، روایت عبادة را نقل نکرده‌اند.

ثالثاً، نزول آیه در حق عبادة، با این‌که مراد آیه، فرد خاصی باشد، منافات ندارد؛ زیرا آیه خطاب به عبادة می‌گوید: ولی و سرپرست شما آنهایی هستند که آیه بیان می‌کند. حال اگر با قراین و دلایل دیگر، اثبات شد که مراد آیه، عام است، آیه می‌گوید: ولی شما (عبادة)، خدا و رسول او و عامه مؤمنانند و اگر اثبات شد که مراد آیه، فرد خاصی است، آیه می‌گوید: ولی شما خدا و رسول و آن فرد خاص است؛ پس نزول آیه در حق عبادة، هم با این‌که مراد آیه، فرد خاص باشد، سازگار است و هم با عمومیت آیه، بنابراین، با این روایت، عمومیت آیه قابل اثبات نیست.^۳

۱. جصاص، احکام القرآن، ج ۴، ص ۱۰۲.

۲. فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج ۱۲، ص ۲۵؛ تفسیر طبری، ج ۶، ص ۱۸۶؛ تفسیر ابن کثیر، ج ۲، ص ۷۱.

۳. شیخ طوسی، تلخیص الشافعی، ج ۲، ص ۴۳؛ همو، التبیان، ج ۳، ص ۵۶۴؛ تفسیر ابن کثیر، ج ۲، ص ۷۱.

دلیل سوم: روایتی از جابر بن عبدالله انصاری نقل شده که آیه مذکور در حق عبدالله بن سلام نازل شده است. جابر گوید: عبدالله بن سلام خدمت رسول خدا ﷺ عرض کرد: ای پیامبر خدا! قوم ما از قبیله قریظه و بنی نضیر، مهاجرت کردند و دیگران سوگند یاد کردند که با ما همنشینی نکنند و ما به واسطه دوری منزلمان نمی‌توانیم با یاران تو همنشینی کنیم و از این اوضاع، شکایت کرد. سپس این آیه نازل شد و پیامبر ﷺ آیه را برای او تلاوت فرمود. او عرض کرد: من خشنودم که اولیای ما خدا و رسول و مؤمنان هستند.^۱

از این جا معلوم می‌شود که مراد از مؤمنان، عامه مؤمنان است و مراد از ولایت، محبت و دوستی است؛ زیرا عبدالله بن سلام از جدایی اقوام و دوستان به رسول خدا ﷺ شکایت کرده است و آیه در همین باره نازل شده، می‌گوید: دوستان شما خدا و رسول و عامه مؤمنانند.

این دلیل از ادله قبل، ضعیفتر است؛ زیرا علاوه بر اشکالات دلیل قبل، از خود عبدالله بن سلام روایات متعددی نقل شده که این آیه در حق علی علیه السلام نازل شده است.

دلیل دیدگاه دوم

دلیل این قول، روایتی از عکرمه است که در آن، نزول این آیه را در حق ابوبکر دانسته است. پس آیه مذکور، اگر دلیل بر امامت باشد، امامت ابوبکر را اثبات می‌کند.^۲ انصاف این است که دلیل مذکور به هیچ عنوان مثبت مدعا نیست؛ زیرا اولاً، نزول آیه در حق ابوبکر، با مضمون آیه نمی‌سازد؛ چون ابوبکر، هیچ گاه در حال رکوع به فقیر صدقه نداده است تا آیه مزبور در حق او نازل شود.

ثانیاً، روایتی که از عکرمه نقل شده است، از حیث سند، قابل اعتماد نیست و ضعیف است. به همین لحاظ، اکثر مفسران عامه، آن را نقل نکرده‌اند.

ثالثاً، روایات متعددی از خاصه و عامه نقل شده که آیه مذکور در حق علی علیه السلام نازل شده است. بر فرض صحت سند روایت عکرمه، رجحان با روایات مقابل است؛ زیرا آن

۱. واحدی نیشابوری، اسباب النزول، ص ۲۰۱؛ فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج ۱۲، ص ۲۵.

۲. فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج ۱۲، ص ۲۶.

روایات، اگر متواتر نباشد، مستفیض و مشهور است.

رایعاً، خود ابوبکر و امثال او اعتراف کرده‌اند که این آیه در حق او نازل نشده، بلکه درباره علی علیه السلام نازل شده است؛ از جمله در موردی که علی علیه السلام با ابوبکر مناظره می‌فرمود، حضرت به ابوبکر فرمود: «تو را به خدا قسم، آیا ولایتی که در آیه «زکات خاتم» و در کنار نبی اکرم صلی الله علیه و آله و سلم ذکر شده، در مورد توست؟» ابوبکر پاسخ داد: «خیر درباره توست». ^۱ همچنین در روز شورا فرمود: «آیا کسی غیر از من در میان شما وجود دارد که در رکوع نماز، صدقه داده باشد و آیه «انما ولیکم الله...» در حق او نازل شده باشد؟» در پاسخ گفتند: «خیر». ^۲

ادله دیدگاه سوم

صاحبان این دیدگاه، سه مدعا دارند:

۱. مراد آیه مزبور، شخص خاصی است.
 ۲. آن شخص، علی علیه السلام است.
 ۳. آیه مذکور، ولایت و امامت بلا فصل علی علیه السلام را اثبات می‌کند.
- دلیل مدعای اول: از مضمون آیه استفاده می‌شود که مراد، شخص خاصی است؛ زیرا آیه شریفه می‌فرماید: «تنها ولی شما، خدا و فرستاده‌اش و آنان که ایمان آورده‌اند، هستند؛ همان ایمان آورندگانی که اقامه نماز می‌کنند و در حال رکوع، ادای زکات می‌نمایند.»
- اگر در مضمون آیه دقت شود، به این مطلب پی می‌بریم که این آیه قابل تعمیم نیست و مراد، شخص خاصی است؛ زیرا اولاً، آیه، این موضوع را به شکلی بیان می‌کند که عمومیت‌بردار نیست و به هیچ وجه نمی‌توان احتمال داد که این آیه در صدد بیان قانونی کلی است و می‌خواهد استحباب یا وجوب ادای زکات در حال رکوع را بیان کند؛ چون هیچ یک از فقهای فرق اسلامی، دادن زکات را در حال رکوع، واجب یا مستحب نمی‌دانند، بلکه آیه به عمل واقع‌شده‌ای اشاره دارد که فرد در خارج انجام داده است؛ یعنی فردی در رکوع نماز و در حال عبادت، از بندگان خدا نیز غافل نبوده و چنین کاری

۱. سیف‌الدین آمدی، *غایة المرام*، ص ۱۰۸، حدیث ۱۶.

۲. همان، حدیث ۱۷.

انجام داده است و اکنون قرآن آن عمل خارجی را معرّف آن شخص قرار داده و به نحو کنایه، حکمی را که همان ولایت است، برای او اثبات می‌کند و می‌فرماید: او نیز همچون خدا و رسولش، ولیّ شماست؛ پس سخن از شخص معینی است که او نیز مانند خدا و رسول، ولیّ مؤمنان است و مؤمنان باید ولاء او را بپذیرند.

ثانیاً، کلمه «و هم راکعون» که در آخر آیه ذکر شده، مانع از تعمیم است؛ زیرا همه مؤمنان در حال رکوع، زکات نداده‌اند تا مراد آیه، همه آنها باشد.

دلیل مدعای دوم: اولاً، خاصه و عامه اتفاق دارند که غیر از علی علیه السلام کسی دیگر در حال رکوع نماز، به فقیر صدقه نداده است و تنها علی علیه السلام است که این کار را انجام داده است. ثانیاً، روایات متعددی از طرق مختلف از خاصه و عامه نقل شده است که مراد آیه، علی علیه السلام است.

دلیل مدعای سوم: آیه مبارکه، دال بر امامت و ولایت بلافصل علی علیه السلام است؛ زیرا اولاً، معلوم شد که آیه مبارکه، حکمی را که همان ولایت است، برای علی علیه السلام اثبات می‌کند و ولایت در این جا بالمطابقه یا بالالتزام، دال بر امامت است؛ پس این آیه، بالمطابقه یا بالالتزام، امامت و خلافت بلافصل علی علیه السلام را اثبات می‌کند.

توضیح این‌که در بحث مفردات، نسبت به معنای «ولی» چهار دیدگاه مطرح شد:

۱. لیاقت و سزاواری در امور (اولی و اجدر).

۲. سلطنت و قدرت.

۳. قرب مخصوصی که موجب نوع خاصی از تصرّف و مالکیت و تدبیر می‌شود.

۴. قرار گرفتن چیزی کنار چیز دیگر به نحوی که هیچ فاصله‌ای در کار نباشد.

از این چهار معنی، سه معنای اول، بالمطابقه و معنای چهارم، بالالتزام، دال بر امامت است. دلالت سه معنای اول، روشن است؛ زیرا تنها امام است که از همه سزاوارتر است که در تمام شؤون مؤمنان تصرّف کند و اوست که سلطنت و قدرت دارد و می‌تواند در جمیع امور حیاتی مؤمنان، دخیل باشد. فقط امام است که حق تصرّف و تدبیر امور مؤمنان را دارد.

طبق معنای چهارم، آیه می‌فرماید: کسی که بین شما و آنان، حجاب و فاصله‌ای نیست و از هر جهت، نزدیک به شماست، خدا و رسول او و شخص زکات‌دهنده در حال رکوع

است. لازمه این قرب و نزدیکی، تصرف در امور و شؤون و دخالت آنها در جمیع امور حیاتی است. پس طبق این معنی، امامت و پیشوایی، لازمه ولایت آنهاست. ثانیاً، روایات متعددی که از طرق مختلف در شأن نزول آیه نقل شده است، به وضوح نشان می‌دهد که مراد آیه، علی علیه السلام و مقصود از ولایت که برای آن حضرت ثابت شده، امامت و خلافت و تصرف در امور مؤمنان است.

عبدالله بن عباس نقل می‌کند که ابوذر می‌گوید:

... روزی نماز ظهر را با پیامبر صلی الله علیه و آله می‌خواندم که سائلی در مسجد، تقاضای کمک کرد، کسی چیزی به او نداد، سائل دست به سوی آسمان برداشت و عرض کرد: خداوند! گواه باش که من در مسجد پیامبر تو تقاضای کمک کردم و کسی چیزی به من نداد! علی علیه السلام در حال نماز بود، با انگشت کوچک دست راست خود که در آن، انگشتری بود، اشاره کرد، سائل آمد و انگشتر را در برابر چشم پیامبر صلی الله علیه و آله گرفت. پیامبر صلی الله علیه و آله عرضه داشت: خداوند! برادرم موسی علیه السلام از تو تقاضا کرد که سینه مرا گشاده دارم... و برادرم هارون علیه السلام را در کار نبوت من شرکت ده! تو به او فرمودی: من به زودی بازوی تو را به وسیله برادرت قوی می‌کنم و برای شما قوت و پیروزی قرار می‌دهم. خداوند! من محمد صلی الله علیه و آله پیامبر و برگزیده توام؛ به من شرح صدر ده و کار را بر من آسان کن و برای من، وزیری از اهل بیتم قرار ده و به وسیله او پشت مرا قوی کن. (ابوذر می‌گوید): به خدا قسم رسول خدا صلی الله علیه و آله این سخن را تمام نکرده بود که جبرئیل نازل شد و گفت: ای محمد بخوان! پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: چه بخوانم؟ گفت: بخوان: «إِنَّمَا وَلَيْكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا...»^۱

در روایت دیگری، ابن عباس می‌گوید:

عبدالله بن سلام با عده‌ای از قوم خود که اسلام آورده بودند، خدمت پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله رسیدند و گفتند: ای رسول خدا! خانه‌های ما دور است و ما نه مجلسی داریم و نه واعظی. اقوام ما چون دیدند که ما به خدا و فرستاده او ایمان آوردیم، از ما کناره گرفتند و با خود عهد و پیمان بستند که نه با ما همنشینی کنند و نه با ما ازدواج نمایند و نه با ما سخن گویند. این امر به ما دشوار آمد. رسول خدا فرمود: «إِنَّمَا وَلَيْكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا...» سپس رسول خدا به مسجد تشریف بردند در حالی که

۱. حاکم حسکانی، شواهد التنزیل، ج ۱، ص ۲۲۹-۲۳۱؛ فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج ۱۲، ص ۲۶؛ طبرسی، مجمع البیان، ج ۳-۴، ص ۳۲۴.

مسلمانان برای ادای نماز، در حال قیام و رکوع بودند. حضرت سائلی را دید و به او فرمود: آیا کسی به تو چیزی داد؟ سائلی گفت: بلی، یک نمازگزار، انگشتی به من داد. پیامبر ﷺ فرمود: آن شخص کیست؟ آن مرد پاسخ داد: آن شخص که در حال قیام است و با دست، علی بن ابی طالب علیه السلام را نشان داد. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمود: وقتی که انگشت را به تو بخشید، در چه حالتی بود؟ سائل عرض کرد: در حال رکوع. پیامبر صلی الله علیه و آله تکبیر گفت و سپس این آیه را تلاوت فرمود: «من یتولّ الله و رسوله و الذین آمنوا فإنّ حزب الله...»^۱

تا این جا معلوم شد که آیه مذکور، دال بر امامت و خلافت بلا فصل علی علیه السلام است. حال ببینیم که آیا این دلیل، قابل مناقشه است یا نه؟

نقد و بررسی اشکالات و شبهات بر قول مختار

اشکال اول: آیه مذکور، در صورتی دال بر امامت و خلافت است که «ولّی» در این جا به معنای «سرپرست و تصرف در امور» باشد، و لکن چنین نیست، بلکه «ولّی» در این آیه به معنای «یاور» و یا «دوستدار» است؛ زیرا لفظ «ولّی» لفظ مشترکی است که به متصرف، یاور، دوستدار و شخصی که بیش از دیگران حق تصرف دارد؛ مثل ولّی زن و ولّی کودک اطلاق می شود و هرگاه لفظ مشترکی در میان چند معنی واقع شود، باید قرینه ای باشد تا به معنای خاص گرفته شود. در این جا نیز همین حکم، صادق است و قرآینی در این آیه به چشم می خورد و حاکی از آن است که لفظ «ولّی» به معنای ناصر و یاری دهنده است. آن قراین، قسمت اول آیه و قسمت بعدی آن است؛ زیرا در قسمت اول می فرماید: «یا ایّها الذّین آمنوا لا تتخذوا الیهود و النصارى اولیاء بعضهم اولیاء بعض»^۲ در این آیه، لفظ «اولیاء» به معنای «یاوران» است، نه «شایسته» در تصرف.

در قسمت بعدی می فرماید: «و من یتولّ الله و رسوله و الذّین آمنوا فإنّ حزب الله هم الغالبون»^۳. در این قسمت از آیه نیز «تولّی» به معنای محبّت و یاری به کار رفته است؛

۱. احمد بن عبدالله طبری، ریاض النضره فی مناقب العشرة، ج ۲، ص ۳۰۲؛ ابن اثیر، جامع الاصول من احادیث الرسول، ج ۹، ص ۴۷۸؛ سیوطی، الدر المنثور، ج ۲، ص ۲۹۳؛ همو، اسباب النزول، ص ۲۰۱-۲۰۲؛ تفسیر ابن کثیر، ج ۲، ص ۷۰؛ الوسی، روح المعانی، ج ۶، ص ۱۶۷.
۲. مائده / ۵۱.
۳. مائده / ۵۶.

بنابراین، لفظ «ولئ» در آیه مورد بحث که در میان این دو قسمت قرار گرفته است، باید به معنای «یاری» باشد تا تمام قسمتهای این جملات با یکدیگر هماهنگ و سازگار باشد.^۱ برای این که مفاد آیه کاملاً معلوم شود، دو مطلب باید مورد بررسی قرار گیرد:

۱. لفظ «ولئ» با قطع نظر از هیچ قرینه‌ای، باید بر چه معنایی حمل شود و آیا آن معنی با امامت، ارتباطی دارد یا نه؟

۲. آیا در آیه مورد بحث، قرینه‌ای وجود دارد که لفظ «ولئ» به غیر معنای حقیقی حمل شود و آیا آن معنی، مربوط به امامت است یا نه؟

نسبت به مطلب نخست، در جایی که واژه «ولئ» را بررسی می‌کردیم، به این نتیجه رسیدیم که در آن، چهار قول وجود دارد و در بیان دیدگاههای مفسران، در کیفیت استدلال دیدگاه سوم، معلوم شد که طبق سه قول، «ولئ» بالمطابقه دال بر امامت است و طبق قول چهارم، بالالتزام بر امامت دلالت می‌کند.

درباره مطلب دوم، با دقت و ژرف‌نگری در آیات، به این نتیجه می‌رسیم که آیات قبل و بعد، نمی‌تواند قریبه این باشد که «ولئ» در آیه مورد بحث، به معنای «نصرت» یا «محبت» حمل شود.

علت قرینه نبودن آیات قبل، این است که اولاً، شاهد و دلیلی وجود ندارد که در آیات قبل و بعد، «ولایت» به معنای نصرت و محبت باشد تا بر این اساس، آیه مورد بحث را معنی کنیم، بلکه در تمام این آیات، «ولایت» به معنای «اتصال و یگانگی و تصرف در امور» است. در این آیات، شواهدی می‌بینیم که «ولایت» به معنای نصرت و محبت نیست؛ زیرا در آخر همین آیه می‌فرماید: «... و من یتولهم منکم فائنه منهم».^۲ این تعبیّرات، با ولایت به معنای «عدم دوئیت و رفع حجاب و یگانگی و سیطره روحی و تصرف در امور» مناسبت دارد، نه مجرد یاری خواستن و طلب کمک کردن. البته لازمه ولایت آنها، کمک خواستن از آنهاست.

ثانیاً، بین آیه «لا تتخذوا الیهود...» و آیه مورد بحث، چند آیه دیگر که ارتباطی با این

۱. فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج ۱۲، ص ۲۷؛ جرجانی، شرح المواقف، ج ۸، ص ۳۶۰؛ تفتازانی، شرح المقاصد، ج ۵، ص ۲۷۰؛ فضل بن روزبهان، ابطال الباطل، طبق نقل دلائل الصدق، ج ۲، ص ۷۴.

۲. مائده / ۵۱.

موضوع ندارد، جدایی انداخته است. به همین جهت، این آیه و آیه پیشین، با خطاب مستقل آغاز شده است. پس این آیه با آیه مورد بحث، فاصله زیادی دارد و نمی‌تواند قرینه‌ای برای این معنی باشد.^۱

ثالثاً، آیات قرآن تدریجاً و در وقایع مختلف نازل شده است و همیشه با حوادثی پیوند دارد که در زمینه آن نازل شده است و چنین نیست که آیات یک سوره یا آیاتی که پشت سر هم قرار دارد، همواره از نظر مفهومی، ارتباطی نزدیک داشته باشد. لذا در بسیاری از موارد، دو آیه پشت سر هم نازل شده، اما در دو حادثه مختلف بوده است.

رابعاً، بر فرض که ظهور سیاق و ترتیب آیات، مربوط به امامت علی علیه السلام نباشد، اما این ظهور سیاق، در مقابل تصریحات روایات و احادیث، بی‌اثر است؛ زیرا مسلمانان اتفاق دارند که دلیل، بر ترتیب، مقدم است و اگر بین دلیل و ترتیب، تعارض شد، باید تسلیم دلیل شد و ترتیب و سیاق را کنار گذاشت.

علت این عمل مسلمانان، این است که یقین ندارند جای آیه، همین است که نقل شده؛ زیرا همیشه ترتیب جمع‌آوری قرآن با ترتیب نزول آیات، سازگار نیست و این مطلب، مورد اتفاق مسلمانان است. در قرآن، آیاتی آمده است که بر خلاف سیاق، نقل شده است؛ مانند آیه «تطهیر» که بین آیات مربوط به زنان پیامبر صلی الله علیه و آله وارد شده، ولی خاصه و عامه تصریح کرده‌اند که مخصوص پنج تن اهل کساء علیهم السلام است؛ پس حمل آیات بر خلاف سیاق، ضرری به اعجاز قرآن و بلاغت آن نمی‌زند و اعتقاد به این مطلب، در صورت وجود دلیل، اشکال ندارد.^۲

اشکال دوم: اگر منظور از آیه، حضرت علی علیه السلام بود، چرا خداوند در این آیه، در هفت مورد، خطاب جمع به صورت: «الَّذِينَ، آمَنُوا، الَّذِينَ، يَاقِيمُونَ، يُوْتُونَ، هُمْ، رَاكِعُونَ» آورده است؟ استعمال لفظ جمع به جای مفرد، برای تعظیم، اگر چه درست است، ولی چنین استعمالی، مجاز است و احتیاج به قرینه دارد و در صورت نبود قرینه یا شک در آن، بر معنای حقیقی حمل می‌شود و چون در این جا قرینه نداریم، باید بر حقیقت حمل شود.^۳

۱. محمدحسن مظفر، دلائل الصدق، ج ۲، ص ۷۵.

۲. شرف‌الدین، المراجعات، مراجعه ۴۴، ص ۱۶۷.

۳. فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج ۱۲، ص ۲۸؛ تفتازانی، شرح المقاصد، ج ۵، ص ۲۷۲.

ظاهراً این اشکال، قابل دفاع نیست؛ زیرا اولاً، این گونه استعمالات در کلام عرب و همچنین در قرآن، شایع است؛ مانند آیه «یقولون لئن رجعنا...»^۱ در این جا قرآن به داستان واقع شده‌ای اشاره کرده، می‌فرماید: «یقولون» با این‌که به اتفاق علما، گوینده این سخن، یک نفر (عبدالله بن ابی، رئیس منافقان) بیش نبوده است؛ در حالی که «یقولون» جمع است و همچنین در آیات دیگر، نظیر این مورد آمده است.^۲

ثانیاً، چنین استعمالی، مجاز و خلاف ظاهر نیست؛ زیرا وقتی استعمال، مجازی خواهد بود که لفظ عام را فقط در یک فرد خاص به کار گیریم، نه بیشتر، اما اگر لفظ عام و کلی را در موردی که یک فرد بیشتر ندارد، استعمال کنیم، ضمن این‌که فقط بر همان فرد دلالت می‌کند، مجاز و خلاف ظاهر نخواهد بود. برای مثال، وقتی که تنها یک نفر در اطاق باشد، اگر بگوییم: انسان در اطاق است، واضح است که منظور، همان یک فرد خواهد بود، اما استعمال مجازی نیست؛ چون تصرّف در معنای لفظ نشده است، بلکه مصداق خارجی، یک مورد بیشتر نیست.

در آیه مورد بحث نیز عبارت «الذین آمنوا...» به معنای مفرد به کار نرفته، بلکه به معنای جمع است، ولی مصداق خارجی آن در زمان رسول الله ﷺ منحصر به علی علیه السلام بوده است؛ بنابراین، مجاز و خلاف ظاهر نیست.

سرّ این‌که قرآن کریم در این مورد، به صورت مفرد ذکر نمروده و به صورت جمع آورده است، ممکن است امور مختلفی باشد که در این جا به سه امر اشاره می‌کنیم:

۱. محمود زمخشری که از بزرگان علمای اهل سنت است، چنین می‌نویسد:
این آیه در شأن علی علیه السلام نازل شده است و سرّ این‌که لفظ جمع در آیه آمده «الذین آمنوا...» (با این‌که در مورد یک فرد بیشتر نیست) آن است که مردم را به چنین فعلی ترغیب کند و بیان فرماید که بر مؤمنان لازم است که این گونه فضیلتها را کسب کنند و بر خیر و احسان و دستگیری از فقرا کوشا باشند؛ به طوری که حتی به اندازه یک نماز، آن را به تأخیر نیندازند.^۳

۱. منافقون / ۸.

۲. علامه امینی در الغدير، ج ۳، ص ۱۶۳-۱۶۷ به بیست مورد از این قبیل استعمالات در قرآن اشاره می‌کند.

۳. زمخشری، الکشاف، ج ۱، ص ۶۴۹.

۲. فضل بن حسن طبرسی می‌فرماید:

نسبت دادن جمع به علی علیه السلام برای احترام و عظمت او بوده است؛ زیرا اهل لغت، لفظ جمع را به منظور تعظیم، به فرد نسبت می‌دهند و این مطلب در کلمات عرب، مشهور است و احتیاج به استدلال ندارد.^۱

۳. شرف‌الدین موسوی می‌فرماید:

سر نسبت دادن جمع به علی علیه السلام این است که اگر قرآن نامی از حضرت علی علیه السلام به میان می‌آورد، حسادتها و دشمنیها نسبت به آن حضرت ظاهر می‌شد و موجب عکس العملهای نامطلوب می‌شد؛ زیرا اگر به لفظ مفرد ذکر می‌شد، دیگر به فکر تحریف و تأویل نمی‌افتادند؛ چون مأیوس می‌شدند. در نتیجه، عکس‌العملی از آنها ظاهر می‌شد که عواقب آن برای اسلام، ناگوار بود. بنابراین، با این‌که آیه درباره مفرد بوده، به لفظ جمع آمده است؛ به خاطر حفظ از شر آنان.^۲

اشکال سوم: قبول نداریم که «ولایت» وارد در آیه، عمومیت نداشته باشد. قبول نداریم که کلمه «إنما» برای حصر باشد؛ زیرا خداوند در جای دیگر می‌فرماید: «إنما مثل الحیاة الدنیا کما أنزلناه من السماء»^۳. شکی نیست که زندگی دنیا امثال غیر از این را نیز دارد؛ پس «إنما» در این‌جا مفید حصر نیست. و نیز خداوند می‌فرماید: «إنما الحیاة الدنیا لعب و هو»^۴ بدون تردید، لعب و لهو، گاهی در غیر زندگی دنیا حاصل می‌شود؛ پس «إنما» در این آیه نیز حصر را افاده نمی‌کند و همان‌طور که «إنما» در این دو آیه مفید حصر نبود، در آیه مورد نظر هم مفید حصر نیست.^۵

این اشکال، از اشکالات قبل، ضعیفتر به نظر می‌رسد؛ زیرا در شرح واژگان، معلوم شد که «إنما» به وضع، مفید حصر است. بر فرض که به وضع نباشد، به عقل و یا به فحوای کلام، آن را افاده می‌کند. در هر صورت، اگر «إنما» بدون قرینه استعمال شود، از آن، حصر فهمیده می‌شود و استعمال آن در غیر حصر، احتیاج به قرینه دارد. بنابراین، اگر «إنما» در این دو آیه، حصر را افاده نکند، به خاطر قرینه است و در آیه مورد بحث، قرینه‌ای در کار نیست.

۲. شرف‌الدین، *المراجعات*، مراجعه ۴۲، ص ۱۶۴.

۴. محمد / ۳۶.

۱. طبرسی، *مجمع البیان*، ج ۳، ص ۴۳۶.

۳. یونس / ۲۴.

۵. فخر رازی، *التفسیر الکبیر*، ج ۱۲، ص ۳۰.

جالب این‌که در همان شاهی که آورده است، به جای کلمه «إِنَّمَا» در آیات دیگر، لفظ «ما» و «إِلَّا» به کار رفته که قطعاً بالوضع مفید حصر است و احدی با مفید حصر بودن آن مخالفت نکرده است؛ مثل «ما الحیاة الدنیا إِلَّا لعب و هو»^۱ و «ما هذه الحیاة الدنیا إِلَّا هو و لعب»^۲. از این جا معلوم می‌شود که «إِنَّمَا» معادل «ما» و «إِلَّا» است که بی‌شک، دال بر حصر است و اگر در غیر حصر استعمال شود، احتیاج به قرینه دارد.

اشکال چهارم: این آیه دلالت دارد بر این‌که مؤمنان در حال نزول آیه، دارای وصف «ولایت» هستند؛ بنابراین، اگر ولایت به معنای تصرف در امور که همان امامت است، باشد و مراد از مؤمنان، علی علیه السلام باشد، لازمه‌اش این است که علی علیه السلام در حال نزول آیه، امام باشد و چون بالاتفاق چنین نیست، حتی به عقیده شیعه هم حضرت علی علیه السلام پس از رسول خدا به منصب امامت رسیده است، پس «ولایت» را در این آیه باید به معنای «نصرت» یا «محبت» بدانیم.^۳

این اشکال از جهات مختلفی مخدوش است؛ زیرا اولاً، امامت که واجب اطاعت و استحقاق امر و نهی باشد، برای حضرت علی علیه السلام در زمان رسول اکرم صلی الله علیه و آله ثابت بوده است و ادعای اتفاق و اجماع بر خلاف آن، درست نیست.^۴

ثانیاً، ولایت هر یک از کسانی که در آیه ذکر شده‌اند، مناسب با خودشان است. لذا ولایت وصی، در طول ولایت نبی و پس از آن قرار دارد. پس اگر آیه مذکور دلالت بر امامت و ولایت علی علیه السلام داشته باشد، مربوط به پس از پیامبر است.

ثالثاً، در تعبیرات روزانه بین عقلا و عامه مردم، مرسوم است که اسم یا عنوان به افرادی اطلاق می‌شود که نامزد انتخاب برای آن مقام شده‌اند؛ هر چند هنوز رسماً وارد عمل نشده‌اند؛ مثلاً کسی که در حال حیات خود، یک نفر را به عنوان «وصی» تعیین می‌کند و با این‌که هنوز در قید حیات است، می‌گوید: فلان کس وصی من است. اطلاق وصی و خلیفه به علی علیه السلام در حال حیات پیامبر صلی الله علیه و آله به همین صورت بوده است که پیامبر صلی الله علیه و آله در زمان حیات خود، او را برای این امر، به اذن خدا انتخاب کرد و خلافت او

۱. انعام / ۳۲.

۲. عنکبوت / ۶۴.

۳. فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج ۱۲، ص ۲۸؛ جرجانی، شرح المواقف، ج ۸، ص ۳۶۰.

۴. شیخ طوسی، تلخیص الشافعی، ج ۲، ص ۴۴.

را برای بعد از خودش تثبیت نمود. در آیه پنج سوره مریم نیز همین معنی دیده می شود که زکریا علیه السلام از خداوند تقاضا می کند: «هب لی من لدنک ولیاً» و خداوند دعای او را مستجاب کرده، یحیی علیه السلام را به او عطا می فرماید. مسلماً یحیی در زمان زکریا «ولیی» و «وارث» نبود، بلکه برای بعد از حیات او معین شده بود.

اشکال پنجم: اگر مراد از «ولایت» که در آیه ذکر شده، امامت و خلافت و تصرف در امور باشد و مراد از مؤمنان، علی علیه السلام باشد، ولایت خدا و رسول با ولایت علی علیه السلام در آیه قابل جمع نیست؛ زیرا یا مراد از ولایت در همه، بالفعل است و یا بالقوه و یا نسبت به خدا و رسول، بالفعل و نسبت به علی علیه السلام بالقوه است. در صورت اول، ولایت و امامت علی علیه السلام را شامل نمی شود؛ زیرا بر فرض که علی علیه السلام خلیفه و امام باشد، در زمان نزول آیه و هنگام حیات پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم ولایت و امامت بالفعل نداشته است، بلکه ولایت او بعد از رحلت رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم است. در صورت دوم، ولایت خدا و رسول را شامل نمی شود؛ چون ولایت آنها بالفعل است. در صورت سوم نیز استعمال لفظ در بیشتر از یک معنی است که محال است. پس در این آیه ولایت حضرت علی علیه السلام با ولایت خدا و رسول قابل جمع نیست. از طرف دیگر، شکی نیست که آیه شامل ولایت خدا و رسول می شود؛ پس ولایت حضرت علی علیه السلام را شامل نمی شود.

علاوه بر این، بر فرض که از گفته های قبل، دست برداریم و بگوییم حضرت علی علیه السلام در زمان نزول آیه، خلافت و امامت بالقوه داشته و بعد از رحلت رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم خلیفه و امام بالفعل بوده است، ما هم این حرف را قبول داریم و حمل بر امامت علی علیه السلام بعد از امامت ابوبکر و عمر و عثمان می کنیم؛ زیرا در آیه، وقت امامت ایشان معین نشده، بلکه فقط دلالت می کند که بعد از رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم امام است. اگر بعد از خلفای ثلاثه امام باشد نیز صدق می کند که بعد از رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم است؛ پس آیه، امامت و ولایت بلافصل علی علیه السلام را اثبات نمی کند.^۱

این اشکال نیز مخدوش است؛ زیرا مراد از «ولایت» در این آیه، هم نسبت به خدا و رسول و هم نسبت به حضرت علی علیه السلام ولایت بالفعل است؛ به این معنی که آیه می گوید:

علی علیه السلام در زمان نزول آیه و بعد از آن، امام است؛ چون اگر آیه دلالت کند بر این که او در زمان نزول آیه، امام بود، منحصر به همان زمان نمی شود، بلکه دلالت می کند که علی علیه السلام در حال و آینده نیز امام است. حال اگر زمان حیات رسول اکرم صلی الله علیه و آله را به اجماع و اتفاق، خارج کنیم (اگر اجماعی وجود داشته باشد)، آیه شامل بقیه زمانها می شود و دلیلی بر اخراج آن نداریم.^۱

اما این که گفته اند اگر آیه بر امامت حضرت علی علیه السلام بعد از رسول اکرم صلی الله علیه و آله دلالت کند، آن را بر امامت او بعد از خلفای ثلاث حمل می کنیم، گفته باطلی است؛ زیرا اگر آیه بر امامت علی علیه السلام دلالت کند، دیگر مجالی برای شورا و اجماع و نص خلفا برای بعد از خودشان باقی نمی ماند. خداوند فرموده است: «ما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضی الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم ومن يعص الله ورسوله فقد ضلّ ضالاً بعيداً»^۲؛ هیچ مرد و زن با ایمانی حق ندارد هنگامی که خدا و پیامبرش امری را لازم بدانند، از خود (در برابر فرمان خداوند) اختیاری داشته باشد. هر کس نافرمانی خدا و رسولش را کند، به گمراهی آشکار گرفتار شده است.

فرض، این است که ولایت و امامت علی علیه السلام امری است که خداوند در این آیه بدان حکم کرده است. پس کسی حق ندارد در برابر این فرمان الهی اختیار و حکم دیگری از خود نشان دهد. در نتیجه، اگر آیه بر ولایت و امامت علی علیه السلام دلالت داشته باشد، جایی برای شورا و اجماع و امثال آن باقی نمی ماند.^۳

اشکال ششم: علی علیه السلام با آن توجه خاصی که در حال نماز داشتند و غرق در مناجات پروردگار بودند (تا آنجا که معروف است پیکان تیر را از پایش بیرون آوردند و غافل نشد) چگونه ممکن است صدای سائل را شنیده، به او توجه کند؟^۴

این اشکال نیز قابل خدشه است؛ زیرا اولاً، شنیدن صدای سائل و به کمک او پرداختن، توجه به خویشتن نیست، بلکه عین توجه به خداست. آنچه با روح عبادت

۱. شیخ طوسی، تلخیص الشافی، ج ۲، ص ۴۵.

۲. احزاب / ۳۶.

۳. غلامرضا کاردان، جزوه درسی، موسسه امام صادق علیه السلام حوزه علمیه قم.

۴. فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج ۱۲، ص ۳۰.

سازگار نیست، توجه به مسائل مربوط به زندگی مادی و شخصی است، اما توجه به آنچه در مسیر رضای خدا باشد، کاملاً با روح عبادت، سازگار است و آن را تأیید می‌کند. ذکر این نکته نیز لازم است که معنای غرق شدن در توجه به خدا این نیست که انسان، بی‌اختیار احساس خود را از دست بدهد، بلکه با اراده خویش توجه خود را از آنچه در راه خدا و برای خدا نیست، برمی‌گرداند.

ثانیا، این‌که علی علیه السلام در حال نماز از خود بیخود می‌شد، یک حقیقت است، اما این طور نیست که همه حالات اولیای الهی یکسان باشد. درباره خود پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل شده است که گاهی در حال نماز، یک حالت جذبه‌ای پیدا می‌کرد که اصلاً طاقت نمی‌آورد اذان تمام شود و می‌فرمود: «أرحنا یا بلال»؛ زود (باش) که شروع کنم به نماز. گاهی هم در حال نماز بود، سر به سجده می‌گذاشت، امام حسن با امام حسین علیهما السلام روی شانه پیامبر صلی الله علیه و آله سوار می‌شدند و حضرت با آرامش صبر می‌کرد و سجده‌اش را طول می‌داد.

در جای دیگری پیامبر صلی الله علیه و آله به نماز ایستاده بود و گویا جلو محل نماز کسی آب دهان انداخته بود، پیامبر صلی الله علیه و آله یک قدم به جلو برداشت و با پایش روی آن را پوشاند و بعد برگشت. از این قضیه، مسائلی را در باب نماز استخراج کرده‌اند که مثلاً چه اعمالی در نماز، جایز نیست؛ بنابراین، برای اولیای الهی، حالات مختلفی بوده است.^۱

ثالثاً، عرفا می‌گویند: اگر انجذاب، خیلی کامل شد، در آن، حالت برگشت است؛ یعنی شخص در عین این‌که مشغول به خداست، مشغول به ماورا هم هست. مثل خلع بدن است؛ افرادی که تازه به این مرحله می‌رسند، چند لحظه می‌توانند خلع بدن کنند و بعضی افراد، در همه احوال در حال خلع بدنند؛ مثلاً الآن با ما و شما نشسته‌اند و در حال خلع بدن هستند.

کسانی که به این نکته توجه ندارند، گمان می‌کنند در حالتی که تیر را از بدنش بیرون بکشند و متوجه نشود، نمازش کاملتر از آن حالتی است که در حال نماز، به فقیر توجه دارد؛ خیر، در این حال اصلاً از خدا غافل نیست، بلکه آنچنان توجه به خدایش کامل

است که در آن حال، تمام عالم را می بیند.^۱

اشکال هفتم: علی علیه السلام فقیر^۲ بود و مالی نداشت تا زکاتی به آن تعلق گیرد و در حال رکوع به فقیر بدهد و بر فرض که زکات بر علی علیه السلام واجب بود، دادن زکات، واجب فوری است، چگونه او در اول وقت، با ترک واجب فوری، داخل در نماز شد؟ علاوه بر این، دادن زکات واجب، مدح خاصی ندارد تا آیه برای او نازل شود.^۳

قبلاً ذکر شد که لفظ «زکاة» به معنای «نمو» و «پاکی» است که با مطلق انفاق در راه خدا می سازد؛ پس مراد از «زکاة» در آیه، مطلق انفاق در راه خداست. در قرآن مجید در بسیاری از آیات، زکات به همین معنی استعمال شده است؛ خصوصاً آیاتی که پیامبران گذشته را به دادن زکات تمجید می کند؛ زیرا معلوم است که زکات در آن زمان، به این کیفیتی که در زمان اسلام واجب شد، نبود.^۴

اشکال هشتم: اگر این آیه بر ولایت و امامت حضرت علی علیه السلام دلالت دارد، چرا آن حضرت به این آیه تمسک نفرمودند؟^۵

این سؤال، از کم دقتی ناشی می شود؛ چرا که آن حضرت در موارد متعدد، به این آیه تمسک جسته اند که در این جا به سه مورد اشاره می کنیم:

۱. در روز شوری در برابر سعد بن ابی وقاص، عثمان، عبدالرحمان بن عوف، طلحه و زبیر، به این آیه احتجاج نمودند و فرمودند: «آیا غیر از من در میان شما کسی هست که در حال رکوع، زکات داده و درباره او این آیه ولایت نازل شده باشد؟» همه گفتند «نه».^۶

۱. ابن سینا، اشارات، نمط نهم (مقامات عارفین)، فصل ۱۵؛ باشرح خواجه نصیرالدین طوسی، ج ۴، ص ۹۰.
۲. تعبیر به این که علی علیه السلام فقیر بوده، درست نیست؛ زیرا شرعاً فقیر به کسی می گویند که مالی برای معیشت و قدرت کسب و کار ندارد. علی علیه السلام گر چه مالهای اندوخته نداشت، ولی قدرت کسب و کار داشت؛ نه تنها برای امور معیشتی خود کار می کردند، بلکه در روایات آمده است که هزار غلام از دسترنج خود خرید و در راه خدا آزاد کرد. در شبهای تار، به خانه فقرا می رفت و نان و خرما برای آنان می برد. چگونه چنین فردی فقیر است؟ بلی می توان گفت که مالی برای خود نیندوخت و هر چه به دست پر برکنش رسید، بلادرنگ انفاق کرد؛ پس به اعلی درجه از غنا غنی است.

۳. فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج ۱۲، ص ۳۱-۳۱.

۴. ر.ک: مریم / ۳۱ و ۵۵؛ انبیاء / ۷۳؛ اعلی / ۱۵-۱۶؛ سجده / ۷؛ توبه / ۱۰۳.

۵. فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج ۱۲، ص ۲۸.

۶. سیف الدین آمدی، غایة المرام، ص ۱۰۸، حدیث ۱۷.

۲. از ابن بابویه، به اسنادش از ابوسعید و راق، از پدرش، از جدش در حدیثی روایت شده است که حضرت علیه السلام فضایل خود را برای ابوبکر شمرند، از جمله این که فرمودند: «تو را به خدا قسم آیا در قضیه زکات انگشتر، ولایت از طرف خدا برای تو مقرر شده یا برای من؟ گفت: بلکه برای تو.»^۱

۳. حضرت علی علیه السلام در میدان صفین و در حضور جمعیت، برای اثبات حقانیت خود، دلایل متعددی آورده که از جمله آنها استدلال به همین آیه بود.^۲

اشکال نهم: مورد استفاده حصر، همیشه در جایی است که تردید باشد و معلوم است که در امامت سه خلیفه در وقت نزول آیه، تردیدی نبوده است.^۳

این اشکال از جهات مختلف، دچار ضعف است؛ زیرا اولاً، درباره ولایت خدا و رسول چه می‌گویید؟ آیا در آنجا تردیدی بوده که با حصر آمده؟ مسلماً نه؛ پس مورد استفاده از حصر، همیشه در مورد تردید نیست. ثانیاً، بر فرض که مورد استفاده حصر، در جایی باشد که در آن تردیدی باشد، در این جا همین مقدار که خداوند می‌دانسته در آینده امامت آن سه تن مورد نزاع واقع می‌شود، باعث شده تا از حصر استفاده کند.^۴

اشکال دهم: دادن انگشتر در نماز، فعل کثیر است و منافات با نماز دارد و شأن علی علیه السلام این نیست که چنین کاری بکند.^۵

انصافاً این اشکال، ضعفش از همه آشکارتر است؛ زیرا دادن انگشتر، فعل کثیر نیست، بلکه خود این عمل، دلالت بر تجویز نظایر آن در حال نماز می‌کند. ابوبکر رازی، معروف به جصاص که از دانشمندان قرن چهارم (اهل سنت) است، برای تجویز نظایر آن، به این عمل حضرت علی علیه السلام که آیه مذکور در مدح آن نازل شده، استدلال می‌کند.^۶ علاوه بر این، در نماز، کارهایی جایز است و ضرری به نماز ندارد که از این اشاره بیشتر است؛ مانند کشتن حشرات موذی (مار و عقرب) یا برداشتن و گذاشتن کودک و حتی شیردادن بچه شیرخوار که آنها را جزء فعل کثیر ندانسته‌اند؛ چگونه یک اشاره،

۱. همان، حدیث ۱۶. ۲. علامه امینی، *الغدیر*، ج ۱، ص ۱۹۵-۱۹۶.

۳. فضل بن روزبهان، *ابطال الباطل*، (طبق نقل *دلائل الصدق*)، ج ۲، ص ۷۸.

۴. محمدحسن مظفر، *دلائل الصدق*، ج ۲، ص ۷۸.

۵. فخر رازی، *التفسیر الکبیر*، ج ۱۲، ص ۳۱. ۶. جصاص، *احکام القرآن*، ج ۴، ص ۱۰۲.

فعل کثیر است!^۱

یادداشت‌های بخش «بررسی معانی کلمات»

الف) در جمله‌ای که «إِنَّمَا» به کار رفته؛ مثل «إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ» چهار فرض متصور است:
 ۱. نفی و اثبات حکم، هر دو برای امر مذکور باشد؛ در مثال مذکور، معبودیت یگانه، هم برای «الله» اثبات گردد و هم از او نفی شود؛ یعنی الله هم معبود یگانه است و هم معبود یگانه نیست.

۲. نفی و اثبات، هر دو برای غیر مذکور باشد؛ یعنی غیر «الله» هم معبود یگانه باشد و هم نباشد.

۳. نفی برای مذکور در جمله و اثبات برای غیر؛ یعنی «الله» معبود یگانه نباشد و غیر «الله» معبود یگانه باشد.

۴. حکم برای امر مذکور در جمله، اثبات شود و از غیر مذکور، نفی شود؛ یعنی خداوند (الله) معبود یگانه است و غیر الله معبود نیست.

از این چهار فرض، سه فرض اول، باطل است؛ زیرا فرض اول و دوم، مستلزم اجتماع نقیضین است و فرض سوم، به اتفاق باطل است. باقی می ماند فرض چهارم و این همان حصر است.

ب) سکاکی در مفتاح العلوم و تفتازانی در شرح آن، قول متکلمان و اصولیان را ابطال و قول اهل لغت و ادب را اثبات می کنند. برای ابطال قول آنها می گوید:

«ما» در «إِنَّمَا» اصلاً «ما»ی نافیه نیست؛ زیرا اولاً، «إِنَّ» فقط بر اسم داخل می شود و «ما»ی نافیه حرف است و «إِنَّ» بر آن وارد نمی شود. ثانیاً، «ما»ی نافیه تنها چیزی را که بر آن وارد شده است، نفی می کند. بنابراین، «ما»ی نافیه با امری که در جمله ذکر نشده، ارتباط ندارد تا حکم را از آن نفی کند.^۱

اما برای اثبات مدعای خود سه دلیل بیان می کند که ما به یکی از آنها اشاره می کنیم و آن این که در هر جمله‌ای که «إِنَّمَا» به کار می رود، صحیح است که ضمیر منفصل آورده شود؛ مثل «إِنَّمَا يَقُومُ اَنَا» و صحت انفصال ضمیر، کاشف از این است که «إِنَّمَا يَقُومُ اَنَا»

۱. سکاکی، مفتاح العلوم، ص ۲۹۱؛ تفتازانی، مَطُول، ص ۱۶۷.

مثل «لایقوم إلا أنا» است؛ زیرا در جای خودش (علم نحو) ثابت شده است که انفصال ضمیر، درست نیست، جز در موردی که اتصال آن متعذر باشد و موارد تعذر اتصال ضمیر، محصور و معین است. مورد بحث ما از هیچ یک از آنها نیست، جز این که بگوییم «إنما یقوم أنا» به معنای «ما یقوم إلا أنا» است، که بعد از «إلا» ضمیر منفصل می آید؛ زیرا اتصال آن، متعذر است.^۱

ج) مراد از اصل و قاعده، یکی از دو مورد زیر است:

۱. اصل استصحاب؛ به این معنی که قبل از وضع این لفظ برای معنایی یا در زمانی که برای معنایی وضع می شد، یقین داشتیم که برای معانی متعدد وضع نشده و بعد از آن، شک می کنیم، که در این صورت، همان متیقن سابق را استصحاب می کنیم.
۲. قانون وضع اقتضا می کند که هر لفظی برای یک معنی وضع شده باشد، نه بیشتر؛ زیرا غرض از وضع، تفهیم و تفهم است و این غرض، وقتی حاصل می شود که هر لفظ، یک معنی بیشتر نداشته باشد، و الا مجمل می شود و تفهیم و تفهم حاصل نمی شود.

یادداشت‌های بخش «دیدگاه‌های مفسران و ادله آنان»

روایات زیادی از طرق متعدد در کتب خاصه و عامه نقل شده که آیه مذکور در حق علی علیه السلام نازل شده که در این جا به برخی از آنچه در کتب عامه آمده است، اشاره می کنیم:

۱. ابن عباس: حاکم حسکانی در شواهد التنزیل^۲، چهار روایت، جلال الدین سیوطی در اسباب النزول^۳، یک روایت و در تفسیر الدر المنثور^۴، سه روایت و در الحاوی للفتاوی^۵، دو روایت، ابن کثیر در تفسیرش^۶ دو روایت، ابن حجر در الکافی الشاف^۷، یک روایت و شوکانی در فتح القدیر^۸، یک روایت از ابن عباس نقل می کنند که آیه مذکور، در حق علی علیه السلام نازل شده است.

۱. سکاکی، مفتاح العلوم، ص ۲۹۱؛ تفنازانی، مطول، ص ۱۶۸.

۲. حاکم حسکانی، شواهد التنزیل، ج ۱، ص ۲۰۹-۲۱۲.

۳. سیوطی، اسباب النزول، ص ۱۴۸. ۴. سیوطی، الدر المنثور، ج ۲، ص ۲۹۳.

۵. سیوطی، الحاوی للفتاوی، ص ۸۹. ۶. تفسیر ابن کثیر ج ۲، ص ۷۱.

۷. عسقلانی، الکافی الشاف فی تخریج احادیث الکشاف (در حاشیه الکشاف)، ج ۱، ص ۶۴۹.

۸. شوکانی، فتح القدیر، ج ۲، ص ۶۷.

۲. ابوجعفر، امام محمد باقر علیه السلام: حاکم حسکانی در *شواهد التنزیل*، دو روایت^۱، احمد طبری در *ریاض النضرة*^۲، یک روایت و جصاص در *احکام القرآن*^۳، یک روایت از امام محمد باقر علیه السلام نقل می‌کنند که آیه مذکور، در حق علی علیه السلام نازل شده است.
۳. ابوذر: حاکم حسکانی در *شواهد التنزیل*^۴، فخر رازی در *التفسیر الکبیر*^۵، روایتی را نسبت به نزول آیه مورد بحث از طریق ابوذر نقل می‌کنند.
۴. ابورافع: سیوطی در *الدر المنثور*^۶، روایتی از طریق ابورافع نقل می‌کند که آیه مذکور، در حق علی علیه السلام نازل شده است.
۵. امیرالمؤمنین علی علیه السلام: حاکم حسکانی در *شواهد التنزیل*^۷، ابن کثیر در *تفسیرش*^۸، سیوطی در *الحاوی للفتاوی*^۹ و *الدر المنثور*^{۱۰} و حاکم نیشابوری در *معرفة علوم الحديث*^{۱۱}، هر کدام روایتی را از طریق امیرالمؤمنین علی علیه السلام نقل می‌کنند که آیه مذکور، در حق خود او نازل شده است.
۶. انس: حاکم حسکانی در *شواهد التنزیل*^{۱۲}، دو روایت نسبت به نزول آیه مورد بحث، در حق علی علیه السلام از طریق انس نقل می‌کند.
۷. جابر بن عبدالله انصاری: حاکم حسکانی در *شواهد التنزیل* از طریق جابر نقل می‌کند که آیه مذکور، در حق علی علیه السلام نازل شده است.
۸. سلمة بن کهیل: جلال الدین سیوطی در *الدر المنثور*^{۱۳} و *الحاوی للفتاوی*^{۱۴} روایتی را از طریق سلمة بن کهیل نقل می‌کند که آیه مذکور، در حق علی علیه السلام نازل شده است.

-
۱. حاکم حسکانی، *شواهد التنزیل*، ج ۱، ص ۲۲۰-۲۲۱.
 ۲. احمد طبری، *ریاض النضرة*، ج ۲، ص ۳۰۲.
 ۳. جصاص، *احکام القرآن*، ج ۴، ص ۱۰۲.
 ۴. حاکم حسکانی، *شواهد التنزیل*، ج ۱، ص ۲۲۹-۲۳۱.
 ۵. فخر رازی، *التفسیر الکبیر*، ج ۱۲، ص ۲۶. ۶. سیوطی، *الدر المنثور*، ج ۲، ص ۲۹۴.
 ۷. حاکم حسکانی، *شواهد التنزیل*، ج ۱، ص ۲۲۶.
 ۸. تفسیر ابن کثیر، ج ۲، ص ۷۱.
 ۹. سیوطی، *الحاوی للفتاوی*، ص ۹۸.
 ۱۰. سیوطی، *الدر المنثور*، ج ۲، ص ۲۹۳.
 ۱۱. محمد حاکم نیشابوری، *معرفة علوم الحديث*، ص ۱۰۲.
 ۱۲. حاکم حسکانی، *شواهد التنزیل*، ج ۱، ص ۲۱۳-۲۱۵.
 ۱۳. سیوطی، *الدر المنثور*، ج ۲، ص ۲۹۳. ۱۴. سیوطی، *الحاوی للفتاوی*، ص ۸۹.

سیوطی در کتاب *الحاوی للفتاوی*، باب السؤال فی المسجد، پنج روایت را از پنج طریق در این باره نقل می‌کند و بعد از نقل این روایات می‌گوید: این پنج روایت نسبت به نزول آیه (مورد بحث)، همدیگر را تأیید می‌کنند که تصدق دادن سائل در مسجد، جایز است؛ زیرا این تصدق در مسجد از علی علیه السلام صادر شده و خداوند در این باره آیه نازل فرمود.

۹. عبدالمکک جریج: حاکم حسکانی روایتی را از طریق ابن جریج نسبت به نزول آیه در حق علی علیه السلام نقل می‌کند.^۱

۱۰. عبدالله بن سلام: احمد بن عبدالله طبری در *ریاض النضره*^۲، ابن اثیر در *جامع الاصول من احادیث*^۳، جلال الدین سیوطی در *الدر المنثور*^۴، واحدی نیشابوری در *اسباب النزول*^۵، ابن کثیر دمشقی در تفسیرش^۶ و آلوسی در *روح المعانی*^۷، هر کدام روایتی از عبدالله بن سلام نقل می‌کنند که آیه مورد بحث، در شأن علی علیه السلام نازل شده است.

۱۱. عتیبه بن حکیم: جلال الدین سیوطی در *الدر المنثور*^۸، ابن کثیر در تفسیرش^۹ و جصاص در *احکام القرآن*^{۱۰}، هر کدام روایتی را از طریق عتیبه نقل می‌کنند که آیه مذکور، در حق علی علیه السلام نازل شده است.

۱۲. عطاء بن السائب: حاکم حسکانی در *شواهد التنزیل*^{۱۱} روایتی را از طریق عطاء نسبت به نزول آیه مذکور، در حق علی علیه السلام نقل می‌کند.

۱۳. عمّار یاسر: ابن کثیر در تفسیرش^{۱۲}، ابن حجر در *الکافی الشاف*^{۱۳}، جوینی در *فرائد السمطين*^{۱۴}، جلال الدین سیوطی در *الدر المنثور*^{۱۵} و *اسباب النزول*^{۱۶} و حاکم حسکانی در

۱. حاکم حسکانی، *شواهد التنزیل*، ج ۱، ص ۲۱۹.

۲. احمد طبری، *ریاض النضره*، ج ۲، ص ۳۰۲.

۳. ابن اثیر، *جامع الاصول*، ج ۹، ص ۴۷۸.

۴. سیوطی، *الدر المنثور*، ج ۲، ص ۲۹۳.

۵. واحدی نیشابوری، *اسباب النزول*، ص ۲۰۱-۲۰۲.

۶. تفسیر ابن کثیر، ج ۲، ص ۷۰.

۷. آلوسی، *روح المعانی*، ج ۶، ص ۱۶۷.

۸. سیوطی، *الدر المنثور*، ج ۲، ص ۲۹۳.

۹. تفسیر ابن کثیر، ج ۲، ص ۷۱.

۱۰. جصاص، *احکام القرآن*، ج ۴، ص ۱۰۲.

۱۱. حاکم حسکانی، *شواهد التنزیل*، ج ۱، ص ۲۱۸.

۱۲. تفسیر ابن کثیر، ج ۲، ص ۷۱.

۱۳. عسقلانی، *الکافی الشاف* (در حاشیه الکشاف)، ج ۱، ص ۶۴۹.

۱۴. ابراهیم بن محمد جوینی، *فرائد السمطين*، ج ۱، ص ۹۴.

۱۵. سیوطی، *الدر المنثور*، ج ۲، ص ۲۹۳.

۱۶. سیوطی، *اسباب النزول*، ص ۱۴۸.

شواهد التنزیل^۱، هر کدام روایتی را از طریق عمار یاسر نقل می‌کنند که آیه مورد بحث، در شأن علی علیه السلام نازل شده است.

۱۴. محمد حنفیه: حسکانی در شواهد التنزیل^۲ دو روایت از محمد حنفیه نقل می‌کند که آیه مذکور، در حق علی علیه السلام نازل شده است.

۱۵. مجاهد: جلال الدین سیوطی در الدر المنثور^۳، ابن کثیر در تفسیرش^۴ و جصاص در احکام القرآن^۵، هر کدام روایتی را از مجاهد نقل می‌کنند که آیه مورد بحث، در حق علی علیه السلام نازل شده است.

۱۶. مقداد: حسکانی روایتی را نسبت به نزول آیه مذکور در حق علی علیه السلام از طریق مقداد نقل می‌کند.^۶

مفسران عامه نوعاً به این مطلب اذعان دارند که آیه مورد بحث در شأن علی علیه السلام نازل شده است.^۷ و مفسران شیعه و امامیه، بالاتفاق، نزول آیه مذکور را از طرق متعدد در حق علی علیه السلام نقل می‌کنند.^۸

۱. حاکم حسکانی، شواهد التنزیل، ج ۱، ص ۲۲۶.

۲. همان.

۳. سیوطی، الدر المنثور، ج ۲، ص ۲۹۳.

۴. تفسیر ابن کثیر، ج ۲، ص ۷۱.

۵. جصاص، احکام القرآن، ج ۴، ص ۱۰۲.

۶. حاکم حسکانی، شواهد التنزیل، ج ۱، ص ۲۲۸.

۷. ر.ک: ثعالبی، الجواهر الحسان، ج ۱، ص ۴۳۸؛ عبدالله نسفی، مدارک التنزیل، ج ۱، ص ۴۵۰؛ زمخشری،

الکشاف، ج ۱، ص ۶۴۹؛ زحیلی، التفسیر المنیر، ج ۶، ص ۲۳۲؛ طبری، جامع البیان، ج ۶، ص ۱۸۶؛

جصاص، احکام القرآن، ج ۴، ص ۱۰۲.

۸. ر.ک: طبرسی، مجمع البیان، ج ۴، ص ۳۲۴؛ شیخ طوسی، التبیان، ج ۳، ص ۵۶۴؛ تفسیر القمی، ج ۱،

ص ۱۹۸؛ تفسیر عیاشی، ج ۱، ص ۳۲۷؛ سیدهاشم بحرانی، البرهان، ج ۲، ص ۳۱۵-۳۲۶؛ ملافتح الله

کاشانی، تفسیر منهج الصادقین، ج ۳، ص ۲۵۵؛ علامه طباطبائی، المیزان، ج ۲، ص ۱۶؛ سیدمحمد حسین

فضل الله، تفسیر من وحی القرآن، ج ۸، ص ۲۲۷؛ یعقوب جعفری، تفسیر کوثر، ج ۳، ص ۱۹۲.

بخش سوم

روی آورد تاریخی

○ امامت در دوران خلفا

○ دوران زمامداری امام علی علیه السلام

□ محمد قربان نیا

امامت در دوران خلفا

امامت در دوران خلیفهٔ اوّل

آنچه تاکنون دربارهٔ امامت بیان شد، تحلیل کلامی و تفسیر قرآنی در باب امامت بود که با ابزارهای منطقی و روی آورد درون‌دینی به بحث از موضوعاتی مانند: «امام باید چه شرایط و ویژگی‌هایی داشته باشد»، «امام باید منصوص باشد»، «امامت باید از اصول عقاید باشد» و... پرداخته شد.

حال باید پرسید که آیا مواجههٔ عملی امت و سران قوم پس از رحلت پیامبر گرامی صلی الله علیه و آله بر اساس آنچه عقل، وحی و سنت اقتضا می‌کرد، بود یا هرکسی راهی پیمود که بیش از آنچه اصول‌گرایانه باشد، منفعت‌گرایانه و یا بر حسب دیگر گرایشهای افراد بود؟

ماجرای امامت و خلافت پس از رحلت پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله که سرنوشت امت را برای قرن‌ها رقم زد، ماجرای مهمّ و قابل تأمل است. درسها و عبرتهای فراوانی در این ماجرای غم‌انگیز وجود دارد. تبدیل نبوت با همهٔ هویت آسمانی آن، به حاکمیت‌های موروثی و سلطنت‌های استبدادی، نتیجهٔ انقطاع از استمرار نبوت در بستر امامت است.

ماجرای تاریخی امامت پس از رحلت رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و آله از چند حیث، قابل

مطالعه و بررسی است که از جمله آنهاست: توصیف دقیق آنچه به وقوع پیوست، نقد ماجرا در ترازوی ادله عقلانی و وحیانی و تبیین جامعه‌شناختی و... روان‌شناختی آنچه گذشت و نشان دادن علل و عوامل تحقق آن ماجرا.

مطالعه اول، محتاج ابزارها و اسناد تاریخی است و مطالعه دوم، نیازمند تحلیل و نقد کلامی و تفسیری است و در مقام سوم، به نظریه‌های جامعه‌شناختی و مردم‌شناختی نیازمند هستیم.

مواجهه سران قبیله‌ها و کسانی که خود را اهل حل و عقد می‌انگاشتند، با امر امامت، در سه دوره پس از رحلت پیامبر اسلام ﷺ قابل بررسی است: دوره خلافت خلیفه اول، دوره خلافت دومین خلیفه و روزگار خلیفه سوم.

جانشینی پیامبر ﷺ از ابتدا در مسیری خاص قرار گرفت که تا دوران خلافت خلیفه سوم، در همان مسیر ادامه یافت. منتهی در این دوره‌ها خلافت به گونه‌های متفاوت شکل گرفت؛ خلیفه اول با اجماع اهل حل و عقد انتخاب شد و خلافت خلیفه دوم، کاملاً انتصابی صورت گرفت؛ یعنی خلیفه اول، عمر بن خطاب را به خلافت منصوب کرد. در دوره آخرین خلیفه (عثمان بن عفان)، انتخاب خلیفه با شورا و با کیفیت خاصی انجام شد.

ما در این نوشتار به بررسی اجمالی چگونگی به خلافت رسیدن خلیفه اول در سقیفه و انتصاب خلیفه دوم و تحلیلی هرچند اجمالی از چگونگی به خلافت رسیدن خلیفه سوم در شورای پیشنهادی عمر بن خطاب می‌پردازیم.

موضع امیرالمؤمنین علی علیه السلام در خصوص هر سه دوره از ماجرای خلافت، یکی از مهمترین مباحث این مقاله است. در خصوص خلیفه سوم، به بحث از علت پیشنهاد شورا از جانب عمر، ترکیب اعضای شورا و شرایط خاصی که بر شورا حاکم بود و موضع‌گیری امام علی علیه السلام درباره اصل شورا و نیز انتخاب خلیفه سوم و سرانجام، علت اعتراض مردم علیه خلیفه سوم و چگونگی قتل خلیفه می‌پردازیم.

در سقیفه چه گذشت؟

رسول خدا ﷺ در آن بیماری که از دنیا رفت، به دست خویش، پرچم فرماندهی سپاهی را برای شرکت در جنگ، به دست اسامة بن زید فرزند آزاد کرده خود که جوانی

نورس بود، داد و وی را به فرماندهی لشکری از مهاجر و انصار که میانشان ابوبکر و عمر و ابوعبیده جراح و سعد بن ابی وقاص دیده می شدند، گمارد و اسامه هم در جرف اردو زد.^۱ چون رسول خدا ﷺ از خرده گیری آنان در فرماندهی اسامه باخبر شد، به خشم آمد و بر فراز منبر، بر شایستگی اسامه در چنین سمتی صحه گذاشت و خرده گیران هم به اردوگاه بازگشتند. بعد از این واقعه بود که بیماری پیغمبر خدا ﷺ شدت یافت. اسامه به خدمتش رسید و او را وداع گفت و حضرتش نیز فرمان حرکت ایشان را صادر فرمود و بر آن تأکید کرد. اما همین که در روز دوشنبه آماده حرکت شدند، به آنها خبر رسید که پیغمبر ﷺ در حال احتضار است. این بود که به مدینه بازگشتند و در خانه پیغمبر خدا ﷺ گرداگرد بسترش جمع شدند. در این جا بود که رسول خدا ﷺ فرمود: کاغذی حاضر کنید تا دستوری بنویسم که بعد از من به گمراهی نیفتید.^۲

اما عمر در میان آن جمع گفت: درد بر رسول خدا ﷺ چیره شده است. شما کتاب خدا را که دارید، همان کتاب خدا ما را کافی است! و چون سر و صدا و اعتراض و درشت گویی به یکدیگر بالا گرفت، پیغمبر خطاب به آنها فرمود: از این جا بیرون بروید که نزاع و مشاجره در پیشگاه پیغمبر شایسته نیست: «قوموا عني لا ينبغي عندى التنازع». هنگامی که پیغمبر ﷺ از دنیا رفت، عمر در آن جا حاضر بود و پشت سر هم می گفت: رسول خدا نمرده، او مثل موسی علیه السلام که چهل شبانه روز در میان امتش غایب بود، پیش خدا رفته و برمی گردد و دست کسانی را که مرگ او را اعلام کرده اند، خواهد برید! هر کس که بگوید پیغمبر ﷺ مرده است، من گردنش را با شمشیر خواهم زد. در همین موقع، کسی این آیه را تلاوت کرد: «محمد رسول الله فقط فرستاده خداست؛ و پیش از او فرستادگان دیگری نیز بودند؛ آیا اگر او بمیرد یا کشته شود، شما به عقب برمی گردید؟»^۳ عباس بن عبدالمطلب هم گفت: «پیغمبر از دنیا رفته است.» آنگاه از مردم

۱. طبری، تاریخ الرسل والملوک (تاریخ طبری)، ترجمه ابوالقاسم پاینده، ج ۴، ص ۱۳۱۱؛ ابن اثیر، الکامل فی التاريخ، ج ۲، ص ۳۱۸.

۲. «عن ابن عباس قال: لما اشد بالنبي وجعه قال: اتوني بكتاب اكتب لكم كتابا لا تضلوا بعده. قال عمر: ان النبي ﷺ غلبه الوجع، و عندنا كتاب الله حسبنا. فاختلفوا، و كثر اللغط. قال ﷺ: قوموا عني و لا ينبغي عندى التنازع.» (بخاری، صحيح، ج ۱، باب كتابة العلم، ص ۴۵).

۳. «و ما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل انا مات او قتل انقلبتم على اعقابكم» (آل عمران / ۱۴۴).

خواست که اگر از رسول خدا ﷺ درباره مرگش چیزی شنیده‌اند، بگویند. عمر بی اعتنا به آیه مزبور و سخنان عباس، همچنان به تهدیدهای خود ادامه می‌داد، اما همین که ابوبکر از راه رسید و همان آیه را خواند، عمر خاموش شد و دیگر شعار نداد.

جنازه رسول خدا ﷺ در میان خانواده‌اش بر زمین رها شد تا به تجهیز آن پردازند. انصار هم در سقیفه بنی ساعده گرد آمدند و سعد بن عبادہ را که بیمار بود، آوردند تا حکومت بعد از پیغمبر ﷺ را خود به دست بگیرند.

این مطلب به گوش ابوبکر و عمر رسید؛ پس به همراهی یارانشان، خود را به سقیفه رسانده، در جمع آنها نشستند. آنگاه ابوبکر برخاست و از سابقه مهاجران سخن به میان آورد و گفت: «مهاجران، دوستان و از بستگان رسول خدا ﷺ بوده‌اند و از هر کس دیگر در به دست گرفتن زمام حکومت بعد از او سزاوارترند، و به جز ستمگر در ادعای چنین حقی با آنها درگیر نخواهد شد.»

حباب بن منذر انصاری رو به یاران خود کرد و پیشنهاد دو فرمانروا و امیر را (امیری برای مهاجران و امیری برای انصار) مطرح کرد.

در این حال، عمر به میان حرفشان دوید و گفت: این ناشدنی است. دو شمشیر در یک غلاف نمی‌گنجد، و عرب هم در حالی که پیغمبرشان از غیر شماسست، سر به فرمانتان فرود نخواهد آورد. آن وقت، حباب و عمر بن خطاب، یکدیگر را تهدید به مرگ کردند. در این هنگام، همه انصار یا گروهی از آنها، بانگ برآوردند که: ما بجز با علی علیه السلام با کسی دیگر بیعت نمی‌کنیم. این شعار، یک زنگ خطر برای عمر به حساب می‌آمد و از آن ترسید که مبادا در میان مردم، اختلاف نظر بیفتد. پس بی‌درنگ به ابوبکر گفت: دستت را دراز کن تا با تو بیعت کنم! اما بشیر بن سعد بر او پیشدستی کرد و دست بیعت به دست ابوبکر زد و حباب هم فریادش بلند شد که: ای منفور همه خانواده! با فرمانروایی پسر عمویت حسادت کردی؟ عمر و ابو عبیده نیز با ابوبکر بیعت کردند. در این هنگام بود که افراد قبیله اسلم از راه رسیدند و با ابوبکر بیعت کردند و ابوبکر هم پشتش به آنها نیرو گرفت.

یاران ابوبکر، او را با سرو صدا و شکوه و جلال، به مسجد بردند. ابوبکر بر فراز منبر پیغمبر ﷺ نشست و بدین سان، مردم تا روز سه‌شنبه به این قبیل کارها سرگرم بودند و

از تجهیز جنازه پیغمبر ﷺ غافل ماندند. پس از این مدت بود که دسته دسته آمدند و بدون این که کسی بر آنها امامت کند، بر جنازه پیغمبر نماز گزارند!

اصحاب پیغمبر ﷺ جنازه پیغمبر ﷺ را در میان خانواده اش رها کردند و آنها این وظیفه را به تنهایی انجام دادند. ابوبکر و عمر در هیچ یک از مراسم تجهیز بدن پیغمبر ﷺ حضور نداشتند. عایشه می گوید: ما از به خاک سپردن پیغمبر بی خبر بودیم تا این که در دل شب چهارشنبه، صدای بیلها را شنیدیم! گروهی از مهاجران و انصار و بنی هاشم، از بیعت با ابوبکر خودداری کردند و خواهان بیعت با علی شدند. مخالفان در خانه فاطمه ﷺ تحصن کردند^۱ و ابوبکر هم عمر بن خطاب را مأمور کرد تا تحصن آنها را بر هم زند و ایشان را از خانه فاطمه ﷺ بیرون بیاورد؛ مخصوصاً تأکید کرد که اگر سربچی کردند، در برابرشان بایست و به زور شمشیر متوسل شو!

بخاری درباره آنچه بین دختر پیغمبر خدا ﷺ و ابوبکر گذشت، نوشته است: فاطمه از ابوبکر روی بگردانید و تا شش ماه که بعد از پیغمبر خدا ﷺ در قید حیات بود، با وی سخن نگفت. پس از مرگش، همسرش علی ﷺ او را به خاک سپرد و ابوبکر را خبر ننمود. پس از مرگ فاطمه، علی چون خود را در میان مردم تنها یافت، ناچار با ابوبکر از در آشتی درآمد و با او بیعت کرد.

بلاذری می نویسد: تا پیش از اینکه علی ﷺ با ابوبکر بیعت کند، هیچ کس به جنگ دشمنان بیرون نمی شد.^۲

در تحلیل سقیفه، این سؤال مطرح می شود که چه چیز سبب شد تا اصحاب سقیفه در حالی که هنوز پیکر مطهر پیامبر خدا ﷺ در میان خانه اش بود و بدون حضور فردی از اهل بیت و با چنان عجله ای خلیفه بعد از پیامبر را انتخاب کنند؛ آن هم اولین بیعت در شرایطی صورت گرفت که بسیاری از افراد حاضر در سقیفه، با هم مشغول بحث و درگیری بودند و زمانی آرامش به مجلس بازگشت که متوجه شدند اولین بیعت با خلیفه نخست انجام شده است؟

۱. مسند احمد، ج ۱، ص ۵۵؛ تاریخ طبری، ترجمه ابوالقاسم پاینده، ج ۴، ص ۱۳۳۲؛ ابن اثیر، الکامل فی التاريخ، ج ۲، ص ۳۲۷؛ ابن کثیر، البدایة و النهایة، ج ۵، ص ۲۴۶.

۲. سید مرتضی عسکری، معالم المدرستین، ج ۱، ص ۵۵۹-۵۶۳.

نقد عملکرد سقیفه در ترزوی ملاک گزینش امام

می‌توان عملکرد سقیفه را بر حسب ملاک گزینش امام، نقد کرد. آنچه در سقیفه برای جانشینی پیامبر ﷺ رقم زده شد، بر حسب کدام ملاک، قابل تطبیق است؟ دانشمندان مسلمان، در گزینش امام، ملاکهای متعددی را ارائه کرده‌اند. عملکرد سقیفه بر کدام ملاک استوار است؟ و این ملاک، خود بر کدام اصل و منطق، مبتنی است؟ آیا اساساً آنان که در جانشینی پیامبر گرامی اسلام ﷺ از نظریه امامت به عنوان استمرار نبوت دور افتادند و طریق «انتخاب امام» را به جای «انتصاب و حیانی» پیشه کردند، از ملاک واحدی تبعیت می‌کنند و یا آن‌که ملاکهای متعدد و حتی متخالف به میان می‌آید و همان گونه که ماجرای غم‌انگیز خلافت در سده‌های اولیه نشان می‌دهد، نظریه پردازی دانشمندان اهل سنت در ارائه ملاک گزینش امام، تابع مصادیقی است که به هر نحوی بر مسند خلافت تکیه می‌زنند؟

تحلیل این مطلب، محتاج گزارش و نقد اجمالی آرای دانشمندان اهل سنت در باب گزینش امام است. اگرچه در مقاله «منزلت امامت نزد امامیه، معتزله و اشاعره» به این آرا اشاره شده است، و لکن به اختصار به اهم آنها اشاره می‌کنیم:

کسانی چون ماوردی و ابویعلی گفته‌اند: امامت بر امت، به دو صورت حاصل می‌شود: یکی از راه گزینش صاحب نظران و معتمدان امت، و دیگر از راه انتصاب به وسیله امام پیشین.

الف) امامت گزینشی

در گزینش امام به وسیله ارباب حل و عقد و صاحب نظران و معتمدان، دانشمندان در تعداد آنها برای انتخاب امام، اتفاق نظر ندارند. گروهی را عقیده بر این است که امامت، جز با حضور و موافقت همه ارباب حل و عقد از هر شهر و دیاری، صورت نمی‌گیرد، تا رضایت بر فرمانروایی امام، عمومی شود و امامتش را همگان گردن نهند.

چنین عقیده‌ای با خلافت ابوبکر نمی‌سازد؛ زیرا در گزینش او به خلافت، تنها کسانی که در سقیفه حضور داشتند، شرکت کردند و در بیعت با او، منتظر نشدند تا دیگران هم بیایند و نظر خودشان را اعلام کنند.

گروهی دیگر می‌گویند: کمترین تعدادی که می‌توانند در گزینش امام دخالت داشته باشند، پنج نفر از معتمدان و صاحب‌نظران است که با رضایت و موافقت آنها، یک نفر به امامت امت انتخاب می‌شود و یا این‌که چهار نفر از ایشان به اتفاق آرا، یک نفر از بین خودشان را به عنوان امام، گزینش کنند.

این گروه، دو دلیل بر صحّت رأی خود ارائه می‌دهند:

اول این‌که بیعت ابوبکر به وسیله پنج نفر از معتمدان امت که عبارت بودند از عمر بن خطاب، ابوعبیده جراح، اسید بن حضیر، بشیر بن سعد و سالم (آزادکرده ابوحذیفه) صورت گرفته و سپس بقیه مردم از ایشان پیروی کردند.

دوم این‌که عمر، گزینش امام بعد از خود را بر عهده شورای شش نفری گذاشت و مقرر کرد تا با رضایت و موافقت پنج نفر، یکی را از بین خود به امامت برگزینند، و این، رأی بیشتر فقها و متکلمان بصره است.

گروهی دیگر از دانشمندان کوفه، بر این عقیده‌اند که گزینش امام به وسیله سه نفر هم صورت می‌گیرد. به این ترتیب که یکی از آنها با موافقت دو نفر دیگر، به امامت می‌رسد. در آن حال، یکی حاکم و دو دیگر، شاهد و گواه خواهند بود؛ همچنان که عقد ازدواج، با وجود ولی و دو گواه، صحیح است.

گروهی نیز می‌گویند: امامت، با گزینش یک نفر هم حاصل می‌شود؛ به دلیل این‌که عباس به علی علیه السلام گفت: دستت را دراز کن تا با تو بیعت کنم تا مردم بگویند: عموی پیغمبر با پسر عموی او بیعت کرد، و کسی با تو به مخالفت برنخیزد. این نوع گزینش امام، از آن رو درست است که انتخاب امام، مانند حکمی است که حاکم صادر می‌کند، و حکم حاکم نیز نافذ و لازم‌الاجراست.^۱

ب) امامت انتصابی

انتصاب و معرفی امام با وصیت و تعیین امام پیشین نیز مطلبی است که بر صحّت آن، اجماع و اتفاق نظر شده است؛ زیرا دو رویداد تاریخی هست که مورد تأیید و پذیرش مسلمانان قرار گرفته است و به آن عمل کرده‌اند و اعتراض نکرده‌اند: یکی این‌که ابوبکر،

عمر را به جانشینی خود برگزید و مسلمانان نیز امامت او را با همان سفارش و معرفی ابوبکر، پذیرفتند و با چنین انتصابی موافقت کردند. رویداد دیگر، اقدام عمر در صدور منشور خلافت به نام شش نفر از اعضای شورای انتصابی اوست که به دنبال آن، انتخاب خلیفه سوم انجام شد. بیعت عمر، موکول به کسب موافقت و رضایت دیگر اصحاب پیغمبر خدا ﷺ نبود؛ زیرا خلیفه؟ یعنی ابوبکر، در تعیین جانشین خود، بر دیگران مقدمتر بود.^۱

ج) امامت به اجباری!

علاوه بر شیوه گزینشی و انتصاب امام، گروهی از دانشمندان نیز درباره انتخاب امام، چنین نظر داده اند که امامت، با اعمال زور و قدرت نیز حاصل می شود و نیازی به گزینش و عقد ندارد! بنابراین، هر کس به زور شمشیر، پیروز شود و بر مسند حکومت و خلافت نشیند و «امیرالمؤمنین» خوانده شود، آن کس را که به خدا و روز قیامت ایمان دارد، نمی رسد که شبی را به روز آورد و چنین مردی را پیشوا و امام خود نداند! خواه چنین کسی، صالح و نیکوکار، یا فاسق و تبهکار باشد؛ زیرا او امیرالمؤمنین و فرمانش بر همگان، نافذ است!^۲

خاستگاه نظریه انتخاب خلیفه به شیوه اجماع ارباب حل و عقد

پیروان مذهب خلفا، مدعی اند که خلیفه اول با اجماع اهل حل و عقد به خلافت رسید؛ یعنی جمعی در سقیفه به همان کیفیتی که در گزارش سقیفه آمد، اجتماع کردند و با خلیفه اول بیعت کردند. حال، این سؤال مطرح است که چنین شیوه ای در انتخاب خلیفه، از کجا اخذ شد؟ آیا در تاریخ اسلام، چنین شیوه ای وجود داشت؟ آیا این شیوه به عنوان یک نظریه، موجود بود و در زمان ضرورت، به کار گرفته شد؟

شکی نیست که پاسخ این سؤالات، منفی است؛ زیرا اولاً، تا آن زمان، مسلمانان انتخاب خلیفه رسول خدا ﷺ را تجربه نکرده بودند تا نظریه ای وجود داشته باشد. ثانیاً، خود رسول خدا ﷺ در طول دوران پیامبری اش هیچ گاه به چنین شیوه ای اشاره

۲. فراء حنبلی، الاحکام السلطانية، ص ۲۳.

۱. همان، ص ۱۰.

نکرده بود.

بنابراین، تنها چیزی که می‌شود در این باره گفت، این است که طرح نظریهٔ اجماع ارباب حل و عقد، از قبیل علل بعد الوقوع است؛ یعنی ابتدا چنین حادثه‌ای رخ داد و سقیفه‌ای برپا شد و جمعی به خلیفه‌ای رأی دادند و بعداً پیروانشان آن را یک شیوه در انتخاب خلیفه دانستند و آن را به عنوان یک نظریه، مطرح کردند.

درباره شیوه‌های دیگر نیز مسأله به همین صورت است؛ یعنی هیچ یک از آن شیوه‌ها، به عنوان یک طرح موجود نبود که در صورت لزوم، بدان عمل شود. از این رو، آنگاه که شیوه‌ها مختلف شد و حتی در مواردی، خلیفه با زور شمشیر، حاکم گشت، همهٔ این شیوه‌ها به صورت نظریه درآمد.

سؤال دیگری که مطرح می‌شود، این است که چگونه ممکن است دینی که مدعی خاتمیت است و خدایش اعلام اکمال و اتمامش را فرموده است و در بسیاری از مسائل زندگی بشر؛ اعم از فردی و اجتماعی و حتی در مسائلی بسیار معمولی، دارای طرح و برنامه است، درباره چنین امر خطیری، مهر سکوت بر لب نهاده، هیچ راهی را فراروی پیروانش نگشوده باشد که آنان تا بدان‌جا پیش روند که حکومت زورمندانهٔ حاکم ظالم و جائر را نیز مشروع شمارند و آن را به مثابه یک نظریه، مطرح کنند؟

علاوه بر این، پیروان نظریهٔ اجماع ارباب حل و عقد باید پاسخ‌گوی این سؤال نیز باشند که این نظریه، در قرآن و سنت، چه جایگاهی دارد؟ کدام دلیل قرآنی وجود دارد که اشاره‌ای به این نظریه داشته باشد و در کدامین حدیث نبوی می‌توان این نظریه را یافت؟

حامیان خلیفهٔ اول، از طرفی معترفند که انتخاب او در کمال شتاب‌زدگی و عدم مطالعه انجام گرفت - که چنین انتخابی برانگیزانندهٔ شر است و به اعتقادشان خداوند این شر را دور کرد^۱ - اما تنها دلیلشان این بود که در میان آنان کسی مانند ابوبکر نبود که گردنها به سوی او کشیده و چشمها به وی متوجه باشد! اگر چنین بود، چرا در سقیفه افراد، چنان با هم درگیر شدند؟ اختلافشان برای چه بود و چرا خاندان پیامبر ﷺ از بیعت با او

سرباز زدند و پیروان آنان در خانه فاطمه علیها السلام تحصن کردند؟

درباره جایگاه این نظریه در قرآن، باید اذعان کرد که هیچ آیه‌ای در قرآن کریم، انتخاب امام را به انسانها محول نکرده است؛ زیرا مواردی که در قرآن، مسأله انتخاب امام مطرح شده است، یا خداوند خود امام را انتصاب فرموده و یا امام قبلی آن را به عنوان جانشین خود گماشته است.

خداوند درباره امامت ابراهیم علیه السلام می‌فرماید: ابراهیم از جانب پروردگارش به انواع امتحانات، آزمایش شد و آنگاه که از همه آنها سر بلند بیرون آمد، خدایش فرمود: ای ابراهیم! ما تو را به عنوان امام بر زمینان قرار دادیم. ابراهیم علیه السلام آن موهبت را برای فرزندان خود نیز خواستار می‌شود که به او اعلام می‌شود: امامت، عهدی خدایی است و عهد خدایی به ظالمان نخواهد رسید.^۱

چنان که مشاهده شد، در این آیه شریفه، خداوند، ابراهیم را به عنوان امام، منصوب فرموده است و امامت را عهدی الهی دانسته که نصیب ظالمان نمی‌شود، ولی هیچ گونه اشاره‌ای به نقش مردم نشده است.

قرآن درباره جانشینی هارون، برادر موسی علیه السلام می‌فرماید: «و موسی به برادرش هارون گفت: جانشین من در میان قومم باشد و (آنها را) اصلاح کن و از روش مفسدان پیروی منما.»^۲

موسی علیه السلام خود، برادرش هارون را به عنوان جانشین قرار داد و به نقش مردم اشاره‌ای نکرد. حتی در مواردی هم که به اقدام مردم اشاره شده است، هیچ گاه انتخاب، از جانب مردم نبوده است؛ چنان که در انتخاب فرمانده در ماجرای طالوت و جالوت، مشاهده می‌کنیم که مردم به سراغ پیامبر زمان خود می‌روند و او طالوت را از جانب خدای رحمان به عنوان فرمانده آنان می‌گمارد که بر علیه ظالم زمان؛ یعنی جالوت، قیام کنند و آنگاه که آن قوم، زبان به اعتراض می‌گشایند که طالوت فردی با حسب و نسب نیست و او را از مال و منال، بهره‌ای نیست و سعی می‌کنند ملاکهای مادی را در نظر آورند، خداوند می‌فرماید: ما به طالوت، قدرت جسمانی و علم دادیم که لازمه

حکمرانی و مبارزه با ظلم است.^۱

پس اگر خداوند، خود می‌داند که ملک و فرمانروایی را در کجا قرار دهد و چه کسی را حاکم و ملک قرار دهد، چگونه می‌توان انتخاب امام را به مردم واگذار کرد؟ بنابراین، نظریه اتفاق ارباب حل و عقد در انتخاب امام، در قرآن جایگاهی ندارد.

این نظریه در سنت نبوی نیز جایگاهی ندارد؛ زیرا به ادعای اهل سنت، پیامبر درباره انتخاب خلیفه بعد از خود، هیچ طرح و برنامه‌ای ارائه نکرد و آن را به مردم واگذار کرد.^۲ پس این نظریه در سنت پیامبر هم نباید جایگاهی داشته باشد.

دلایل ابوبکر در استحقاق قریش برای خلافت

ابوبکر در اجتماع سقیفه گفت:

امامت و پیشوایی بر این امت، حق خاندان قریش است؛ زیرا آنها از لحاظ نسب، شاخصترین مردم و از لحاظ نفوذ و نیرومندی، مرکز دایره قدرت عرب می‌باشند. از این جهت، من حکومت و فرمانروایی یکی از این دو نفر قریشی، عمر و ابوعبیده را به صلاح شما می‌دانم. پس با هر کدام که مایل هستید، بیعت کنید.^۳

ابوبکر بعد از این که خلافت را حق قریش شمرد، خطاب به انصار گفت:

به خدا قسم شما انصار، آنانی هستید که مهاجران را مأوا دادید و یاریشان کردید و در کتاب خدا از شما یاد شده است. شما دوست داشتنی‌ترین مردم و گرامی‌ترینشان نزد ما هستید. و قطعاً شایسته‌ترین مردم به تسلیم در برابر قضا و قدر و اوامر الهی هستید. شایسته نیست نسبت به مهاجران، حسد ورزید؛ چنان که [در دوران مبارزه] مهاجران را بر خود ترجیح دادید. پس از شما به دور است که به دست شما اختلاف درافتد و نسبت به خیری که خداوند به سوی برادران مهاجر شما سوق داده است، حسد ورزید.^۴

۱. ر.ک: بقره / ۲۴۶-۲۴۷.

۲. «قالوا: یا رسول الله ألا تستخلف علينا؟ قال: إني إن استخلفت عليكم فتعصون خليفتي فينزل عليكم العذاب.» گفتند: ای رسول خدا! آیا خلیفه‌ای به عنوان جانشین خود برای ما قرار نمی‌دهی؟ فرمود: اگر من خلیفه‌ای بر شما بگذارم، شما از خلیفه من سربیزی خواهید کرد که نتیجه‌اش نزول عذاب بر شما خواهد بود (پس کسی را نمی‌گذارم). (سیوطی، تاریخ الخلفاء، ص ۳۶).

۳. صحیح بخاری، ج ۷، کتاب حدود، ص ۳۴۳؛ ابن قتیبه، الامامة والسياسة، ص ۲۳۶.

۴. همان.

ملاکهای که در سخنان ابوبکر برای استحقاق قریش برای خلافت مطرح شده، قابل تأمل است. ملاک اول، نسب قریش است که آنان از شاخصترین مردم عرب قلمداد شده‌اند. آیا حسب و نسب می‌تواند به عنوان ویژگی تعیین‌کننده و عمده در انتخاب امام و خلیفه رسول خدا ﷺ مطرح باشد؟ در پاسخ، به فرموده خداوند عالم در قرآن کریمش بسنده می‌کنیم که در ماجرای طالوت و جالوت، علم و قدرت جسمانی را ملاک صلاحیت طالوت در فرماندهی آنان برشمرده است و ملاک آنان را که ثروت و مال و مکتنت بود، رد فرمود.^۱

علاوه بر این، آیا آنان در همان ایام، شاهد نبودند که پیامبر اکرم ﷺ اسامه بن زید را که جوانی کم سن و سال و فرزند آزاد کرده‌اش بود، به عنوان فرمانده لشکریان اسلام در جنگ با رومیان برگزید؟ آیا آنان مشاهده نکردند که در مقابل اعتراض معترضان، پیامبر ﷺ برمی‌آشوبد و همگی را امر به اطاعت از اسامه می‌فرماید؟ آیا اسامه دارای حسب و نسب و مال و منال بود که پیامبر ﷺ او را به عنوان فرمانده لشکریان انتخاب فرمود؟ به راستی چه ویژگی‌هایی در اسامه جوان بود که پیامبر ﷺ از میان همه مبارزان مسلمان، او را به عنوان فرمانده انتخاب کرد؟ تردیدی نیست که این ویژگی‌ها، مال و منال و حسب و نسب نبود. بنابراین، چگونه خلیفه اول، شاخص بودن قریش را از حیث نسب در میان عرب، دلیل شایستگی آنان به خلافت می‌شمرد؟

ملاک دوم او، نیرو و قدرت قریش در میان عرب است. البته قدرت، عنصر مثبتی است، اما هیچ‌گاه نمی‌تواند به تنهایی ملاکی برای برتری قومی بر قوم دیگر باشد. قدرتمندان بسیاری بوده و هستند که به هیچ وجه، شایستگی ریاست بر خلق خدا را ندارند؛ پس نه عقل و نه نقل، با این ملاکها مساعدت ندارد. بنابراین، ملاکهای نامبرده به هیچ روی نمی‌تواند به عنوان ملاک درستی در انتخاب خلیفه رسول خدا ﷺ مطرح باشد. ابوبکر در ادامه سخنان خود، خطاب به انصار (شاید برای ساکت کردن آنان)، امر خلافت مهاجران را به عنوان خیری می‌داند که به تقدیر الهی، به سوی آنان رانده شده است. به چه دلیل، این خیر به سوی مهاجران سوق پیدا کرده است؟ آیا در قرآن سفارش

شده که آنان حاکم باشند؟ آیا پیامبر خلافت آنان را به مردم گوشزد کرده بود؟ و یا صرفاً به دلیل همان برتری که ابوبکر در سخنانش در سقیفه مطرح کرد، آنان مستحق این منصب و محل نزول این خیر شدند؟ به هر حال، پاسخ همه این سؤالات، منفی است؛ زیرا نه در قرآن و سنت اشاره‌ای به خلافت مهاجران شده است و نه ملاکهای مطرح شده توسط ابوبکر می‌تواند چنین حقی را برای آنان اثبات کند.

موضع امام علی علیه السلام در انتخاب ابوبکر

همان‌گونه که در گزارش سقیفه آمد، انتخاب خلیفه اول، بدون حضور علی علیه السلام انجام شد. بعد از بیعت موافقان، گروه پیرو ابوبکر، به سراغ مخالفان رفتند تا از آنان برای ابوبکر، بیعت بگیرند. آنگاه که به عباس بن عبدالمطلب مراجعه کردند، او زیر بار نرفت و بیعت نکرد. سپس به نزد علی علیه السلام آمده، او را به نزد ابوبکر بردند تا از او به نفع ابوبکر، بیعت بگیرند.

دینوری ماجرای این بیعت را چنین نقل کرده است:

سپس علی (کرم الله وجهه) را به سوی ابوبکر بردند. او می‌گفت: من بنده خدایم و برادر رسول خدا. به او گفته شد: با ابوبکر بیعت کن. گفت: من شایسته‌ترم به این‌که شما با من بیعت کنید. من با شما بیعت نمی‌کنم و بهتر است که شما با من بیعت کنید. شما این خلافت را از انصار ستانیدید و حجت شما بر آنان، قرابت و نزدیکی به پیامبر ﷺ بود و از ما خلافت را غاصبانه گرفتید. شما تصور کردید که از انصار نسبت به خلافت، اولویت دارید؛ به خاطر این‌که محمد ﷺ از شما بود. پس آنان ریسمان خلافت را به شما دادند و امارت را به شما تسلیم کردند. و ما به همان چیزی که شما بر آنان حجت آوردید، بر شما حجت می‌آوریم. ما از نظر قرابت به رسول خدا ﷺ از شما برتریم؛ در زمان حیات آن حضرت و بعد از وفاتش. اگر ایمان دارید، درباره ما انصاف روا دارید، وگرنه گرایش به ظلم پیدا کرده‌اید که خود بر آن آگاهید. عمر به او گفت: ترا رها نمی‌کنیم، مگر این‌که بیعت کنی. علی به او گفت: شیری بدوش که سهمی از آن برای توست و امروز مرکب خلافت را محکم ببند تا فردا برای تو بازگرداند. سپس گفت: ای عمرا من سخن تو را نمی‌پذیرم و بیعت نمی‌کنم. ابوبکر به او گفت: پس اگر بیعت نمی‌کنی، مجبور نمی‌کنم.^۱

امامت در دوران خلیفه دوم

دینوری درباره چگونگی به خلافت رسیدن خلیفه دوم، چنین می نویسد:

ابوبکر، عثمان بن عفان را خواست و به او گفت: سفارشم را بنویس. عثمان نوشت و برایش خواند: بسم الله الرحمن الرحيم. این سفارش ابوبکر بن ابی قحافه است در آخر عمرش در دنیا که از آن رخت برمی بندد و آغاز دوران آخرت که در آن داخل می شود. من عمر بن خطاب را بر شما خلیفه کردم. اگر از او عدل و قسط نسبت به خود دیدید، پس همین گمان و امید من از اوست، و اگر تبدل و تغییر ایجاد کرد، من قصد خیر داشتم، اما از غیب خبر ندارم، و به زودی آنانی که ظلم روا داشتند، خواهند دانست که چه چیزی را دگرگون کردند.

نامه به پایان رسید و آن را برای عمر فرستاد. بعد از آن که خبر انتصاب عمر برای خلافت، به مهاجران و انصار رسید، بر ابوبکر وارد شدند و گفتند: می بینیم که عمر را بر ما به عنوان خلیفه گماشتی. تو که او را می شناسی و از گرفتاریها و درگیریهای بین ما با خبری، در حالی که هنوز بر ما حاکمی! چگونه خواهد بود زمانی که ما را ترک کنی؟ و تو وقتی خدای را ملاقات کنی و مورد سؤال واقع شوی، چه می گویی؟ ابوبکر گفت: اگر خداوند از من بپرسد، من خواهم گفت: به اعتقاد من، بهترینشان را بر آنها گماشتم.

پس از آن بود که دستور داد مردم اجتماع کردند. پس گفت: ای مردم! چنان که می بینید، قضای الهی مرا دریافته است و ناچار باید فردی اداره شما را بر عهده گیرد و نماز شما را اقامه کند و با دشمنان شما بجنگد. پس او بر شما امارت می کند و فرمان می دهد. اگر خواستید اجتماع می کنید و از او فرمان می برید. پس ولایت داده اید بر خود، کسی را که خواسته اید و اگر خواستید، رأی و نظرم را بر شما بیان می کنم؛ و به خدایی که غیر از او خدایی نیست، از خیرخواهی نسبت به شما کوتاهی نکرده ام. پس ابوبکر گریست و مردم نیز گریستند و گفتند: ای خلیفه و جانشین رسول خدا! تو برتر و داناتر از مایی؛ پس برای ما هر که را خواهی، انتخاب کن. ابوبکر گفت: به زودی رأیم را برای شما بیان خواهم کرد و بهترینتان را برای شما انتخاب خواهم کرد ان شاء الله. سپس مردم از نزدش رفتند. سپس عمر را فراخواند و به او گفت: ای عمر! افرادی تو را دوست خواهند داشت و افرادی دشمنت می دارند. از دیرباز، شر، مورد علاقه و خیر، مورد دشمنی قرار گرفته است. عمر گفت: مرا نیازی به خلافت نیست.

ابوبکر گفت: اما آن را به تو نیاز است. به خدا قسم که خلافت، عطیۀ تو نیست، بلکه تو عطیۀ خلافتی. سپس ابوبکر گفت: این نوشته را بگیر و به سوی مردم برو و به مردم خبر ده که این فرمان من است و از شنیدن و اطاعتشان سؤال کن. سپس عمر با نوشته ابوبکر به میان مردم رفت و آنها را نسبت به آن آگاه کرد. مردم گفتند: سمعاً و طاعة. مردی به او گفت: ای اباحفص! چه چیزی در آن نوشته است؟ عمر گفت: نمی دانم، ولی من اولین کسی هستم که آن را شنیدم و اطاعتش کردم. آن مرد گفت: اما به خدا سوگند که من می دانم چه چیزی در آن نوشته است. یک سالی ابتدا تو او را امارت دادی و امیرش کردی و امسال، او تو را امیر کرد.^۱

درباره گزارش یاد شده، دو سؤال مطرح است: اول این که چرا ابوبکر، عمر بن خطاب را به عنوان خلیفۀ بعد از خود انتخاب کرد؟ دیگر این که چرا خلیفۀ اول در امر خلافت بعد از خود، به رسول خدا ﷺ اقتدا و امر خلافت را به مردم، واگذار نکرد؟

چرا ابوبکر، عمر بن خطاب را انتخاب کرد؟

اگر به چگونگی به خلافت رسیدن خلیفۀ اول توجه شود، جواب این سؤال را به درستی درمی یابیم. همین سؤال در ماجرای انتخاب خلیفۀ اول نیز مطرح است که به چه دلیل، عمر بن خطاب، ابوبکر را از میان همه اصحاب رسول خدا ﷺ به عنوان خلیفه مطرح کرد، نه غیر او را؟

جواب هر دو سؤال را مولای متقیان علی علیه السلام به روشنی بیان فرموده است؛ آن جا که در ماجرای اصرار عمر به خلافت ابوبکر، آن حضرت خطاب به عمر فرمود: «شیری بدوش که سهمی از آن برای توست و امروز مرکب خلافت را محکم ببند تا فردا برای تو بازگرداند.»^۲ بنابراین، امام علی علیه السلام علت پیشنهاد عمر به ابوبکر برای خلافت را این می داند که خلیفۀ اول، خلافت را برای او حفظ کند و فردا که زمانش رسید، زمام امر خلافت را به دست گیرد. اما درباره این سؤال که چرا ابوبکر، عمر را به خلافت برگزید، باید گفت: معادله ای که آنان ترتیب داده بودند، نتیجه ای غیر از این نداشت. از این رو، امام علی علیه السلام درباره انتخاب عمر از جانب خلیفۀ اول می فرماید:

۱. همان، ص ۱۹.

۲. «احلب حلباً لك سطره و شد له اليوم یردّه عليك غداً.» (همان، ص ۱۱).

... تا این که اولی (خلیفه اول) به راه خود رفت (درگذشت) و خلافت را بعد از خود به ابن خطاب سپرد. [سپس امیرالمؤمنین به این بیت اعشی تمثیل جست که] «فرق است میان روزی که در پشت شتر نشسته و با دشواریها دست به گریبان بودم و روزی که با حیّان، برادر جابر در ناز و نعمت می گذرانیدم.»

شگفتا که او در همان حال که در زمان حیاتش از مردم می خواست وی را از خلافت معاف کنند (و اقیلونی می گفت)، ناگهان آن را بعد از خود، برای دیگری منعقد ساخت. آن دو پستانهای خلافت را خیلی سخت و محکم در میان خود قسمت کردند. پس اولی آن را در جهت و ناحیه ای خشن و سرزمینی سنگلاخ قرار داد که جراحت رساندن آن، غلیظ و شدید و دست یازیدن به آن، زبر و باعث مجروح شدن و لغزش و فروافتادن در آن، فراوان و موارد عذرخواهی، بسیار بود. پس متصدی خلافت با چنین حالاتی، مانند کسی است که بر شتری سرکش سوار باشد؛ اگر مهار آن را محکم بکشد، پرده بینی شتر سوراخ و پاره می گردد و اگر مهار را رها سازد، خود را به هلاکت می افکند. به خدا سوگند که مردم به انحراف از راه راست و چموشی و نافرمانی مبتلا شده اند، دگرگونی در آنها راه یافته و به جای راه پیمایی در طول جاده، از عرض آن (که موجب گمراهی است) می روند. پس در این مدّت دراز، با رنجی بسیار سخت، صبر کردم.^۱

همان گونه که در کلام امیرالمؤمنین علیه السلام آمده است: «آن دو، پستانهای خلافت را خیلی سخت و محکم در میان خود قسمت کردند» آنان امر خلافت را به گونه ای در میان خود مستحکم کرده بودند که به طور طبیعی باید همان پیش می آمد که آمد.

پس آنچه از این ماجرا می توان دریافت، این است که اگر عمر بن خطاب، از طرفی این شعار را مطرح کرد که اجحاف بر عرب است که نبوت و امامت، در بنی هاشم جمع شود و برای تحقق آن کوشید و از طرف دیگر، برای عدم استحقاق انصار برای امر خلافت، چنین استدلال کرد که چون پیامبر صلی الله علیه و آله از میان شما نیست، پس امامت هم به شما نمی رسد، همه اینها برای این هدف بود که خلافت را فقط برای مهاجران اثبات نماید که ابوبکر و عمر از سرانشان بودند.

از این رو، از همان ابتدا معلوم بود که خلافت در میان کدام طایفه و تبار، تحقق خواهد

یافت و قابل پیش‌بینی بود که چه کسی در ابتدا و بعد از آن، خلیفه خواهد شد؛ خصوصاً زمانی که عثمان بن عفّان در حالت بیهوشی ابوبکر، از پیش خود، نام عمر بن خطاب را به عنوان خلیفه بعد از او در نامه ابوبکر می‌نویسد و خود نیز بعد از عمر، خلیفه می‌شود، چگونگی ترتیب معادله خلافت، بیشتر روشن می‌شود.

از همه اینها رساتر، شاید مطلبی است که معاویه در جواب نامه محمد بن ابی بکر به او نوشته است؛ آنگاه که معاویه در مقابل علی علیه السلام موضع می‌گیرد، محمد بن ابی بکر، او را در نامه‌ای سرزنش می‌کند و معاویه نامه‌ای در جوابش می‌نویسد و مطالبی را متذکر می‌شود. از جمله، در جایی از نامه می‌گوید:

در زمان گذشته، ما بودیم و پدر تو (ابوبکر) هم با ما بود و فضیلت علی بن ابی طالب علیه السلام و لازم بودن حق او برگردن خود را می‌شناختیم. در آن هنگام که خداوند آنچه را که برای پیامبرش صلی الله علیه و آله خواسته بود، انجام داد و وعده خود را درباره او اتمام نمود و دعوت او را آشکار ساخت و حجت او را روشن نمود و او را به بارگاه خود برگرفت، اولین کسانی که حق او را گرفتند و با امر واقعی او (خلافتش) مخالفت ورزیدند، پدر تو و فاروقش بود. آن‌دو نفر، براین اقدام، اتفاق و قرار داشتند.^۱ سپس معاویه ادامه می‌دهد: تو با کسی درافتاده‌ای که پدرت جایگاهش را آماده کرده و برای ملک او بالش و تکیه‌گاه نهاده است.^۲

اجتهاد خلیفه اول در امر خلافت پس از خود

اگرچه پیروان مکتب خلفا بر اساس اخباری، خلیفه اول را منصوب از جانب پیامبر خدا صلی الله علیه و آله قلمداد می‌کنند، اما در همان حال، کسانی نیز (از جمله خلیفه اول و دوم) بر این نظر بودند که پیامبر صلی الله علیه و آله کسی را بعد از خود انتخاب نکرد و در واقع، کار را به مردم

۱. اشاره معاویه به «قرار» یاد شده در نامه، قابل تأمل است. بین ابوبکر و عمر، چه قراری بود که معاویه از آن یاد کرده است؟ آنچه از نوشته معاویه برمی‌آید، بیانگر این است که این قرار، چیزی جز امر خلافت نبود که عمر زمینه را برای تحقق خلافت ابوبکر فراهم سازد و در جهت تثبیت آن کوشش کند و ابوبکر نیز در زمان موعود، عمر را به خلافت مسلمانان برگمارد. اگرچه معاویه این مطلب را به قصد تحقیر محمد بن ابی بکر بیان کرده است، اما نه به نفع مکتب خلفاست و نه حقی را برای خود او اثبات می‌کند و در واقع، خود او نیز محکوم به همان اتهامی است که به ابوبکر و عمر نسبت داده است.

۲. مسعودی، مروج الذهب، ج ۳، ص ۱۱-۱۲؛ ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۳، ص ۱۹۰.

محوّل فرمود؛ چنان که گاه احادیثی را از نبی مکرم اسلام ﷺ در این باره نقل می‌کنند و از آن جمله، روایتی از حذیفه است که پیامبر ﷺ در آن می‌فرماید: «اگر من خلیفه‌ای بر شما بگمارم، شما از خلیفه من سرپیچی خواهید کرد که نتیجه‌اش نزول عذاب بر شما خواهد بود (پس کسی را نمی‌گمارم).»^۱

همچنین در مروج الذهب آمده است:

عبدالله بن عمر، هنگام مرگ پدر، نزد او رفت و گفت: «ای امیر مؤمنان! یکی را به جانشینی خود بر امت محمد ﷺ برگمار که اگر چوپان شتران یا گوسفندان تو بیايد و شتر و گوسفند را بی‌چوپان رها کرده باشد، ملامتش می‌کنی و می‌گویی: چرا امانتی را که پیش تو بود، بی‌سرپرست رها کردی؟ چه رسد ای امیرالمؤمنین به امت محمد ﷺ. پس یکی را به جانشینی خود تعیین کن!» گفت: «اگر جانشین تعیین کنم، ابوبکر هم جانشین تعیین کرد و اگر نکنم، پیغمبر خدا ﷺ نیز نکرد.» و عبدالله چون این سخن بشنید، از او مأیوس شد.^۲

چنان که ملاحظه شد، عمر بن خطاب، در این جا صریحاً می‌گوید که پیامبر ﷺ کسی را بعد از خود نگماشت، پس من هم نمی‌گمارم و اگر گماشتم، از آن جهت بوده که خلیفه اول گماشته بود! بنابراین، نظر این مکتب درباره انتخاب خلیفه از جانب پیامبر ﷺ منفی است. اما سؤال این جاست که اگر پیامبر خدا ﷺ خلیفه بعد از خود را انتخاب نفرمود و به مردم محوّل فرمود تا خود تصمیم بگیرند، چگونه زمانی که ابوبکر، عمر بن خطاب را انتخاب کرد، او اعتراض نکرد که انتخاب، سنت پیامبر نیست و به آسانی پذیرفت، آیا این چیزی غیر از تحقق آن قراری است که معاویه از آن سخن گفته است؟ اگر برای پاسخ به سؤال مذکور، به مکتب خلفا مراجعه کنیم، قطعاً تنها یک جواب برای این سؤال دارند و آن این که ابوبکر بر اساس اجتهاد به رأی، عمر را انتخاب کرد. از این رو، عمر نیازی به مخالفت با اقدام ابوبکر نمی‌بیند.

دینوری در گزارش انتخاب عمر بن خطاب، همین مطلب را از ابوبکر، چنین ذکر کرده است:

۱. سیوطی، تاریخ الخلفاء، ص ۸.

۲. مسعودی، مروج الذهب، ترجمه ابوالقاسم پاینده، ج ۱، ص ۶۷۷.

سوگند به خدایی که جز او خدایی نیست، من از جانب خودم از هیچ خیرخواهی نسبت به شما کوتاهی نکردم. پس (ابوبکر) گریست و مردم هم گریستند و به او گفتند: ای خلیفه رسول خدا! تو از ما برتر و داناتری، پس از جانب ما انتخاب کن. ابوبکر گفت: من به زودی رأیم را بر شما بیان و اعمال خواهم کرد و بهتری‌تان را برای شما انتخاب خواهم کرد، ان شاء الله.^۱

اگرچه ابوبکر، اجتهاد به رأی را به معنای متداول دوره‌های بعد از تاریخ اسلام به کار نبرد و آن زمان، به جای عبارت اجتهاد به رأی، لفظ تأویل به کار می‌رفت، اما عملاً چیزی غیر از همان اجتهاد به رأی نبود. بنابراین، خلیفه اول نیز همانند انتخاب خود به خلافت، در انتخاب عمر، هیچ نیازی به سنت پیامبر نمی‌بیند و به دنبال توصیه‌ای از آن حضرت ﷺ نیست و اجتهاد به رأی خود را کافی می‌داند؛ یعنی توصیه‌های پیامبر ﷺ در صورتی واجب الطاعة است که از جانب وحی باشد، والا هر توصیه دیگر پیامبر ﷺ اجتهادی است مانند اجتهاد سایر مجتهدان و توصیه‌های پیامبر ﷺ که مبتنی بر وحی باشد، قطعاً منحصر در آیات قرآنی است.

عمر و مخالفتش با احکام دین

عمر با بسیاری از احکام اسلام، مخالفت می‌کرد و حال آن که آنها احکامی مذکور در قرآن بود؛ از آن جمله، بنای عسسی و تجسس گذاشت و حال آن که حق تعالی از تجسس نهی کرد، و نیز پیامبر ﷺ که صاحب شرع بود، این بنا را نگذاشت.

در کتابهای مغنی، تاریخ طبری و... روایت شده است که شبی عمر شبگردی می‌کرد که از خانه‌ای صدایی شنید و از آن، شکّی به هم رسانید. از دیوار آن خانه بالا رفت و مردی را با زنی و خیک شرابی دید. شروع به تهدید ایشان کرد، آنگاه آن مرد گفت: یا امیرالمؤمنین! شتاب مکن. اگر من یک گناه کردم، تو سه گناه کردی: حق تعالی فرمود: «لَا تَجَسَّسُوا» یعنی تجسس مکنید! و تو تجسس کردی، و فرمود: از در خانه داخل شوید و تو از بام داخل شدی و فرمود: چون داخل خانه‌ها شوید، سلام کنید و تو سلام نکردی. پس عمر گفت: اگر من عفو کنم، تو خوب خواهی شد؟ گفت: بلی، والله دیگر این کار را

نخواهم کرد. پس عمر او را عفو کرد و در مغنی آمده است که عمر خجالت کشید.^۱

بدعت عمر در دین

عمر چندین بدعت در دین قرار داد؛ مثل: نماز تراویح در ماه رمضان که هر شب بیست رکعت و هر رکعت به یک سلام و به جماعت گزارده می شود؛ چنان که ابوحنیفه، شافعی و احمد بن حنبل می گویند، یا سی و شش رکعت؛ چنان که مالک می گوید.^۲ ابن ابی الحدید می گوید: تمام مورخان گفته اند که عمر اولین کسی است که سنت گذاشت که نافله رمضان را به جماعت گزارند و به شهرها نوشت.^۳

پیامدهای افراط صحابه در امر اجتهاد

افراط ورزی صحابه در امر اجتهاد، پیامدهای نامطلوبی به دنبال داشت و موجب انحرافات و تغییر جهت های اساسی در دین و مردم مسلمان شد که در ذیل به پاره ای از آنها می پردازیم:

الف) مرجعیت تمام صحابه

اولین پیامد اجتهاد صحابه، قائل شدن به مرجعیت برای تمام صحابه می باشد. آنان برای اثبات این نظر؛ به حدیثی از پیامبر متمسک شدند که آن حضرت فرمود: «همه اصحاب من مانند ستارگانند؛ به هر کدام اقتدا کنید، هدایت می شوید.» و در روایت دیگری آمده است: «به گفته هر کدام عمل کنید، هدایت می شوید.»^۴

این نظریه، خود بیانگر نظریه تصویب نیز می باشد. آنگاه که همه صحابه، مجتهد و دارای شأن مرجعیت باشند، قطعاً از حیث نظری باید به عقیده ای گرایش داشت که با این دیدگاهها سازگاری داشته باشد و بر این اساس، باید همه نظرات و اعمال این مراجع نیز مورد قبول حق تعالی و از احکام حق الهی باشد.

۱. تاریخ طبری، ج ۳، ص ۲۷۴.

۲. ابو محمد عبدالله بن احمد بن قدامة المقدسی، مغنی، ج ۱، ص ۴۵۶.

۳. ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۱۲، ص ۷۵.

۴. علامه مجلسی، بحار الانوار، ج ۲، ص ۲۲۰.

ب) عدالت تمام صحابه

از دیگر پیامدهای اجتهاد تمام صحابه، عدالت تمام آنان است. آنگاه که صحابه حاکم، در اجتهاد به رأی و تأویلشان، طریق افراط را در پیش گرفتند و خود را مجاز دانستند که حتی در مواردی با نصوص مسلم اسلامی مخالفت کنند؛ باید توجیهی برای این اعمالشان داشته باشند. بنابراین، برای توجیه اعمال و نظرات مخالف با نصوص اسلامی، مسأله عدالت تمام صحابه مطرح شد.

ریشه‌های سیاسی پیدایی نظریه عدالت تمام صحابه

ابن عوف، معروف به نقطویه، که از بزرگان محدثان است، می‌گوید: اکثر احادیثی که در فضایل صحابه در زمان بنی امیه برای نزدیکی به ایشان و ضربه زدن به بنی هاشم جعل شده، این احادیث به گونه‌ای تنظیم شده است که از هر صحابی، یک الگوی شایسته برای اهل زمین می‌سازد و هر کس به یکی از ایشان ناسزا گوید و یا از آنان، به زشتی و بدی یاد کند، مورد لعن قرار می‌گیرد.^۱

بنابراین، نتیجه تأویلات و اجتهاد به رأی خلفا این شد که در دوران حاکمیت بنی امیه، این نظریه با مقاصد سیاسی مطرح شده توجیه خلافت و به ویژه عملکرد معاویه و حامیان وی، مصونیت از انتقاد، تفرقه مسلمانان و بالاخره سرکوبی دشمنان معاویه، از اهم مقاصدی است که با نظریه عدالت تمام صحابه، می‌توانستند به آنها برسند.^۲

از موضوعاتی که در تاریخ اسلامی از گزند تأویلات، اجتهادات و حوادث اجتماعی مصون نماند، احادیث نبوی است. ابتدا دوره‌ای سپری شد که جمع‌آوری احادیث پیامبر ﷺ ممنوع شد و سپس در زمانی به علل مختلف و کاملاً مشخص، احادیثی جعل شد و آنها را به پیامبر ﷺ نسبت دادند.

در این جا مناسب است تاریخچه و علل این تحولات در حدیث را اجمالاً مورد بررسی قرار دهیم.

۱. ر.ک: مرتضی رضوی، آراء علماء المسلمین فی التقیة و الصحابة، ص ۸۵.

۲. برای تفصیل سخن در باب مقاصد سیاسی نظریه عدالت همه صحابه، ر.ک: احمد حسین یعقوب، پژوهشی در عدالت صحابه، ص ۱۵۱.

منع کتابت حدیث نبوی ﷺ

تاریخچه منع کتابت احادیث نبوی به زمان رسول مکرم اسلام ﷺ برمی گردد. مهاجران قریش، عبدالله بن عمرو بن عاص را از نگارش حدیث پیامبر ﷺ منع کردند و به او گفتند: «تو هرچه از پیامبر می شنوی، می نویسی؛ در صورتی که رسول خدا ﷺ هم بشر است و در خوشحالی و خشم، سخنی از دهانش بیرون می آید.» چنان که همین مهاجران، مانع نوشتن وصیت نامه پیغمبر ﷺ در آخرین دقائق حیات آن حضرت شدند.^۱

بعد از وفات پیامبر ﷺ ابوبکر، اولین شخصی بود که مانع از نقل احادیث پیامبر ﷺ شد. دلیل او در این باره این بود که در نقل احادیث، اختلاف ایجاد شده است. قطعاً مردم بعد از شما در این امر، به اختلاف بیشتری خواهند افتاد. از این رو از رسول خدا ﷺ حدیث نقل نکنید و هر کس از شما از امری پرسید، در پاسخش بگوید: بین ما و شما کتاب خدا وجود دارد، حلالش را حلال و حرامش را حرام بدانید.^۲ خلیفه دوم نیز روش ابوبکر را با شدت بیشتری ادامه داد و در واقع، مبارزه ای را آغاز کرد. عمر از مردم خواست احادیث را جمع آوری کرده، به نزدش ببرند. سپس فرمان داد که همه آنها را بسوزانند. او به صحابه گفته بود که روایت از رسول خدا ﷺ را کم کنید و فقط به مواردی که بدانها عمل می کنید، اکتفا نمایید. خلیفه دوم در این باره، سخت گیری را به آنجا رساند که افرادی را به خاطر نقل احادیث زیاد از پیامبر ﷺ به زندان افکند. سه تن از آنان عبارت بودند از: ابن مسعود، ابوالدرداء و ابومسعود انصاری. عمر، خطاب به آنها گفته بود: شما از رسول خدا زیاد حدیث روایت کردید.^۳

خلیفه سوم، عثمان بن عفان نیز راه خلفای قبلی را ادامه داد. او در بالای منبر گفت: هر کسی جایز نیست که حدیثی را روایت کند که در دوران ابوبکر و عمر شنیده نشده است.^۴ در دوران معاویه، این روند، با شکلی جدید ادامه یافت، او بعد از سال جماعت،^۵ در

۱. ر.ک: سیدمرتضی عسکری، معالم المدرستین، ج ۱، ص ۴۱۹.

۲. شمس الدین ذهبی، تذکره الحفاظ، ج ۱، ص ۳-۲.

۳. ذهبی، تذکره الحفاظ، ج ۱، ص ۷.

۴. متقی هندی، منتخب الکنز (در حاشیه مستند احمد)، ج ۴، ص ۶۴.

۵. معاویه سال استقرار و فراگیر شدن حکومت خود را سال جماعت نامید.

نامه‌ای به همه کارگزارانش نوشت: هر کس در فضل ابوتراب و اهل بیتش حدیثی روایت کند، خونس هدر است.^۱

جریان منع کتابت حدیث، حدود یک قرن ادامه یافت و در زمان عمر بن عبدالعزیز منسوخ شد.

اشاعه احادیث جعلی

هنگام مسدود شدن باب احادیث نبوی بر امت اسلام، باب احادیث اسرائیلیات گشوده شد؛ زیرا در همان زمان، افرادی چون «تیم داری» (راهب نصرانی) و «کعب الاحبار» یهودی که در زمان گسترش اسلام مسلمان و بعد از پیامبر ﷺ به خلفا نزدیک شده بودند، متکفل این امر شده بودند. آنان مجال یافته بودند که احادیث اسرائیلیات را بین مسلمانان نشر دهند. در زمان عمر، در هر هفته، قبل از نماز جمعه، یک ساعت به آنها اختصاص داده می‌شد که در مسجد پیامبر ﷺ برای مردم حدیث بخوانند و در زمان عثمان، این فرصت به دو ساعت افزایش یافت.

گفتنی است که عمر، عثمان و معاویه، از کعب الاحبار دربارهٔ مبدأ آفرینش، معاد، تفسیر قرآن و غیره پرسش می‌کردند. نقل احادیث اسرائیلیات به عنوان یک رسم، تا دوران خلافت عباسیان ادامه یافت. علی بن ابی طالب در دوران زمامداری خود، آنها را قصاصون نامید و از مسجد اخراج فرمود.^۲

امامت در دوران خلیفه سوم

هنگامی که عمر را زخمی کردند، به او پیشنهاد شد که کسی را به جانشینی خود برگزیند. او گفت: اگر ابو عبیده جراح زنده بود، او را حتماً جانشین خود می‌کردم و اگر خدا علت آن را از من می‌پرسید، در جوابش می‌گفتم که پیامبرت می‌گفت که او امین امت است! و اگر سالم، آزاد کرده ابو حذیفه زنده بود، بی‌شک، او را به جای خود برمی‌گزیدم و اگر خدا مرا مورد بازخواست قرار می‌داد، می‌گفتم که از پیامبرت شنیدم که می‌گفت: سالم

۱. ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۳، ص ۱۵-۱۶.

۲. ر.ک: علامه مجلسی، بحار الانوار، ج ۷۲، ص ۲۶۴ و ۲۶۵؛ حر عاملی، وسائل الشیعة، ج ۳، ص ۵۱۵.

آن قدر خدا را دوست دارد که اگر از خدا هم نمی ترسید، او را نافرمانی نمی کرد.^۱ عمر گفت: علی، عثمان، طلحه، زبیر، عبدالرحمن بن عوف و سعد بن ابی وقاص را حاضر کنید. چون حاضر شدند، جز با علی علیه السلام و عثمان، با دیگری سخن نگفت. به علی علیه السلام گفت: ای علی علیه السلام! شاید مردم حق خویشاوندیت را با پیغمبر و این که داماد او بوده ای و میزان دانش و فهمی که خداوند به تو ارزانی داشته است را در نظر بگیرند و تو را به حکومت خویش انتخاب کنند؛ در این صورت، خدا را فراموش مکن. آنگاه رو به عثمان کرد و گفت: ای عثمان! شاید مردم، داماد پیامبر بودن و سالمندیت را رعایت کنند؛ پس اگر به حکومت رسیدی، از خدا بترس و آل ابومعیط را برگردن مردم سوار مکن.

عمر به اعضای شورا فرمان داد تا مدت سه روز برای انتخاب خلیفه به مشورت بنشینند. اگر دو نفر با انتخاب مردی و دو نفر دیگر با خلافت مردی دیگر موافقت کردند، بار دیگر به رایزنی پردازند و مشورت را از سر گیرند، اما اگر چهار نفر با یکی موافقت کردند و یک نفر مخالف بود، تابع رأی چهار نفر باشید و چنانچه آراء سه به سه درآمد، رأی آن دسته را بپذیرید که عبدالرحمن بن عوف در آن است؛ زیرا دین و صلاح عبدالرحمان قابل اطمینان و رأیش برای مسلمانان، مورد قبول و اعتماد است. چون آن گروه، از مجلس عمر بیرون شدند، عمر گفت: اگر مردم، این (أجلح)^۲ را به خلافت انتخاب کنند، آنان را به راه راست هدایت خواهد کرد.^۳

بلاذری در جای دیگری به سند ابن سعد می نویسد که عمر گفت: انتخاب خلیفه باید بر اساس پیروی اقلیت از اکثریت باشد و مخالف را گردن بزنید.^۴

در روز به خاک سپردن عمر، اعضای شورا کاری انجام ندادند. ابوطلحه به دستور عمر، برایشان امامت کرد و نماز گزارد و هیچ اتفاقی نیفتاد. صبح روز دیگر، ابوطلحه آنان

۱. ابن قتیبة، الامامة والسياسة، ص ۲۳-۲۴.

۲. أجلح یعنی شخصی که موی جلو سرش ریخته و دو طرف سر، اندکی مو داشته باشد که منظورش علی علیه السلام بود.

۳. ر.ک: بلاذری، انساب الاشراف، ج ۵، ص ۱۰۸-۱۱۴؛ طبقات ابن سعد، ج ۳، ص ۶۱؛ منتخب الکفر، ج ۴، ص ۴۲۹؛ ابن قتیبة، الامامة والسياسة، ص ۲۴-۲۵؛ ابن عبد ربه اندلسی، عقد الفريد، ج ۳، ص ۷۴.

۴. بلاذری، انساب الاشراف، ج ۵، ص ۱۱۲.

را در محل بیت المال گرد آورد تا به رایزنی بپردازد.

عبدالرحمان، وقتی نجوای اعضای شورا و گفت و شنود ایشان را مشاهده کرد و این که هر یک از آنها می کوشید تا رقیب را از میان بیرون کند و خود را به مقام خلافت نزدیکتر سازد، به ایشان گفت: ببینید! من و سعد، خود را کنار می کشیم؛ به این شرط که انتخاب یکی از چهار نفر، با من باشد؛ زیرا نجوایتان به درازا کشیده و مردم منتظرند تا خلیفه و امام خود را بشناسند و از اهالی شهرستانها نیز کسانی که برای کسب اطلاع از این موضوع تا کنون در مدینه مانده اند، توقعشان به درازا کشیده و می خواهند هر چه زودتر به شهر و دیار خود بازگردند.

همه با پیشنهاد عبدالرحمن بن عوف موافقت کردند مگر علی علیه السلام که گفت: تا ببینم! در همین هنگام، ابوطلحه وارد شد و عبدالرحمن نیز آنچه گذشته بود، به اطلاع او رساند. پس ابوطلحه رو به علی کرد و گفت: ای ابوالحسن! عبدالرحمن؛ مورد اعتماد تو و همه مسلمانان است؛ چرا با او مخالفت می کنی؟! او خودش را از میان شما کنار کشیده و به خاطر دیگری هم زیر بار گناه نمی رود! در این جا علی علیه السلام عبدالرحمان بن عوف را سوگند داد تا به خواسته دل اعتنایی نکند و حق را مقدم بدارد و به صلاح و خیر امت بکوشد و مسئله خویشاوندی، او را از حق منحرف نسازد. عبدالرحمان، همه را پذیرفت و سوگند خورد. پس علی علیه السلام رو به او کرد و گفت: حالا با اطمینان خاطر انتخاب کن!

پس عبدالرحمان پیش آمد و دست علی علیه السلام را در دست گرفت و به او گفت: با خدا عهد و پیمان بند که اگر من با تو بیعت کردم، بنی عبدالمطلب را بر گردن مردم سوار نخواهی کرد و روش و رفتارت، همان سیره و روش رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم خواهد بود و به کم و زیاد از آن تجاوز نخواهی نمود! علی علیه السلام در پاسخ او گفت: من زیر بار عهد و پیمان خداوند، در مواردی که نه خود درک کرده و نه هیچ کس دیگر آن را درک کرده است، نخواهم رفت. و چه کسی را توانایی آن باشد که قدم جای پای پیغمبر و سیره او بگذارد؟ اما من تا آن جا که بتوانم و امکانات برایم فراهم شود و نیز به اندازه دانش و آگاهی خود، به سیره و روش رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم با شما رفتار خواهم نمود.

پس عبدالرحمان دست علی علیه السلام را رها کرد و عثمان را سوگند داد و از او عهد و پیمان گرفت که بنی امیه را برگردن مردم سوار نکند و سیره و روش رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم و ابوبکر و

عمر را در پیش بگیرد و به کم و زیاد از آنها تجاوز نکند. عثمان، همه را پذیرفت و در انجامش سوگند خورد. پس علی علیه السلام رو به عبدالرحمان کرد و گفت: عثمان خواسته‌ات را برآورده ساخت، معطل چه هستی؟ با او بیعت کن! عبدالرحمان بار دیگر رو به علی علیه السلام کرد و دستش را در دست گرفت و از او خواست تا بار دیگر همان سوگند را بخورد که از سیره رسول خدا صلی الله علیه و آله و ابوبکر و عمر سرپیچی ننماید. علی علیه السلام گفت: من سعی و کوشش می‌کنم، اما عثمان می‌گفت: آری! عهد و پیمان خدا و سخت‌تر از آنچه از پیامبرانش گرفته است، بر من باد که از سیره رسول خدا صلی الله علیه و آله و ابوبکر و عمر، در هیچ موردی سرپیچی نکنم. پس عبدالرحمان با عثمان بیعت کرد و به دنبال او، دیگر اعضای شورا با عثمان بیعت کردند.

گفته‌اند که علی علیه السلام خشمگین از محلّ شورا بیرون آمد، ولی اعضای شورا خود را به او رسانیده، گفتند: موافقت کن، وگرنه با تو می‌جنگیم! در نتیجه، علی علیه السلام با آنها بازگشت و با عثمان بیعت کرد.^۱

اگر به مصاحبه میان عبدالرحمان و علی علیه السلام و نیز عبدالرحمان و عثمان توجه کنیم، متوجه می‌شویم که امام علیه السلام به رغم علم و معرفت بالایش و آگاهی بسیار وسیعی که نسبت به احکام الهی و سنت نبوی دارد و نیز تقوا و ایمان کاملش، در این شرط عبدالرحمان که بر اساس احکام الهی و سنت نبوی عمل نماید، می‌فرماید: به احکامی که بدانم از جانب خداست، در حد آگاهی و توانم عمل خواهم کرد. اما عثمان به طور مطلق، متعهد می‌شود؛ آن هم تعهدی سخت که به همه آنچه عبدالرحمان شرط کرده بود، عمل کند.

این‌جا جای این سؤال هست که چرا امام علی علیه السلام به آن صورت مقید، شرط را می‌پذیرد؟ در جواب، می‌توان گفت که اولاً، تردیدی نیست که هر انسانی به میزان علم و آگاهی و توان خود می‌تواند عمل کند، که امام علی علیه السلام، نیز در قبول شرط، به این امر توجه کامل داشت و ثانیاً، این احتمال داده می‌شود که چون علی علیه السلام می‌دانست عثمان همه شرایط را با تعهدی سخت (چنان که خود در پذیرش شرایط عبدالرحمان گفته

است) خواهد پذیرفت، از این رو با آن قیود، قبول کرد تا اطرافیان بدانند که برای او نفس حکومت بر مردم، هدف نیست تا برای به دست آوردن آن، هر شرطی را با هر کیفیتی بپذیرد و همچنین، برای کسانی که در مقابل علی علیه السلام همه شرایط را هرچند که یارای انجام آنها را نداشته باشند، با تعهدی سخت به خدا و پیامبر صلی الله علیه و آله می‌پذیرند، نفس حکومت بر مردم، چقدر جذاب و مورد نظر است. البته گذر زمان، میزان پابندی او به تعهدات را نشان داد.

چرا عمر در انتخاب خلیفه سوم، روش شورایی را برگزید؟

عمر در این باره می‌گوید: این‌که من مردم را به حال خودشان می‌گذارم، از آن جهت است که آن‌کس که بهتر از من بود، مردم را به حال خودشان رها کرد.^۱ (که مرادش پیامبر صلی الله علیه و آله است.) مقصود عمر از این سخن، این است که از آن روی که پیامبر صلی الله علیه و آله مردم را در مورد خلیفه بعد از خود به حال خود وا گذاشت، من نیز به سنت پیامبر عمل می‌کنم و مردم را به حال خود وامی‌گذارم.

در این جا این سؤال مطرح است که اگر انتخاب نکردن، سنت پیامبر صلی الله علیه و آله بود و سنت پیامبر، لازم‌الاتباع است، چرا در انتخاب شدن خود از جانب خلیفه اول، هیچ گونه اعتراضی نکرد و یا حداقل به عنوان پیشنهاد، این نظر را آن زمان مطرح نکرد؟ در جای دیگری آورده‌اند که عمر گفت: برخی از مردم می‌گویند که بیعت با ابوبکر، کاری شتابزده و حساب نشده بود که خداوند شرش را از این امت دور کرده است و بیعت با عمر نیز بدون کسب نظر و مشورت با مردم صورت گرفته است. اما اکنون حکومت پس از من، بر عهده شورا است.^۲

اگر این اشکالات که از جانب برخی مردم مطرح شده، بجاست، چرا در وقتش به رفع آن اشکالات نپرداخت و امروز به این فکر افتاده است که باید از این اشکالات دوری کرد و از سنت پیامبر صلی الله علیه و آله پیروی نمود؟

علی علیه السلام در برابر این سخن عمر که گفته بود: در صورت رأی سه به سه، گروهی

۱. ر.ک: ابن اثیر، *الکامل فی التاریخ*، ج ۳، ص ۶۵.

۲. ر.ک: بلاذری، *انساب الاشراف*، ج ۵، ص ۱۰۸.

برنده است که عبدالرحمان بن عوف در آن باشد، به عمویش عباس شکایت برد و گفت: به خدا قسم که خلافت به ما نمی‌رسد! عباس پرسید: برادرزاده عزیزم! این را از کجا می‌گویی؟ امام پاسخ داد: از آن‌جا که سعد بن ابی وقاص با پسر عمویش عبدالرحمان بن عوف مخالفت نمی‌کند، عبدالرحمان نیز داماد و هوادار عثمان است و سرانجام، هر سه با هم می‌باشند. حالا اگر طلحه و زبیر هم با من باشند، رأیشان برای من هیچ فایده‌ای ندارد؛ زیرا عبدالرحمان بن عوف در دسته سه تایی دیگر است!^۱

آن زمان که عمر بن خطاب شورای شش نفره را با آن ترکیب و با آن شرایط و شرط و تو برای عبدالرحمان بن عوف مطرح کرد، پیش‌بینی کرده بود که نتیجه این انتخاب، چه خواهد بود. مولی امیرالمؤمنین علیه السلام نیز به نیکی دریافته بود که هدف از این شورا چیست و نتیجه رایزنی اعضا چه خواهد بود؟

موضع امام علی علیه السلام در انتخاب عثمان

طبری و ابن اثیر در ضمن حوادث و رویدادهای سال ۲۳ هجری می‌نویسند:

چون عبدالرحمان در سومین روز با عثمان بیعت کرد، علی علیه السلام به عبدالرحمان گفت: دنیا را به کامش کردی! این نخستین روزی نیست که علیه ما به پشتگرمی یکدیگر برخاسته‌اید! «فَصَبْرٌ جَمِيلٌ وَ اللَّهُ الْمُسْتَعَانُ عَلٰی مَا تَصِفُونَ». به خدا قسم که تو عثمان را به خلافت نرساندی، مگر این‌که امید آن داری که او پس از خودش تو را به خلافت بردارد، اما خدای را هر روز تقدیر دیگر است.^۲

با دقت در این بیان مولی علیه السلام و نیز توجه به این امر که بعد از انتخاب عثمان، امام علیه السلام خشمگین از محل شورا بیرون آمد، درمی‌یابیم که امام علیه السلام با این اعمال، در صدد اعتراض به تصمیم اعضای شورا بود؛ اگرچه امام علیه السلام از ابتدا خود را امام بر حق و وصی پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم می‌دانست، اما در چنین شورایی شرکت می‌کند تا همان گونه که خود فرموده است، بر همگان روشن و آشکار گردد که ادعای عمر مبنی بر این‌که پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم فرموده است: بر عرب ظلم است که نبوت و امامت در یک خاندان جمع گردد، ادعایی بی‌اساس

۱. ر.ک: همان، ص ۱۱۴؛ ابن اثیر، *الکامل فی التاریخ*، ج ۳، ص ۶۷.

۲. تاریخ طبری، ج ۳، ص ۲۹۷؛ ابن اثیر، *الکامل فی التاریخ*، ج ۳، ص ۳۷؛ ابن عبد ربّه، *عقد الفرید*، ج ۳، ص ۶۷.

است. بنابراین، امام علیه السلام به جای موضعگیری منفعلانه، به صورت فعال در جریان‌ات مختلف جامعه حضور دارد تا چهره حقش بر تارک جامعه اسلامی جلوه‌گر و نقش والای آن امام علیه السلام برای اثبات حقیقت، همچنان محفوظ باشد.

وضعیت جامعه اسلامی در دوران خلافت عثمان

برای پرداختن به وضعیت جامعه اسلامی در دوران خلافت عثمان، بررسی اوضاع اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی آن دوران ضروری می‌نماید. از این رو، برخی از امور مربوط به موضوعات یاد شده را مورد بررسی قرار می‌دهیم:

الف) شیوه توزیع و مصرف بیت‌المال از جانب دستگاه خلافت

یکی از مسائلی که بیانگر ماهیت حقیقی یک حکومت است، شیوه مصرف و توزیع بیت‌المال و اموال عمومی است. حکومت حق، اموال عمومی را در موارد مشروع مصرف می‌کند و شعارش در امر توزیع، عدالت است.

در دوران دو خلیفه پیشین، خصوصاً خلیفه اول، تلاش بر آن بود که حتی الامکان اموال عمومی به طور صحیح مصرف شود، اما در دوران خلیفه سوم، بخششها از بیت‌المال به نزدیکان و آشنایان، زیاد شد.

نقل شده است زمانی که مروان خانه‌اش را در مدینه ساخت، مردم را به مهمانی دعوت کرد و مسور در میان مدعوین بود. مروان خطاب به مدعوین گفت: به خدا قسم که من در این خانه‌ام چیزی از مال مسلمانان را انفاق نکرده‌ام؛ نه یک درهم و نه بیشتر از آن. مسور به او گفت: چون غذایت را خورده‌ام، اگر ساکت بمانم، برایت بهتر است، اما تو با ما در آفریقا جنگیدی، در حالی که از نظر ثروت و مال و منال و خویشاوندان، در سطح بسیار پایینی بودی. ابن عفان (عثمان) یک پنجم آفریقا را به تو بخشید و تو را عامل زکات قرار داد و تو اموال مسلمانان را گرفتی....^۱

در مورد دیگر، عثمان همه آنچه از فیه در فتح آفریقا و مغرب، به دست آورد، به عبدالله بن ابی سرح بخشید که آن از طرابلس مغرب تا طنجه بود؛ بدون این که کسی در آن

با او شریک باشد.^۱

در جای دیگر، عبدالله بن اسید از عثمان بخششی خواست و عثمان چهارصد هزار درهم به وی داد! او حکم بن ابی العاص را که پیغمبر ﷺ تبعیدش کرده بود و ابوبکر و عمر هم حاضر نشدند او را برگردانند، به مدینه بازگردانید و صد هزار درهم به وی عطا کرد!^۲ همچنین، نبی اکرم ﷺ نقطه‌ای در بازار مدینه را به نام نهروز وقف مسلمانان کرده بود، ولی عثمان آن را به حارث بن حکم، برادر مروان تیول داد! و فدک را بعد از پیامبر ﷺ از دست فاطمه زهرا (ع) گرفتند و فاطمه زهرا (ع) گاهی به عنوان ارث و زمانی به نام بخشش پیغمبر، آن را مطالبه می‌کرد، ولی آن را به مروان بخشیدند.^۳ او مراتع اطراف مدینه را از دسترس مسلمانان خارج ساخت و در اختیار احشام بنی امیه گذاشت که در انحصار آنها باشد.^۴

آری، نتیجه این حاتم‌بخشیها از بیت‌المال، ثروتهای بادآورده‌ای شد که تبدیل به کاخها و دنیاگراییهای افراطی شد و نتیجه همه اینها نیز روشن است.

ب) اجتهادهای نوین عثمان در دوران خلافتش

عثمان بن عفان در دوران خلافتش مرتکب اجتهادات نوینی شد که به برخی از آنها پرداخته می‌شود:

۱. بخشیدن ترکة رسول خدا ﷺ به خویشاوندان خود

در دوران دو خلیفه پیشین، ترکة رسول خدا ﷺ از خاندانش دفع شد و سهمی از خمس که به خاندان پیامبر ﷺ تعلق داشت، به آنان داده نشد. اما آنان این اموال را جزء بیت‌المال به حساب می‌آوردند و به عموم مردم می‌دادند. اجتهاد عثمان در این باره این بود که عثمان نه تنها مانند سابق، این اموال را از صاحبان اصلی دفع کرد، بلکه آنها را به خویشاوندانش اختصاص داد.^۵

۱. شرف‌الدین، *اجتهاد در مقابل نص*، ص ۴۷۱.

۲. همان.

۳. همان.

۴. همان.

۵. ر.ک: سیدمرتضی عسکری، *معالم المدرستین*، ج ۲، ص ۱۶۴.

۲. بخشیدن مناصب به مطرودین از جانب پیامبر ﷺ

عثمان بسیاری از ادله کتاب مبین و سنت نبوی ﷺ و روش خلفای پیشین را در رها کردن فرزندان عاص، نادیده گرفت و در مقابل آنها اجتهاد کرد؛ آنان را در حکومت اسلامی راه داد و به آنان منصب و حکومت بخشید. یکی از آنان، عبدالله بن سعد بن ابی سرح العامری القرشی بود. او پسر خاله عثمان و برادر رضاعی او بود. او ابتدا کاتب رسول خدا بود و به خاطر خیانت در کتابت، رسول خدا ﷺ او را از منصبش عزل فرمود. بدین خاطر، او از اسلام مرتد شد و به اهل مکه ملحق گردید. از این رو رسول خدا ﷺ او را مهدورالدم دانست، اما عثمان او را در زمان خلافت خود، حاکم مصر کرد.

مروان بن حکم و حارث بن حکم، پسرعموهای عثمان نیز از موارد دیگر بودند. حکم بن عاص، پدر آنها، پیامبر ﷺ را بسیار اذیت کرده بود؛ تا آن جا که پیامبر فرمود: او و فرزندان او را در جوار من سکونت ندهید. از این رو، همه آنها به طائف تبعید شدند. بعد از رحلت پیامبر ﷺ عثمان از ابوبکر خواست تا آنان به مدینه بازگردند که ابوبکر نپذیرفت و دلیل آورد که من مطرودین از جانب پیامبر را مأوا نمی‌دهم. در زمان عمر نیز عثمان چنین خواسته‌ای را با عمر در میان گذاشت که او نیز جواب ابوبکر را داد، اما آنگاه که عثمان به خلافت رسید، آنها را به مدینه آورد.^۱ حکم بن عاص هنگام ورود به مدینه، ظاهر مناسب نداشت، اما آنگاه که وارد خانه خلیفه شد و از آن جا خارج شد، وضعش به کلی دگرگون شده بود.^۲

۳. اجبار مردم به اجتماع بر قرائت واحد قرآن کریم و آتش زدن دیگر قرائنها

ابن ابی الحدید از جمله مطاعنی که بر عثمان از مخالفینشان نقل می‌کند، این است که عثمان مردم را فقط بر قرائت زید بن ثابت جمع نمود و وادارشان نمود تا ملتزم به قرائت او شوند و آنهایی را که شکی در قرآن بودنش نیست و از رسول خدا اخذ شده است، باطل اعلام نمود و دستور داد همه قرائنهایی که بر قرائت دیگر بود، سوزانیدند. اگر چنان

۱. ر.ک: بلاذری، انساب الاشراف، ج ۵، ص ۱۲۶.

۲. تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۱۶۴.

بود که او عمل کرد، خود رسول خدا ﷺ نسبت به او پیشی می‌گرفت؛ یعنی همه روایتهای دیگر را باطل اعلام می‌کرد و ابوبکر و عمر نیز چنین می‌کردند! قاضی القضاة به این اشکال، چنین پاسخ داده است که عثمان این کار را به خاطر این انجام داد که از درگیری و اختلاف درباره قرآن و قرائت آن، جلوگیری کند.

سپس ابن ابی‌الحدید از مرحوم مرتضیٰ ﷺ نقل می‌کند که در رد جواب قاضی القضاة گفته است: اختلاف مردم در قرائت، موجب این نمی‌شود که عثمان همه قرآن‌ها را که بر اساس قرائت دیگری است، باطل اعلام کند و آنها را بسوزاند؛ زیرا خود آنان از پیامبر ﷺ نقل کرده‌اند که فرمود: قرآن بر هفت حرف^۱ نازل شده است. همه آنها شفا دهنده کافی هستند. پس این اختلاف در قرائت قرآن در میان قراء، امری مباح بود که مستند به فرمایشات رسول خدا ﷺ است. چگونه عثمان از گستردگی قرائات که امری مباح است، جلوگیری می‌کند؟ و اگر این قرائت واحد موجب حفظ قرآن است، چرا خود پیامبر ﷺ که بیش از همه به مصالح آگاه بود، قرائت واحد را لازم ندانست؟^۲

ج) رواج فساد در میان کارگزاران حکومت

در دوران خلیفه سوم، عدم دقت در انتخاب کارگزاران و ترجیح خویشاوندان خود بر دیگر افراد، سبب شد افراد نالایقی بر مصدر امور جامعه اسلامی قرار گیرند و مفاسدی در دستگاه حکومت پدیدار شود. نمونه‌ای از این مفاسد، ماجرای عزل ولید بن عقبه و گماشتن سعید بن عاص به حکومت کوفه است.

شبی ولید با ندیمان و خوانندگان خود، تا به صبح، شراب نوشید. هنگام نماز صبح، او با لباس منزل بیرون آمد و برای امامت جماعت، به محراب ایستاد و چهار رکعت نماز خواند. آنگاه گفت: «می‌خواهید بیشتر بخوانم؟» او ضمن سجده‌ای طولانی گفته بود: «بنوش و به من بنوشان!» کار وی در کوفه شایع شد. گروهی از مسجد بر او هجوم بردند و دیدند که مست بر تخت خفته و از خود بیخود است. خواستند بیدارش کنند که بیدار نشد و شرابی را که نوشیده بود، روی آنها قی کرد. آنها انگشتی او را از دستش

۱. صحیح بخاری، جلد ۶، باب أنزل القرآن على سبعة أحرف.

۲. ابن ابی‌الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۳، ص ۴۶.

درآورده، بی‌درنگ راهی مدینه شدند و به نزد عثمان رفتند و به شراب‌خواری ولید شهادت دادند. عثمان پرسید: از کجا می‌دانید که شراب نوشیده است. آنان گفتند: این آن شرابیست که ما در جاهلیت نوشیده‌ایم و انگشتر ولید را به او دادند. عثمان بر آنها خشم گرفت و گفت: «از من دور شوید!» آنان از آن‌جا به نزد علی علیه السلام آمده، قصه را بیان کردند. امام علیه السلام به نزد عثمان رفت و فرمود: چگونه شهود را بیرون کردی و حد را معوق گذاشتی؟ عثمان پرسید: «چه باید کرد؟» امام علیه السلام فرمود: «به نظر من باید ولید را احضار کنی و در صورت شهادت مردم علیه او و عدم اقامه دلیلی که او را تبرئه نماید، او را حد بزنی.»

آنگاه که ولید حاضر شد، شهود علیه او شهادت دادند و او دلیلی نداشت. عثمان تازیانه را به طرف علی علیه السلام افکند و سرانجام، امام علیه السلام او را حد زد و بعد از او، عثمان، سعید بن عاص را حاکم کوفه کرد.^۱

آری، حکومتی که رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم بنیاد نهاده بود، این چنین آلوده و فاسد شد که کارگزارش شراب‌خواری است که مورد حمایت خلیفه وقت قرار دارد و اگر حضرت امیر علیه السلام حضور نداشت، حکم الهی به کناری نهاده می‌شد و فرد خاطی مجازات نمی‌شد؛ زیرا آن امام علیه السلام عهد کرده بود که تا زنده است، هیچ حدی از حدود خدایی ضایع نشود.^۲

(د) ادامه داستان‌سرایی در زمان خلیفه سوم

همان‌گونه که قبلاً گذشت، داستان‌سرایی از عادات قبل از اسلام و دوران جاهلیت قوم عرب بود. پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم در دوران خود، آن را منسوخ فرمود، اما در زمان خلیفه اول، بار دیگر آن رسم قدیمی، زنده شد. یکی از قصاصون صدر اسلام، تیم داری از یهودیان یمنی بود و در سال نهم هجرت، به اسلام گروید. او قهرمان افسانه‌جساسة است. در عصر خلیفه سوم، وی اجازه یافت تا هفته‌ای دو روز در مجالس و مساجد حاضر شود و افسانه‌های خود را از اخبار امم گذشته و دیگر وقایع، نقل کند.

۱. ر.ک: مسعودی، مروج الذهب، ج ۱، ص ۶۹۲-۶۹۳؛ ابن ابی‌الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۳، ص ۱۱-۲۰.

۲. ر.ک: شیخ طوسی، تلخیص الشافعی، ج ۲، ص ۱۵۶.

ه) طرد اصحاب رسول خدا ﷺ و بی‌مهری و ظلم نسبت به آنان

در کنار مفاسدی که در دستگاه عثمان ایجاد شده بود و به رغم عزیز بودن برخی فساق در دستگاه خلافت، اصحاب خاص رسول خدا ﷺ و مؤمنان حقیقی، در آن حکومت جایی نداشتند و از جانب حکومت، مورد بی‌مهری و ظلم قرار می‌گرفتند.

افرادی چون ابن مسعود از طایفه هذیل، عمار یاسر از بنی مخزوم و ابوذر از قبیله غفار، از اصحاب رسول خدا ﷺ و مؤمنان حقیقی بودند که مورد بدرفتاری از جانب دستگاه خلافت عثمان واقع شدند. عثمان، ابوذر را که مدافع حق و عدالت بود، به جرم مبارزه با بدعتها و بی‌عدالتیها، به ریزه تبعید کرد.^۱

بی‌شک، وجود چنین مشکلات و ناهنجاریهایی در جامعه اسلامی، جز منحرف شدن خلافت بعد از رسول خدا ﷺ از مسیر اصلی آن، علت دیگری نداشت. آنگاه که امامت بعد از نبی ﷺ به سبب اجتهادات شخصی خلفا، از جایگاه اصلی اش خارج شد و به دنبال آن اجتهادات اولیه، اجتهادات دیگری رخ داد، تا بدان جا که برخی از اجتهادات با نصوص مسلم قرآنی و سنت نبوی مخالف بود، باید در مدتی کوتاه، شاهد چنین ظلمهایی در جامعه اسلامی باشیم. اما حقیقت این است که برای مردمی که خاطرات حکومت نبوی ﷺ را در ذهنها داشتند، مشاهده این گونه انحرافات و ناهنجاریها امری غیر قابل تحمل بود. از این رو، همانانی که روزی با خلیفه سوم بیعت کرده بودند، زبان به اعتراض گشودند. از بلاد مختلف جمع شدند و اعتراض خود را علناً به خلیفه اعلام کردند و سرانجام، در گیر و دار این تجمع و درگیریهای متعاقب آن، خلیفه از پای درآمد.

علت محاصره خانه عثمان و چگونگی کشته شدنش

در سال سی و پنجم، افراد با سران قبایل مختلف، به قصد اعتراض به اعمال عثمان و اطرافیانش، در محلی به نام ذی‌خشب جمع شدند. مالک بن حارث نخعی با دویست تن از مردم کوفه و حکیم بن عدیس بلوی با سیصد تن از مردم مصر، از جمله آنان بودند. کسان دیگری نیز از اهالی مصر؛ چون عمرو بن حمق خزاعی و سعد بن مروان تجیبی

۱. ابن اثیر، *الکامل فی التاریخ*، ج ۳، ص ۱۱۵؛ *تاریخ طبری*، ج ۴، اخبار ابوذر رضی الله عنه، ص ۲۸۳-۲۸۶.

در میان آنان دیده می شدند. محمد بن ابی بکر نیز همراه آنها بود.

آنگاه که عثمان از تجمع آنان در ذی خشب خبر یافت، به نزد علی علیه السلام فرستاد و از او خواست تا به نزد آنها رود و هرچه از عدالت و خوش رفتاری می خواهند، تعهد نماید. علی علیه السلام به نزدشان رفت و پس از گفت و گوی بسیار، آنان پیشنهاد مولی علیه السلام را پذیرفتند و برگشتند، اما آنگاه که به محلی، معروف به حسمی رسیدند، غلام عثمان را دیدند که بر شتر سوار بود و از مدینه می آمد؛ با نامه ای به عنوان ابن ابی سرح، حاکم مصر که نوشته بود: «وقتی این سپاه سوی تو آمد، دست فلانی را ببر و با فلانی چنین و چنان کن» و بیشتر کسانی را که همراه بودند، یاد کرده و دستوری داده بود. دریافتند که نامه به خط مروان است. از این رو به مدینه بازگشتند و در مسجد تجمع کردند و بعد از گفت و گو درباره رفتار بد حکام، به سوی عثمان رفتند و او را در خانه اش محاصره کردند و آب را بر او بستند. عثمان از آنها تقاضای آب کرد و چون علی علیه السلام خبر یافت که تقاضای آب کرده است، سه مشک آب برای او فرستاد و تازه آب به او رسیده بود که جماعتی از بنی هاشم و بنی امیه بیرون آمدند و شورشیان مسلح، خانه اش را محاصره کردند و مروان را از او خواستند و عثمان راضی نشد مروان را به آنها تسلیم کند.

وقتی امام علی علیه السلام خبر یافت که شورشیان قصد قتل عثمان را دارند، دو فرزندش حسن و حسین علیه السلام را برای محافظت از خلیفه فرستاد. طلحه نیز پسرش محمد را فرستاد و بیشتر صحابه به تبعیت از امام علیه السلام پسران خویش را فرستادند. از طرف شورشیان تیراندازی شد. امام حسن علیه السلام مجروح شد و سر قنبر شکست و محمد بن طلحه نیز جراحت برداشت.

تنی چند از محاصره کنندگان، از خانه گروهی از انصار، وارد خانه عثمان شدند. از جمله کسانی که به نزد وی رسیدند، محمد بن ابی بکر و دو نفر دیگر بودند. فقط زن عثمان پیش او بود و کسان و وابستگان عثمان، سرگرم جنگ بودند. میان محمد بن ابی بکر و عثمان، گفت و شنودی شد. محمد ریش عثمان را گرفت و عثمان گفت: «ای محمد! اگر پدرت تو را می دید، از این کارت آزرده می شد.» دست محمد سست شد و به صحن خانه رفت. دو نفر دیگر رفتند و عثمان را پیدا کرده، کشتند.

چون خبر به علی علیه السلام، طلحه، زبیر، سعد و دیگر مهاجران و انصار رسید، «إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا

الیه راجعون» گفتند. آنگاه علی علیه السلام به خانه عثمان رفت و آشفته و غمین بود. به دو پسرش فرمود: «چطور شما جلو در بودید و او کشته شد؟» حسن علیه السلام را سیلی زد و به سینه حسین علیه السلام زد و محمد بن طلحه را بدگفت و عبدالله بن زبیر را لعن کرد. طلحه خطاب به امام علیه السلام گفت: «ای اباالحسن! نه بزن و نه بد بگو و نه لعنت کن! اگر مروان را به آنها داده بود، کشته نمی شد.^۱

قاتل عثمان و عامل آن، مشخص نیست. از جمله کسانی که در ماجرای قتل عثمان و تحریک به آن متهم شدند، شخص علی علیه السلام بود. خود آن حضرت در خطبه‌هایی از نهج البلاغه به این امر پرداخته است؛ از جمله، امام علیه السلام در خطبه ۳۰، خود را از این اتهام بری می‌داند و یادآور یاری خود نسبت به شخص خلیفه می‌شود و در آخر نیز علت عصیان مردم علیه عثمان و کشته شدنش را بیان می‌کند.

اگر من به کشته شدن عثمان فرمان داده بودم، هرآینه قاتل به شمار می‌آمدم و اگر از قتل او نهی کرده بودم، یاور او محسوب می‌شدم. جز این‌که هر کس به یاری او برخاسته، نمی‌تواند بگوید من بهتر از کسی هستم که وی را فرو گذاشته و یاری نکرده است و آن‌که او را یاری نکرده و فرو گذاشته، نمی‌تواند بگوید کسی به یاری او برخاسته که از من بهتر است. من (اکنون) امر عثمان را برای شما بیان می‌کنم. او خودکامگی و استبداد را برگزید و در این راه، بد رفتار کرد. شما (در برابر اعمال او) بی‌تابی کردید و کم‌حوصلگی به خرج دادید، شما نیز در این کارتان بد کردید و خداوند درباره آن مرد خودکامه و درباره شما با آن گونه بی‌تابی، حکمی دارد که وقوع خواهد یافت.^۲

بنابراین، به اعتقاد امام علیه السلام علت قتل عثمان، چیزی جز خودکامگی و استبداد خلیفه از یک طرف و حساسیت افراطی مردم از طرف دیگر نبود و قطعاً در هر جامعه‌ای اگر حاکم جامعه، مستبد باشد، سرانجام مردمش سر به شورش خواهند زد و وضع موجود را دگرگون خواهند کرد و اگر مردم، اسیر احساسات باشند، دست به اعمال غیر معقول می‌زنند و راه افراط را در پیش خواهند گرفت.

۱. ر.ک: مسعودی، مروج الذهب، ج ۱، ص ۷۰۰-۷۰۲.

۲. محمد عبده، شرح نهج البلاغه، خطبه ۳۰.

دوران زمامداری امام علی علیه السلام

مقدمه

گلستانی که حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله با انقلاب بزرگ اسلام در صحرای خشک و سوزان شبه جزیره عربستان و بر روحهای کویری قوم جاهل عرب بنا نهاده بود، بعد از ارتحال آن حضرت صلی الله علیه و آله به خشکی گرایید و بار دیگر، فضای کویری بر روح امت و اجتماع اسلامی سیطره افکند و تاریخ قرون و اعصار متمادی این امت را دربرگرفت.

اما در گوشه‌ای از این کویر وسیع، گلزاری مصفاً به چشم می‌خورد که اگر نبود، گلستان نبوی در زمره اساطیر تاریخ قرار می‌گرفت. این گلزار زیبا و باصفا، چیزی جز دوران حاکمیت مولی امیرالمؤمنین علیه السلام نبود که اگر چه دیرزمانی نپایید، اما سالیانی بعد از ارتحال پیامبر صلی الله علیه و آله خاطرات شیرین دولت اسلامی پیامبر خدا صلی الله علیه و آله را در ذهنها زنده کرد تا پس از آن، برای همیشه روزگار به عنوان یک شیوه و روش عملی برای اداره اجتماع انسانی باقی بماند و نپندارند که حکومت یعنی قانون تنازع بقاء و سلطه قویتر بر ضعیفتر.

درباره زندگی امام علی علیه السلام بعد از ارتحال پیامبر صلی الله علیه و آله و موضع‌گیریهای آن امام در

مسائل مختلف، پرسشهای زیادی مطرح است که برخی از آنها برجستگی خاصی دارد. پرسشهایی چون: چگونگی محروم شدن امام علی (ع) از خلافت، چگونگی به خلافت رسیدن امام علی (ع) و شرایط و عوامل زمینه ساز خلافت او، دلایل رجوع مردم به امام علی (ع) و اکراه امام علی (ع) از پذیرش خلافت و سرانجام، علت و شرایط پذیرش خلافت از جانب امام علی (ع).

در این بخش، برآنیم که به یاری خداوند، هرچند به طور اجمال، به پاسخ پرسشهای فوق بپردازیم.

چگونگی به خلافت رسیدن امام علی (ع)

امام علی (ع) بعد از کشته شدن خلیفه سوم (عثمان بن عفان) به پیشنهاد و اصرار شدید مردم، امر خلافت را بر عهده گرفت. مسأله چگونگی به خلافت رسیدن امام علی (ع) از موضوعاتی است که در خور بررسی و تحلیل دقیق است؛ زیرا عواملی منجر به خلافت امام علی (ع) شد که هر کدام، موضوعی مهم در تاریخ اسلام محسوب می شود. قبل از پرداختن به این عوامل، باید به گذشته برگشته، نظری اجمالی به دلایل شورش مردم علیه عثمان و قتل او بیندازیم تا بدانیم اوضاع و احوال جامعه اسلامی در دوران حکومت عثمان چگونه بود که منجر به ناخشنودی مردم نسبت به حکومت او شد.

دلایل شورش مردم علیه عثمان

مردم نسبت به اعمال و سیاستهای عثمان معترض بودند. از تعطیل گذاشتن احکام الهی گرفته تا دادن امتیازهای بی حد و حصر به اقوام و نزدیکانش و راه یافتن افراد نالایق و حتی مطرودین از جانب پیامبر خدا ﷺ در دستگاه خلافت و سلب اختیار در موارد بسیاری از او در امر حکومت و اعمال قدرت برخی از نزدیکان و نیز فشارها و ظلمهایی که بر برخی از صحابه پیامبر ﷺ و مؤمنان روا داشت، از دلایل این نارضایتی بود.

این اعتراضها در سال سی و پنجم هجری به اوج خود رسید. بدین سبب، گروهها و قبایل مختلف، برای اعتراض علیه خلیفه، در اطراف مدینه اجتماع کردند که با وساطت امام علی (ع) متفرق شدند، اما در بین راه بازگشت به مصر «ورش» غلام عثمان را به

همراه نامه‌ای که به خط مروان بود، دیدند. نامه برای ابن ابی سرح، حاکم مصر نوشته شده بود و در آن، نام افرادی که در میان آن جمع بودند، آمده بود که به محض رسیدن به مصر، با آنان برخورد خشونت‌آمیز شود و برخی را گردن بزنند. آن گروه با دیدن نامه، به مدینه بازگشتند و خانه عثمان را محاصره کردند و درگیریها میان افراد مسلح دو طرف، بالا گرفت و سرانجام، عثمان به قتل رسید.^۱

علاوه بر سیاستها و اعمال عثمان که با روش پیامبر صلی الله علیه و آله و حتی خلفای پیشین، اختلاف فاحش داشت، عوامل دیگری نیز در پدید آمدن واقعه محاصره خانه خلیفه و قتل او مؤثر بود. از جمله این عوامل، عدم یاری و سیاست منافقانه برخی یاران خلیفه سوم بود. یکی از هم‌پیمانان عثمان، معاویه بن ابی سفیان، والی شام بود. او به رغم با خبر شدن از محاصره خانه عثمان و نامه‌اش به او به قصد استمداد، مانند بقیه حکام، کمکی به عثمان نکرد و صبر کرد تا خلیفه کشته شد و آنگاه برخاست و مطالبه خون او را نمود.^۲

عامل مؤثر دیگر، انتقام‌جویی برخی از امیران گذشته‌اش بود. از جمله آنها عمرو بن عاص بود که عثمان، او را از امارت مصر معزول کرده بود و او از این بابت، کینه شدیدی از عثمان در دل داشت و زمانی که شورش علیه عثمان آغاز شد، او یکی از مخالفان عثمان بود. او در نهان، مردم را علیه عثمان تحریک می‌کرد. هم او در مسجد به عثمان گفته بود: «تو مردم را به خطر و دشواری انداخته‌ای و ما هم با تو همراهی کردیم، توبه کن تا ما هم توبه کنیم.» او در اوج شورش، به اراضی خود در فلسطین رفت و آنگاه که خبر قتل خلیفه به او رسید، گفت: «من کسی هستم که وقتی دملی را می‌خارانم، از آن خون می‌آورم...»؛ مقصودش این بود که وی شورش مردم علیه عثمان را تدارک دید و به گونه‌ای نقشه کشید که به نتیجه حتمی رسید.^۳

البته هیچ یک از عواملی که بیان شد، عامل اصلی قتل عثمان نبود، بلکه عامل اصلی، چنان که امام علی علیه السلام فرمود، چیزی جز استبداد و خودکامگی عثمان نبود.^۴

۱. ر.ک: مسعودی، مروج الذهب، ترجمه ابوالقاسم پاینده، ج ۱، ص ۷۰۰-۷۰۱.

۲. ر.ک: طه حسین، علی و فرزندانش، ترجمه محمدعلی شیرازی، ص ۷۱.

۳. همان، ص ۷۶-۷۷.

۴. محمد عبده، شرح نهج البلاغه، ترجمه علی اصغر فقیهی، خطبه ۳۰.

عوامل مؤثر در به حکومت رسیدن امام علی علیه السلام

اگر عثمان به مرگ طبیعی از دنیا می‌رفت، خلافت بعد از او از دو حال خارج نبود. یا عثمان مانند ابوبکر، کسی را به زمامداری بعد از خود می‌گماشت و یا مانند عمر بن خطاب، کار را به شورا واگذار می‌کرد که در هر دو صورت، شانس برای امام علیه السلام در امر خلافت وجود نداشت. اما پس از قتل عثمان، ابتکار عمل سیاسی از دست بسیاری، از جمله خاندان حکومت و طرفداران آنها بیرون رفت و آنان نتوانستند بر اساس سیاست و میل قلبی خود، حکومت را در دست گیرند. بنابراین، قتل عثمان عاملی بود که زمینه را برای تحقق خلافت امام علی علیه السلام فراهم کرد.

با این حال، عامل اصلی برای تحقق خلافت امام علی علیه السلام موضع انقلابیون بود؛ زیرا آنان از یک طرف، از اعمال عثمان، تبعیضها و ظلمهایی که از جانب دستگاه خلافت او متوجه بسیاری شده بود و نیز انحرافهای اطرافیانش به تنگ آمده بودند و از طرف دیگر، هیچ کس غیر از علی علیه السلام را پیش روی خود نمی‌دیدند که بتواند بر این مسند تکیه زند. تنها او بود که در طول حکومتهای خلفا اسیر جو حاکم در جامعه نشد و سلامت خود را حفظ کرد. از همه اینها مهمتر، تنها او بود که توان نجات جامعه از آن منجلاب را داشت. از این رو به سوی امام علی علیه السلام روی آوردند و خواستند تا به عنوان خلیفه مسلمانان با او بیعت کنند.

شکوه بازگشت ولایت علوی

تا روز سوم، وضع به همان حال بود و امام علی علیه السلام دعوت آنان را اجابت نکرد. بر انقلابیون گران آمد که خبر کشته شدن عثمان به شهرها برسد، ولی خبر انتخاب جانشین او در بین امت پخش نگردد؛ چه در این صورت، وضع شهرها به هم می‌ریخت، غرض ورزان با یکدیگر به کشمکش می‌پرداختند و هر کس دولت بی‌صاحب را به خود نسبت می‌داد. از این رو تصمیم گرفتند از راه زور وارد شوند؛ شاید بدین وسیله بتوانند به توحید کلمه برسند و مشکل انتخاب خلیفه را از میان بردارند.

پیکها از هر سو در مدینه به راه افتادند تا اصحاب رسول خدا صلی الله علیه و آله و بزرگان مهاجر و انصار را جمع کنند. در آن جمع، یکی از سخن‌گویان مصری بلند شد و گفت:

مردم مدینه! شما اهل شورا هستید، شما هستید که پیشوایی را برقرار می‌سازید، امر شما در میان امت، نافذ است، دربارهٔ شخصی که باید تعیین کنید، نظر بدهید، ما هم از شما پیروی می‌کنیم.

یکباره از هر سو فریاد برآوردند:

علی... علی بن ابی‌طالب... ما از انتخاب او راضی هستیم... ما دو روز به شما مهلت می‌دهیم. به خدا قسم اگر در این مدت، از این امر فراغت نیافتید، روز بعد، علی علیه السلام، طلحه و زبیر و بسیاری از افراد شما را می‌کشیم.

بالاخره عمار در میان آنان به پا خاست و گفت:

ای گروه انصار! عثمان دیروز در میان شما چنان راهی را پیمود که دیدید و شما اگر امروز در امور خودتان ننگرید، به چنان سرنوشتی دچار می‌شوید. علی علیه السلام به خاطر فضل و سابقه‌اش، از همه کس بدین امر برتر و سزاوارتر است.

همگی یکصدا جمله‌ای را گفتند که گویی از یک دهان بیرون می‌آید: «به او رضایت دادیم».

سپس به سوی گروه مواجی که بسیاری از مهاجران در میان آنان بودند، رو کرد و گفت: مردم! ما دربارهٔ شما و خودمان ان شاء الله از هر اقدام خیری کوتاهی نکرده‌ایم. علی علیه السلام را همهٔ شما می‌شناسید و ما هیچ کس را نمی‌شناسیم که برای این مقام، از او شایسته‌تر و سزاوارتر باشد.

به دنبال این گفته، از آن گروه، جوابی شنید که قلبش شاد و خاطرش آسوده گردید: «ما همه راضی هستیم. او در نزد ما همان‌طور است که گفتی و بلکه از آن هم برتر». لذا همگی به سوی علی علیه السلام به راه افتادند. زبیر و طلحه نیز در میان آنان بودند. علی علیه السلام را به اجبار از خانه بیرون آوردند و به وی گفتند:

ای ابوالحسن! این شخص کشته شده است، مردم ناگزیر از داشتن یک پیشوا هستند و ما امروز کسی را بدین امر از تو مسحقتر، با سابقه‌تر و به رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم نزدیکتر نمی‌یابیم.

امام علیه السلام پاسخ داد: «نه شما چنین کاری کنید و نه من می‌کنم؛ زیرا من وزیر باشم، بهتر از آن است که امیر باشم». بار دیگر فریاد برآوردند: «تو مورد پسند همهٔ ما هستی». سر خود را از روی امتناع تکان داد و گفت: «مردم! مرا به امر شما نیازی نیست. من با شما هستم، هر کس را انتخاب کردید، من به وی رضایت می‌دهم». مالک بن حرث (مالک

اشتر) یکی از رهبران کوفه فریاد زد: «به خدا قسم که باید دستت را دراز کنی تا با تو بیعت کنم، یا باید برای بار سوم چشمت بر آن اشک بیارد!» اما امام علیه السلام درباره او عجله به خرج نداد، بر او خشمگین نشد، بلکه در کمال آرامش خطاب به او و دیگر مردم گفت: مردم! دست از من بردارید و دست به دامان دیگری شوید. ما امری را پذیرفته ایم که دارای رویها و رنگهای گوناگون است؛ نه عقلها زیر بار آن می روند و نه دلها بر آن استوار می شوند.^۱

اشتر چهره خود را که سرشار از احساس بزرگداشت آن مرد بود، به طرف او گرفت و گفت: «تو را به خدا قسم می دهم، آیا چیزی را که ما می بینیم، نمی بینی؟ نمی بینی چه حادثه ای در اسلام پیش آمده است؟ فتنه را نمی بینی؟ از خدا نمی ترسی؟»

پس از سخن او، مردم همچنان خاموش مانده، چشمان خود را به لبان عاقله مردی دوختند که امید و آرمانه های امت به او وابسته است و آخرین پناهگاه مشیت آنان است. اشتیاق و آرزو دارند جوابی که می دهد، مطابق میلشان باشد. او پس از چند لحظه گفت: به خاطر چیزهایی که از شما می بینم، خواست شما را اجابت کردم... هان بدانید که اگر دعوت شما را اجابت می کنم، به شرط آن است که بر طبق آنچه خودم می دانم، رفتار کنم. اگر مرا ترک کنید، بدون شک، من هم مانند یکی از افراد شما هستم؛ حتی نسبت به کسی که حکومت شما را بر عهده بگیرد، از شما هم شنواتر و مطیعترم.^۲

از این سخن، همگی خوشحال شده، فریاد برآوردند: «ما تا با تو بیعت نکرده ایم، از تو جدا نمی شویم». امام علیه السلام حتی در این لحظه هم خط مشی خود را که مقید بودن به ایده آلهاست، فراموش نمی کند و می فرماید: «اگر ناگزیر باید چنین شود، پس در مسجد؛ زیرا بیعت من مخفیانه نیست و جز با رضایت مسلمانان، آن هم در ملأ عام و جماعت مردم نخواهد بود.»

همین که آفتاب روز جمعه سر زد، مردم به سوی قبله دلها و دیدگان و کعبه عواطف خود به راه افتادند. گروه های مردم در اطراف خانه اش رو به فزونی گذاشت. جایی برای ایستادن نبود. مردم برای حضور در پیشگاهش چنان به یکدیگر تنه می زدند و شانه

۱. محمد عبده، شرح نهج البلاغه، ترجمه علی اصغر فقیهی، خطبه ۹۱.

۲. فیض الاسلام، نهج البلاغه، خطبه ۹۱.

می‌ساییدند که شتر تشنه به هنگام ورود به آبشخور چنین می‌کند.^۱ تا آن‌جا که نزدیک بود از شدت ازدحام، برخی زیر پای دیگران کشته شوند. سپس به همراه او به سوی مسجد روان شدند و صدایشان به تهلیل و تکبیر، بلند بود.

در مسجد از منبر بالا رفت، اندکی به میان مردم خروشان و جمعیت مؤاجی که چون شالوده‌هایی از سرب ریخته شده، تمام صحن مسجد را پر کرده و از کمی جا، بیرون مسجد ایستاده بودند، نظر انداخت و سپس فرمود:

مردم! همگی توجه دارید؟! این است امر شما، هیچ‌کس در آن حقی ندارد، مگر کسی را که شما تعیین کنید. ما دیروز با این قرار از هم جدا شدیم. اگر خواستید آماده به دست گرفتن آن می‌شوم، وگرنه هیچ‌کینه‌ای نسبت به دیگری که آن را قبول کند، به دل نمی‌گیرم... آگاه باشید که من نسبت به این امر خلافت اکراه دارم، ولی شما خواستید که من بر شما امیر باشم... اکنون راضی هستید؟

گفتند: «با تو بیعت می‌کنیم بر طبق کتاب خدا». فرمود: «خدا یا بر اینان گواه باش»^۲! مانند موج دریا به سویش روان شدند و در اطراف منبر گرد آمدند. بزرگان مهاجر و انصار، پیش از دیگران، خود را به وی رسانیدند. هرکس می‌خواست نخستین شخصی باشد که تبریک خلافت را به وی می‌گوید و بدین افتخار نایل گردد.

درباره انتخاب و پذیرش خلافت از جانب امام (علیه السلام) چند نکته قابل تأمل است:

۱. چرا مردمی که زمانی در مقابل غصب حق امام (علیه السلام) هیچ‌گونه عکس‌العملی نشان ندادند و به انحراف مسیر امامت راضی شدند، امروز این‌گونه اصرار به خلافت امام علی (علیه السلام) دارند؟

۲. چرا امام (علیه السلام) به رغم این‌که از ابتدا تا آن روز، خلافت را حق مسلم خود می‌دانستند، در مقابل اصرار مردم، از پذیرش آن خودداری فرمودند؟

۳. سوّمین مسأله‌ای که می‌تواند در این ماجرا مورد تأمل قرار گیرد، شیوه امام (علیه السلام) در پذیرش خلافت و چگونگی بیعت است.

۱. امیرالمؤمنین (علیه السلام) چنین تعبیری از بیعت خود دارند: «وخرجوا إليهم فتداؤا عليه تداؤ الاهل اليهم علل ورودها». (نهج البلاغه فیض الاسلام، خطبه‌های ۵۳ و ۲۲۰)

۲. ر.ک: تاریخ طبری، ترجمه ابوالقاسم پاینده، ج ۴، ص ۴۲۷.

انتخاب واحد با انگیزه‌های گونه‌گون

این سؤال مطرح است که آیا همه مردم با یک بینش و با انگیزه واحد به سراغ امام علی علیه السلام رفتند؟ تردیدی نیست که افرادی چون عمار و مالک اشتر و مانند اینها برای بازگرداندن حق امام علیه السلام به او و هدایت امر خلافت به سراغش رفتند. آیا همه مردم با این نیت به امام علیه السلام رجوع کرده بودند؟ آیا همه آنها خواهان حکومت دینی بودند؟ یعنی حکومتی چون حکومتی که رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم بنیاد نهاده بود؟

برای تبیین این مطلب باید تربیت اجتماعی مردم در دوران خلفای پیشین مورد بررسی قرار گیرد. بنابراین باید به گذشته برگردیم و خصوصاً به دوران عثمان بن عفان نظری بیندازیم تا ببینیم اولاً، امت اسلام در دوران خلفای پیشین از نظر تربیت دینی، دارای چه وضعیتی بودند و ثانیاً، آیا همه ناراضیان و مخالفان خلیفه سوم، متعیناً در پی خلافت امام علی علیه السلام بودند؟

در دوران خلافت عثمان، به تربیت دینی امت اسلام ضربه سهمگینی وارد شد؛ زیرا در این دوران، همچنان که در دوره‌های قبل هم بدعت‌هایی صورت گرفته بود، بدعت‌ها شدت یافت. صحابه اسلام‌شناس و مفسر، مورد بی‌مهری قرار گرفتند و از فعالیت فرهنگی در جامعه بازماندند، اما قضاصون بار دیگر به مساجد و منابر راه یافتند و در حالی که نقل احادیث پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم ممنوع بود، آنان خرافات و جعلیات بسیاری را به مردم القا می‌کردند و در واقع در مواردی، مردم به دوران جاهلیت برگشته بودند. از طرف دیگر، به واسطه وفور نعمت و سرازیر شدن غنایم به مملکت اسلامی، حب مال و دنیاطلبی بر روحهای بسیاری چیره شده بود. با این وصف، چگونه می‌توان از همه آن مردم انتظار داشت که خواهان حکومتی دینی چونان حکومت رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم باشند؟ حتی این امر را در برخی صحابه خاص پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم مانند طلحه و زبیر و... می‌توان مشاهده کرد که چگونه به مال‌اندوزی پرداختند و آنگاه که امام علی علیه السلام حکومت دینی و عادلانه رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم را تجدید بنا نمود، در مقابل آن حضرت قد علم کردند.

بنابراین، آنچه می‌توان از این مطالب نتیجه گرفت، این است که مردم با انگیزه‌های گوناگون به سراغ امام علیه السلام رفتند؛ برخی صرف تغییر حکومت را مد نظر داشتند، برخی برای رفع ظلم و برخی نیز برای بازگشت حکومت اسلامی به جامعه، به آن امام علیه السلام

مراجعه کرده بودند و همه این گروهها تصور می‌کردند که با حکومت امام علی علیه السلام می‌توانند به هدف خویش نایل آیند.

موضع امام علیه السلام در قبال پیشنهاد بیعت

امام علی علیه السلام از روزی که ابوبکر به خلافت رسید، تا روزی که خود به شهادت رسید، خلافت را حق خویش می‌دانست که خداوند توسط پیامبرش به او تفویض فرموده بود و اهل بیت علیهم السلام را کشتی نجات امت می‌دانست و به اعتقاد او، غیر از اهل بیت علیهم السلام کسی شایستگی جانشینی پیامبر صلی الله علیه و آله را ندارد.^۱

حال این سؤال مطرح است که چرا به رغم اصرار زیاد مردم برای بیعت، امام علیه السلام از قبول خلافت اکراه می‌ورزید؟ آیا نظر امام علیه السلام تغییر یافته بود؟ یا امام علیه السلام قصد تعارف داشت؟

شاید بهترین پاسخ به این سؤال، مطلبی باشد که امام علیه السلام در تحلیل اوضاع و احوال جامعه اسلامی بعد از قتل عثمان دارند. امام علیه السلام در این باره فرمود: «ما امری را پذیرفته‌ایم که دارای رویها و رنگهای گوناگون است؛ نه عقلها زیر بار آن می‌روند و نه دلها بر آن استوار می‌شوند».^۲

این رویها و رنگهای گوناگون چیست که امام علیه السلام از آن بیم دارد و سبب شده است که استقبال بی‌شائبه مردم را رد کند؟ چرا از ارتحال پیامبر صلی الله علیه و آله تا قبل از خلافت عثمان، فعالیتش برای زمامداری بود و حال برای کناره‌گیری؟ این تغییر موضع به خاطر آن بود که هدف امام علیه السلام پی‌گیری کار پیامبر صلی الله علیه و آله بود تا امت از راه منحرف نشوند، اما اکنون زمامداری آن سه خلیفه، به نحوی مردم را از مسیر حقیقت منحرف کرده است که برگرداندنشان به راه راست، بسیار مشکل و بلکه محال است.^۳

مردمی که در سایه تربیت غیر اسلامی خلفا، خصوصاً خلیفه سوم، از اسلام

۱. محمد عبده، شرح نهج البلاغه، خطبه ۲۳۹.

۲. فإذا مستقبلون أمراً له وجوه وألوان، لا تقوم له القلوب ولا تثبت عليه العقول وإن الآفاق أغامت والمحجة قد تنكرت» (محمد عبده، شرح نهج البلاغه، ترجمه علی اصغر فقیهی، خطبه ۹۱).

۳. محمد تقی شریعتی، خلافت و ولایت از نظر قرآن و سنت، ص ۱۰۷.

پیامبر ﷺ فاصله گرفته‌اند و در موارد بسیاری با آن بیگانه شده‌اند و بار دیگر تعصبهای جاهلی بر زندگی و اخلاق آنان سایه افکنده است و توجه به دنیا و مال و ثروت و مقام، بسیاری از خواص امت را دگرگون کرده است، منتقاد طرحهای اصلاحی امام ﷺ نخواهند شد. از طرف دیگر، افرادی در دوران خلافت خلفای پیشین، خصوصاً دوران خلافت عثمان به قدرت رسیده و امارت و حکومت یافته بودند که ماهیتاً سنجیتی با حکومت عدل پیامبر و راه و روش او نداشتند. حال، امامی که غیر از حکومت پیامبر ﷺ چیز دیگری در سر نمی‌پروراند، چگونه می‌تواند در کنار این افراد، آن اهداف مقدسی را که در نظر دارد، عملی سازد و آیا آنان به راحتی از طعمه فربه‌ی که به چنگ آورده‌اند، دست خواهند برداشت؟ البته این پرسشی نیست که نیازمند پاسخ باشد؛ زیرا همه آنچه مولی ﷺ پیش‌بینی کرده بود، بعد از قبول خلافت و در زمانی بسیار کوتاه تحقق یافت که در جای خود به نحو بایسته به آنها خواهیم پرداخت.

شائبه کودتا

یکی از دلایل عمده گونه‌گونی رویها و رنگها (که امام ﷺ به عنوان دلیل اکراه از پذیرش خلافت عنوان فرمود) شیوه حکومتهای سابق بود، اما تنها دلیل در این باره محسوب نمی‌شود. از این رو به رغم این که قتل عثمان زمینه‌ساز مطرح شدن امام ﷺ برای خلافت بود و افرادی چون طلحه و زبیر به علت سوابق تیره خود در دوران خلفا، خصوصاً خلیفه سوم، جرأت کاندید کردن خود را نداشتند، از سوی دیگر، پذیرش چنین حکومتی که ظاهراً بوی کودتا از آن به مشام می‌رسید، کار آسانی نبود؛ زیرا کشته شدن خلیفه، خود معضلی بود که متوجه خلیفه جدید می‌شد. خصوصاً خلیفه‌ای مثل امام علی ﷺ که از آغاز، خود را مستحق امر خلافت می‌دانست. از این رو شاید یکی از دلایل عدم پذیرش خلافت از جانب امام ﷺ پیراهن خون‌آلود عثمان بود که به نحوی بهانه یا سبب همه جنگهای اصلی در دوران خلافت امام علی ﷺ محسوب می‌شد. اگر امام ﷺ بعد از قتل خلیفه سوم، ابتکار عمل سیاسی را به دست نمی‌گرفت و یا بعد از مراجعه مردم، بلافاصله خود را وارد صحنه سیاست و اجتماع می‌کرد و خلافت را می‌پذیرفت، قطعاً متهم به کودتا می‌شد.

علاوه بر این، بسیاری از آنان که ابتدا به امام (علیه السلام) مراجعه کرده بودند، به نحوی در ماجرای یورش علیه خلیفه و محاصره و قتل او دخالت داشتند. بنابراین، امام (علیه السلام) نمی‌خواست توسط کسانی به خلافت برسد که برای رسیدن به هدف، متوسل به زور و تجاوز شده بودند. سرانجام امام (علیه السلام) به رغم اکراه شدید در مقابل اصرار زیاد مردم و بعد از گذشت روزهایی، خلافت را پذیرفتند که همین امر نیز قابل تأمل و بررسی است.

چرا امام (علیه السلام) خلافت را پذیرفت؟

علت پذیرش خلافت، به رغم اکراه شدید امام (علیه السلام) از آن، امری قابل بررسی است. بهترین تحلیل در این باره را می‌توان در کلام امام (علیه السلام) یافت که در خطبه ۵۴ نهج البلاغه درباره استقبال مردم برای بیعت فرموده است:

مردم همانند شتران تشنه‌کامی که به آب برسند و ساریان رهایشان ساخته و افسار را از سر آنها بگیرد، بر من هجوم آوردند، به یکدیگر تنه می‌زدند و فشار می‌آوردند، آنچنان که گمان کردم مرا خواهند کشت یا برخی، برخی دیگر را به قتل خواهند رسانید. سپس این موضوع (پذیرش خلافت) را زیرورو کرده، همه جهاتش را سنجیدم، به طوری که خواب را از چشمم ربود.^۱

و نیز در خطبه «شقشقیه» درباره استقبال پرشور مردم و سرّ قبول خلافت، می‌فرماید: سوگند به خدایی که دانه را شکافت و انسان را آفرید، اگر نه این بود که آن جمعیت برای بیعت، گرداگردم جمع شده و به یاری برخاستند و از این جهت، حجت تمام شد و اگر نبود پیمانی که خداوند از علمای امت گرفته که در برابر پرخواری ستمگران و گرسنگی ستم‌یادگان سکوت نکنند، من افسار شتر خلافت را رها می‌ساختم و از آن صرف‌نظر می‌کردم و پایان آن را به جام آغازش سیراب می‌کردم. آن وقت، خوب می‌فهمید که دنیای شما در نظر من از آب بینی بُز بی‌ارزشتر است.^۲

بنابراین، علل پذیرش خلافت از جانب امام (علیه السلام) در جهات ذیل خلاصه می‌شود:

۱. با حضور یاران و پیروان در گرداگرد آن حضرت و اعلام آمادگی برای بیعت و یاری او، حجت بر امام (علیه السلام) تمام شد.

۱. صبحی صالح، نهج البلاغه، خطبه ۵۴. ۲. همان، خطبه ۳.

۲. پیمانی که خداوند از عالمان گرفته است (احقاق حق ستمدیدگان و مبارزه با پرخواری ستمگران).

۳. جهت دیگری که می‌توان بر اینها افزود، این است که در آن شرایط، امام علیه السلام کسی را نمی‌یافت که بتواند متصدی امر خلافت شود و بتواند آن هدفهایی را که سالها در سر داشت و تحقق نیافته بود، محقق سازد. چه کسی می‌توانست بار دیگر حکومت عادلانه رسول خدا صلی الله علیه و آله را تجدید کند و آن خاطره‌های شیرین دوران رسول خدا صلی الله علیه و آله را زنده سازد؟ نه صحابه مخلصی که باقی مانده بودند و نه آنانی که خود را به دنیا آلوده بودند، توانایی برداشتن این بار سنگین را نداشتند. از این رو امام علیه السلام وظیفه خود دید که این امر مهم را بر عهده گیرد.

در کنار این جهات، ممکن است عوامل دیگری نیز در پذیرش خلافت از جانب امام علیه السلام مطرح باشد؛ مانند: خطر هرج و مرج و جنگ داخلی در نتیجه عدم وجود زمامدار در جامعه، خطر هجوم دشمنان دیرینه به کشور اسلام به خاطر بلاتکلیفی و بی‌سرپرستی امت اسلام و....

بیعت با امام علیه السلام باشکوه‌ترین واقعه بعد از غدیر

خود امام علیه السلام شکوه این واقعه تاریخی بی‌نظیر را چنین توصیف فرموده است:
شما دستم را (برای بیعت با من) گشودید، اما من آن را بستم، پس از آن، شما دست مرا کشیدید و من آن را بستم و نگاه داشتم، آنگاه همچون شتران تشنه‌ای که روز آب نوشیدنشان به برکه‌ها و حوضهای آب می‌رسند، به شدت بر من ازدحام کردید، که هر یک به دیگری پهلوی می‌زد، تا آن حد که کف‌هایم از هم گسیخته و پاره پاره شد، رداها از دوش فروافتاد و ضعیفان، پایمال گشتند. شادی مردم از بیعت با من به جایی رسید که کودکان و نوجوانان از آن خوشحال گردیدند و سالخوردگان و پیران با پای لرزان و آهسته، برای بیعت آمدند و بیمارانی که به زحمت راه می‌رفتند (راه رفتن را بر خود تحمیل کرده بودند) همچون دختران دوشیزه و نورسیده، با روی باز برای بیعت با من شتافتند.^۱

۱. فیض الاسلام، ترجمه و شرح نهج البلاغه، خطبه ۵۱؛ محمد بن عبدالله الکافی معتزلی، المعیار و الموازنه، تحقیق شیخ محمدباقر بهبودی، ص ۴۹.

این جا دیگر صرف توصیه و سفارش و یا خواهش گروه مخالف و آنانی که موجبات قتل خلیفه پیشین را فراهم ساختند، نبود که پذیرش آن، انگ کودتا علیه خلیفه سابق را به دنبال داشته باشد. وضعیت، کاملاً دگرگون شده بود. آنان دریافتند که امام بر حق، حقیقتاً از پذیرش خلافت اکراه داشت و تعارفی در میان نبود. اما با همه این اوصاف، بعد از این که امام (علیه السلام) به خواهش آن جمعیت انبوه و مشتاق که با شوق فراوان، اگرچه با انگیزه‌های گوناگون، خواهان بیعت با امام (علیه السلام) بودند، جواب مثبت می‌دهد، بلافاصله مراسم بیعت را تدارک نمی‌بیند، بلکه ابتدا شرط خود را در قبول این امر با آنان در میان می‌گذارد و می‌فرماید: «من بیعت را می‌پذیرم و در این صورت، طبق آنچه خود می‌دانم با شما رفتار خواهم کرد و به سخن هر کسی که چیزی و یا سخنی عتاب‌آمیز بگوید، گوش فرانخواهم داد.»^۱ تا همه بدانند که امام (علیه السلام) خلافت را بدان جهت قبول نکرد که هر گروهی در سایه حکومت آن امام (علیه السلام) در پی دستیابی به خواسته‌ها و آرزوهای شخصی و قومی خود باشند و امام (علیه السلام) را وامدار خود تلقی کنند.

امام (علیه السلام) به گونه‌ای امر خلافت را پذیرفت که وامدار هیچ گروه و طایفه خاصی نباشد، بلکه او خود را در مقابل همه مردم از هر قشر و قوم و طایفه، مسؤول می‌دانست و در دوران کوتاه حکومتش، در پی اعمال دادگری میان همه آنان بود.

به دنبال بیان شرط مذکور، امام (علیه السلام) باز هم عجله به خرج نداد و مراسم بیعت را به روز بعد، آن هم در مسجد موکول کرد. در مقابل آن جمعیت شادمان و مسرور که فریاد برآوردند: «ما تا با تو بیعت نکرده‌ایم، از تو جدا نمی‌شویم» لبخندی بر لبان مبارکش نقش می‌بندد و می‌فرماید: «اگر ناگزیر باید چنین شود، پس در مسجد؛ زیرا بیعت من مخفیانه نیست و جز با رضایت مسلمانان، آن هم در ملا عام و جماعت مردم نخواهد بود.»^۲ و بدین سان، مردم در کمال آزادی و اشتیاق با امام (علیه السلام) بیعت کردند.

وضعیت جامعه اسلامی در آغاز زمامداری امام علی (علیه السلام)

در دوران خلیفه سوم، انحرافهای زیادی در ابعاد مختلف در جامعه اسلامی پدید آمده بود که به صورت گذرا در سه بُعد مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۱. محمد عبده، شرح نهج البلاغه، خطبه ۹۱. ۲. تاریخ طبری، ج ۴، ص ۴۲۷.

الف) بُعد اقتصادی

در دوران خلافت عثمان، تغییرات زیادی از نظر اقتصادی در جامعه اسلامی پدیدار شده بود. از طرفی در نتیجه پیشرفت و تسلط اعراب بر کشورهای مغلوب، غنایم زیادی به سرزمین اسلامی سرازیر شده بود که در زمان پیامبر ﷺ و حتی دو خلیفه قبلی، سابقه نداشت.

از طرف دیگر، در نتیجه توزیع نامناسب و غیرعادلانه این ثروتها، طبقه جدیدی در جامعه پدید آمده بود. این طبقه جدید، همان کسانی بودند که در زمان عثمان باگردآوری مال و منال و با استفاده از امتیازاتی که از جانب خلیفه وقت به آنان تفویض شده بود، پدید آمده بودند و آنچنان آلوده به دنیا و مال و مقام شده بودند که آرمانهای والای انقلاب پیامبر ﷺ را از یاد برده بودند. این امر حتی گریبان دستگاه خلافت را هم گرفته بود.^۱

ب) بُعد سیاسی

فساد اجتماعی در دوران خلافت عثمان، منحصر به سیاستهای غلط اقتصادی نبود، بلکه جامعه از نظر سیاسی نیز منحرف شده بود.

در دستگاه خلافت عثمان، به هیچ وجه نشانی از شایسته سالاری نبود، بلکه در این دستگاه، افرادی نفوذ کرده بودند که به هیچ روی شایستگی تصدی امور جامعه اسلامی را دارا نبودند؛ زیرا آن اشخاص و یا ایل و طایفه آنان، مورد تأیید پیامبر ﷺ نبودند و در مواردی پیامبر ﷺ آنان را طرد کرده بود؛ مانند معاویه بن ابی سفیان که در دوران عمر بن خطاب و بعد از درگذشت برادرش یزید که والی شام بود، جانشین برادر شده بود و تا آغاز خلافت امام علی علیه السلام حکومت شام را در کف داشت و نیز شخصی چون مروان از خاندان بنی امیه که داماد عثمان بود. این شخص، آنچنان در دستگاه حکومت عثمان ریشه دوانده بود که علی علیه السلام بدین خاطر به عثمان اعتراض کرد.^{۲، ۳}

۱. برای آگاهی بیشتر از اوضاع اقتصادی دوران عثمان ر.ک: مسعودی، مروج الذهب، ج ۱، ص ۶۸۹-۶۹۰.

۲. ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، ج ۲، ص ۱۴۵.

۳. برای اطلاع بیشتر درباره وضعیت سیاسی دوران عثمان ر.ک: مسعودی، مروج الذهب، ج ۲، ص ۷۰۰ به بعد.

ج) بُعد فرهنگی

در دوران خلفا، خصوصاً دوران خلافت عثمان، در اثر بدعت‌هایی که از جانب آنان در دین صورت گرفته بود، به فرهنگ دینی جامعه ضربه مهلکی وارد شده بود. رخدادهایی چون منع کتابت و نقل احادیث نبوی و محدود کردن سنت نبوی و جعل حدیث^۱، سبب شد که سنت پیامبر صلی الله علیه و آله جایگاه خویش را در جامعه از دست بدهد. سنت آفرینی آغاز شد و اجتهادهای شخصی در مقابل نص، قد علم کرد؛ تا جایی که عثمان گفت: «سنت عبارت است از سنت رسول خدا صلی الله علیه و آله و دو یاورش (ابوبکر و عمر)^۲» و چنین شد که بسیاری از موضوعها، حرمت شکنیها، قتلها، تحریم حلالها و تحلیل حرامها، مصلحت‌اندیشی و تأویل نام گرفت و نص قرآن و سنت و صراحت نصوص دینی، در مسلخ «مصلحت» و «رأی»، قربانی شد.

اقدامهای امام علیه السلام در دوران زمامداری

با آنچه گذشت، دریافتیم که امام علی علیه السلام با قبول خلافت، وارث جامعه‌ای شده بود که دستخوش انحرافهای بسیار بود. بنابراین، اوضاع جامعه اسلامی اقتضا می‌کرد که آن امام علیه السلام اصلاحات همه‌جانبه‌ای را در ابعاد مختلف در جامعه به عمل آورد؛ یعنی انقلابی دیگر در همه ابعاد اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی. در این بخش، اقدامهای امام علیه السلام در ابعاد یاد شده به طور اجمال مورد بررسی قرار می‌گیرد.

الف) بُعد اجتماعی و سیاسی

تردیدی نیست که اعتراض امام علیه السلام به حکومت‌های پیشین، فقط در شکل حکومت نبود، بلکه اعتراض اصلی امام علیه السلام ناظر بر محتوای حکومت بود. اگرچه درباره شخص امام علی علیه السلام بین شکل و محتوای حکومت، پیوند ناگسستنی وجود داشت، اما به نظر امام علیه السلام محتوای حکومت، بسیار مهم‌تر است و به همین دلیل بود که بعد از خلافت

۱. ر.ک: سیدمرتضی عسکری، یکصد و پنجاه صحابی ساختگی، ترجمه عطاء محمد سردارنیا، ج ۱، ص ۹۰-۹۹.

۲. سیدعلی شهرستانی، وضوء النبی، ج ۱، ص ۱۱۷؛ علامه امینی، القدير، ج ۸، ص ۱۴۷؛ متقی هندی، کنز العمال، ج ۸، ص ۲۳۴؛ ابن عساکر، تاریخ مدینه دمشق، ج ۳۹، ص ۲۵۵.

ابوبکر و دیگر خلفا، بیشترین تلاش امام علیه السلام برای هدایت محتوای حکومت بود. اگرچه آن امام علیه السلام دائماً در هر موقعیتی که اقتضا می‌کرد، حقانیت خویش را در امر خلافت گوشزد می‌فرمود، با این حال، فرمود: تا زمانی که انحرافی در دین و امت رسول خدا صلی الله علیه و آله پدید نیاید، من معین حکومتم و چنان هم بود و زمانی که خود حاکم شد، تنها بدین‌گونه نبود که شخصی برود و شخص دیگری بیاید، بلکه از همان ابتدا و قبل از قبول حکومت و به عنوان شرط قبول حکومت، به مردم مشتاق بیعت، اعلام فرمود: آنگاه که من آمدم، معنایش این نیست که شخصی چون عثمان رفت و شخص دیگری چون علی علیه السلام آمد و حکومت با همان محتوا و کیفیت باقی خواهد ماند. خیر، من غیر از عدالت نمی‌شناسم، من غیر از احکام الهی نمی‌شناسم و به غیر از حکم خدا و سنت پیامبر صلی الله علیه و آله عمل نخواهم کرد و به سخن هیچ ملامتگری توجه نخواهم کرد. بنابراین، امام علیه السلام به تغییرهای ظاهری اکتفا نخواهد کرد و به دگرگونیهای بنیادین و اصلاحهای اساسی دست خواهد زد.^۱ او بر اساس دیدگاه برحق خویش در فلسفه سیاست و حکومت، جامعه سالمی را بنیاد خواهد نهاد که بستر و زمینه مناسب برای تعالی انسانها باشد. بنابراین، باید اقدامهای شایسته امام علیه السلام در زمینه‌های مختلف، مورد بررسی قرار گیرد.

ترسیمی نوین از حکومت (فلسفه سیاسی امام علی علیه السلام)

وجود حکومت در هر جامعه، امری اجتناب‌ناپذیر است؛ زیرا بقا و اداره جامعه انسانی در گرو حکومت است. امام علی علیه السلام وجود حاکم (چه خوب و چه بد) را برای هر جامعه‌ای ضروری می‌داند.^۲ به اعتقاد آن امام علیه السلام وجود حاکم بد، از عدم وجود حاکم در

۱. امام علی علیه السلام در روزهای اولیه خلافتش فرمود: «... وَالَّذِي بَعَثَهُ بِالْحَقِّ لَتُبْلِلَنَّ بَلْبِلَةً وَ لَتَغْرِبَنَّ غَرْبَةً وَ لَتَسَاطُنَّ سَوَاطِنُ الْقَدَرِ...»؛ قسم به خدایی که محمد صلی الله علیه و آله را به حق مبعوث گردانید، سخت در هم آمیخته و زیرو رو می‌شوید و به شدت غربال می‌گردید (تا صالح از طالح و خوب از بد جدا گردد) و مانند دیگر جوشان که با تازانۀ غلیان خود، آنچه را در آن است، زیرو رو می‌کند، شما هم زیرو رو می‌شوید تا آن حد که پست‌ترین شما به بالاترین مقام و بالاترین شما به پست‌ترین مقام بازگشت می‌نماید. محمد عبده، نهج البلاغه، ترجمه علی اصغر فقیهی، خطبه ۱۵.

۲. «وَإِنَّهُ لَا بَدَءَ لِلنَّاسِ مِنْ أَمِيرٍ بَرٍّ أَوْ فَاجِرٍ... يَعْمَلُ فِي أَمْرِهِ الْمُؤْمِنُ وَ يَسْتَمِعُ فِيهَا الْكَافِرُ» (ابن ابی‌الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۲، ص ۳۰۷)؛ بلاذری، انساب الاشراف، ص ۳۵۲.

جامعه بهتر است. اما باید بدانیم که امام علی (علیه السلام) به عنوان اولین امام شیعه، حکومت را چگونه می‌بیند. حکومت ایده آل امام علی (علیه السلام) حکومتی است با ویژگیهایی خاص که این ویژگیها را می‌توانیم در «شخص حاکم»، مسأله «قانون‌مداری» و «نقش مردم» مورد بررسی قرار دهیم.

حاکم در حکومت ایده آل امام علی (علیه السلام)

به اعتقاد امام علی (علیه السلام) حکومت، وظیفه‌ای است که بر عهده افرادی خاص می‌باشد و این افراد از جانب خداوند برگزیده می‌شوند. امام علی (علیه السلام) در خطبه شقشقیه، سرّ قبول خلافت را چنین بیان فرموده است:

... و اگر نبود پیمانی که خداوند از علمای امت گرفته است که در برابر پرخوااری ستمگران و گرسنگی ستم‌دیدگان سکوت نکنند، من افسار شتر خلافت را رها می‌ساختم و از آن صرف‌نظر می‌کردم...^۱

از این سخن امام علی (علیه السلام) درمی‌یابیم که حکومت، وظیفه عالمان است که در سایه آن، حق مظلومان را از ظالمان بستانند. از این رو امام علی (علیه السلام) برای حاکم اسلامی بایستگی‌هایی قائل است و اموری را برایش ناشایست می‌شمارد. از جمله بایستگی‌های حاکم اسلامی در دیدگاه امام علی (علیه السلام) وجود لیاقت رهبری جامعه اسلامی است. از این رو امام علی (علیه السلام) تعلیم و تأدیب او را امری لازم می‌داند؛^۲ یعنی حاکم جامعه اسلامی باید فردی عالم و صالح باشد.

در کنار این بایستگی‌ها، امام علی (علیه السلام) اموری را به عنوان ناشایستگی‌های رهبر اسلامی گوشزد می‌فرماید که از آن جمله، رهبر نباید بخیل، جاهل، جفاکار و رشوه‌خوار باشد تا اموال مردم را حیف و میل نکند و سنت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را تعطیل نسازد و منجر به نابودی امت نگردد.^۳ از این رو امام علی (علیه السلام) نگران حاکمیت یافتن افراد جاهل و سلطه گمراهان به عنوان سیاست بود.^۴

۱. صبحی صالح، نهج البلاغه، خطبه ۳.

۲. محمد عبده، شرح نهج البلاغه، ص ۱۲۹.

۳. ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۸، ص ۱۳۱ و ج ۱، ص ۲۰۷.

۴. محمد تقی جعفری، ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، ج ۲۵، ص ۴۴.

نقش قانون‌مداری در سعادت انسانها

دغدغه اجرای احکام و قوانین الهی، مهمترین امری بود که فکر و دل امام علیه السلام را در دوران حکومتش و حتی دوران خلفای قبلی، به خود مشغول کرده بود.^۱ بدون تردید، سعادت واقعی انسانها در سایه اجرای قوانین الهی به دست می‌آید. امام علی علیه السلام با قبول خلافت و حکومت مسلمانان، هدفی را دنبال می‌کرد که تنها می‌توانست در سایه اجرای قوانین و احکام الهی به آن هدف نایل شود. هدف امام علیه السلام حاکم ساختن عدالت در همه ابعاد جامعه بود که تنها با اجرای بی‌قید و شرط احکام الهی می‌توانست به این هدف دست یابد.

نقش مردم در سلامت جامعه

درباره نقش مردم در سلامت جامعه، نظریه‌هایی وجود دارد که مرحوم علامه محمد تقی جعفری درباره تعیین عامل اصلی مدیریت اجتماعی و سیاسی که تضمین‌کننده سلامت جامعه می‌باشد، سه نظریه عمده را مورد بررسی قرار داده است:

نظریه اول، مبتنی بر نقش زمامدار در جامعه است. بر اساس این نظریه، با وجود زمامدار شایسته، جامعه مسیر طبیعی و اصولی خود را طی کرده، مدیریت موفق ایجاد خواهد شد. مرحوم علامه جعفری با طرح ماجرای حکومت امام علی علیه السلام و این‌که با وجود شایستگی عالی امام علیه السلام در امر اداره جامعه، چون مردم از لیاقت کافی برخوردار نبودند، حکومت امام علیه السلام نتوانست ادامه یابد، این نظریه را مورد انتقاد قرار داده است. نظریه دوم، نقش مردم را عامل اصلی در اداره جامعه دانسته است. این نظریه با برخی منابع اسلامی سازگاری دارد. در حدیث آمده است: «هرگونه که باشید، بر شما زمامداری می‌کنند».^۲

در جای دیگری امام علیه السلام می‌فرماید:

اگر از فرهنگ اصلاحی (امر به معروف و نهی از منکر) و هرگونه ارشاد و تعلیم و تربیت برای سازندگی بی‌بهره باشید، اشرار بر شما مسلط می‌گردند و سپس هرچه

۱. ولید مرتکب شرب خمر شد، اما عثمان راضی نشد او را حد بزند. علی علیه السلام او را حد زد و فرمود: «تا من باشم، هیچ حدی از حدود خدایی ضایع نخواهد شد.» (شیخ طوسی، تلخیص الشافی، تحقیق سیدحسین بحر العلوم، ج ۲، ص ۱۵۶).

۲. «کما تکنوا یولی علیکم» (متقی هندی، کنز العمال، ج ۶، ص ۸۹).

دعا کنید و اصلاح خود و جامعه را از خدا بخواهید، مستجاب نخواهد گشت.^۱
 خداوند سبحان می فرماید: «خدا موقعیت هیچ قومی را دگرگون نمی کند، مگر این که آنان تغییری در وضع خودشان به وجود آورند.»^۲
 در نظریه سوم آمده است: تأثیر و تأثر رشد و تکامل فرهنگی و سیاسی بین زمامداران و مردم جامعه، نظیر تأثیر معرفت و عمل بر هم است. یک جامعه متشکل از مردم دارای شعور سیاسی و فرهنگ شایسته، به طور طبیعی، زمامدار باصلاحیتی را به حاکمیت خویش برمی گزیند. در این فرض، جامعه به پیشرفت خود می افزاید و سیر قهقرایی ندارد.^۳

حال درباره نظر امام علی (علیه السلام) نسبت به نقش مردم در امور اجتماعی، این سؤال مطرح می شود که آیا مراد امام (علیه السلام) از مردم، همه انسانها (چه خواص و چه عوام) است و نقش هر دو گروه را یکسان می داند؟ حقیقت، این است که امام علی (علیه السلام) در توصیه های خود، عوام را مد نظر قرار می دهد و برای خواص، حساب چندانی باز نمی کند. این مطلب را می توان از توصیه های آن امام (علیه السلام) به مالک اشتر دریافت که می فرماید:

باید دوست ترین و پسندیده ترین کارها در نزد تو، نزدیکترین و معتدلترین آنها نسبت به حق و شاملترین آنها در عدل و داد و جامعترین و دربرگیرنده ترین آنها در خشنودی رعیت و عامه مردم باشد که به راستی، ناخشنودی و دشمنی عامه، اثر خشنودی خواص را از میان می برد و به راستی، ناخشنودی و دشمنی خواص، در حالی که عامه مردم راضی باشند، چیزی شمرده نمی شود و اثری ندارد.^۴

امام (علیه السلام) در ضمن همین فرمان به مالک، دلایلی را ذکر فرموده اند که بخشی از آن، چنین است:

هیچ یک از افراد مردم، مانند خواص نیستند. در هنگام آرامش و زمان صلح، خرجشان از همه بیشتر و در موقع ناآرامی و جنگ، یاری و کمکشان از همه کمتر است. بیشتر از همه مردم، مخالف عدل و انصافند و از آن کراهت دارند. نسبت به

۱. فیض الاسلام، نهج البلاغه، نامه ۴۷.

۲. «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يَغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ» (رعد/ ۱۱)

۳. ر.ک: محمدتقی جعفری، حکمت اصول سیاسی اسلام، ص ۴۰۴-۴۰۵.

۴. فیض الاسلام، نهج البلاغه، عهدنامه مالک اشتر.

خواسته‌های خود، بیش از هر کس، اصرار و ابرام می‌کنند و هنگامی که درخواستشان برآورده گردد یا عطایی به آنها بشود، از همه کس ناسپاسترند و چون از انجام آنچه خواسته‌اند، خودداری شود، در قبول عذر، کندترین مردمند و در ناملایمات و سختیها، ضعیفترین و ناشکیباترین مردم هستند. همانا ستون دین و جامعه مسلمانان و آماده برای نبرد با دشمنان، عامه امت اسلام می‌باشند؛ بنابراین باید توجه و میل تو با ایشان باشد و به سخن آنان گوش فرادهی.^۱

مفهوم سخن امام علیه السلام این است که زمامدار مصلح به همراه عوام، توانایی هر نوع اصلاحی را پیدا می‌کند که با خواص، چنین مجالی را به دست نخواهد آورد؛ زیرا معمولاً خواص، مخالف تغییر و تحول در جامعه هستند و سر آن، این است که در گیرودار تحول و اصلاح، برخی از منافع خواص به خطر می‌افتد، اما عامه مردم در این تغییرها و اصلاحها، نه تنها چیزی را از کف نمی‌دهند، بلکه ممکن است در نتیجه آن، به حقوق از دست رفته و یا فراموش شده خود دست یابند. از این رو عامه، هم خواهان این اصلاحها هستند و هم همراه و یار و مددکار زمامدار مصلح خود می‌باشند.

مولی‌الموحدين علیه السلام توصیه می‌فرماید که زمامدار باید به عوام توجه کند و حتی امر می‌کند که گوش زمامدار باید شنوای نظرها، پیشنهادها و حتی انتقادهای آنها باشد. علاوه بر اینها، امام علیه السلام کارگزاران خود را از اطاعت خواص جامعه نیز بر حذر می‌دارد.^۲ خواص، خصوصاً آنانی که نسبت به موقعیت اجتماعی خود مغرور گشته‌اند و تکبر می‌ورزند، نه تنها برای حمایت از دین و اجتماع نمی‌توان به آنها اعتماد کرد، بلکه چه بسا پرچمهای فتنه را برافرازند. آنان چون شمشیرهایی هستند که در عصر جاهلیت، هنگام مفاخرت به افتخارهای پوشالی کشیده می‌شد. پس خواص باید در امواج عامه حل شوند و حقوق آنان به همراه حقوق عامه مردم حفظ گردد.

ب) بُعد فرهنگی

غایت تمام حرکتها، موضع‌گیریها و فعالیتهای امام علی علیه السلام پدید آوردن اصلاحهای فرهنگی بود. اگرچه در مراحل از دوران زمامداری خود، اولویت را به اموری دیگر؛

۲. محمد عبده، شرح نهج البلاغه، خطبه ۱۹۰.

۱. همان.

مانند توسعه اجتماعی یا توسعه اقتصادی دادند، اما در نهایت، غایت قصوای فعالیت‌های آن امام (علیه السلام)، چیزی جز هدایت بشر به سوی کمال انسانی، زندگانی مکتبی و سرانجام، بهشتی شدن نبود.

برخی از اموری که امام (علیه السلام) برای اصلاح فرهنگ جامعه انجام دادند، به قرار زیر است:

۱. طرد قصاصون (داستان‌سرایان) از صحنه اجتماع اسلامی:

تاریخچه داستان‌سرایی، به دوران جاهلیت برمی‌گردد. در دوران جاهلیت، داستان‌سرایی در میان اعراب رواج داشت و محوری که احادیث و داستانهای آنان در اطراف آن می‌چرخید، جنگها و نبردها، عشق و احوال عاشقان و اشعار مربوط به ایشان، سحر و کهنات، اخبار جن و اموری از این قبیل بود.

با ظهور اسلام، آنان جایگاه خود را در جامعه از دست دادند. بعد از رحلت پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله) و روی کار آمدن خلفای سه‌گانه، بار دیگر در جامعه راه پیدا کردند، اما این بار آنان فقط به داستانها و افسانه‌های مذکور اکتفا نکردند، بلکه دست به جعل حدیث زدند؛ خصوصاً زمانی که فضای جامعه اسلامی را از احادیث پاک نبوی تهی دیدند.^۱ امام علی (علیه السلام) در دوران حکومت خود، بار دیگر آنان را از صحنه جامعه اسلامی طرد کرد.^۲

۲. احیای مفهوم حق و تلاش بی‌وقفه در حاکم ساختن آن در همه زوایای زندگی فردی و اجتماعی مسلمانان:

در سراسر زندگی امام علی (علیه السلام) مفهومی مقدستر از مفهوم حق نبود؛ زیرا اصل در همه مصادیق آن، حق جل و علا بود.^۳ هیچ‌گاه از حق جدا نبود و حق نیز همیشه با او بود.^۴ او حق را بالعیان شناخته بود و بعد از شناخت، ذره‌ای در آن تردید نکرده

۱. و این بدان سبب بود که خلفای سه‌گانه، کتابت و نقل حدیث را ممنوع کرده بودند.

۲. در کتب حدیث آمده است: «إِنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ (علیه السلام) رَأَى قَاصًّا فِي الْمَسْجِدِ فَضْرَبَهُ وَ طَرَدَهُ»؛ روزی امیرالمؤمنین (علیه السلام) قصه‌گویی را در مسجد دید، او را زد و از مسجد بیرونش کرد. (علامه مجلسی، بحارالانوار، ج ۷۲، ص ۲۶۴-۲۶۵؛ شیخ طوسی، التهذیب، ج ۲، ص ۴۸۶؛ حر عاملی، وسائل الشیعة، ج ۳، ص ۵۱۵).

۳. «و يعلمون أَنَّهُ الْحَقُّ الْمُبِينُ» (نور/ ۲۵)

۴. از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) روایت شده است که فرمود: «عَلَيَّ مَعَ الْحَقِّ وَ الْحَقُّ مَعَ عَلِيٍّ يَدُورُ حَيْثُمَا دَارَ» (ابن ابی‌الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۲، ص ۲۹۷).

بود.^۱ از این رو در تلاش بود تا معیارهای حق را به امت اسلام ابلاغ کند و آنان را به سوی حق سوق دهد.^۲ اگرچه در این مسیر، موانع بسیار بر سر راهش وجود داشت، اما آنی از اندیشه هدایت امت به حق و نابودی باطل، غافل نبود.^۳

اگرچه او امت را به سوی حق راهنمایی می‌کرد و امت، از آن گریزان بودند، آنی از تلاشش دست برنداشت.^۴ او می‌فرمود: «به خدا قسم من بر حَقِّم».^۵ اما حقانیت خود را به آنان تحمیل نمی‌کرد، بلکه در تلاش بود تا معیارهای حق را به آنان بنمایاند تا با شناخت آن معیارها، جبهه حق و جبهه باطل را بشناسند.

در جریان درگیری اصحاب جمل با امام علی (ع) برخی از صحابه و افراد جامعه دچار شبهه و تردید شده بودند. یکی از آنان «حارث بن حوط» بود که نزد امام علی (ع) آمد و گفت: آیا شما گمان می‌کنید که اصحاب جمل در گمراهی هستند؟ امام علی (ع) دید که او در تشخیص حق و باطل، اشخاص و سوابق و نسبها را ملاک قرار داده است، از این رو برای هدایت او فرمود:

ای حارث! تو به زیر پایت نگریسته‌ای و بالای سرت را ندیده‌ای! بنابراین، متحیر و سرگردان شده‌ای. تو حق را نشناخته‌ای تا اهلش را بشناسی و نسبت به باطل نیز شناخت نداری که دریابی چه کسی موافق آن است.^۶

۱. «ما شککت فی الحقّ مذ أریته»؛ از آن زمان که حق به من نمایانده شد، در آن شک نکردم. (همان، ج ۱، ص ۲۰۷).

۲. به آنان می‌فرمود: «فلاتنفروا من الحقّ نفار الصّحیح من الأجر و الباری من ذی سقم» (همان، ج ۹، ص ۱۰۶) و نیز درباره معیار حق فرمود: «أیها الناس! اعرّفوا الحقّ تعرفوا أهله» (همان، ج ۱۵، ص ۱۸۰).

۳. «فإن ترتفع عتّا و عنهم البلوی أحملهم من الحقّ علی محضه و إن تکن الأخری» (همان، ج ۹، ص ۲۴۱).

۴. «أیها النفوس المختلفة و القلوب المتشیتة، الشاهد أبداً نكم و الغایبة عقولهم! أطأركم علی الحقّ و أنتم تنفرون عنه نفور المعزی من و عوعة الأسد. هیئات أن أطلع بكم سرار العدل أو أقیم اعوجاج الحقّ»؛ ای جانهای پراختلاف و دلهای پراکنده و ای کسانی که بدنهایشان حاضر و عقلهایشان از آنها نهان است! من شما را به راه حق متوجه می‌کنم و به آن سو می‌رانم، اما شما همچون بزی که از نعره شیر می‌رمد، از آن می‌رمد. بسیار بعید که من بتوانم تاریکی را که بر سیمای عدل عارض شده، به وسیله شما برطرف سازم یا انحرفانی که در حق پدیدار شده، به یاری شما راست گردانم. (ابن ابی الحدید، همان، ج ۸، ص ۲۶۳).

۵. «فوالله إنی لعلی الحقّ...» (همان، ج ۶، ص ۱۰۰).

۶. «یا حارث! إنك نظرت تحتك و لم تنظر فوقك فحرت إنك لم تعرف الحقّ فتعرف أهله و لم تعرف الباطل فتعرف من أتاه» (ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۱۹، ص ۱۴۷).

او آرامش حقیقی را با زندگی در سایه حاکمیت حق می‌جست و در جایی که حق حاکم نباشد، وحشت و اضطراب را حاکم می‌دید. او خطاب به ابوذر غفاری فرمود: «ای ابوذر! چیزی جز حق به تو آرامش نبخشد و چیزی جز باطل، مایه وحشت تو نشود.»
ای کاش همه آن انسانها چون ابوذر، کلام آن امام بر حق (علیه السلام) را درمی‌یافتند و جانمایه حیات خود قرار می‌دادند. اما همین امام (علیه السلام) روزی از سر شکوه و گلایه، خطاب به آن انسانها فرمود:

شمایان آن گونه که باطل را می‌شناسید، حق را نمی‌شناسید (باطل نزد شما آشنا و حق، نزد شما بیگانه است) و آن گونه که سر ستیز با حق دارید، در اندیشه ابطال باطل نیستید.^۱

۳. بنیان‌گذاری ادبیات عرب:

یکی از اموری که امام علی (علیه السلام) در عرصه فرهنگ اسلامی بدان توجه داشت، وضع دستور زبان عربی بود. امام (علیه السلام) بنیان این کار را نهاد و ادامه و تکمیل آن را به ابوالاسود دؤلی واگذار فرمود. آری ادبیات گسترده و عالی عرب، مرهون این اقدام مولی امیرالمؤمنین (علیه السلام) است که بسیاری از علوم اسلامی در سایه آن بالندگی می‌یابد.

۴. تربیت رجال دینی و دانشمندان اسلامی:

به رغم همه گرفتاریهای طاقت‌فرسایی که پیش روی امام (علیه السلام) بود، او گروه انبوهی از رجال دینی و دانشمندان اسلامی را تربیت کرد که در میان ایشان جمعی از زهاد و اهل معرفت؛ مانند: اویس قرنی، کمیل بن زیاد، میثم تمار و رشید هجری وجود داشتند که در میان عرفای اسلامی، از مصادر عرفان شناخته شده‌اند و عده‌ای نیز از مصادر اولیه علم فقه، کلام، تفسیر، قرائت و غیر آنها می‌باشند.^۲

۵. تلاش برای تربیت اجتماعی مردم مسلمان:

عبدالفتاح عبدالمقصود در کتاب امام علی بن ابی‌طالب (علیه السلام) جملاتی دارد که قابل توجه است. او می‌نویسد:

او [علی (علیه السلام)] خود یک انسان کامل است و می‌خواهد هر انسان دیگر را هم به همان

۱. «لا تعرفون الحق كمعرفتكم الباطل ولا تبطلون الباطل كإبطالكم الحق» (همان، ج ۶، ص ۱۰۲).

۲. علامه طباطبایی، شیعه در اسلام، ص ۴۳.

روش شکل دهد. در تمام دوران زندگی خود چنین هدفی داشت، استوار و مستقیم، چون نیزه، عادل و راستین، چون میزان....^۱

کمال انسانها آرمان نهایی آن امام علیه السلام بود و همه فعالیت‌های آن حضرت علیه السلام برای این بود که زمینه‌های لازم برای چنین امری در جامعه فراهم گردد. از آغازین روزهایی که به طور رسمی در اداره جامعه اسلامی وارد می‌شود؛ یعنی روزهای قبول خلافت، به روش متعالی خود عمل می‌کند.

برای قبول خلافت، به توصیه یا انتخاب انقلابیان اکتفا نکرد، بلکه بر این اعتقاد بود که زمانی خلافت مسلمانان را بر عهده می‌گیرد که مردم به او رأی دهند. آن هم به دور از هرگونه عجله‌ای؛ تا همگی فرصت اندیشیدن و انتخاب داشته باشند.

۶. بیان معارف حقّه در خطابه‌ها و هر فرصت دیگر:

از امام علیه السلام معارف عالی در زمینه‌های مختلف به جای مانده است. او در زمینه‌های خداشناسی، نبوت، امامت، انسان‌شناسی، اخلاق، تعلیم و تربیت و موضوعهای بسیار دیگر، مطالبی فرموده‌اند که برای عام و خاص، قابل استفاده است و همه آن مطالب می‌تواند رهنمودهایی شایسته برای بشر باشد.

مطلب دیگری که باید متذکر شد، این است که مسائل اعتقادی در نزد آن امام علیه السلام از اهمیت ویژه‌ای برخوردار بود و نسبت به اعتقاد مردم، توجه ویژه‌ای داشت. مرحوم علامه طباطبایی در کتاب شیعه در اسلام می‌نویسد:

با آن همه گرفتاری طاقت‌فرسا و سرگرم‌کننده، ذخایر گرانبهایی از معارف حقّه الهیه و علوم حقّه اسلامی را میان مردم به یادگار گذاشت... وی اول کسی است که در اسلام در فلسفه الهی غور کرده به سبک استدلال آزاد و برهان منطقی، سخن گفت و مسائلی را که تا آن روز در میان فلاسفه جهان مورد توجه قرار نگرفته بود، طرح کرد و در این باب به حدی عنایت به خرج می‌داد که در بحبوحه جنگ‌ها به بحث علمی می‌پرداخت. در بحبوحه جنگ جمل، عربی خدمت حضرت علی علیه السلام عرض کرد:^۲ یا امیرالمؤمنین! تو می‌گویی خدا واحد است؟ مردم از هر طرف به وی حمله کرده، گفتند: ای عرب! مگر پراکندگی قلب و تشویش خاطر علی علیه السلام را مشاهده نمی‌کنی

۱. عبدالفتاح عبدالمقصود، امام علی بن ابی‌طالب علیه السلام، ترجمه سید محمد مهدی جعفری، ج ۲، ص ۳۵۴.

۲. علامه مجلسی، بحار الانوار، ج ۲، ص ۶۵.

که به بحث می‌پردازیم؟ علی (علیه السلام) به اصحاب خود فرمود: این مرد را به حال خود بگذارید؛ زیرا من در جنگ با این قوم هم جز روشن شدن عقاید درست و مقاصد دین، منظوری ندارم. سپس تفصیلاً به پاسخ سؤال عرب پرداخت.^۱

درباره اثبات صانع و وحدانیت الهی، علاوه بر استناد به مخلوقات و عجایب خلقت^۲ که قابل فهم همگان است، بحثهای عقلی^۳ را نیز پیش می‌کشد که فقط حکما و فحول دانشمندان می‌توانند به اندکی از کنه معانی آنها دست یابند.

۷. زهد اجتماعی، مبنای امام (علیه السلام) در درمان بلاهای اجتماعی:

امام (علیه السلام) برای رفع مشکلات جامعه و درمان بلاهای اجتماعی، زهد اجتماعی را مبنای فعالیت‌های اصلاحی خود قرار داد. این زهد اجتماعی عبارت بود از اصلاح جهت‌گیری زندگی مردم از دنیا محوری به آخرت محوری، که نتیجه آن، دوری از زیاده‌طلبی و اتراف بود تا بدین طریق، فاصله طبقاتی در جامعه، جای خود را به قسط و عدل دهد و بلای خانمان برانداز فقر، گریبان جامعه را نگیرد.

امام (علیه السلام) برای پیاده کردن این برنامه اصلاحی، به قوانین اجتماعی جبری متوسل نشد تا با جبر و زور، اموال مردم را از آنها بستاند و به فقرا دهد و بدین طریق، فاصله طبقاتی را از بین ببرد، بلکه به روش‌های مختلف، در پی آموزش و هدایت آنان بود تا اولاً، خود آنان با انفاق اموال و بی‌توجهی به دنیا، زمینه رشد معنوی و کمال خویش را فراهم سازند و از درون، اعتدال یابند و ثانیاً، با دوری گزیدن از زیاده‌طلبی و دنیاگرایی، زمینه رفع بلاهای اجتماعی، خصوصاً فقر را فراهم آورند.

امام (علیه السلام) توصیه‌هایی به افرادی چون شریح و ابن حنیف و... داشت. امام (علیه السلام) این توصیه‌ها را به عنوان یک واعظ یا پیر طریق که مریدانش را به تقوا فراخواند و از دنیا بازشان دارد، به آنان نمی‌فرمود و آنان نیز انسانهایی به دور از اجتماع و در پی کمالات نفسانی و زهد نبودند، بلکه امام (علیه السلام) به عنوان حاکم جامعه و آنان به عنوان کارگزاران، مخاطب و مخاطب قرار گرفته‌اند. بنابراین، امام (علیه السلام) علاوه بر توصیه اخلاقی و موعظه

۱. علامه طباطبایی، شیعه در اسلام، ص ۱۹-۲۰.

۲. مانند آنچه در خطبه‌های ۸۲، ۹۰، ۱۵۳، ۱۶۳ و ۱۸۳ نهج البلاغه (شرح محمد عبده) آمده است.

۳. مانند بیان مولی (علیه السلام) در خطبه‌های اول و ۱۸۴ نهج البلاغه (شرح محمد عبده).

فردی که در درجه دوم قرار دارد، در درجه اول، برای هدایت جهت‌گیری کلی اجتماع و اصلاح آن، این توصیه‌ها را عنوان می‌فرمود تا کارگزاران دولت اسلامی به واسطه گرایش به دنیا، به فساد آلوده نشوند و جامعه را با خود به سوی پرتگاه اضمحلال سوق ندهند. امام علی علیه السلام اصلاح فرهنگ جامعه را از خواص آغاز کرد؛ زیرا پر واضح است که اصلاح جامعه، جز از طریق اصلاح حکام امکان‌پذیر نیست. زهی خیال باطل است که حاکمیت به سویی گام بردارد و توقع داشته باشد مردم به سوی دیگر روند. جهت مردم را حکام تعیین می‌کنند و خواص که نقش بسیار مؤثری در جهت‌گیری حکومت دارند، قطعاً در این جهت‌گیری مردم نیز نقش ویژه دارند. اگرچه به اعتقاد امام علیه السلام رابطه‌ای متقابل بین مدیر و مردم وجود دارد^۱ و صلاح و فساد هر یک، در دیگری مؤثر می‌افند، ولی میزان تأثیر ماهیت دولت در جهت‌گیری مردم، بر کسی پوشیده نیست؛ زیرا والی به عنوان سرپرست است و رعیت به عنوان فرزندان^۲.

ج) بُعد اقتصادی

پذیرش خلافت از جانب امام علی علیه السلام منوط به شرایطی بود که تحقق این شرایط، اصلاحات اساسی و همه‌جانبه‌ای در جامعه اسلامی به دنبال داشت. از جمله ابعادی که امام علی علیه السلام به طور جدی، کمر به اصلاح همه‌جانبه آن بست، بُعد اقتصادی بود. عنصری که خود کیفیت این نقش را رقم می‌زند، سیاست اقتصادی حاکم بر آن جامعه است؛ زیرا در سایه سیاست اقتصادی است که روابط اقتصادی حاکم بر جامعه تعیین می‌شود. بنابراین، قبل از هر چیز باید سیاست اقتصادی را که امام علیه السلام در دوران حکومت خویش در پیش گرفت، مورد بررسی قرار دهیم.

شاخصهای سیاست اقتصادی امام علی علیه السلام

سیاست اقتصادی، مجموعه طرحها و برنامه‌هایی است که بر اساس آن، نوع روابط

۱. «فلیست تصلح الرعیة إلا بصلاح الولاة ولا تصلح الولاة إلا باستقامة الرعیة» (ابن ابی‌الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۱۱، ص ۹۱).

۲. «أما بعد، فإن الله جعلكم فی الحقّ جمیعاً سواء أسودکم و أحمرکم و جعلکم من الوالی و جعل الوالی منکم بمنزلة الوالد من الولد و بمنزلة الولد من الوالد...» (همان، ج ۳، ص ۱۹۵).

اقتصادی میان افراد جامعه شکل می‌گیرد. سیاستی را که امام (علیه السلام) در بعد اقتصادی در پیش گرفت، برنامه‌هایی بود که روابط اقتصادی حاکم بر جامعه را اصلاح کند و این روابط، رابطه استثمارگر و استثمارشونده، رابطه دارا و فقیر و رابطه مستکبر و مستضعف نباشد. در دین مبین اسلام، مالکیت خصوصی افراد بر اموال، به رسمیت شناخته شده، اما امری اعتباری دانسته شده است. در اسلام، مالک مطلق، خداست و اموالی که در نزد مردم است، در واقع به منزله امانتهایی است که چند صباحی در دست مردم قرار دارد. امام (علیه السلام) برای اصلاح بعد اقتصادی جامعه و پدید آوردن روابط سالم اقتصادی در جامعه، باید اموری را در جامعه، حذف و اموری دیگر را ایجاد می‌فرمود. برای روشن شدن این مطلب، چهار شاخص به عنوان شاخصهای عمده در سیاست اقتصادی امام علی (علیه السلام) مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۱. مبارزه با زیاده‌طلبی و ممانعت از ایجاد روحیه تکاثر در جامعه

مناسبت‌های اقتصادی در هر جامعه، نقش تعیین‌کننده‌ای در وضعیت زندگی مردم دارد؛ یعنی جامعه‌ای که مناسبات و روابط اقتصادی آن بر اساس برنامه‌های عادلانه شکل گیرد و روحیه تکاثر در آن جامعه فراگیر نشده باشد و در نتیجه، طبقه‌ای فقیر و محروم از همه چیز و طبقه‌ای دیگر، برخوردار از تمامی امکانات زندگی مادی نباشند، با جامعه‌ای که بر اساس برنامه‌های غیر عادلانه، دو طبقه دارا و فقیر دارد، کاملاً متفاوت است.

امام علی (علیه السلام) می‌خواست جامعه‌ای را که امت اسلام در آن زندگی می‌کنند، جامعه‌ای سالم گرداند و این امر، در گرو اصلاح اساسی در بعد اقتصادی بود؛ از این رو سعی کرد زمینه‌های تکاثر و زیاده‌طلبی را در جامعه از بین ببرد. آن امام (علیه السلام) در قسمتی از عهدنامه‌اش به مالک اشتر می‌فرماید:

... و جز این نیست که ویرانی زمین، در نتیجه فقر و احتیاج مردم آن است و جز این نیست که مستمندی و نیازمندی مردم آن، در اثر متوجه شدن جانهای والیان به طمع‌ورزی و جمع مال و بدگمانی آنها به باقی ماندن خود در حکومت و کمی عبرت‌آموزی ایشان از امور عبرت‌انگیز روزگار حاصل می‌گردد...^۱

اگرچه امام علی علیه السلام طمع ورزی و مال اندوزی والیان را عامل فقر و محرومیت مردم قلمداد فرموده‌اند، اما قطعاً این رابطه، منحصر در والی نیست، بلکه نتیجه پدیدار شدن روحیه تکاثر در جامعه و ایجاد دو طبقه فقیر و غنی می‌باشد که امام علیه السلام مورد اهم آن را در شخص والی بیان فرموده است. بر این اساس، امام علیه السلام خطاب به مالک می‌فرماید: ... و باید کسی در طمع گرفتن مزرعه و کشتزار از تو نباشد و در حق آب همسایه خود، طمع ننهد و در کاری که به شرکت باید انجام داد، سختی کار را به عهده دیگران نگذارد.^۱

توصیه اکید امام علیه السلام درباره زمین، بدان علت است که در آن زمان، زمین، هسته مرکزی و منبع ثروت بود و در موارد بسیاری باعث حکمرانی می‌گردید.

امام علی علیه السلام برای پیاده کردن برنامه‌های اصلاحی خود و ممانعت از ایجاد روحیه تکاثر طلبی، قبل از هر چیز، به روشنگری و هدایت عمومی جامعه پرداخت؛ در خطابه‌ها، نامه‌ها و سفارشهایش به افراد مختلف جامعه؛ اعم از خواص و عوام، آنان را به روزی حلال و دوری از حرام فرامی‌خواند؛ زیرا در روزی حلال، شائبه حق الناس وجود ندارد و با روزی حلال، تکاثر پدید نمی‌آید؛ مال حرام است که تکاثر را تقویت می‌کند.^۲

۲. اصلاح بازار برای اصلاح معیشت مردم

امام علی علیه السلام از جزئی‌ترین مسائل اجتماع تا کلی‌ترین آنها را مد نظر داشت. در نظر بعضی، بازار مسأله مهمی نیست، اما امام علی علیه السلام توجه شایانی به بازار داشت؛ خود در بازار می‌گشت و نسبت به قیمت‌ها، چگونگی معاملات مردم و خرید و فروش آنها نظارت داشت. روزی در بازار، میثم تمار را دید که خرماهایی برای فروش به بازار آورده است، اما با کمال تعجب، مشاهده فرمود که خرماها را به دو قسمت کرده. پرسید: میثم! چرا خرماها را دو قسمت کرده‌ای؟ عرضه داشت: یا امیرالمؤمنین! خرماهای خوب و بد را از هم جدا کرده‌ام و خوب‌ها را به قیمت بیشتر می‌فروشم تا هر که از هر کدام توانست، بخرد. امام علی علیه السلام فرمود: میثم! خرماها را در هم آمیز و آنها را به یک قیمت بفروش (قیمت

۱. همان، ص ۱۰۲۵.

۲. جرج جرداق، امام علی علیه السلام صدای عدالت انسانی، ترجمه سیدهادی خسروشاهی، ج ۱، ص ۲۱۸.

وسط آن دو) و مردم را به دو طبقه تقسیم نکن!

آنگاه که مالک اشتر را به دیار مصر، برای فرمانروایی آن سامان روانه می فرمود، عهدنامه ای را که در آن، مهمترین مسائل مملکتی تا جزئی ترین مسائل اداره جامعه و زندگی مردم را گوشزد فرموده بود، به او داد که در قسمتی از این عهدنامه فرموده است: ... خرید و فروش باید آسان انجام گیرد و با معیارها و میزانهای عدالت و با قیمتهایی که به هیچ یک از فروشنده و خریدار، زیانی وارد نیاید، به پایان برسد. پس هر کس بعد از این که تو از احتکار منع کردی، آن را مرتکب شد، او را عقوبت کن و به کیفر برسان؛ بی آن که در مجازات او زیاده روی کنی....^۱

۳. اصلاح مالیاتها با بهبود درآمدها

یکی از منابع عمده درآمد دولتها در همه دوران تاریخ، مالیات بوده است. در دوران زمامداری امام علی علیه السلام نیز چنین بود. اصلاح امر مالیات، نقش مهمی در بهبود وضعیت اقتصادی افراد دارد؛ چرا که با افزایش درآمدهای مالیاتی، دست دولت برای آبادانی و زدودن محرومیتها باز می شود و نیز اگر اخذ مالیات به صورتی اصولی انجام شود، مردم با پرداخت مالیات، در فشار قرار نمی گیرند و این امر، خود موجب فقر مردم نخواهد شد.^۲

۴. تلاش برای محو فقر

فقر، از منظر امام علی علیه السلام بلایی خانمان سوز محسوب می شد؛ از این رو آن امام علیه السلام بسیار تلاش می کرد تا آثار آن را در جامعه محو سازد. اولاً، به کارگزاران خود توصیه می فرمود در آبادانی زمین بکوشند که این امر موجب فراهم آمدن فرصتهای شغلی لازم در جامعه و بالا رفتن تولید و ارزاق عمومی و نیز درآمد عمومی جامعه می شود. ثانیاً، به آنان توصیه می فرمود در امر خراج و مالیات، جانب اعتدال را رعایت کنند تا خود خراج و مالیات، موجب فقر مردم را فراهم نسازد. بدین جهت، چنین سفارش فرمود:

هرگز به خاطر مالیات، لباس تابستانی و زمستانی مردم را نفروشید و رزقی را که می خورند، از آنها نگیرید و چارپایی را که با آن به کار مشغولند، از دستشان خارج

۱. فیض الاسلام، نهج البلاغه، عهدنامه مالک اشتر، نامه شماره ۵۳، ص ۱۰۱۵.

۲. ر.ک: فیض الاسلام، نهج البلاغه، عهدنامه مالک اشتر و نامه ۲۵.

نسازید و هرگز به خاطر یک درهم، به احدی از آنان تازیانه مزیند و ایستاده نگه ندارید و از اثاث زندگی آنان، چیزی را نفروشید؛ زیرا روش ما آن است که با گذشت و اغماض، مالیات را از مردم بگیریم.^۱

حال، این سؤال مطرح می شود که امام علیه السلام چگونه به امر درآمدهای عمومی و بالابردن آن می پرداخت؟ امام علیه السلام دو امر را در این باره مد نظر قرار داد: یکی آبادانی زمین و دیگری، قرار دادن پاداش برای کسی که کار می کند؛ یعنی حرمت دادن به کار و معرفی آن به عنوان امری ارزشی. امام علیه السلام می فرمود:

... سپس مقدار رنج و کار هر یک از آنان را برای خودش منظور بدار و کار و رنج کسی را به دیگری نسبت مده و هرگز مانع آن مباش که او کار خود را به انجام رساند. نباید بزرگی کسی، تو را بر آن دارد که رنج و کار کوچک او را بزرگ شماری و یا فرودستی و پستی کسی، موجب شود که تو کار بزرگ او را کوچک بشماری.^۲

پس، آبادی زمین و پاداش عادانه برای کار، دو اصل منطقی بود که علی علیه السلام می خواست جامعه سالم را بر پایه آن دو استوار سازد.

دلایل عدم تداوم حکومت امام علی علیه السلام

اگر حکومت امام علی علیه السلام با حکومت های خلفای پیشین و حتی پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم مقایسه شود، تفاوت هایی دیده می شود که به برخی از این تفاوت ها اشاره می کنیم.

۱. در زمان پیامبر و حتی دوره ای از حکومت خلفا، راه دین و دنیا یکی بود، اما در زمان امام علی علیه السلام به خاطر تربیت غیر اصرلی در دوران خلفا و سرازیر شدن غنائم به سرزمین های اسلامی، این مسیر از هم جدا شده بود.

۲. در دوران حکومت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و خلفا، مردم با کفار می جنگیدند و به غنیمت می رسیدند، اما جنگ یاران امام علی علیه السلام با مسلمانان بود و سودی هم در میان نبود. بنابراین، در این معرکه، جز افراد باایمان و پرهیزگار که مال و مقام دنیایی و لذتها و شهوات نفسانی در دل های پاک و روح های بزرگشان نفوذ و تأثیری نداشت و جز انجام وظایف دینی و تکالیف انسانی هدفی نداشتند، کسی تن به جنگ نمی داد. از این رو کسانی که در آغاز با امام علیه السلام بیعت کرده بودند، در مواجهه با باطل، به بهانه های مختلف،

۲. همان، عهدنامه مالک اشتر و نامه ۵۳.

۱. همان، نامه ۵۱.

یاری گر حق نبوده، در کنار امام علیه السلام و در مقابل باطل نایستادند و نتیجه این موضع گیری نیز روشن است.

خود امام علیه السلام در خطبه ای در این باره فرموده است:

ای مردم! اگر از یاری حق پای به عقب نمی گذاشتید و در توهین باطل، سست نمی گشتید، کسی که مثل شماست، طمع در زورگویی به شما نداشت و کسی که [امروز] نیرومند شده است، قدرت و قوه پیدا نمی کرد، لکن شما مانند گمراهی و سرگردانی بنی اسرائیل گشتید...^۱ این افزونی گمراهی، برای این است که شما حق را پشت سر گذاشتید و از نزدیک بریدید و با دور پیوستید و بدانید اگر شما از کسی پیروی می کردید که شما را به سوی حق دعوت کند، شما را بر طریق پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله توجیه و تحریک می کرد و از کجروی بی نیاز می گشتید و بار سنگین [خطاها] را از دوش خود می انداختید.^۲

۳. امام علی علیه السلام در عهد خلفا، مخالف آنان بود، در حالی که در زمان علی علیه السلام معاویه مخالف او بود. معارضه امام با خلفا برای هدایت آنها و در همه موارد، یاری امت اسلام و قهرأ خلفا بود، اما معاویه، جز مکر و نیرنگ، سیاستی نداشت. از این رو امام علیه السلام می فرماید: به خدا قسم معاویه زیرکتر از من نیست، لکن غدر می کند و مرتکب فجور می شود و اگر شرف و تقوا مرا مقید نمی داشت، هرآینه داهی ترین مردم بودم.^۳

اما برخی بر این اعتقادند که امام علی علیه السلام با علم به وجود چنین مسائلی، می توانست از آغاز، خلافت را نپذیرد و کناره گیری کند و یا پس از بروز اختلاف در لشکریان خود و فتنه خوارج و سایر حوادث، از کارکناره می گرفت و دوست و دشمن را به حال خود می گذاشت! بی شک، بر هیچ محقق و مورخی پوشیده نیست که سکوت و قیام علی علیه السلام ورد یا قبول خلافت، صرفاً برای حفظ مصلحت اسلام و مسلمانها بود. او از روز نخست، خود را برای تصدّی امر خلافت، اولی و احقّ می دانست، اما از بیم بروز فتنه و ایجاد اختلاف بین مسلمانان، خاموشی گزید و سرانجام با خلفا بیعت کرد و در مقام مشورت، آنها را به خیر و صلاح خلافت و امت هدایت می کرد. پس، از قهرمانی چون امام علی علیه السلام بر نمی آید

۱. اشاره به آیات ۲۱ تا ۲۶ سوره مائده.

۲. محمدتقی جعفری، ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، ج ۲۶، ص ۲۶۴-۲۶۵.

۳. صبحی صالح، نهج البلاغه، خطبه ۲۰۰.

که در دوران فتنه و مشکلات، مردم را به حال خود واگذارد. علاوه بر این، امام علیه السلام از نظر امامت نیز خود را مکلف می‌دید تا مادام که به حداقل کفایت، یارانی برای جهاد و مبارزه دارد، از پیشوایی و امامت کناره نگیرد. در خطبه معروف شقشقیه می‌فرماید: اگر اقامه حدود الهی و نگه‌داری مسند امامت، تا این حدی که هست، یار و مددکار نداشت، «زمام این شتر فراری را به گردن خودش می‌انداختم و جام آخر را مانند جام اول می‌نوشیدم»^۱. آنان که از سیاست امام علی علیه السلام انتقاد می‌کنند و آن را یک سیاست ایده‌آلیستی غیر عملی می‌دانند و در عین حال، از زیرکی و هوشیاری معاویه اظهار تعجب می‌کنند و معتقدند که او دولتمردی طراز اول بوده است، در واقع به این دلیل، به طرف این سنخ داوری کشیده شده‌اند که به جای توجه به شرایطی که منجر به این نتایج شده است، به خود نتایج می‌نگرند.

برای این که قضاوت ما در این باره از نوع قضاوت موضوعی باشد، بهترین راه وصول به چنان هدفی، این است که فرض کنیم آن دو، موقعیت مکانی و زمانی خود را و نیز منصب و تمام ویژگیهای خود را به جز دانایی و هوشیاری و شجاعت، با هم عوض کنند و در نتیجه، از یک طرف فرض می‌کنیم که علی علیه السلام:

۱. از قبیله قریش و از غیر بنی‌هاشم بوده و به قریش صدمه‌ای نرسانده است.
 ۲. از آغاز خلافت عمر، استاندار سرزمین شام بوده است.
 ۳. حدود بیست سال در پست استانداری بوده و قدرت و سیاستش در عمق آن سامان ریشه دوانیده است.
 ۴. تمام مردم شام، در فرمانبرداری، وحدت و اطاعت خرد، همان مردم شام آن روزند.
 ۵. او پر طمع بود و خواسته‌اش، نه اصول و مبادی عقیدتی، بلکه منافع مادی بود و رسیدن به آنها را با هر وسیله‌ای روا می‌دانست.
 ۶. قریش که نمونه حکومت اشرافی و دارای نفوذ در جهان اسلام بودند، هواخواه او بودند و از او حمایت می‌کردند.
- و از طرف دیگر باید فرض کنیم که معاویه:

۱. «لألقیت حبلها علی غاربها و لسقیته آخرها بکأس أولها» (ابن ابی‌الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۱، ص ۲۰۲).

۱. از دودمان هاشم بود و به قریش صدمه‌هایی رسانده است.
۲. پس از قتل عثمان، با او بیعت صورت گرفته، در حالی که وحدت جهان اسلام از هم پاشیده شده است.
۳. قریش از او ناراضی‌اند و دشمنی او را در دل دارند؛ چون به آنها صدمه زده است.
۴. عایشه، طلحه و زبیر، او را متهم به خون عثمان کرده و گروهی از مردم عراق را بر او شورانده‌اند و او را درگیر نبردی خونبار کرده‌اند که دهها هزار تن در آن جان باخته‌اند.
۵. مدت کوتاهی پس از جنگ در کوفه مانده است.
۶. مردم عراق، در مخالفت، تفرقه، عقاید، کناره‌گیری و نافرمانی، همان مردم عراق آن روزند.
۷. معاویه، مردی است که سرلوحه هدفش، پیش از این‌که دنیا باشد، آخرت است. پس اصول اعتقادی خود را برای منافع مادی‌اش فدا نمی‌کند و به خود اجازه نمی‌دهد هیچ چیز را تا وقتی که موافق با شریعت نباشد، وسیله قرار دهد.
- سپس باید فرض کنیم که این دو در جنگی مانند جنگ صفین روبه‌رو شده‌اند و هر یک از آنها، زیرکی، دانایی و شجاعت خود را دارد؛ علی علیه السلام با شجاعت بی‌نظیرش و معاویه با ناتوانی و ترسش.
- نتیجه، چنین می‌شود که علی علیه السلام پیروز شود و معاویه شکست بخورد؛ هم از نظر سیاسی و هم غیر سیاسی. حتی اگر ما شرط پنجم را هم از معاویه کم کنیم و فرض کنیم که هر دو در آزمندی و عدم پایبندی به اصول، برابرند، باز هم معاویه کسی است که در بعد سیاسی و نظامی شکست خورده است؛ زیرا ریشه‌های قدرتش نظر به کوتاهی مدت حکومتش، عمیق نیست و از طرف دیگر، مردم عراق مایل به وحدت و یگانگی نیستند و در طبع خود، مایل به اختلاف و سرکشی می‌باشند.
- هنگامی این مطلب روشن می‌شود که به خاطر بیاوریم معاویه در جنگ صفین در حالی که رهبری مردم شام را بر عهده داشت، در آستانه شکستی مهلک قرار گرفته بود؛ حال اگر رهبری مردم ناسازگار عراق را بر ضد مردم تسلیم و مطیع شام بر عهده داشت، چه وضعی پیدا می‌کرد؟
- معاویه بعد از قتل ناگهانی امام علیه السلام با این‌که سرزمین عراق را در اختیار داشت، اما جز

با نیروی ارتش شام نمی توانست آن را آرام کند. حال اگر چنان پایگاه مردمی جاافتاده‌ای در شام و سپاهی فرمانبردار در اختیار نداشت، به رغم تمام آزمندی و عدم پابندی‌اش به اصول عقیدتی، نمی توانست در حکومت عراق دوام یابد. پس اگر او فردی معتقد و پرهیزگار بود، اما چنان پایگاه مردمی استوار با آن سپاه سر به فرمان را در اختیار نداشت، سرانجام کار او چگونه بود؟^۱ بنابراین، چنین سرانجامی برای حکومت امام علی علیه السلام امری کاملاً طبیعی بود و خلاف آن هم انتظار نمی رفت.

آنچه گذشت، بیان کلی عدم تداوم حکومت امام علی علیه السلام بود. اما حقیقت، این است که این عدم تداوم، خود معلول عللی بود که در قالب مشکلات بزرگ در مسیر حکومت امام علی علیه السلام رخ نمود.

روزی پیامبر صلی الله علیه و آله به علی علیه السلام فرمود: «یا علی! تو با سه فرقه خواهی جنگید: قاسطین، مارقین و ناکثین»^۲ و خود مولی علیه السلام فرموده است: «آنگاه که به امر خلافت قیام کردم، طایفه‌ای نقض بیعت کردند، جمعیتی از دین بیرون رفتند و جمعیتی، از آغاز، سرکشی و طغیان کردند»^۳

رویارویی با اصحاب جمل (جبهه ناکثین)

طلحه و زبیر، اولین بیعت‌کنندگان با امام علیه السلام بودند. وقتی از امام علیه السلام اجازه خواستند که به عمره روند، از آنان پرسید: «شاید می‌خواهید به بصره یا شام بروید؟» اما آنان قسم خوردند که جز مکه، قصد جای دیگری ندارند. در آن زمان، عایشه نیز در مکه بود. «یعلی بن منیه» که از جانب عثمان حاکم یمن بود، در مکه به عایشه، طلحه، زبیر و مروان حکم برخورد. او از جمله کسانی بود که به خون‌خواهی عثمان تحریک می‌کرد. او چهارصد هزار درهم با لوازم و سلاح و نیز شتر موسوم به عسکر را به عایشه و طلحه و زبیر داد. آنان قصد شام داشتند، اما ابن عامر مانع آنها شد و گفت: معاویه آن‌جاست و پیرو و مطیع شما نخواهد بود. او هم یک میلیون درهم به همراه صد شتر و چیزهای

۱. محمد جواد شری، *امیرالمؤمنین علیه السلام اسوه وحدت*، ترجمه محمد رضا عطائی، ص ۵۲۷-۵۲۹.

۲. سید مرتضی، *رسائل شریف مرتضی*، ج ۱، ص ۱؛ مقدس اردبیلی، *زبدة البیان*، ص ۱۳.

۳. ابن ابی الحدید، *شرح نهج البلاغه*، ج ۱، ص ۲۰۰.

دیگر به آنان داد و آنان به سوی بصره رفتند. آنگاه که شبانگاه به «حوأب» رسیدند، عایشه پرسید: «اسم این جا چیست؟» شتربان گفت: «حوأب» عایشه گفت: «إِنَّا لله وَاِنَّا إِلَیه راجعون» و سخنی را که در این باره به او گفته شده بود، به یاد آورد و گفت: «مرا به حرم پیغمبر صلی الله علیه و آله برگردانید، من احتیاجی به رفتن ندارم.»^۱ زبیر گفت: «نه، به خدا این حوأب نیست. این که به تو گفته، اشتباه کرده». طلحه به نزد عایشه آمد و قسم خورد و پنجاه تن از کسانی که همراه او بودند، شهادت دادند و این نخستین شهادت دروغ بود که در اسلام ترتیب داده شد. آنگاه که به بصره رسیدند، با عثمان بن حنیف درگیر شدند. ابتدا او را اسیر و سپس رهایش کردند. خواستند بیت المال را تصرف کنند که خزانه داران و محافظان، مانع شدند و هفتاد نفر از آنها کشته شدند که پنجاه تن از آنها را بعد از اسارت، دست بسته، گردن زدند که اینان اولین کسان بودند که در اسلام به ستم و دست بسته کشته شدند.

امام علی علیه السلام پس از حدود چهار ماه که از حکومتش گذشته بود، با هفتصد سوار که در میان آنها هفتاد بدری بود، به قصد تعقیب طلحه و افرادش، از مدینه حرکت کرد. آنگاه که به ریزه رسید، طلحه با یارانش گذشته بودند. از این رو به دنبالشان راه عراق را در پیش گرفت. از ریزه به ابوموسی اشعری نوشت که مردم را برای حرکت آماده کند، اما ابوموسی آنها را به ماندن ترغیب کرد و گفت: «این آشوب است» آنگاه که خبر به امام علیه السلام رسید، قرظۀ بن کعب انصاری را به جای ابوموسی، حاکم کوفه کرد.

وقتی علی علیه السلام به بصره رسید، به قوم مخالف پیام فرستاد و آنها را به نام خدا قسم داد، ولی آنها برای جنگ اصرار داشتند. امام در آن جا چهار رکعت نماز به جا آورد و دو گونه خویش را بر خاک نهاد و اشکش با خاک درآمیخت. آنگاه به جانب خدا روی کرد و گفت: خدایا! پروردگار آسمانها و آنچه بر آن سایه می اندازد و زمینها و آنچه برمی دارد و پروردگار عرش عظیم! از نیکی بصره از تو می خواهم و از بدی آن به تو پناه می برم. خدایا ما را به منزلی نیکو فرود آر که تو بهترین فرودآوردگانی. خدایا! این قوم از طاعت من به در رفتند و بر ضد من، یاغی شدند و بیعت مرا شکستند. خدایا خون مسلمانان را حفظ کن!

امام علی (علیه السلام) به آنان فرمود: «برای چه با من می جنگید؟» اما آنها برای جنگ اصرار داشتند: آنگاه یکی از یاران خود را که مسلم نام داشت، به همراه قرآنی فرستاد و آنها را به جانب خدا دعوت کرد که او را با تیر زدند و به شهادت رساندند، اما جنگ آغاز نشد. آنگاه امام علی (علیه السلام) دستور داد در مقابلشان صف بکشند، اما جنگ را آغاز نکردند. در این هنگام، جنازه دو مرد که توسط آنها کشته شده بودند را از میسر و میمنه آوردند. امام علی (علیه السلام) گفت: «خدا یا شاهد باش!» و سپس فرمود: «با این قوم، اتمام حجت کنید». آنگاه عمار بن یاسر میان دو لشکر ایستاد و گفت: «ای مردم! درباره پیغمبر خود به انصاف رفتار نکرده اید که زنهای خود را در پرده نهاده اید و زن او را در معرض شمشیرها آورده اید! عمار به عایشه که سوار شتری بود، نزدیک شد و بانگ زد: «مقصود تو چیست؟» گفت: «خون خواهی عثمان» گفت: «خدا امروز یاغی و مدعی ناحق را بکشد!» آنگاه گفت: «ای مردم! شما می دانید که کدام یک از ما محرک کشتن عثمان بود» و چون پی در پی به طرف او تیراندازی می کردند، اسب خود را جولان داد و از آن جا دور شده، به نزد علی (علیه السلام) آمد و گفت: «ای امیر مؤمنان! منتظر چیستی؟ از این قوم، جز جنگ انتظاری نباید داشت». آنگاه علی (علیه السلام) فرمود:

ای مردم! وقتی آنها را شکست دادید، زخمی و اسیر را نکشید و فراری را تعقیب نکنید و به دنبال گریخته نروید و اعضای کسی را نبرید. پرده ای را ندرید و به اموال آنها دست نزنید، مگر سلاح و لوازم یا غلام و کنیزی که در اردوگاهشان هست و جز آن، هر چه هست، مطابق ترتیب قرآن، متعلق به ورثه آنهاست.^۱

سپس امام علی (علیه السلام) در حالی که سربرهنه بود و بر استر پیغمبر خدا (صلی الله علیه و آله) سوار بود و سلاح نداشت، رفت و بانگ زد: «ای زیر، پیش من بیا!» و زیر با سلاح تمام، پیش وی آمد. آنها همدیگر را در آغوش گرفتند و معانقه کردند. علی (علیه السلام) فرمود: «زیر! وای بر تو، برای چه آمده ای؟» گفت: «خون عثمان»، گفت: «خدا از ما دو نفر، کسی را که در خون عثمان شرکت داشت، بکشد! یاد داری روزی در بنی بیاضه به پیغمبر خدا (صلی الله علیه و آله) برخوردی که پیغمبر خدا به روی من خندید و من هم به روی او خندیدم و تو هم که همراه او بودی، گفتی: «ای پیغمبر خدا! علی از تکبر دست برنمی دارد» و پیغمبر (صلی الله علیه و آله) فرمود: «علی تکبر

ندارد. ای زبیر! آیا او را دوست داری؟» گفتی: «آری! به خدا او را دوست دارم» و به تو گفت: «به خدا به جنگ او خواهی رفت، در حالی که درباره او ظلم می کنی». زبیر گفت: «أستغفر الله، اگر به یاد داشتم، هرگز نمی آمدم». گفت: «ای زبیر، برگرد!» گفت: «حالا که کار از کار گذشته، چطور برگردم؟ به خدا این ننگی است که هرگز پاک نخواهد شد». گفت: «ای زبیر! پیش از آن که ننگ و جهنم با هم جفت شود، با ننگ برگرد».

زبیر بازگشت و از جنگ کناره گرفت. وقتی به وادی السباع رسید، عمرو بن جرموز که به دنبالش رفته بود، به او رسید. زبیر گفت: آیا تو امام جماعت می شوی یا من شوم؟ زبیر امام شد و عمرو در اثنای نماز، او را کشت. در آن زمان، زبیر ۷۵ سال داشت.^۱

پس از بازگشت زبیر، علی علیه السلام طلحه را ندا داد که «ای ابومحمد! برای چه آمده ای؟» گفت: «برای خون خواهی عثمان». گفت: «خدا از ما دو نفر، کسی را که در خون عثمان دخالت داشته، بکشد. مگر نشیدی که پیغمبر خدا صلی الله علیه و آله و سلم فرمود: «خدایا با هر کس که با او دوستی کند، دوستی کن و با هر که با او دشمنی کند، دشمنی کن؟» تو اول کسی هستی که با من بیعت کردی و سپس شکستی، در صورتی که خدای عزوجل فرمود: «هر که پیمان بشکند، بر ضرر خویش می شکند». گفت: «أستغفر الله» و بازگشت. مروان بن حکم گفت: «زبیر برگشت، طلحه نیز برمی گردد»، برای من فرقی نمی کند که این طرف تیر بیندازم یا آن طرف» و تیری به شاهرگ دست او زد که او را کشت. پس از جنگ، علی علیه السلام بر محل سقوط او که پل قره بود، گذشت و گفت: «إِنَّ اللَّهَ وَإِنَّا إِلَیْهِ رَاجِعُونَ، به خدا من به این کار راضی نبودم...». در آن هنگام، طلحه شصت و چهار سال داشت.

پس از آن، یاران جمل بر لشکریان علی علیه السلام حمله ور شدند. چون محمد بن حنفیه در کار حمله، کندی کرد، خود امام علی علیه السلام پرچم را گرفت و حمله برد. اعضای شتر را قطع کردند و شتر افتاد و به دنبال آن، تخت روانی که عایشه در آن بود، پایین افتاد. امام علی علیه السلام نزدیک تخت عایشه آمد و با چوب بر آن زد و گفت: «ای حمیرا! پیغمبر خدا گفته بود چنین کنی؟ مگر نگفته بود که در خانه ات بنشینی؟ به خدا کسانی که تو را بیرون آوردند، در حق تو به انصاف رفتار نکردند؛ که زنان خود را در پرده نگه داشتند و تو را از

پرده بیرون آوردند». پس از آن، وارد بصره شد و خطبه‌ای طولانی برای مردم خواند که در آن، مردم بصره را سرزنش فرمود.^۱

از گزارش ماجرای جنگ جمل می‌توان دریافت که عوامل اصلی جنگ جمل، طلحه و زبیر بودند. آنان ابتدا به خاطر جو حاکم در جامعه آن زمان، با امام علیه السلام بیعت کردند، اما پس از چندی، خواسته خویش را که مشارکت در حکومت امام علی علیه السلام در قالب دستگاه رهبری سه نفری و یا امارت و ولایت کوفه و بصره بود، عنوان کردند. اگرچه این خواسته، به ظاهر، نوعی مشورت بود، اما امام علیه السلام فرمود: «من به کتاب خدا و سنت رسولش عمل می‌کنم و نیازی به مشورت شما نمی‌بینم، اگر نیاز باشد، از مشورت با شما امساک نخواهم کرد».^۲ بنابراین، امام علیه السلام با این بیان، تقاضای مداخله آنان را در امر حکومت، رد کرد.

در این باره سه رأی مختلف وجود داشت که امام علیه السلام با هیچ کدام موافق نبود. نظر ابن عباس، این بود که بصره و کوفه را که غنی‌ترین نقاط از حیث درآمد مالیاتی بودند، به آنان واگذارد و آنها را راضی نگه دارد. امام علیه السلام به ابن عباس فرمود: این فکر، صحیح نیست؛ زیرا این دو نفر، با سوابقی که در دوره عثمان دارند، ضعفای این دو ایالت را تحت فشار قرار می‌دهند و با اقویا می‌سازند و پس از قوت گرفتن، همه را می‌کوبند و با جمع مال بیشتر و تهیه طرفداران دنیاپرست، کار را بر خلیفه مشکل خواهند کرد. علاوه بر این که امضای سند امارت، وسیله تبرئه و تزکیه آنها و موجب رنجش و ایجاد اختلاف در یاران امام می‌شد. دسته‌ای دیگر بر این نظر بودند که امام علیه السلام به یکی حکومت دهد و به دیگری ندهد تا با ایجاد دودستگی و تفرقه، از شر آنان مصون بماند. این رأی هم در نظر امام علیه السلام صحیح نبود؛ زیرا از طرفی مسأله تبرئه یکی از آنها و رنجش یاران علی علیه السلام در بین بود و از طرف دیگر، حتی از کید آن که راضی می‌شد، نمی‌توانست در امان باشد و دیگری، یا در شام به معاویه می‌پیوست و یا در مکه با وجود عایشه و جمعیت طرفدار عثمان، فتنه به پا می‌کرد، یا در مدینه می‌ماند و طبعاً از صدمه زدن باز نمی‌ایستاد.

۱. ر.ک: همان، ص ۷۱۴-۷۲۸؛ ابن اثیر، *الکامل فی التاریخ*، ج ۳، ص ۲۰۵ به بعد.

۲. فیض الاسلام، *ترجمه نهج البلاغه*، خطبه ۱۹۶.

در نظر هر محقق منصفی، رأی امام علیه السلام اصلح به نظر می‌رسد؛ زیرا اگر هدف از این دادن و ندادن، ایجاد اختلاف بین آن دو بود، به شکلی هم که امیرالمؤمنین علیه السلام با آنها رفتار کرد؛ یعنی هر دو را با هم راند، باز از روز اول، نفاق و شقاق در صفوفشان راه یافته بود؛ در حرکت از مکه به بصره، از روز نخست، اختلاف داشتند که کدام یک بر لشکریان نماز بخواند و اگر کوشش عایشه در توفیق بین دو دسته نبود، از همان آغاز، از هم جدا می‌شدند.

رأی سوم این بود که امام علیه السلام آنها را در مدینه و زیر نظر خود نگاه دارد یا آنان را بازداشت کند. این رأی هم مورد قبول قرار نگرفت؛ زیرا این گونه مخالفان امیرالمؤمنین علیه السلام منحصر به این اینها نبود و علی علیه السلام با علم به این که آنها به قصد آتش افروزی، به مکه می‌روند، اجازه داد از پایتخت خارج شوند و فرمود: «می‌دانم ارادهٔ عمره ندارید» و آنها قسم خوردند که جز مکه، مقصدی ندارند.^۱

مهمترین اصلی که در سراسر حکومت پنج ساله، مورد نظر امام علیه السلام بود و هیچ گاه تخلف از آن را جایز نشمرد، رعایت اصل آزادی و استقلال در فکر و رفتار و گفتار اتباع خود بود. اگر امیرالمؤمنین علیه السلام این دو نفر را حبس می‌کرد، از طرفی با دیگران که به مکه یا به شام می‌گریختند، چه می‌کرد؟ و از طرف دیگر، اصل احترام به آزادی را چگونه در موارد مثابه، رعایت می‌فرمود؟ از اینها گذشته، امام علیه السلام می‌دانست که حتی با اسارت آنها در پایتخت، فتنهٔ عثمانیها در مکه بروز خواهد کرد. مهمتر از همه این که در میان یاران امیرالمؤمنین علیه السلام کسانی بودند که دانسته یا ندانسته، همواره به این قبیل سخت‌گیریها اعتراض داشتند. آری! مردمی که در میدان صفین، نبرد با دشمن را جایز نمی‌شمردند، چگونه تحمل می‌کردند که امام علیه السلام دو پیرمرد صحابی و ظاهراً بی‌گناه را بدون هیچ دلیل و برهان محکمه‌پسند، از آزادی محروم کند؟

این را نیز نباید از نظر دور داشت که اگر امام علیه السلام می‌خواست حتی با فدا کردن آزادی و آزادمنشی، اشخاص مشکوک را تحت نظر بگیرد یا به زندان بیندازد و بدین وسیله از شر آنان مصون بماند، چون در روزهای نخست حکومت، هنوز سلطهٔ کافی نداشت، این کار مقدور نبود.

با توجه به آنچه گذشت، آیا عاقلانه‌ترین راه، همان نبود که امیرالمؤمنین علیه السلام در پیش گرفت؟ آیا بهترین راه، غیر از این بود که از اصل آزادیگی منحرف نشود، قصاص قبل از جنایت نکند و به دست دو شیخ بدنام و مالدار، سند برائت و طهارت نسپارد و آنها را بر جان و مال و آبروی مردم مسلط نسازد و فرصت دهد تا باطن خود را بروز دهند و در میدان نبرد، پس از کوشش فراوان در راه مسالمت و اجتناب از کشتار، عاقبت، آنان را با شمشیر، خاموش سازد؟

خلاصه این‌که امام علیه السلام پس از جنگ جمل و پیروزی کم‌نظیری که بر دشمنان خود یافت، به مراتب، قویتر و مسلط‌تر و برکرسی خلافت، مستقتر، از این میدان برگشت.^۱

رویارویی با معاویه (جبهه قاسطین)

بعد از به خلافت رسیدن امام علی علیه السلام و بیعت مردم با او، امام علیه السلام از معاویه که از طرف خلفای پیشین، بر شام حکومت می‌کرد، خواست تا از مردم برای امام علیه السلام بیعت بگیرد^۲، اما معاویه طی نامه‌ای اعلام کرد که من در صورتی چنین می‌کنم که توفاتلان عثمان را به ما معرفی کنی تا به مجازات برسانیم، والا میان ما و شما جز شمشیر حکم نخواهد کرد.^۳ آنگاه که این نامه به امام علیه السلام رسید، دستور داد تا آن را در مسجد برای مردم بخوانند. فریادهایی از اطراف مسجد بلند شد که «ما همه عثمان را کشتیم؛ زیرا از اعمال او ناراضی بودیم»^۴.

امام علیه السلام جواب نامه معاویه را فرستاد و در آن، خود را از اتهام قتل عثمان و مساعدت در آن، مبرا دانست و علت این نسبتها از جانب معاویه را تعدی نسبت به خود برشمرد و یادآور شد که به تاتلان عثمان دسترسی ندارد.^۵

هدف معاویه از آن نامه، برقراری صلح نبود، بلکه فقط در صدد این بود که در بین مردم، خصوصاً شامیان، خود را معذور قلمداد کند. علاوه بر این، معاویه می‌دانست که امام علیه السلام تسلطی بر قاتلان عثمان ندارد و فقط برای این‌که خود را در برابر مردم شام تبرئه

۱. حسن صدر، مرد نامتناهی، ص ۱۶۸-۱۷۱. ۲. فیض الاسلام، ترجمه نهج البلاغه، نامه ۸ و ۷۵.

۳. ابن ابی‌الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۱۵، ص ۷۴.

۴. طه حسین، علی و فرزندان، ص ۸۳. ۵. ابن ابی‌الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۱۵، ص ۷۶.

کند، چنین درخواستی را مطرح کرد.

البته علت اصلی و هدف غایی مخالفت معاویه با امام علی علیه السلام مسأله حکومت بود که از دیرباز آن را در سر می‌پروراند. ابن اثیر نقل کرده است، وقتی عثمان از حج مراجعت می‌کرد و معاویه سوار بر استری شهباء (سفید و سیاه) با او بود، ساربان، این آواز را می‌خواند: «چهارپایان لاغر و آن موجودات لاغراند» که مانند کمانهای کج هستند، می‌دانند که امیر بعد از او [یعنی پس از عثمان] علی علیه السلام است و اگر زیر باشد، جانشینی زیر هم مایه خشنودی است». کعب الاحبار به آن ساربان گفت: «دروغ گفتی، بلکه پس از عثمان، همان کسی که بر استر شهباء سوار است [یعنی معاویه] خلیفه خواهد بود». که به دنبال آن، معاویه به خلافت طمع ورزید.^۱

موضع امام علیه السلام در مقابل معاویه

امام علی علیه السلام در پایان نامه ۷۳، در کلامی که رنگ تحیب و تهدید دارد، به معاویه اطمینان می‌دهد که نابودی او آرزویش نیست و به خدا سوگند یاد می‌کند که اگر بعضی تمایلات به بقای او نباشد، توان آن را دارد که ضرباتی بر او وارد کند تا استخوانش خرد و گوشتش آب گردد.^۲

مراد امام علیه السلام از «بعضی تمایلات به بقا» چیست؟ کدامین اصل الهی و سنت نبوی سبب شده است که امام علیه السلام میل به بقای معاویه داشته باشد؟ چگونه می‌شود میل به بقای دشمن داشت؟ این، موضع امام علیه السلام در مقابل همه دشمنانش بود. تمام جنگهای امام علیه السلام در دوران خلافت، صرفاً برای دفاع بود. بخش مهمی از نامه‌های امام علیه السلام به معاویه، آکنده از مهر و عطوفت و صفای باطن و دارای جنبه ارشاد و هدایت است. در نامه‌ای، امام علیه السلام به خداوند سوگند یاد می‌کند که «اگر دست تقدیر، ما را با هم گرد آورد، همواره خالص و بی شائبه با تو خواهم ماند».^۳ اما معاویه همه فکر و ذکرش،

۱. ابن اثیر، *الکامل فی التاریخ*، ج ۳، ص ۷۳.

۲. «و أقسم بالله إنه لولا بعض الاستبقاء لوصلت إليك منى قوارع، تفرع العظم، و تهلس اللحم» (فیض الاسلام، ترجمه نهج البلاغه، نامه ۷۳).

۳. «فإني أولى لك بالله أئمة غير فاجرة لئن جمعتني وإياك جوامع الأقدار لا أزال بباحتك (حتى يحكم الله بيننا و هو خير الحاكمين)» (همان، نامه ۵۵).

تضعیف امام و فتنه و فساد در مملکت او بود. با تطمیع و تهدید و حتی قتل، یاران امام علیه السلام را از اطرافش دور می ساخت. او دسته‌هایی مسلح به اطراف و نواحی کشور امام علیه السلام می فرستاد که دست به قتل و غارت بزنند تا در دل رعایای امام علیه السلام وحشت ایجاد شود. آنان با غافلگیر کردن مردم، کشتاری عظیم راه می انداختند.^۱ با همه این اوصاف، فعالیت فرهنگی و تبلیغی او با تحمیق مردم و مکر و فریب آنان، نقش عمده‌تری در پراکنده ساختن مردم از اطراف امام ایفا می کرد.

در واقع، می توان گفت، آنان دو نوع سنگلاخ و خارستان، میان مردم و علی علیه السلام به وجود آوردند که مردم نتوانستند از آن بزرگی بزرگان استفاده کنند:

نوع نخست، موانعی به ظاهر انسانی بود؛ مانند عمرو بن عاص ها و مروان ها که تمام سعی و تلاششان در این بود که مردم را از حوزه جذّابیت ملکوتی علی علیه السلام دور کنند و آنان را به سوی معاویه و معاویه پرستان بکشند.

نوع دوم، غرایز حیوانی و خودخواهی و خودکامگی بود که مردم را به آنها مشغول می ساختند تا مبادا در درون آنان حقیقتی به نام علی علیه السلام و صفات و ارزشهایی که آن فخر انسانیت را علی کرده بود، راه یابد.^۲ بنابراین، امام علیه السلام چاره‌ای جز مقابله با معاویه و حذف او نمی دید و بر همین اساس، ناچار به جنگ با او شد.

از سوی دیگر، برخی بر سیاست امام علیه السلام در مقابل معاویه خرده گرفته‌اند که امام نباید معاویه را از حکومت عزل می کرد؛ چنان که نظر برخی از سیاستمداران زمان امام علیه السلام مانند مغیره نیز همین بود.

در پاسخ به انتقاد این گروه باید گفت:

اولاً، ابقای معاویه بر حکومت، شرعاً جایز نبود؛ زیرا او فردی فاسق، بی ایمان و ظالم بود و حکومت چنین شخصی بر مسلمانها جایز نیست.

ثانیاً، حرکت انقلابی برکناری و کشتن عثمان بر پایه برداشت آنان از روش ستمگرانه عاملان او بود. با این حساب، هرگونه رفتار مسالمت آمیز با معاویه و یا ابقای او که روند ستمگرانه و زورمدارانه‌ای داشته، به معنای رویارویی با خواسته آن گروه بود که

۱. محمدتقی شریعتی، خلافت و ولایت، ص ۳۰۳.

۲. محمدتقی جعفری، ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، ج ۲۶، ص ۲۰۰-۲۰۱.

اقدام به براندازی قدرت عثمان کرده بود.

ثالثاً، معاویه فردی زیرک و هوشمند بود و اگر امام علیه السلام وی را ابقا می‌کرد، احتمال این‌که او این امر را موقتی بداند، بسیار بوده است؛ زیرا او امام علیه السلام را به خوبی می‌شناخت. از این رو نامه امام علیه السلام را بر منبر می‌خواند، آنگاه می‌گفت: مردم! ببینید، علی علیه السلام به من اعتماد دارد و مرا لایق حکومت می‌داند، اما من هنوز تکلیف شرعی‌ام را نمی‌دانم که با او موافقت و همکاری کنم یا مدتی صبر کنم تا ببینم علی علیه السلام بر طبق موازین شرعی سلوک و رفتار می‌کند یا نه؟ و به تهیه مقدمات و آماده کردن نیرو می‌پرداخت تا در شرایط مساعدتری اعلام مخالفت کند یا از روز اول می‌گفت: من چون علی علیه السلام را خلیفه شرعی مسلمانان نمی‌دانم، حاضر نیستم با او همکاری کنم، مگر این‌که مجدداً از عموم مسلمانان و از جمله، مردم شام بیعت بگیرند.

از این رو، اگر امام علیه السلام وی را ابقا می‌کرد، نه تنها موافقتش را کسب نمی‌کرد، که مخالفت انقلابیان را برمی‌انگیخت.^۱ بنابراین، امام علیه السلام چاره‌ای جز مواجهه با معاویه و از میان برداشتن فتنه نداشت. از این رو به همراه یاران خود جهت کارزار با او رهسپار گشت. امام علیه السلام در روز پنجم شوال سال سی و ششم هجری، کوفه را به قصد «صفین» ترک کرد. از سوی دیگر، معاویه از شام بدان سوی حرکت کرد و زودتر از امام علیه السلام به آنجا رسید و منبع آب آنجا را در اختیار گرفت که یاران امام علیه السلام با حمله‌ای آب را در دست گرفتند؛ (اما) گرچه امام علیه السلام مانع دستیابی معاویه و یارانش به آب نشد. دو روز پس از ورود به صفین، امام علیه السلام به معاویه پیغام فرستاد و او را به وحدت کلمه و پیروی از جماعت مسلمانان دعوت کرد و در پی آن، بینشان رفت و آمد صورت گرفت. نیز توافق شد که تا آخر محرم سال سی و هفتم، جنگی میانشان درنگیرد. در روز آخر محرم، پیش از غروب خورشید، علی علیه السلام به اهل شام پیام داد که من بر ضد شما از کتاب خدا دلیل آورده‌ام و شما را بدان خوانده‌ام و اکنون نیز به همگان اعلام می‌کنم که خدا مکر خیانت‌کاران را به سامان نمی‌برد. جوابشان این بود که میان ما و تو شمشیر است تا زبوتر نابود شود. روز اول صفر، میان دو جبهه، جنگ درگرفت. در روز نهم، عمار یاسر که ۹۳ ساله

بود، به شهادت رسید و در همان جا مدفون شد. امام علی (ع) بی آن که او را غسل دهد، بر او نماز خواند. علی (ع) به معاویه بانگ زد: «ای معاویه! برای چه مردم بر سر من و تو کشته شوند؟! بیا کار را به خدا واگذاریم و هر یک از من و تو بر دیگری فائق آمد، حاکم شود». عمرو عاص گفت: «این مرد، منصفانه سخن می گوید». معاویه گفت: «ولی تو منصفانه سخن نمی گویی. تو می دانی که هیچ کس با او روبه رو نشده، مگر آن که کشته یا اسیر شده است». عمرو گفت: «جز مبارزه با او چاره ای نداری». معاویه گفت: «گویا پس از من در خلافت طمع بسته ای» و کینه او را به دل گرفت.

مالک اشتر، فرمانده منطقه راست جبهه امام، در یک قدمی پیروزی قرار گرفت. در این هنگام معاویه گفت: «ای پسر عاص، آن حيله نهانی خود را بیاور که از دست رفتیم» و حکومت مصر را به یاد او آورد. عمرو گفت: «ای مردم! هر که قرآنی با خود دارد، بر سر نیزه کند». قرآنهاي بسیار در سپاه بلند شد و غوغا برخاست. همه آنان فریاد می زدند: «کتاب خدا میان ما و شما حاکم است...».

وقتی بسیاری از مردم عراق این صحنه را دیدند، گفتند: «کتاب خدا را می پذیریم و از آن اطاعت می کنیم» سپس جملگی به صلح متمایل شدند و به علی (ع) گفتند: «معاویه سخن حق می گوید و تو را به خدا دعوت می کند؛ از او بپذیر!» علی (ع) فرمود: «ای قوم! کار شما سامان داشت، تا جنگ شما را زخمی کرد، عده ای را ببرد و عده ای را بر جای گذاشت. من تا دیروز امیر بودم و اکنون مأمور شده ام و شما به زندگی دل بسته اید».

مالک اشتر گفت: «معاویه به جای مردان از دست رفته خود، کسانی را ندارد، ولی به حمد خدا- تو مردان کارآمد داری. اگر او نیز مانند مردان تو داشت، صبر و فیروزی تو را نداشت. تیغ بر تیغ زن و از خدا یاری بخواه».

سران اصحاب علی (ع) نیز سخنانی مانند اشتر گفتند، اما اشعث بن قیس گفت: «ما اکنون با تو همانیم که دیروز بوده ایم و ندانیم فردا چه خواهد بود. اکنون تیغها کُند گشته و بصیرتها تیره شده است» و سخن بسیار گفت.

علی (ع) گفت: «وای بر شما! آنان قرآن را از این جهت بر سر نیزه کرده اند که مطالب آن را می دانند، ولی به آن عمل نمی کنند. اینان از روی خدعه، قرآن بر سر نیزه کرده اند». در پاسخ به او گفتند: «وقتی ما را به کتاب خدا می خوانند، نمی توانیم نپذیریم». گفت:

«وای بر شما! با آنها جنگیدید که به کتاب خدا معترف شوند؛ زیرا از فرمان خدا نافرمانی کرده و کتاب او را پشت سر گذاشته بودند. کار خود را ادامه دهید و با دشمن خویش بجنگید». اما آنها وی را تهدید کردند که با او همان می‌کنند که با عثمان کردند. اشعث گفت: «اگر بخواهی، من پیش معاویه می‌روم و می‌پرسم منظورش چیست». گفت: «این مربوط به خود توست؛ اگر می‌خواهی برو». اشعث پیش معاویه رفت و از منظور او پرسید. معاویه گفت: «ما و شما به کتاب خدا و آنچه در کتاب خویش فرمان داده، مراجعه می‌کنیم. شما یکی را که مورد قبولتان باشد، انتخاب می‌کنید، ما نیز یکی را می‌فرستیم و از آنها تعهد و پیمان می‌گیریم که طبق مندرجات کتاب خدا عمل کنند و از آن تجاوز نکنند و همگی از حکم خدا که مورد اتفاق ایشان باشد، اطاعت می‌کنیم». اشعث گفتار او را درست شمرد و به نزد علی (علیه السلام) بازگشت و قضیه را به او خبر داد. بیشتر مردم گفتند: «رضایت داریم و می‌پذیریم و اطاعت می‌کنیم». مردم شام، عمرو بن عاص را انتخاب کردند. اشعث و کسانی که بعدها عقیده خوارج گرفتند، گفتند: «ما ابوموسی اشعری را انتخاب می‌کنیم». علی (علیه السلام) گفت: «در قسمت اول با من مخالفت کردید، در این قسمت مخالفت نکنید. من نظر ندارم که ابوموسی اشعری را انتخاب کنم». اشعث و همراهان وی گفتند: «ما جز به ابوموسی رضایت نخواهیم داد». امام (علیه السلام) فرمود: «وای بر شما! او قابل اعتماد نیست و از من برید و مردم را از کمک من بازداشت... این کار را به عبدالله بن عباس می‌سپارم». اشعث و یاران او گفتند: «به خدا نباید دو مضرری درباره ما حکمیت کنند». علی (علیه السلام) فرمود: «پس اشتر را انتخاب می‌کنم». گفتند: «مگر آتش این اختلاف را کسی جز اشتر دامن زده است؟»

سرانجام امام (علیه السلام) فرمود: «هرگونه می‌خواهید، عمل کنید و هرچه به نظرتان می‌رسد، انجام دهید». آنها نیز کسی را به نزد ابوموسی فرستادند و قصه را برای او نوشتند. وقتی به ابوموسی گفتند مردم صلح کرده‌اند، گفت: «الحمد لله» گفتند: «تو را حکم کرده‌اند»، گفت: «إِنَّا لله وَاِنَّا اِلَيْهِ رَاجِعُونَ».^۱

با این وجود، امام (علیه السلام) اولین راه را برای حل مشکل معاویه، جنگ نمی‌دانست، بلکه تا

آن جا که امکان داشت، سعی کرد مشکل را با مسالمت حل کند؛ البته نه به قیمت تأیید باطل و حکومت دادن به معاویه. از این رو وقتی تلاشهای امام علی (ع) برای حل مسالمت آمیز مشکل معاویه به جایی نرسید، ناچار از در جنگ درآمد. در این جنگ به خاطر مکر و فریب دشمن و جهالت مردم، امام علی (ع) از پیروزی حتمی محروم گشت و معاویه که در آستانه شکست و نابودی بود، خشنود و کامیاب، ابتکار عمل را پس از آن به دست گرفت.

امام علی (ع) در نگوشت ساده لوحی و کوتاه اندیشی یارانش، با لحنی تأسف بار که گویی بر جاننش سنگینی می کند، می فرماید: «شما دوستدار زنده ماندن (توقف جنگ) هستید و بر من روا نیست شما را بر آنچه نمی پسندید وادار کنم».^۱

آنگاه که باطل محض برای حق مطلق سرنوشت تعیین می کند

امام علی (ع) ناچار به پذیرش حکمیت می شود و سرانجام چنین می شود که از طرف امام علی (ع) ابوموسی و از طرف معاویه، عمروعاص به عنوان حکمین برگزیده می شوند. ابوموسی و عمروعاص در «دومة الجندل» به هم رسیدند و مدتها درباره خلافت با هم گفت و گو کردند. عمروعاص، ابوموسی را فریب داد و به پیشنهاد عمرو، قرار شد هر یک بر منبر رفته، امیر خود را برکنار کرده، امر خلافت را به شورا واگذار کنند. عمرو، ابوموسی را بر خود مقدم داشت. از این رو ابوموسی بر منبر رفت و حضرت امیر را از خلافت برکنار کرد. بعد از ابوموسی، عمروعاص بر منبر نشست و به جای برکناری معاویه، او را به خلافت برگزید.^۲

امام علی (ع) در آن هنگام در کوفه منتظر نتیجه حکم حکمین ماند. آنگاه که امام علی (ع) از نتیجه حکمیت آگاه شد، سخت اندوهگین گشته، برای مردم خطبه ای خواند. در آن خطبه، امام علی (ع) بعد از حمد خدا و درود بر پیامبرش (ص)، فرمود:

[بدانید] که نافرمانی و سرپیچی از نصیحت ناصح مهربان و عالم تجربه دیده، موجب حسرت می گردد و پشیمانی به دنبال می آورد. من دستور خود را درباره حکمیت به شما داده بودم و نظر خود را صاف و روشن برای شما گفته بودم، «رأی

۱. «قد أحببتكم البقاء و ليس لي أن أحملكم على ما تكرهون» (فيض الاسلام، ترجمه نهج البلاغه، خطبه ۱۹۹).

۲. مسعودی، مروج الذهب، ج ۱، ص ۷۵۷؛ ابن اثیر، الكامل فی التاريخ، ج ۳، ص ۳۳۳.

راست آن بود اگر می‌پذیرفتید». شما در برابر دستور و نظریه من امتناع ورزیدید؛ مانند امتناع مخالفان ستمکار و طردکنندگان حقیقت و گنهکاران؛ تا جایی که انسان خیرخواه درباره خیرخواهی خود به تردید افتاد و آتش‌زنه از بیرون آوردن شراره امتناع ورزید. مثل من و شما چنان شد که برادر هوازنی (درید بن صمه) گفته است: من دستور خود را در منبرج اللوی به شما گفتم و شما نصیحت مرا درک نکردید، مگر روز فردا [که کار از کار گذشته بود].^۱

آری! بسیار دشوار است که فردی مانند عمروعاص که باطل محض و مجسمه فساد و مکر و فریب بود، برای شخصی چون علی (علیه السلام) که مجسمه حقیقت و عدالت و انسانیت بود، سرنوشت تعیین کند و سخت‌تر از آن، زمانی است که امام (علیه السلام) همه اینها را به مردم یادآور شده بود، اما آنان نصیحت‌های امام (علیه السلام) را آویزه گوش خویش قرار نداده بودند. تأسف‌بارتر از همه اینها، کسانی که به توصیه‌های امام (علیه السلام) مبنی بر عدم انتخاب ابوموسی برای حکمیت توجه نکردند و اصرار داشتند که ابوموسی داور باشد، بعدها در مقابل امام (علیه السلام) خروج کردند و گروه خوارج را تشکیل دادند.

رویارویی با خوارج (جبهه مارفین)

همان‌گونه که گذشت، در جنگ صفین در آستانه پیروزی امام (علیه السلام) و شکست معاویه، به پیشنهاد عمروعاص قرآنها را بر نیزه کردند و سرنوشت جنگ را تغییر دادند. کسانی که فریب این نیرنگ معاویه را خوردند و امام (علیه السلام) را تهدید کردند، رسوایی حکمیت را دیدند و به اشتباه خود پی بردند، اما دریافتند اشتباه در کجا بود. از این رو نمی‌گفتند خطای ما این بود که تسلیم نیرنگ معاویه و عمروعاص شدیم و جنگ را متوقف کردیم، و نمی‌گفتند پس از قرار حکمیت، در انتخاب داور خطا کردیم، بلکه می‌گفتند انتخاب این دو نفر به عنوان داور در دین خدا خلاف شرع و کفر بود؛ حاکم منحصرأ خداست، نه انسانها. از این رو به نزد علی (علیه السلام) آمدند و گفتند ما نفهمیدیم و تن به حکمیت دادیم؛ هم تو کافر شدی، هم ما؛ ما توبه کردیم، تو هم توبه کن! امام (علیه السلام) فرمود: توبه کار خوبی است، ما همواره از هر گناهی استغفار می‌کنیم.^۲ آنان گفتند: این کافی نیست، بلکه باید

۱. محمدتقی جعفری، ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، ج ۹، ص ۴۴ (تفسیر خطبه ۳۵).

۲. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، (جاذبه و دافعه امام علی (علیه السلام))، ج ۱۶، ص ۲۹۸.

اعتراف کنی که «حکمیت» گناه بود و از این گناه توبه کنی. گفت: من به وجود آورنده حکمیت نبودم و خود از نتیجه آن آگاهید.^۱

آغاز پیدایش خوارج چنین بود. ابتدا یک فرقه یاغی و سرکش بودند و به همین دلیل «خوارج» نامیده شدند، اما به تدریج دارای اصول عقایدی شدند و حزبی تأسیس کردند و سرانجام به صورت یک فرقه مذهبی درآمدند. آنان بعدها به این فکر افتادند که ریشه مفاسد دنیای اسلام را کشف کنند. سرانجام به این نتیجه رسیدند که عثمان، علی علیه السلام و معاویه، همگی بر خطا و گناهکارند. از این رو مبنای مذهب خوارج، وظیفه امر به معروف و نهی از منکر قرار گرفت. اما خوارج دو شرط لازم در امر به معروف و نهی از منکر؛ یعنی بصیرت در دین و بصیرت در عمل را دارا نبودند؛ زیرا آنان مردمی نادان بودند و تکلیف را امری تعبدی تلقی می کردند که باید چشم بسته به آن عمل کرد.

آری! آنان در مقابل امام علیه السلام قد علم کردند. ابتدا آرام بودند و فقط به انتقاد و بحثهای آزاد اکتفا می کردند و امام علیه السلام و یارانش نیز بارویی باز به استدلال و پاسخ به آنان می پرداختند، اما آنگاه که به زعم خود، از توبه امام علیه السلام ناامید شدند، تصمیم به قیام گرفتند.^۲

خوارج، مردمی بسیار خشن بودند و هر که را موافق امام علی علیه السلام و مخالف اعتقاد آنان بود، مهدورالدم می دانستند و با خشونت تمام از میان برمی داشتند. در سال سی و هشتم هجرت، چهار هزار تن از خوارج جمع شدند و با «عبدالله بن وهب راسبی» بیعت کردند. آنان به مدائن رفتند و «عبدالله بن خباب» را که از جانب امام علیه السلام در آن شهر حکومت می کرد، همراه زنش کشتند. امام علی علیه السلام با سی و پنج هزار تن از کوفه خارج شد و ابن عباس که حاکم بصره بود، ده هزار نفر را فرستاد. امام علیه السلام در شهر انبار فرود آمد و سپاهیان به او پیوستند. در آنجا امام علیه السلام لشکر را به جهاد علیه قاسطین ترغیب کرد و فرمود: آنها برای ما از خوارج مهمترند، اما مردم راضی نشدند و اصرار کردند که باید ابتدا با خوارج بجنگیم. از این رو علی علیه السلام به جانب خوارج رهسپار شد تا به نهر وان رسید. در آنجا «حارث بن مرة عبدی» را به نزد آنها فرستاد و آنان را دعوت کرد تا از گمراهی بازگردند، اما آنان حارث را کشتند و به امام علیه السلام اعلام کردند که «اگر از قبول

۱. فیض الاسلام، ترجمه نهج البلاغه، خطبه ۱۲۷.

۲. ر.ک: مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۱۶، ص ۲۹۸.

حکمت توبه کنی و اقرار کنی که کافر شده بودی، با تو بیعت می‌کنیم، وگرنه ما را رها کن تا پیشوایی برای خود انتخاب کنیم».

امام (علیه السلام) در پاسخ فرمود: «قاتلان برادران ما را به نزد ما بفرستید تا انتقامشان را بگیریم، آنگاه رهایتان می‌کنیم». آنان پیام فرستادند که همه ما قاتلان یاران تو هستیم و همگی، خون آنان را حلال می‌دانیم. از این رو امام (علیه السلام) دستور داد به سمت آنان حرکت کنند و فرمود: «به خدا جز ده نفر از آنها جان به در نخواهند برد و از شما ده نفر کشته نخواهد شد».

بعد از این که امام (علیه السلام) با لشکریان در مقابلشان قرار گرفتند، بار دیگر آنان را به توبه دعوت کرد، اما نپذیرفتند و تیری به سوی یاران امام (علیه السلام) انداختند. امام (علیه السلام) فرمود: دست نگه دارید. وقتی مردی را که آغشته به خون بود، آوردند، امام (علیه السلام) فرمود: الله اکبر! اکنون جنگ با آنها رواست، به آنها حمله کنید. از یاران امام (علیه السلام) فقط نه نفر کشته شدند و از خوارج، بیش از ده تن جان به در نبردند و بقیه چهار هزار نفر، کشته شدند.

امام (علیه السلام) فرمود: «آنان را شیطان و نفوس بد مغرور کرد». یاران وی گفتند: «خدا برای همیشه ریشه آنها را قطع کرد». امام (علیه السلام) فرمود: «ابدأ، به خدایی که جان من به کف اوست، در پشت مردان و رحم زنانند. هریک از آنها خروج کند، پس از او دیگری مانند وی بیاید».^۱

علت پیدایش خوارج

بیشتر اهتمام خلفای پس از امام علی (علیه السلام)، فتح و گسترش سرزمین‌های اسلامی بود. معلوم است چنین امری سبب می‌شد که افراد بسیاری با فرهنگها و ملیتهای گوناگون، به اسلام رو آوردند؛ عدل و مساوات حکومت اسلامی آنان را جذب می‌کرد. از این رو، آموزش این افراد و آشناساختن اینان با روح فرهنگ اسلامی از وظایف مهم حاکمان اسلامی بود که معمولاً مورد غفلت قرار می‌گرفت.

اگرچه بیشتر خوارج از اعراب بودند، اما در میان آنها غیر عرب نیز وجود داشت. ویژگی همه آنها این بود که نادان، اما مقدس‌مآب بودند. آنان با فرهنگ اسلامی آشنایی نداشتند. از جنبه‌های مختلف، خصوصاً بینش و معرفت، دارای کاستیهای بسیار بودند.

از این رو چاره‌ای نداشتند جز این‌که از طریق عبادت‌های بی‌روح و رکوع و سجده‌های طولانی، آن کاستیها را جبران کنند.

امیر مؤمنان علیه السلام روحیه خوارج را چنین توصیف فرموده است:

آنان مردانی خشن، فاقد اندیشه عالی و احساسات لطیف، مردمی پست، برده‌صفت و اوباش هستند که از هر گوشه‌ای جمع شده‌اند و از هر ناحیه‌ای فراهم آمده‌اند. اینها کسانی هستند که باید اول تعلیم ببینند، آداب اسلامی به آنها تعلیم داده شود و در فرهنگ و ثقافت اسلامی خبرویت پیدا کنند. باید بر اینها قیّم حکومت کند و مچ دستشان گرفته شود، نه این‌که آزاد بگردند و شمشیرها را در دست نگه دارند و راجع به ماهیت اسلام اظهار نظر کنند. اینها نه از مهاجرانند که از خانه‌های خود به خاطر اسلام مهاجرت کردند و نه از انصار که مهاجران را در جوار خود پذیرفتند.^۱

اصولاً خطر این گونه افراد، فقط این نیست که افرادی جاهلند، بلکه خطر اصلی آنها این است که معمولاً ابزار و آلت دست افراد زیرک و سدّ راه حق و مصالح اجتماع انسانی قرار می‌گیرند. منافقان بی‌دین، معمولاً از این مقدس‌مآبهای احمق، علیه طریق حق و مصالح جامعه اسلامی سود جسته‌اند. همین وضعیت آنها را، امام علی علیه السلام بسیار لطیف و عالی بیان فرموده است:

همانا بدترین مردم هستید. تیرهایی در دست شیطانید که از وجود پلیدتان برای زدن نشانه خود استفاده می‌کند و به وسیله شما، مردم را در حیرت و گمراهی می‌افکند.^۲

آری! جهالت، عمده‌ترین ویژگی این افراد بود. آنان مانع بزرگی در مقابل برنامه‌های اصلاحی امام علیه السلام بودند. بدان اندازه از درک و فهم برخوردار نبودند که مقام بلند شخصیتی چون امام علی علیه السلام را دریابند و برای نیل به اهداف عالی او یاری‌گوش باشند.

اصول عقاید خوارج

ریشه اصلی خروج آنان را چند چیز تشکیل می‌داد:

۱. تکفیر علی علیه السلام، عثمان، معاویه، اصحاب جمل و اصحاب تحکیم؛ یعنی کسانی که به حکمیت رضا دادند؛ جز آنان که به حکمیت رأی داده و سپس توبه کردند.

۱. ابن ابی‌الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۱۳، ص ۳۰۹.

۲. همان، ج ۸، ص ۱۱۲؛ مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۱۶، ص ۳۲۱.

۲. تکفیر کسانی که قائل به کفر علی (علیه السلام) و عثمان و... نباشند.

۳. اعتقاد به این که ایمان، تنها عقیده قلبی نیست، بلکه عمل و اوامر و نواهی، جزء ایمان است؛ یعنی ایمان، اعتقاد و عمل است.

۴. اعتقاد به وجوب بلا شرط شورش بر والی و امام ستمگر. آنان می گفتند: امر به معروف و نهی از منکر، مشروط به چیزی نیست و در همه جا بدون استثنا باید این دستور الهی انجام گیرد.^۱

عقاید و روحیه ویژه خوارج سبب شد که شخصیت والای امام علی (علیه السلام) آنان را دفع کند و در صف دشمنان امام (علیه السلام) قرار گیرند. آنان افرادی عبادت پیشه بودند و از سجده های طولانی، پیشانیهایشان پینه بسته بود و چون روی خاکهای سخت و داغ، در مقابل معبود به خاک افتاده بودند، دستهایشان مانند پاهای شتر، سفت و محکم شده بود. دارای روحیه مبارزه و فداکاری بودند و فداکاریهای آنها در راه عقیده، بی نظیر بود. آنان افرادی حق جو بودند، اما به خاطر جهالت، نتوانستند ملاک حق را دریابند. بدین خاطر دچار افراط و تفریط شدند و سرانجام بدان گونه در زمان امام (علیه السلام) به کام مرگ کشیده شدند و امام (علیه السلام) بعد از ماجرای نهروان فرمود: «خوارج را پس از من نکشید؛ زیرا کسی که حق را بجوید و خطا رود، مانند کسی نیست که باطل را بجوید و آن را بیابد».^۲

اما خوارج از روش باطل خود دست برنداشتند و سرانجام تصمیم گرفتند سه تن را که به زعم خود، از عوامل ایجاد مشکلات مسلمانان بودند؛ یعنی معاویه، عمرو عاص و علی (علیه السلام) ترور کنند. عبدالرحمن بن ملجم مرادی مأمور ترور علی (علیه السلام) شد. او بعد از قبول مأموریت، به کوفه آمد. او در نتیجه ملامتهای نفس ملامتگر خویش، از تصمیم خود منصرف شد، اما آنگاه که با قطام، زن زیاروی عرب مواجه شد، دلباخته او گشت. قطام کینه علی (علیه السلام) را در دل داشت. او ابن ملجم را طعمه خوبی برای انتقام از علی (علیه السلام) یافت. ابن ملجم، فریفته قطام شد و سرانجام در سحرگاه شب نوزدهم رمضان سال چهلیم هجری، در محراب مسجد کوفه، ضربه ای بر سر مبارک پیشوای مؤمنان زد که در بیست و یکم رمضان به شهادت رسید.^۳

۱. همان، ص ۳۰۰.

۲. فیض الاسلام، ترجمه نهج البلاغه، خطبه ۶۰.

۳. تاریخ یعقوبی، ترجمه محمد ابراهیم آیتی، ج ۲، ص ۳۹؛ ابن اثیر، الکامل فی التاریخ، ج ۳، ص ۳۸۷.

پیام وداع

امام علیه السلام در آخرین دقایق حیات نورانی خویش، سفارشهایی کردند و فرزندان و بازماندگان را به دریافتن یتیمان، توجه به فقرا و یتوایان، پرداخت زکات، توجه به نماز و عمل به قوانین قرآن دعوت فرمودند.^۱

در آن زمان حساس، از قاتل خویش نیز غافل نبود و به فرزندان و خاندانش چنین سفارش فرمود:

ای پسران عبدالمطلب! هرگز چنین نباشد که به جان مسلمانان افتاده، خونهای آنها را بریزید و بگویید امیرالمؤمنین علیه السلام کشته شد، امیرالمؤمنین کشته شد! آگاه باشید که هرگز جز قاتل من، کسی را نکشید! اگر بر اثر ضربت او از دنیا رفتم، در برابر آن، فقط یک ضربه بزنید. مبدا او را مثله کنید که من از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم شنیدم که می فرمود: «از مثله کردن دوری کنید، مگر چند سگ آزاردهنده باشد».^۲

گویا آن کریم، به عفو قاتل خویش مشتاقتر است؛ از این رو می فرماید:

من دیروز همتشین شما بودم، امروز عبرتی برای شما هستم و فردا از شما دور می شوم. اگر زنده ماندم که خودم صاحب اختیار خون خود هستم و اگر فانی شدم، فناء وعده گاه من است. پس اگر عفو کنم، وسیله تقرب من است و برای شما نیز (این امر) نیکوکاری است. پس (او را) ببخشید؛ آیا دوست ندارید که خدا هم شما را ببخشد؟^۳

در نیمه های شب، رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم را در خواب می بیند و از امتش شکایت می کند. عرضه می دارد: ای رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم چه بسیار از امت تو دشمنی و ناراستی دیدم! حضرت رسول صلی الله علیه و آله و سلم می فرماید: نفرینشان کن و امام علیه السلام از خداوند می خواهد که: به جای آنها اشخاص بهتری به من بدهد و به جای من، بدترین کس را بر آنها بگمارد».^۴

این امام راستین، با امتی مواجه بود که جز خون دل خوردن از نافرمانی، تنبلی و گریزشان از جهاد، چیزی از جانب آنها نصیص نمی شد، اما امام علیه السلام می دانست که سرانجامی روشن نخواهند داشت و ندامت، حسرت و پشیمانی آینده آنها را پیش بینی

۱. فیض الاسلام، ترجمه نهج البلاغه، نامه شماره ۴۷.

۲. همان.

۳. ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۹، ص ۱۱۶.

۴. فیض الاسلام، ترجمه نهج البلاغه، خطبه ۶۹.

می‌کرد و می‌فرمود:

در آن هنگام، پس از سلطه مستبدان بر آنان، آرزو خواهند کرد که دنیا را با تمام آنچه در آن است بدهند تا فقط یک بار دیگر، تنها چند لحظه مرا ببینند تا از ایشان بپذیرم تمامی آنچه را که امروز بعضی از آن را خواستارم و به من نمی‌دهند.^۱

آخرین کلامش به آنان که قدر حکومت والا و الهی امام (علیه السلام) را نمی‌دانستند و سیاستهای انسانی او را نمی‌شناختند و محبت و مدارای آن امام وارسته را در دوران حکومتش درک نکردند، چنین بود:

فردا به یاد روزهای من خواهید افتاد و اسرار (اندیشه‌های) من برای شما گشوده خواهد شد و بعد از این که جای من خالی شد و دیگری به جای من قرار گرفت (بر شما حکومت راند)، مرا خواهید شناخت.^۲

اگرچه دوران حکومت پرفراز و نشیب امام علی (علیه السلام) دیرزمانی نپایید، اما همان دوران اندک، به راستی، یادآور خاطرات شیرین حکومت پیامبر (صلی الله علیه و آله) بود. امام (علیه السلام) در دوران کوتاه حکومت خویش، چهره حقیقی اسلام و حکومت و عدالت اسلامی را به نمایش گذاشت. ترسیم فلسفه سیاسی امام (علیه السلام)، سیاست اقتصادی او، توصیه به زهد اجتماعی به عنوان روش مبارزه با بلاها و مفسد اجتماعی و احیای کرامت و ارزشهای انسانی مردم تحت حکومت، از نتایج مهم این حکومت الهی به شمار می‌رود.

از دیگر آثار ارزشمند حکومت امام (علیه السلام) اهمیت دادن به مقبولیت مردمی در امر حکومت بود که امام (علیه السلام) با بیعت عمومی مردم و به دور از عجله، زمام امور جامعه اسلامی را بر عهده گرفت. موضع‌گیری مناسب امام (علیه السلام) در قبال دشمنان گوناگون و ملاکهایش در عزل و نصب مدیران، راه و روش مدیریت اصولی جامعه اسلامی را به نمایش گذاشت. اما با کمال تأسف، تربیت غیر صحیح مردم در دوران خلفای سه‌گانه پیشین و در نتیجه، نیازدگی خواص جامعه سبب شد که این دوران طلایی، دیرزمانی نپاید و سرانجام با شهادت آن امام همام (علیه السلام) مسیر جامعه اسلامی، بار دیگر از طریق حق منحرف گردد و از آن پس، هیچ کدام از فرزندان معصوم آن امام (علیه السلام) نتوانند حکومت اسلامی را در میان امت اسلام تداوم بخشند.

۲. ر.ک: همان، خطبه ۱۴۹.

۱. ر.ک: همان، خطبه ۹۲.

فهرست اعلام

- آدم عليه السلام، ۲۱۴، ۲۶۰
 آشتیانی، سیدجلال الدین، ۱۷۶
 آشتیانی، میرزا احمد، ۱۷۷
 آصف، ۲۶۰
 آلوسی، ۱۱۰، ۱۶۱، ۱۹۲، ۱۹۴، ۱۹۸، ۲۰۷، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۴۰، ۲۴۳، ۲۸۷
 ۳۰۱
 آمدی، سیف الدین، ۴۹، ۵۱، ۱۰۶، ۲۸۴، ۲۹۶
 آمدی، عبدالواحد، ۹۷
 آملی، سیدحیدر، ۲۷، ۱۷۹
 آنتونی کنی، ۲۶
 آیتی، محمدابراهیم، ۳۹۱
 ابالحسن ← علی بن ابی طالب عليه السلام
 اباحفص ← عمر بن خطاب
 اباعثمان عمرو بن عبید بن باب، ۱۹
 ابراهیم خلیل عليه السلام، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۸۴، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷
 ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۶۸، ۲۶۹، ۳۱۴
 ابن ابی الحديد معتزلی، ۱۸، ۹۷، ۱۵۵، ۲۶۱، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۴، ۳۲۷، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷
 ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۶۲، ۳۶۶، ۳۷۲، ۳۷۴، ۳۸۰، ۳۹۰، ۳۹۲
 ابن ابی سرح، ۳۳۹، ۳۴۳
 ابن اثیر، ۱۲۸، ۱۸۳، ۲۷۸، ۲۸۷، ۳۰۱، ۳۰۷
 ۳۰۹، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۸، ۳۷۸، ۳۸۱، ۳۸۶
 ۳۹۱
 ابن الحسن سلیمان بن عبدالله الماحوزی، ۲۴
 ابن بابویه ← شیخ صدوق
 ابن بری، ۱۸۲
 ابن بطریق، ۱۸۷، ۲۷۶، ۲۷۸
 ابن تیمیة، ۱۴۰، ۲۳۸
 ابن جریج، ۳۰۱
 ابن خلدون، ۴۹، ۵۰، ۶۵، ۷۷، ۱۰۶
 ابن داوود حلی، ۲۵
 ابن درید، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۲، ۱۸۴، ۱۸۶، ۲۷۹
 ۲۸۰

- ابن سعد، ۳۲۸
ابن سید، ۱۸۱
ابن سینا، ۸۶، ۱۴۹، ۲۹۶
ابن عامر، ۳۷۴
ابن عباس، ۶۸، ۲۳۶، ۲۸۶، ۲۹۹، ۳۰۷، ۳۷۸، ۳۸۸
ابن عبیثه، ۶۹
ابن عربی، ۷۴
ابن عرفه، ۳۲۵
ابن عساکر، ۳۵۵
ابن عیینه، ۲۶۶، ۲۶۹
ابن فارس، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۴، ۱۸۶، ۱۸۸، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۸۰، ۲۷۸
ابن قتیبہ دینوری، ۱۲۸، ۱۷۷، ۱۹۶، ۱۹۷، ۲۱۰، ۲۱۱، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۸
ابن مسعود، ۸۲، ۱۹۲، ۳۲۶، ۳۳۸
ابن مغازلی، ۸۲
ابن مکتوم، ۲۱۳
ابن منظور، ۴۵، ۱۳۷، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۸، ۲۷۵، ۲۷۹
ابن ندیم، ۲۲، ۲۳، ۱۷۶
ابن هشام، ۲۷۲
ابو اسحاق ابراهیم بن سيار بن هانی نظام، ۱۹
ابو الجیش مظفر بن محمد بن احمد بلخی، ۱۸
ابو الحسن احمد بن فارس ← ابن فارس
ابو الحسن اشعری، علی بن اسماعیل، ۱۹، ۱۲۷، ۱۶۴، ۱۲۸
ابو الحسن ← علی بن ابی طالب علیه السلام
ابو الحسنین علی بن وصیف الناسی الأصغر، ۱۸
ابو الدرداء، ۳۲۶
ابو العباس، ۱۸۵
ابو الفضل محمد بن منظور ← ابن منظور
ابو بصیر، ۲۳۲
ابوبکر، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۹۱، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۳، ۱۵۶، ۱۶۶، ۱۶۹، ۲۷۲، ۲۸۰
۲۸۴، ۲۸۵، ۲۹۳، ۲۹۷، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۶، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۴۴، ۳۴۹، ۳۵۵
ابوبکر الاصم، ۲۳، ۱۷۶
ابوبکر بن عربی، ۷۴
ابو تراب ← علی بن ابی طالب علیه السلام
ابو جعفر احمد بن حسین بن عمر بن یزید الصیقل، ۲۳
ابو جعفر محمد بن علی شامغانی، معروف به ابن ابی العزافر، ۲۴
ابو حذیفه، ۷۲، ۳۱۱، ۳۲۷
ابو حنیفه، ۱۷، ۲۶۹، ۳۲۴
ابو خطاب، ۱۱۶
ابو دیلم، ۲۳۶
ابو رافع، ۳۰۰
ابو سهل اسماعیل بن علی بن اسحاق بن ابی سهل بن نوبخت، ۱۸
ابو طالب، ۱۹۳، ۱۹۹
ابو طلحه، ۳۲۸، ۳۲۹
ابو عبدالله محمد بن محمد بن نعمان ← شیخ مفید
ابو عبیده جراح، ۷۲، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۱۱، ۳۱۵، ۳۲۷
ابو محمد الحکم بن هشام بن الحکم، ۲۳
ابو موسی اشعری، ۱۹، ۳۷۵، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷
ابو نعیم احمد بن عبدالله، ۱۷۸
ابو هریره، ۱۷۸، ۱۹۲، ۲۰۹
ابو یعلی محمد بن الحسین الفراء الحنبلی، ۷۳، ۱۵۶، ۳۱۰، ۳۱۲
ابی بریده، ۲۵۹
احسائی، ابن ابی جمهور، ۴۸، ۴۹
احمد بن حنبل، ۱۶۲، ۳۲۴
احمد بن محمد بن علی الفیومی المقری، ۱۵۵، ۱۷۹، ۱۸۲، ۱۸۴، ۲۷۲، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۹
۲۸۰
احمد بن محمد مقدس اردبیلی ← مقدس اردبیلی

- احمد حسين يعقوب، ۳۲۵
 احمد رضا، ۲۷۸
 اخطل، ۴۸
 اخنوخ، ۲۶۰
 ادريس عليه السلام، ۲۶۰
 ارسطو، ۱۴۲
 ازهرى، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۲۷۵، ۱۸۸، ۱۸۶
 ازهرى، محمد بن احمد، ۱۷۹
 اسامة بن زيد، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۱۶
 استرآبادى، جعفر، ۱۲۲
 اسحاق عليه السلام، ۲۴۵، ۲۴۶
 اسدى، يحيى بن حسين ← ابن بطريق
 الاسروشنى، ابو الفتوح، ۱۰۸
 اسفراينى بهشتى، ابوالملاء، ۳۷
 اسماعيل عليه السلام، ۲۴۵، ۲۴۶
 اسماعيل بن عبدالحق، ۱۷۹، ۲۳۷
 أسيد بن خضير، ۷۲، ۳۱۱
 اشعث بن قيس، ۱۱۶، ۳۸۴، ۳۸۵
 اشعرى قمى، ابو القاسم سعد بن عبدالله بن
 ابى خلف، ۲۳
 اصفهانى، ابونعيم، ۱۹۲
 اعشى، ۳۲۰
 افتخارزاده، حسن، ۲۹
 امام باقر عليه السلام، ۸۹، ۹۷، ۱۱۲، ۱۹۸، ۲۳۲، ۳۰۰
 امام جعفر صادق عليه السلام، ۱۷، ۱۸، ۲۲، ۲۳، ۸۲، ۸۴، ۸۵، ۸۸، ۹۵، ۹۸، ۱۱۲، ۱۱۴، ۱۱۶، ۱۷۶، ۱۷۸، ۱۹۷، ۲۱۲، ۲۳۰، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۷، ۲۵۲
 امام حسن عليه السلام، ۱۶۱، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۴۰، ۲۵۳، ۲۶۶، ۲۹۵، ۳۳۹، ۳۴۰
 امام حسين عليه السلام، ۸۵، ۱۶۱، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۵۳، ۲۶۶، ۲۹۵، ۳۳۹، ۳۴۰
 امام خمينى عليه السلام، ۱۰۴، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۷، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۳
 امام رضا عليه السلام، ۶۳، ۸۸، ۹۰، ۹۷
 امام زين العابدين عليه السلام، ۸۹، ۱۷۰، ۲۳۶
 امام كاظم عليه السلام، ۱۷، ۱۸، ۲۳، ۱۹۹
 ام هانى بنت ابى طالب، ۲۶۰
 امير المؤمنين عليه السلام ← على بن ابى طالب عليه السلام
 الامينى النجفى، عبدالحسين احمد ← علامه
 امينى
 اندلسى، ابن حزم، ۱۲۷
 الاندلسى، ابن عبد ربه، ۱۲۸، ۳۲۸، ۳۳۲
 انس، ۳۰۰
 انصارى، ابومسعود، ۳۲۶
 انصارى، جابر بن عبدالله، ۱۹۲، ۲۶۶، ۲۸۳، ۳۰۰
 انصارى، حباب بن منذر، ۳۰۸
 انصارى، قرظة بن كعب، ۳۷۵
 انوش، ۲۶۰
 اويس قرنى، ۳۶۳
 ايجى، قاضى عبدالرحمن عضدالدين، ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۷۰، ۷۵، ۱۰۶، ۱۶۴
 أبو عبدالله عليه السلام ← امام جعفر صادق عليه السلام
 بابايى، رضا، ۲۸
 بازركان، مهدى، ۴۹
 باقلانى، ابوبكر، ۱۹، ۶۸، ۶۹
 باهلى، ابوامامه، ۲۳۷
 بجلى كوفى، ابوجعفر محمد بن على بن نعمان بن
 ابى طريفه، ۱۷
 بحر العلوم، سيدحسين، ۳۵۸
 بحراني، ابن ميثم، ۴۹، ۶۰
 بحراني، سيدهاشم، ۸۲، ۱۹۳، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۹، ۲۱۲، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۳۰۲
 بحراني، يوسف، ۱۰۸
 بخارى، ۳۰۷، ۳۰۹
 براء بن عازب، ۱۹۲
 برقى، احمد، ۹۸
 بريده، ۱۲۸
 برىدى أبى، اشرف الدين، ۲۴
 بستانى، ۱۷۹، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۸، ۲۷۲، ۲۷۴
 احمد حسين يعقوب، ۳۲۵
 احمد رضا، ۲۷۸
 اخطل، ۴۸
 اخنوخ، ۲۶۰
 ادريس عليه السلام، ۲۶۰
 ارسطو، ۱۴۲
 ازهرى، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۲۷۵، ۱۸۸، ۱۸۶
 ازهرى، محمد بن احمد، ۱۷۹
 اسامة بن زيد، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۱۶
 استرآبادى، جعفر، ۱۲۲
 اسحاق عليه السلام، ۲۴۵، ۲۴۶
 اسدى، يحيى بن حسين ← ابن بطريق
 الاسروشنى، ابو الفتوح، ۱۰۸
 اسفراينى بهشتى، ابوالملاء، ۳۷
 اسماعيل عليه السلام، ۲۴۵، ۲۴۶
 اسماعيل بن عبدالحق، ۱۷۹، ۲۳۷
 أسيد بن خضير، ۷۲، ۳۱۱
 اشعث بن قيس، ۱۱۶، ۳۸۴، ۳۸۵
 اشعرى قمى، ابو القاسم سعد بن عبدالله بن
 ابى خلف، ۲۳
 اصفهانى، ابونعيم، ۱۹۲
 اعشى، ۳۲۰
 افتخارزاده، حسن، ۲۹
 امام باقر عليه السلام، ۸۹، ۹۷، ۱۱۲، ۱۹۸، ۲۳۲، ۳۰۰
 امام جعفر صادق عليه السلام، ۱۷، ۱۸، ۲۲، ۲۳، ۸۲، ۸۴، ۸۵، ۸۸، ۹۵، ۹۸، ۱۱۲، ۱۱۴، ۱۱۶، ۱۷۶، ۱۷۸، ۱۹۷، ۲۱۲، ۲۳۰، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۷، ۲۵۲
 امام حسن عليه السلام، ۱۶۱، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۴۰، ۲۵۳، ۲۶۶، ۲۹۵، ۳۳۹، ۳۴۰
 امام حسين عليه السلام، ۸۵، ۱۶۱، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۵۳، ۲۶۶، ۲۹۵، ۳۳۹، ۳۴۰
 امام خمينى عليه السلام، ۱۰۴، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۷، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۳
 امام رضا عليه السلام، ۶۳، ۸۸، ۹۰، ۹۷

- بشر بن غالب، ۲۵۲
 بشیر بن سعد، ۷۲، ۳۰۸، ۳۱۱
 بصری، ابوالحسن، ۱۳۶
 بصری، ابوالصفا خلیل بن احمد، ۲۳
 بغدادی، اسماعیل باشا، ۱۹
 بلاذری، ۳۰۹، ۳۲۸، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۳، ۳۳۵، ۳۵۶
 بلال، ۲۹۵
 بلوی، حکیم بن عدیس، ۳۳۸
 بهودی، محمدباقر، ۳۵۲
 بیهقی، احمد، ۶۸
 پاینده، ابوالقاسم، ۳۰۷، ۳۰۹، ۳۲۲، ۳۴۳، ۳۴۷
 پیامبر گرامی اسلام ﷺ ← محمد ﷺ
 تبریزی، میرزا جواد، ۱۲۳، ۱۲۴
 تجیبی، سعد بن مروان، ۳۳۸
 ترمذی، ۱۲۸، ۱۷۶، ۱۷۷
 تستری، ۷۸، ۱۰۷، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۲۱، ۱۶۶، ۲۶۵
 ۲۶۶، ۲۷۳، ۲۷۷
 تفتازانی، سعدالدین، ۴۰، ۴۹، ۶۵، ۷۰، ۷۱، ۷۵
 ۱۰۳، ۱۰۶، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۳۴، ۱۳۵
 ۱۴۰، ۱۵۳، ۱۵۶، ۱۶۴، ۲۶۲، ۲۷۲، ۲۷۴
 ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۸، ۲۹۹
 تفلّیسی، جیش بن ابراهیم، ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۲۱۲
 تلمسانی، عقیف الدین سلیمان، ۱۷۸
 تهانوی، محمدعلی، ۱۰۳
 تهرانی، آقابزرگ، ۱۹، ۲۲، ۲۴
 تیم داری، ۳۲۷، ۳۳۷
 ثعالبی، عبدالرحمن، ۱۹۶، ۱۹۸، ۲۵۳، ۲۵۴
 ۲۶۸، ۳۰۲
 ثقفی، ابراهیم بن محمد بن سعید، ۲۴
 ثمالی، ابو حمزه، ۸۸، ۱۹۸
 جاحظ، ابوالقاسم، ۱۳۶
 جاحظ، ابو عثمان عمر بن بحر بن محبوب، ۱۹
 جالوت، ۳۱۴، ۳۱۶
 جبائی، ابوعلی، ۲۸۰
 جبرئیل، ۲۱۲
 جرجانی، میرسید شریف، ۶۵، ۷۰، ۷۵، ۱۰۶
 ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۳۰، ۱۳۴، ۱۳۷، ۱۴۰، ۱۵۳
 جرج جرداق، ۳۶۸
 جصاص، ابوبکر احمد بن علی رازی، ۲۷۹، ۲۸۲
 ۲۹۷، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲
 جعفر، ۲۰۹
 جعفری، ۳۵۸
 جعفری، سید محمد مهدی، ۳۶۴
 جعفری، محمد تقی، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۷۱
 ۳۸۲، ۳۸۷
 جعفری، یعقوب، ۳۰۲
 جمال الدین صاحب الامر، ۱۰۴
 جمال الدین مقداد بن عبدالله سیوری حلی ←
 فاضل مقداد
 جوادی آملی، عبدالله، ۸۱، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶
 ۲۲۰، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۵۱
 جوالیقی ایرانی، هشام بن سالم، ۱۸
 جوهری، اسماعیل بن حماد، ۱۰۲، ۱۷۹، ۱۸۲
 ۲۱۲، ۲۷۴، ۲۷۸، ۲۸۰
 جوهری، محمد صالح، ۸۵، ۸۹، ۹۰
 جونی، ۳۰۱
 جونی، ابراهیم بن محمد، ۸۹، ۱۹۳
 جونی، امام الحرمین، ۱۹، ۷۳، ۷۴، ۱۰۵
 حاتمی، براتعلی، ۳۷
 حارث، ۳۶۲، ۳۸۸
 حارث بن حکم، ۳۳۴، ۳۳۵
 حارث بن حوط، ۳۶۲
 حاکم حسکانی، ۱۹۲، ۱۹۷، ۲۰۹، ۲۶۷، ۲۸۶
 ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲
 حاکم نیشابوری، محمد، ۳۰۰
 حجت، ۱۷۷
 حذیفه، ۶۷، ۱۱۲، ۱۲۸، ۱۹۲
 الحر العاملی، محمد بن الحسن، ۱۱۶، ۲۳۳، ۳۲۷
 ۳۶۱
 حسان بن ثابت، ۴۸
 الحسنی، ابوالمکارم، ۱۷۸، ۲۳۶، ۲۳۹، ۲۴۰

- دمشقی، ابن کثیر، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۹
 دوانی، ۲۳
 دوانیقی، ۲۶۹
 دهخدا، علی اکبر، ۱۰۴
 دینوری ← ابن قتیبه دینوری
 دؤلی، ابوالاسود، ۳۶۳
 ذاذان، ۲۳۶
 ذهبی، شمس الدین، ۳۲۶
 راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین، ۴۶، ۴۷، ۱۰۲، ۱۵۵، ۱۸۰، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۷، ۱۹۳، ۱۹۵، ۲۰۷، ۲۱۰، ۲۱۲، ۲۷۲، ۲۷۵، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰
 رسائی، داود، ۱۷۶
 رسول الله ﷺ ← محمد ﷺ
 رسول گرامی اسلام ﷺ ← محمد ﷺ
 رسولی محلاتی، هاشم، ۹۷
 رشدی، محمد بسام، ۲۱۴
 رشید رضا، ۱۰۳، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۹
 ۲۴۳، ۲۵۵، ۲۵۸، ۲۶۱
 رضایی، عبدالکریم، ۱۵
 رضوی، مرتضی، ۳۲۵
 رفاعی، عبدالجبار، ۲۲
 روحانی، سید محمد، ۲۱۵
 روحانی، محمود، ۱۹۳
 زبیدی، ۱۵۵، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۶، ۱۸۸، ۱۸۹، ۲۷۴، ۲۷۵
 زبیر، ۲۹۶، ۳۲۸، ۳۳۲، ۳۳۹، ۳۴۵، ۳۴۸، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۸۱
 زجاج، ۱۸۱، ۱۸۳
 زحیلی، ۳۰۲
 زکریا رحمته الله علیه، ۲۹۳
 زمخشری، ۶۹، ۱۵۹، ۱۶۱، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۲، ۱۸۴، ۱۸۶، ۱۸۸، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۵، ۱۹۷، ۱۹۸، ۲۱۶، ۲۳۶، ۲۳۸، ۲۴۰، ۲۵۱، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۶۲، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۸۰، ۲۹۰، ۳۰۲
 زید بن ارقم، ۱۹۲
- ۲۴۱، ۲۵۳، ۲۵۷، ۲۶۳، ۲۶۵
 الحسینی، ابوالفتح بن مخدوم، ۱۶۶
 الحسینی المراءغی، میرزا عبدالفتاح، ۲۱۸، ۲۱۹
 حسینی تهرانی، سید هاشم، ۶۴، ۷۸، ۱۲۹، ۱۳۲
 حسینی کفوی، ایوب بن موسی، ۱۰۳، ۲۱۳
 حضرت سید الشهدا رحمته الله علیه ← امام حسین رحمته الله علیه
 حکم بن ابی العاص، ۳۳۴، ۳۳۵
 حکمت، علی اصغر، ۴۵، ۵۱
 حکیم سبزواری ← سبزواری ملاهادی
 حکیم، سید محسن، ۱۱۵، ۱۲۰
 حکیمی، محمدرضا، ۲۸، ۵۶، ۸۸، ۹۴
 حلبی، محمد، ۲۱۲
 حلّی، سید عمیدالدین، ۱۹
 حمدونی، ابوالحسن محمد بن بشر سوسنجردی، ۱۸
 حمزه، ۲۰۹
 حمصی رازی، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۴، ۱۸۷، ۲۰۶، ۲۷۳، ۲۷۷
 حمیرا، ۳۷۷
 حیّان، ۳۲۰
 خالد بن سعید، ۱۲۸
 خدری، ابوسعید، ۱۹۲، ۲۵۹
 خرمشاهی، بهاء الدین، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۱۴
 خزاعی، عمرو بن حلق، ۳۳۸
 خسروشاهی، سیدهادی، ۳۶۸
 خسروی، سیدمرتضی، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۶
 خطیب، عبدالکریم، ۱۷۷
 الخفاجی، احمد بن محمد، ۲۶۷
 خویی، سید ابوالقاسم، ۱۰۸، ۱۱۷، ۱۲۰، ۱۲۱
 دامغانی، حسین بن محمد، ۲۰۳، ۲۱۰
 داوود رحمته الله علیه، ۵۹، ۲۴۷، ۲۶۰
 درگاهی، حسین، ۲۵
 درید بن صمه، ۳۸۷
 دشتکی، ۲۳
 دکارت، ۳۹

- زید بن ثابت، ۳۳۵
 زید بن علی علیه السلام، ۲۶۹
 سالم، ۷۲، ۳۱۱، ۳۲۷
 سام، ۲۶۰
 سامی النشار، علی، ۱۹
 سبزواری، ملاهادی، ۳۹، ۱۰۸
 سدی، ۲۳۷
 سردارنیا، عطاء محمد، ۳۵۵
 سعاد الحکیم، ۲۷
 سعد بن ابی وقاص، ۲۹۶، ۳۰۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۲، ۳۳۹
 سعد بن عباد، ۱۲۸، ۳۰۸
 سعدی، ۲۳۲
 سعید بن عاص، ۳۳۶، ۳۳۷
 سگاک، ۲۷۲، ۲۷۴، ۲۹۸، ۲۹۹
 سلمان، ۱۲۸، ۲۵۹
 سلمه بن کهیل، ۳۰۰
 سلیمان علیه السلام، ۵۹، ۲۴۷، ۲۶۰
 سمرقندی، محمد بن مسعود بن عیاش، ۱۷۸، ۱۹۲، ۲۰۹
 سمرقندی، نصر بن محمد، ۱۹۸
 سمیر مصطفی رباب، ۱۲۹
 سهوردی، شهاب الدین ← شیخ اشراق
 سیبویه، ۱۸۱
 سیدشریف ابو محمد ناصر الحق، ۲۴
 سید قطب، ۱۹۹، ۲۰۰
 سید محمد حسین فضل الله، ۳۰۲
 سید مرتضی، ۱۵، ۱۸، ۲۴، ۳۱، ۴۹، ۵۱، ۵۹، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۷، ۱۱۸، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۱، ۱۴۴، ۲۷۳، ۲۷۷، ۳۳۶، ۳۷۴
 سیوطی، جلال الدین، ۱۱۰، ۱۸۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۲۰۹، ۲۱۲، ۲۳۲، ۲۳۴، ۲۸۷، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۱۵، ۳۲۲
 شافعی، ۲۳۸، ۲۳۹، ۳۲۴
 الشافعی، علی بن محمد، ۸۲
 الشافعی، محمد بن ادريس، ۲۳۸
 شبر، عبدالله، ۱۴۸
 شبلنجی، ۲۳۹
 شجاری، مرتضی، ۲۷
 شرتونی، ۱۸۴، ۱۸۶، ۲۱۲، ۲۷۲، ۲۷۴، ۲۸۰
 شریح، ۳۶۵
 شریعتی، محمدتقی، ۳۴۹، ۳۸۲، ۳۸۳
 شری، محمدجواد، ۳۷۴
 شعرانی، ۱۸۵، ۱۸۸، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۷، ۲۰۰، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۱۰
 شمعون، ۲۶۰
 شوکانی، ۱۱۰، ۲۹۹
 شهرزوری، شمس الدین محمد، ۱۴۲، ۱۴۹
 شهرستانی، سیدعلی، ۳۵۵
 شهرستانی، عبدالکریم، ۱۲۷، ۱۳۱، ۱۴۸
 شیث، ۲۶۰
 شیخ اشراق، ۸۶، ۱۴۹
 شیخ الطائفه، ابو جعفر محمد بن حسن طوسی ← شیخ طوسی
 شیخ انصاری، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۲۰، ۲۱۴، ۲۱۵
 شیخ صدوق، ۱۵، ۲۴، ۴۵، ۴۹، ۹۰، ۱۰۷، ۱۹۹، ۲۹۷
 شیخ طوسی، ۱۷، ۱۸، ۲۴، ۳۱، ۴۹، ۵۰، ۵۹، ۶۰، ۸۱، ۱۰۳، ۱۰۷، ۱۱۸، ۱۲۶، ۱۳۸، ۱۴۴، ۱۴۶، ۱۸۷، ۱۹۶، ۲۰۴، ۲۰۶، ۲۱۰، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۶۹، ۲۷۳، ۲۷۷، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۹۲، ۲۹۴، ۳۰۲، ۳۳۷، ۳۵۸، ۳۶۱
 شیخ مفید، ۱۵، ۱۸، ۲۴، ۳۱، ۳۲، ۴۸، ۴۹، ۶۰، ۷۹، ۱۰۷، ۱۱۸، ۱۲۶، ۱۶۸، ۲۳۲، ۲۶۲
 شیرازی، سلطان الواعظین، ۲۵
 شیرازی، صدرالدین محمد ← ملاصدرا
 شیرازی، محمدعلی، ۳۴۳
 صبحی صالح، ۹۱، ۹۲، ۳۵۱، ۳۵۷، ۳۷۱
 صحتی سردودی، محمد، ۲۹
 صدر، حسن، ۳۸۰
 صدوق اول ← قمی، ابوالحسن علی بن حسین بن

- موسی بن بابویه
صفی پور، عبدالکریم، ۱۷۹
ضیائی، میرحسین، ۱۵
طارمی، حسن، ۲۵
طالوت، ۲۴۷، ۳۱۴، ۳۱۶
طباطبائی، سیدمحمدحسین ← علامه طباطبائی
طبرسی، فضل بن حسن، ۸۱، ۱۹۷، ۲۰۶، ۲۳۶،
۲۳۷، ۲۵۴، ۲۵۷، ۲۷۵، ۲۸۶، ۲۹۱، ۳۰۲
الطبری، ۲۵۹
طبری، ۱۷۷
طبری، ابوجعفر محمد بن جریر، ۱۲۸، ۲۶۱،
۳۰۲، ۳۰۷، ۳۳۲
طبری، احمد بن عبدالله، ۲۸۷، ۳۰۰، ۳۰۱
طریحی، فخرالدین، ۴۵، ۱۰۲، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳،
۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۷، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۸، ۲۰۶،
۲۰۷، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۷۵
طلحه، ۱۷، ۲۹۶، ۳۲۸، ۳۳۲، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۵،
۳۴۸، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۷، ۳۷۸
طوسی، خواجه نصیرالدین، ۱۵، ۲۳، ۲۴، ۲۶،
۳۶، ۳۸، ۴۹، ۵۱، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۷، ۱۳۸،
۱۵۵، ۲۹۶
طه حسین، ۳۴۳، ۳۸۰
طیب، عبدالحسین، ۱۴۵
عارفی، اسحاق، ۱۵
عاص، ۳۸۴
عامر بن لیلی، ۱۹۲
عاملی، شهاب الدین اسماعیل (احمد) بن شیخ
شرف الدین ابی عبدالله حسین، ۱۹
عایشه، ۱۷، ۱۱۲، ۱۶۱، ۳۰۹، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵،
۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹
عبادة بن صامت، ۲۸۲
عباس بن عبدالمطلب، ۷۳، ۱۹۹، ۳۰۷، ۳۰۸،
۳۱۱، ۳۱۷، ۳۳۲
عبدالحمید بن ابی الحدید معتزلی ← ابن
ابی الحدید معتزلی
عبدالرحمان بن عوف، ۷۵، ۲۹۶، ۳۲۸، ۳۲۹،
- ۳۳۰، ۳۳۲
عبدالرحمن بن ملجم، ۳۹۱
عبدالعزیز بن مسلم، ۶۳
عبدالفتاح عبدالمقصود، ۲۹، ۳۶۳، ۳۶۴
عبدالقاهر بغدادی، ۱۲۷، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۹، ۲۷۰
عبدالله بن ابی، ۲۹۰
عبدالله بن اسید، ۳۳۴
عبدالله بن الحسن، ۲۶۹
عبدالله بن خیاب، ۳۸۸
عبدالله بن زبیر، ۳۴۰
عبدالله بن سعد بن ابی سرح العامری القرشی، ۳۳۳،
۳۳۵
عبدالله بن سلام، ۲۸۳، ۲۸۶، ۳۰۱
عبدالله بن عباس، ۲۸۶، ۳۸۵
عبدالله (بن عبدالمطلب)، ۱۹۹
عبدالله بن عمر، ۷۳، ۳۲۲
عبدالله بن عمرو بن عاص، ۳۲۶
عبدالله بن مسعود ← ابن مسعود
عبدالله بن وهب راسبی، ۳۸۸
عبدالله بن هشام ← ابن هشام
عبدالمطلب، ۲۳۵، ۳۹۲
عبدالملک جریج، ۳۰۱
عبدالنبی بن سعدالدین جزائری، ۲۴
عبد علی بن جمعة العروسی، ۱۷۸، ۱۹۹، ۲۶۶
عبد، محمد، ۹۴، ۲۳۳، ۲۵۷، ۳۴۰، ۳۴۳، ۳۴۶
۳۴۹، ۳۵۳، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۶۰، ۳۶۵
عبدی، حارث بن مرة، ۳۸۸
عبدی، عبدالرحمن، ۲۷
عتیبه، ۳۰۱
عتیبه بن حکیم، ۳۰۱
عثمان بن حنیف، ۳۶۵، ۳۷۵
عثمان بن عفان، ۷۵، ۱۶۵، ۲۹۳، ۲۹۶، ۳۰۶،
۳۱۸، ۳۲۱، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰،
۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸،
۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۸،
۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۸، ۳۷۳

علی بن ابی طالب علیه السلام، ۱۷، ۲۰، ۲۵، ۲۸، ۳۲، ۴۸، ۷۳، ۸۲، ۹۰، ۹۱، ۹۴، ۹۵، ۹۷، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۹، ۱۲۸، ۱۶۱، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۷۸، ۱۸۰، ۱۸۵، ۱۸۸، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۹، ۲۱۲، ۲۲۳، ۲۳۰، ۲۳۳، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۵۶، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۷، ۲۷۲، ۲۸۰، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۶، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۱، ۳۱۷، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۷، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳

علی بن اسماعیل بن میثم التمار، ۲۲، ۱۷۶
علی بن الحسین علیه السلام ← امام زین العابدین علیه السلام

علی بن محمد بن صباح، ۱۱۰
عمار یاسر، ۱۲۸، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۳۸، ۳۴۵، ۳۴۸، ۳۷۶، ۳۸۳

عمر بن خطاب، ۷۲، ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۱۶۵، ۱۹۲، ۲۹۳، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۵، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۴۴، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۷۲

عمر بن عبدالعزیز، ۳۲۷

عمرو بن جرموز، ۳۷۷

عمرو بن عاص، ۳۴۳، ۳۸۲، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۹۱

عیسی علیه السلام، ۲۵۳، ۲۶۰

۳۷۴، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۵، ۳۸۸، ۳۹۰، ۳۹۱

عثمانی، عبدالحمید، ۶۵

عسقلانی، ابوالفضل احمد بن علی بن حجر، ۲۹۹، ۳۰۱

عسکری، سیدمرتضی، ۲۶۰، ۳۰۹، ۳۲۶، ۳۳۴، ۳۵۵

عطائی، محمدرضا، ۳۷۴

عطاء بن السائب، ۳۰۱

عطیه بن سعد، ۲۸۲

عقیل، ۲۰۹

عکرمه، ۲۸۳

علاف، ابوالهذیل، ۱۹

علامه امینی، ۲۸، ۷۸، ۷۹، ۱۱۲، ۱۲۳، ۱۳۲، ۱۸۷، ۱۸۹، ۱۹۳، ۲۶۵، ۲۹۰، ۲۹۷، ۳۵۵

علامه حلی، ۱۹، ۲۵، ۳۸، ۴۹، ۶۴، ۷۹، ۱۱۹، ۱۲۵، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۵۵، ۱۷۷، ۱۸۷

۲۰۶، ۲۴۳، ۲۶۲، ۲۶۴، ۲۶۶، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۷

علامه طباطبائی، ۱۰۳، ۱۲۳، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۷۷، ۱۸۰، ۱۸۴، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵

۱۹۷، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۷، ۲۱۰، ۲۱۷، ۲۳۰، ۲۳۶، ۲۴۳، ۲۴۵، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰

۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۶۴، ۲۶۷، ۲۷۸، ۳۰۲، ۳۶۳، ۳۶۴

۳۶۵

علامه مجلسی، ۳۰، ۹۷، ۱۱۲، ۱۱۶، ۱۳۸، ۱۴۱، ۱۴۶، ۱۴۸، ۱۵۲، ۱۶۲، ۱۶۷، ۱۷۰، ۱۷۹

۲۰۹، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۹، ۲۴۱، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۷۳، ۲۷۷، ۳۲۴، ۳۲۷، ۳۶۱

۳۶۴

علاءالدین علی المتقی ابن حسامالدین الهندی ←

متقی هندی

علم الهدی ابوالقاسم علی بن حسین ← سید مرتضی

علم الهدی ← سید مرتضی

- غزالی، ۱۰۵، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۶
 غزالی، ابوحنیفه واصل بن عطاء، ۱۹
 غفاری، ابوذر، ۱۲۸، ۲۸۶، ۳۰۰، ۳۳۸، ۳۶۳
 الفاضل الهندی، بهاء الدین محمد بن الحسن
 اصفهانی، ۱۱۷
 فاضل مقداد سیوری حلی، ۲۵، ۴۸، ۶۴، ۱۳۸،
 ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۵۵، ۲۴۳، ۲۶۲، ۲۷۰، ۲۷۳،
 ۲۷۴، ۲۷۷
 فاطمه زهرا (ع)، ۱۲۸، ۱۶۱، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸،
 ۲۴۰، ۲۶۶، ۳۰۹، ۳۱۴، ۳۳۴
 فخرالمحققین، ۴۸، ۴۹
 فخر رازی، محمد بن عمر، ۸۳، ۱۱۰، ۱۳۴، ۱۴۰،
 ۱۶۱، ۱۷۸، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۷،
 ۱۹۸، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۱۰، ۲۱۱،
 ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۹، ۲۲۹، ۲۳۴، ۲۳۸، ۲۴۰،
 ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۸، ۲۵۳،
 ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۳، ۲۶۴،
 ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۸۰، ۲۸۲،
 ۲۸۳، ۲۸۶، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳،
 ۲۹۴، ۲۹۶، ۲۹۷، ۳۰۰
 قوامز قراملکی، احد، ۱۵، ۲۶، ۳۰، ۳۲، ۳۷، ۵۰،
 ۶۷، ۷۰، ۷۱، ۷۷، ۱۰۷، ۱۵۴، ۱۵۵
 قراهدی، خلیل بن احمد، ۱۰۲، ۱۵۴، ۱۸۱، ۱۸۴،
 ۱۸۶، ۱۸۸، ۲۷۵، ۲۷۹
 قراء، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۹۷، ۱۹۸، ۲۱۱
 فضل بن روزبهان، ۲۸۸، ۲۹۷
 فقیهی، علی اصغر، ۳۴۳، ۳۴۶، ۳۴۹، ۳۵۶
 فوطی، هشام بن عمرو، ۲۳، ۱۷۶
 فوقیه حسین محمود، ۱۹
 فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، ۱۰۲، ۱۷۹، ۱۸۰،
 ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۸، ۲۷۲، ۲۷۴،
 ۲۷۶، ۲۷۹، ۲۸۰
 فیض الاسلام، ۹۱، ۹۲، ۹۷، ۲۱۴، ۳۴۶، ۳۵۲،
 ۳۵۹، ۳۶۷، ۳۶۹، ۳۷۸، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۶،
 ۳۸۸، ۳۹۱، ۳۹۲
 فیض کاشانی، ملامحسن، ۱۴۶، ۱۷۸، ۱۹۸
 قاضی القضاة، عبدالجبار همدانی ← عبدالجبار
 معتزلی
 قاضی بیضاوی، ۱۰۸، ۱۹۸، ۲۰۷
 قاضی زاده کرهرودی، ۲۵
 قاضی طباطبائی (ع)، ۲۵، ۲۳۰
 قدردان قراملکی، محمدحسن، ۱۱۸
 قرباننیا، محمد، ۱۵
 قربانی فشکجه، علی، ۱۵
 قرشی، سیدعلی اکبر، ۸۳، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۹،
 ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۷۳، ۲۷۵، ۲۷۹
 قرطبی، محمد، ۷۴
 قطام، ۳۹۱
 قمی، ابوالحسن علی بن حسین بن موسی بن
 بابویه، ۲۴
 قمی، علی بن ابراهیم، ۱۹۲
 قمی، محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه
 ← شیخ صدوق
 قمی، محمدرضا، ۱۹۷، ۱۹۹، ۲۰۹، ۲۱۲، ۲۵۳،
 ۲۶۶، ۲۶۷
 قمی، میرزا ابوالقاسم، ۱۲۲
 قندوزی، ۱۱۰، ۱۹۲، ۲۶۵، ۲۶۷
 قوشچی، ۳۷، ۱۲۷، ۱۳۱، ۱۳۴، ۲۴۲
 قیس بن سعد، ۴۸، ۱۲۸
 قینان، ۲۶۰
 کاردان، غلامرضا، ۲۹۴
 کاشانی، ملافتح الله، ۳۰۲
 کاشف الغطاء، جعفر، ۱۶۳
 کاشف الغطاء، محمدحسین، ۱۲۲، ۱۳۸
 الکافی معتزلی، محمد بن عبدالله، ۳۵۲
 کرباسی، محمدابراهیم، ۱۲۲
 کسائی، ۱۸۳
 کعب الاخبار، ۳۲۷، ۳۸۱
 کمبئی، ابوالقاسم، ۱۳۶
 کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب، ۶۳، ۸۴، ۸۵،
 ۹۷، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۴، ۱۱۶، ۱۷۶، ۲۱۴،
 ۲۳۱، ۲۳۳

۱۹۹، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۲، ۲۱۳	کمره‌ای، باقر، ۲۳۱
۲۱۷، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳	کمیت، ۴۸، ۱۸۷، ۲۳۷
۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰	کمیل بن زیاد، ۳۶۳
۲۴۱، ۲۴۳، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰	لاهیجی، ملا عبدالرزاق، ۴۰، ۴۸، ۴۹، ۵۲، ۵۳
۲۶۱، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۸۱	۱۰۷، ۱۲۶، ۱۳۰، ۲۴۳، ۲۶۹، ۲۷۳، ۲۷۷
۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۹، ۲۹۰	لقمان، ۸۱
۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷	لمک، ۲۶۰
۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۶، ۳۱۷	مازندرانی، ملا صالح، ۱۰۸
۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۵، ۳۲۶	مالک، ۳۲۴
۳۲۷، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۴، ۳۳۵	مالک اشتر، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۸، ۳۵۹، ۳۶۸، ۳۶۹
۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴	۳۸۵، ۳۸۴، ۳۷۰، ۳۶۹
۳۴۵، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۲، ۳۵۴، ۳۵۵	مالک بن حارث نخعی، ۳۳۸
۳۵۶، ۳۵۷، ۳۶۱، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۴، ۳۷۵	مالک بن حرث (مالک اشتر)، ۳۴۵
۳۷۶، ۳۷۷، ۳۹۲، ۳۹۳	مانکدیم احمد بن حسین، ۲۸۱
محمدباقر محقق، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۱۰	ماوردی، قاضی القضاات ابوالحسن علی بن محمد،
محمد بن ابی‌بکر، ۳۲۱، ۳۳۹	۴۹، ۷۲، ۷۳، ۷۶، ۱۰۶، ۱۲۶، ۱۳۳، ۱۳۴
محمد بن اثیر ← ابن اثیر	۱۳۶، ۱۷۷، ۱۹۵، ۱۹۷، ۱۹۸، ۲۵۶، ۳۱۰
محمد بن اسحاق بن ندیم ← ابن ندیم	۳۱۱
محمد بن حنفیه، ۳۰۲، ۳۷۷	میرد، ۱۸۷، ۲۰۶
محمد بن طلحه، ۳۳۹، ۳۴۰	متقی هندی، ۱۵۲، ۳۲۶، ۳۵۵، ۳۵۸
محمد بن فضیل، ۸۸	متوشلخ، ۲۶۰
محمد بن محمد بن نعمان ← شیخ مفید	مجاهد، ۳۰۲
محمد بن مسلم، ۱۱۶	مجلسی محمدباقر ← علامه مجلسی
محمد بن مسلم بن قتیبه دینوری ← ابن قتیبه	محقق حلی، ۱۱۹
محمد (حمدان) بن هذیل بن عبدانه بن مکحول	محقق لاهیجی ← لاهیجی
عبدی، ۱۹	محقق، مهدی، ۴۶
محمد فؤاد عبدالباقی، ۱۹۳، ۲۴۱	محلی، جلال‌الدین، ۱۹۱، ۱۹۲
محمی‌الدین بن عربی، ۱۷۶	محمد عليه السلام ، ۲۰، ۲۱، ۲۶، ۲۸، ۲۹، ۳۲، ۴۸
مراغی، احمد مصطفی، ۱۹۸	۴۹، ۵۰، ۵۱، ۵۲، ۵۳، ۵۵، ۵۶، ۵۹، ۶۰، ۶۲
مرعشی نجفی، ۴۸، ۱۰۸	۶۴، ۶۷، ۶۸، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۸۱، ۸۲، ۸۳
مرتدی، علی بن محمد رضا، ۳۲	۸۴، ۸۵، ۸۷، ۹۰، ۹۳، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۹
مروان بن حکم، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۹، ۳۴۰	۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۲
۳۴۳، ۳۴۴، ۳۷۴، ۳۷۷، ۳۸۲	۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۹، ۱۲۴، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸
مستر هاکس، ۲۶۰	۱۳۰، ۱۳۳، ۱۳۵، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۶
مسعودی، ابوالحسن علی بن حسین علی، ۱۲۸	۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۹، ۱۷۸، ۱۸۵
	۱۸۷، ۱۸۸، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۸

- ۲۶۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۳۰، ۳۳۷، ۳۴۰، ۳۴۳، منصور، ۲۶۹
 ۳۵۴، ۳۷۵، ۳۷۹، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۹، منکر، ۲۳۹
 مسلم، ۳۷۶
 مسلم بن حجاج قشیری، ۶۷
 مسور، ۳۳۳
 مسيلمه کذاب، ۷۸
 مصباح یزدی، محمدتقی، ۵۳، ۹۶، ۱۰۸
 مصطفوی، حسن، ۱۵۵
 مطهری، مرتضی، ۲۷، ۴۷، ۵۷، ۱۲۳، ۱۲۶، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۳۱، ۲۳۴، ۲۹۵، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۹۰
 مظفر، محمدحسن، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۸۷، ۲۰۶، ۲۳۶، ۲۳۹، ۲۵۷، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۷۶، ۲۷۸، ۲۸۹، ۲۹۷
 مظفر، محمدرضا، ۱۰۸، ۱۳۸
 معاویه، ۲۳۳، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۵، ۳۲۷، ۳۴۳، ۳۵۴، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۸، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۹۰، ۳۹۱
 معتزلی، عبدالجبار، ۴۵، ۵۱، ۶۶، ۶۸، ۶۹، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۹، ۱۳۷، ۱۴۰، ۱۵۳، ۱۵۶، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۷۷، ۲۴۳، ۲۶۹، ۲۸۱
 معتزلی همدانی، قاضی عبدالجبار بن احمد ← عبدالجبار معتزلی
 مغنیه، محمدجواد، ۱۵۶، ۱۸۳
 مغیره، ۳۸۲
 مقداد، ۱۲۸، ۳۰۲
 مقدس اردبیلی، ۶۰، ۱۰۷، ۲۳۶، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۵۹، ۲۶۴، ۳۷۴
 المقدسی، ابو محمد عبدالله بن احمد بن قدامة، ۳۲۴
 مکارم شیرازی، ناصر، ۸۳، ۱۲۶، ۲۳۸، ۲۴۱، ۲۴۳، ۲۵۱، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۶۱
 ملاصدرا، ۲۷، ۱۳۶، ۱۳۸، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۸
 ملک الموت، ۲۳۹
 موسوی، سیداسدالله، ۱۴۹
 موسوی، سیدعبدالحسین شرف الدین، ۲۰۶، ۲۶۶
 موسی علیه السلام، ۲۴۱، ۲۴۷، ۲۶۰، ۲۸۶، ۳۰۷، ۳۱۴
 موفق اخطاب خوارزمی، ۱۲۸
 مولانا بروجردی، ۲۹
 مولانا جلال الدین محمد بلخی ← مولوی
 مولانا مودودی پاکستانی، ۱۷۷
 مولوی، ۲۸، ۵۸، ۲۵۲
 مولی الموحدین علیه السلام ← علی بن ابی طالب علیه السلام
 مهارائیل الیرد، ۲۶۰
 میثم تمار، ۳۶۳، ۳۶۸
 میرحامد، حسین، ۲۳، ۲۸، ۲۶۵
 میرزایی، محمدربیع، ۱۵
 میلانی، محمدحسین، ۱۰۳
 نائینی، میرزا رفیعا، ۴۵، ۴۸، ۵۰، ۵۱
 ناظم زاده قمی، ۶۴
 نباطی، زین الدین بیاض، ۲۴
 نبی اکرم صلی الله علیه و آله و سلم ← محمد صلی الله علیه و آله و سلم
 نجاشی، ابوالعباس احمد بن علی نجاشی، ۱۷، ۱۸
 نجدة بن عامر، ۱۲۵
 نجفی، محمدحسن، ۱۰۸، ۱۱۵، ۱۲۰، ۲۰۷
 نراقی، محمد مهدی، ۴۸، ۱۰۸، ۱۲۶، ۱۳۰، ۱۴۵
 نسفی، عبدالله، ۳۰۲
 نعمانی، محمد بن ابراهیم، ۳۰، ۸۸
 نفطویه، ۳۲۵
 نکیر، ۲۳۹
 نوبختی، ابن سهل، ۱۸
 نوبختی، ابر محمد حسن بن موسی، ۱۸
 نوح علیه السلام، ۲۵۴، ۲۶۰
 نوری طبرسی، سید اسماعیل، ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۱۸۶
 ۲۷۵
 النووی الجاوی، محمد بن عمر، ۷۰

النووی، یحیی بن شرف، ۶۹	هانس هانریش، ۲۷
نیشابوری، نظام الدین، ۱۶۱، ۲۱۱، ۲۳۵، ۲۳۶	هجری، رشید، ۳۶۳
۲۳۷، ۲۴۰، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۶۴، ۲۶۵	هذیل، ۳۳۸
نیکلسون، ۵۸، ۲۷	هشام بن حکم، ۲۲، ۲۳، ۱۷۶
واحدی نیشابوری، ۱۱۰، ۱۶۱، ۲۸۳، ۳۰۱	همدانی، سیدحسین، ۲۲۹، ۲۳۰
وَرّاق، ابوسعید، ۲۹۷	هیثمی، ابن حجر، ۱۲۷، ۱۳۱، ۲۳۴، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱
ورش، ۳۴۲	
وشاء، ۸۸	هیثمی، نورالدین، ۱۱۲
ولید، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۵۸	یحیی علیه السلام ، ۲۹۳
ولید بن عقبه، ۳۳۶	یحیی بن زیاد فراء، ۱۹۶
ولی عصر - عجل الله تعالی فرجه الشریف -، ۹۰	یزدی مطلق (فاضل)، محمود، ۱۵، ۱۹
هارون، ۱۹۹، ۲۰۰	یعلی بن منیه، ۳۷۴
هارون علیه السلام ، ۲۴۷، ۲۸۶، ۳۱۴	الیمان بن رباب، ۱۷۶
هاشم، ۱۱۶، ۳۷۳	یوشع، ۲۶۰

کتاب‌نامه

۱. قرآن کریم.
۲. آشتیانی، سیدجلال‌الدین: شرح مقدمه قیصری، چاپ سوم، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۷۰ ه.ش.
۳. آلوسی بغدادی، شهاب‌الدین سیدمحمود: روح المعانی فی تفسیر القرآن، ۳۰ جلد، چاپ چهارم، دار احیاء التراث العربی، بیروت، لبنان، ۱۴۰۵ ه.ق.
۴. آمدی، عبدالواحد: غرر الحکم و درر الکلم، ۲ جلد، با ترجمه و شرح هاشم رسولی محلاتی، چاپ اول، دفتر نشر و فرهنگ، تهران، ۱۳۷۷ ه.ش.
۵. آملی، سیدحیدر: جامع الاسرار، انجمن ایران‌شناسی فرانسه، ۱۳۶۸ ه.ق.
۶. ابن ابی‌الحدید معتزلی، عبدالحمید: شرح نهج البلاغه، الاعلمی للمطبوعات، بیروت، ۱۴۱۵ ه.ق و چاپ اول، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۳۸۵ ه.ق و تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، چاپ دوم، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۹۶۵ م.
۷. ابن ابی‌زینب نعمانی، محمد بن ابراهیم: کتاب الغیبه، چاپ اول، کتابخانه صدوق، ۱۳۶۳ ه.ش.
۸. ابن اثیر، محمد: الکامل فی التاریخ، دار صادر و دار بیروت، ۱۳۸۵ ه.ق.
۹. —: جامع الاصول من احادیث الرسول، چاپ اول، احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۳۷۰ ه.ق.
۱۰. ابن بطریق، یحیی بن حسین اسدی: العمدة، مؤسسه نشر اسلامی، قم، ۱۴۰۷ ه.ق.
۱۱. ابن تیمیه، احمد: منهاج السنة النبویة، چاپ اول، مصر، ۱۳۲۲.
۱۲. ابن حنبل، احمد: مسند و بهامشه منتخب کنز العمال، دارالفکر، بیروت.
۱۳. ابن خلدون، عبدالرحمن: مقدمه ابن خلدون، مکتبة التجاریه، مصر و چاپ اول، انتشارات استقلال، ۱۴۱۰ ه.ق.

۱۴. ابن درید: **جمهرة اللغة**، تصحيح رمزی منير، ۳ جلد، چاپ اول، دار صادر، ۱۳۴۴ ه.ق.
۱۵. ابن سعد: **طبقات**، دار بيروت للطباعة و النشر، بيروت، ۱۴۰۵ ه.ق.
۱۶. ابن سينا شيخ الرئيس، حسين: **الشفاء (الهيئات)**، با مقدمه دكتور ابراهيم مذكور، با تحقيق الاب قنواتي و سعيد زايد، چاپ اول، انتشارات ناصر خسرو، تهران، ۱۳۶۳ ه.ش.
۱۷. ابن صباغ، علي بن محمد: **الفصول المهمة في معرفة احوال الأئمة عليهم السلام**، مؤسسه اعلمی، تهران.
۱۸. ابن عبد الخالق: **كنز اللغات**، انتشارات مرتضوی ایران.
۱۹. ابن عبد ربه الاندلسی: **عقد الفريد**، دار الكتاب العربي، بيروت.
۲۰. ابن عساکر: **تاريخ مدینه دمشق**، تحقيق علی شیری، دارالفکر، بيروت، ۱۴۱۵ ه.ق.
۲۱. ابن قتیبه دینوری، محمد بن مسلم: **الامامة و السياسة**، چاپ اول، انتشارات شریف رضی، قم، ۱۴۱۳ ه.ق.
۲۲. —: **تأویل مشکل القرآن**، تصحيح سيداحمد مقر، چاپ اول، احیاء التراث العربی، ۱۳۷۳ ه.ق.
۲۳. —: **غریب القرآن**، دار الکتب العلمیه، بيروت، ۱۳۹۸ ه.ق.
۲۴. ابن قدامة المقدسی، ابو محمد عبدالله بن احمد: **مغنی**، دار احیاء التراث العربی، بيروت.
۲۵. ابن کثیر، الحافظ: **البدایة و النهایة**، چاپ ششم، مکتبه المعارف، بيروت، ۱۴۰۹ ه.ق.
۲۶. ابن کثیر دمشقی، اسماعیل: **تفسیر القرآن العظیم (تفسیر ابن کثیر)**، دارالمعرفه، ۱۳۸۸ ه.ق.
۲۷. ابن مغازلی، علی: **مناقب علی بن ابی طالب علیهما السلام**، المطبعة الاسلامیه، تهران، ۱۳۹۴ ه.ق.
۲۸. ابن منصور، محمد بن احمد ازهری: **تهذیب اللغة**، تعلیقه عمر سلامی و عبدالکریم حامد، چاپ اول، دار احیاء التراث العربی، بيروت، لبنان، ۱۴۲۱ ه.ق.
۲۹. ابن منظور، ابوالفضل محمد: **لسان العرب**، ۱۵ جلد، چاپ سوم، دارالجیل للطباعة و النشر، ۱۴۱۴ ه.ق.
۳۰. ابن ندیم، محمد بن اسحاق: **الفهرست**، المکتبه التجاریه الکبری، قاهره.
۳۱. ابن هشام، عبدالله: **مغنی اللیب**، مکتبه العلمیه، ایران، ۱۳۷۴.
۳۲. ابوالحسن الاشعری، علی بن اسماعیل: **الابانه عن اصول الديانة**، مکتبه تفر للنشر (بغداد).
۳۳. —: **مقالات الاسلامیین**، ۱ جلد، چاپ اول، مکتبه النهضة المصریه، ۱۳۶۹ ه.ق.
۳۴. ابوالحسن احمد بن فارس: **معجم اللغة**، تصحيح ابو عمر، چاپ جدید، دارالفکر، بيروت، ۱۴۱۴ ه.ق.
۳۵. —: **مقایس اللغة**، تصحيح عبدالسلام، ۶ جلد، چاپ دوم، دارالجیل، بيروت، ۱۳۸۹ ه.ق.
۳۶. ابونعیم، احمد بن عبدالله: **النور المشتعل فی ما نزل من القرآن فی علی**، چاپ اول، وزارت ارشاد اسلامی ایران، ۱۴۰۶ ه.ق.
۳۷. احمد بن ابی یعقوب: **تاریخ یعقوبی**، ترجمه محمد ابراهیم آیتی، چاپ سوم، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲ ه.ش.
۳۸. اخطب خوارزمی، موفق بن احمد بن محمد: **مناقب**، با مقدمه محمدرضا موسوی، مکتبه نینوا الحدیثیه.
۳۹. استرآبادی، جعفر: **براهین قاطعه فی شرح تجرید العقائد الساطعه**، نسخه خطی کتابخانه مرکزی آستان قدس، شماره ۷۴۶۷.
۴۰. اسفراینی بهشتی، ابوالعلاء: **تفرید الاعتماد فی شرح تجرید الاعتقاد**، بخش الهیات بالمعنی الاخص، تصحيح براتعلی حاتمی، دانشگاه کرج، تهران، ۱۳۷۵ ه.ش.
۴۱. الهی قمشه ای، محی الدین: **حکمت الهی**، ۲ جلد، انتشارات اسلامی، چاپ ششم، ۱۳۶۳ ه.ش.
۴۲. امام الحرمین جوینی، عبدالملک: **الارشاد فی الکلام**، تحقيق اسعد تمیم، چاپ سوم، مؤسسه الکتب

- الثقافية، بيروت، ۱۴۱۶ و مكتبة الخانجي جماعة الازهر للتأليف، مصر، ۱۹۵۰ م.
۴۳. —: **الشامل في اصول الدين**، تحقيق على سامي النشار و ديگران، المعارف، اسكندريه، ۱۹۶۹ م.
۴۴. امام خميني رحمته الله: **كتاب الطهارة**، مؤسسه اسماعيليان، قم، ۱۴۱۰ ه.ق.
۴۵. الاميني النجفي، عبدالحسين احمد: **الغدير في الكتاب و السنة**، ۲۰ جلد، چاپ سوم، دار الكتاب العربي، بيروت، ۱۳۸۷ ه.ق/ ۱۹۶۷ م.
۴۶. —: **شرح تجريد الاعتقاد**، ۶ جلد، نشر مرتضى، ايران، ۱۳۶۹ ه.ش.
۴۷. اندلسي. على بن حزم: **الفصل في الملل و الاواء و النحل**، با حاشيه عبدالكريم شهرستاني، دارالمعرفه، چاپ دوم، ۱۳۹۵ ه.ق.
۴۸. انصاري، مرتضى: **كتاب الطهارة**، تحقيق لجنة التحقيق، چاپ اول، مؤسسة الهادي، قم، ۱۴۱۸ ه.ق.
۴۹. بابايي، رضا: «مولا در چشم و دل مولانا»، آيينه پژوهش، شماره ۶۶، بهمن و اسفند ۱۳۷۹ ه.ش.
۵۰. باقلاني، ابوبكر: **تمهيد الاوائل و تلخيص الدلائل**، چاپ دوم، مؤسسه الكتب الثقافية، بيروت، لبنان، ۱۴۱۴ ه.ق.
۵۱. بحراني، سيدهاشم بن سليمان: **البرهان في تفسير القرآن**، چاپ اول مؤسسه بعثت، قم، ۱۴۱۵ ه.ق و تصحيح محمود بن جعفر، ۴ جلد، چاپ سوم، انتشارات اسماعيليان، مطبعة العلمية قم، ۱۹۹۳ م.
۵۲. بحراني، يوسف: **الحدائق الناضرة**، تحقيق محمدتقي ايرواني، مؤسسه نشر اسلامي وابسته به جامعة مدرسين، قم.
۵۳. بخاري جعفي، ابو عبدالله محمد بن اسماعيل: **صحيح بخاري**، چاپ اول، دار الكتب العلمية، بيروت، ۱۴۱۲ ه.ق و دارالفكر، بيروت، ۱۴۰۱ ه.ق.
۵۴. برقي، احمد: **المحاسن**، چاپ اول، المجمع العالمي لاهل البيت، قم، ۱۴۱۳ ه.ق.
۵۵. بستاني، بطرس: **محيط المحيط**، چاپ جديد، مكتبة لبنان، ساحة رياض الصلح، ۱۹۸۷ م.
۵۶. —: **معجم لغوي مطول**، چاپ اول، مكتبة لبنان، ۱۹۹۲ م.
۵۷. بغدادی، اسماعيل باشا: **هدية العارفين**، استانبول، ۱۹۵۱ م.
۵۸. بغدادی، عبدالقاهر: **اصول الدين**، چاپ اول، دارالفكر، بيروت، ۱۴۱۷ ه.ق.
۵۹. بلاذري: **انساب الاشراف**، دار اليقظة العربية، دمشق، ۱۹۹۹ م.
۶۰. بيضاوي: **تفسير بيضاوي**، تصحيح شهاب الدين احمد، ۹ جلد، چاپ اول، دار الكتب العلمية، بيروت، ۱۴۱۷ ه.ق.
۶۱. بيهقي، احمد: **سنن الكبرى**، ۱۵ جلد، دار الفكر، بيروت.
۶۲. ترمذي، محمد بن عيسى: **سنن ترمذي**، چاپ دوم، المكتبة الفلسفية، مدينة المنورة، ۱۳۹۴ ه.ق.
۶۳. تفتازاني، سعدالدين: **شرح المقاصد**، تحقيق و تصحيح دكتور عبدالرحمن عميره، ۵ جلد، چاپ اول، منشورات الشريف الرضي، قم، ۱۳۷۰ ه.ش.
۶۴. —: **شرح عقائد النسفي**، مصر، ۱۲۹۷ ه.ق و مكتبة العثمانية، اسلامبول، ۱۳۱۵ ه.ق.
۶۵. تفليسي، ابو الفضل جيش بن ابراهيم: **وجوه القرآن**، تصحيح دكتور مهدي محقق، بنياد قرآن، ايران، ۱۳۶۰ ه.ش و دانشگاه تهران، ۱۳۷۱ ه.ش.
۶۶. تهانوي، محمدعلي: **موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون و العلوم**، چاپ اول، تحقيق على دحرج، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت.
۶۷. تهراني، آقابزرگ: **الذريعة الى تصانيف الشيعة**، اسلاميه، تهران، ۱۳۸۷ ه.ق.

۶۸. ثعالبی، عبدالرحمن: *الجواهر الحسان فی تفسیر القرآن*، تصحیح غماری ادیسی، ۳ جلد، چاپ اول، دار الکتب العلمیه، بیروت - لبنان، ۱۴۱۶ ه.ق.
۶۹. جرجانی، میرسیدشریف علی بن محمد: *التعریفات*، چاپ اول، دارالفکر، ۱۴۱۸ ه.ق.
۷۰. —: *شرح المواقف*، با حاشیه سیالکوتی و حلبی، چاپ اول، منشورات الشریف الرضی، قم، ۱۳۲۵ ه.ق.
۷۱. جرداق، جرج: *امام علی علیه السلام صدای عدالت انسانی*، ترجمه سیدهادی خسروشاهی، چاپ اول، نشر خرم، قم، ۱۳۶۹ ه.ش.
۷۲. جصاص، ابوبکر احمد بن علی رازی: *احکام القرآن*، دار احیاء التراث العربی، بیروت، لبنان، ۱۴۱۲ ه.ق.
۷۳. جعفری، محمدتقی: *ترجمه و شرح نهج البلاغه*، ۲۸ جلد، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۱ ه.ش و چاپ دوم، ۱۳۷۵ ه.ش.
۷۴. —: *حکمت اصول سیاسی اسلام*، چاپ دوم، نشر بنیاد نهج البلاغه، ۱۳۷۳ ه.ش.
۷۵. جعفری، یعقوب: *تفسیر کوثر*، چاپ اول، انتشارات هجرت، ایران، ۱۳۷۷ ه.ش.
۷۶. جوادی آملی، عبدالله: *وحی و رهبری*، چاپ اول، انتشارات الزهراء، ۱۳۶۸ ه.ش.
۷۷. —: *ولایت در قرآن*، چاپ چهارم، مرکز نشر فرهنگی رجاء، تهران، ۱۳۷۵ ه.ش.
۷۸. جوهری، اسماعیل بن حماد: *الصحاح فی اللغة و العلوم*، ۲ جلد، چاپ اول، دار الحضارة العربیه، بیروت، ۱۹۷۴ م و تحقیق احمد بن عبدالغفور العطار، چاپ چهارم، دارالعلم للملایین، بیروت، ۱۴۰۷ ه.ق.
۷۹. جوهری، محمدصالح: *ضیاء الصالحین فی الادعیه و الزیارات*، چاپ اول، مؤسسه الاعلمی، بیروت، ۱۴۱۱ ه.ق.
۸۰. جوینی خراسانی، ابراهیم بن محمد: *فرائد السمطین*، تصحیح باقر محمودی، ۲ جلد، چاپ اول، مؤسسه المحمودی، بیروت، ۱۳۹۸ ه.ق و دارالقلم، بیروت، لبنان، ۱۴۰۸ ه.ق.
۸۱. حاکم حسکانی، عبدالله بن عبدالله: *شواهد التنزیل*، تصحیح باقر محمودی، چاپ اول، مؤسسه اعلمی، بیروت، ۱۳۹۳ و چاپ اول، وزارت ارشاد، ایران، ۱۴۱۱ ه.ق.
۸۲. حاکم نیشابوری، محمد: *معرفة علوم الحديث*، چاپ دوم، مکتبه العلمیه، عربستان، مدینه، ۱۳۹۷ ه.ق.
۸۳. حجازی، علاءالدین: *تجلی امامت در نهج البلاغه*، چاپ اول، بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی، مشهد، ۱۳۷۲ ه.ش.
۸۴. الحر العاملی، محمد بن الحسن: *وسائل الشیعه*، تحقیق: الشیخ عبدالرحیم الربانی الشیرازی، چاپ پنجم، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۰۳ ه.ق.
۸۵. الحسنی، ابوالمکارم: *البلابل و القلائل*، تصحیح محمدحسین صفاخواه، ۴ جلد، چاپ اول، احیاء کتاب، ۱۳۷۶ ه.ق.
۸۶. حسینی الزبیدی، سیدمحمدمرتضی: *تاج العروس من جواهر القاموس*، چاپ اول، دار مکتبه الحیاء، بیروت، ۱۳۰۶ ه.ق و تصحیح عبدالستار، ۲۰ جلد، دارالفکر، بیروت، ۱۴۱۴ ه.ق / ۱۳۸۵ م.
۸۷. حسینی تهرانی، سیدهاشم: *توضیح المراد تعلیقه علی شرح تجرید الاعتقاد*، چاپ سوم، مطبعه مصطفوی، ۱۳۶۵.
۸۸. حسینی کفوی، ایوب بن موسی: *الکلیات*، تصحیح عدنان درویش، چاپ دوم، مؤسسه الرساله، بیروت، ۱۴۱۹ ه.ق.

۸۹. حسینی مرعشی تستری، قاضی نورالله: *احقاق الحق*، با تعلیقه سید شهاب الدین حسینی مرعشی نجفی، به اهتمام سید محمود مرعشی، منشورات مکتبه آیه الله مرعشی نجفی، قم، ۱۴۰۴ ه. ق و کتابفروشی اسلامیة، تهران.
۹۰. حکیم، سید مجسن: *مستمسک عروة الوثقی*، چاپ سوم، کتابخانه آیه الله مرعشی، قم، ۱۴۰۴ ه. ق.
۹۱. حکیمی، محمدرضا: *خورشید مغرب*، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، ۱۳۶۰ ه. ش.
۹۲. حلی، جعفر بن حسن: *المعتبر فی شرح المختصر*، مؤسسه سیدالشهداء علیّه السلام، قم، ۱۳۶۴ ه. ش.
۹۳. حلی، حسن بن یوسف بن مطهر: *اللقین فی امامة امیرالمؤمنین علیّه السلام*، با مقدمه موسوی خراسانی، چاپ دوم، مکتبه الحیدریه، ۱۳۸۸ ه. ق.
۹۴. —: *باب حادی عشر*، انتشارات علامه، قم.
۹۵. —: *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، چاپ اول، جامعه مدرّسین، قم و مؤسسه نشر اسلامی، ایران.
۹۶. —: *مناهی الیقین فی اصول الدین*، چاپ اول، دار الاسوة للطباعة و النشر، بیروت، ۱۴۱۵ ه. ق.
۹۷. الحمصی الرازی، سدیدالدین محمود: *المنتقد من التقليد*، با تحقیق مؤسسه نشر اسلامی، ۲ جلد، چاپ اول، مؤسسه النشر الاسلامی، قم، ۱۴۱۲ ه. ق.
۹۸. خرمشاهی، بهاء الدین: *دانشنامه قرآن*، ۲ جلد، چاپ اول، انتشارات دوستان، ۱۳۷۷ ه. ش.
۹۹. خسروی، سیدمرتضی: *مفردات الفاظ قرآنی*، ۳ جلد، چاپ اول، انتشارات مرتضوی، تهران، ۱۳۷۲ ه. ق.
۱۰۰. خویی، سید ابوالقاسم: *تنقیح فی شرح عروة الوثقی*، تقریر میرزا علی غروی تبریزی، چاپ دوم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۱۰۱. دامغانی، حسین بن محمد: *الوجوه و النظائر فی القرآن*، تصحیح اکبر بهروز، چاپ اول، دانشگاه تبریز، ۱۳۶۶ ه. ش.
۱۰۲. دهخدا، علی اکبر: *لغت نامه*، دانشگاه تهران، ۱۳۳۷ ه. ش.
۱۰۳. الذهبی، ابو عبدالله شمس الدین: *تذکره الحفاظ*، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
۱۰۴. رازی، فخرالدین محمد بن عمر: *الاربعة فی اصول الدین*، چاپ اول، دائرة المعارف العثمانیة، پاکستان، ۱۳۵۳ ه. ق.
۱۰۵. —: *التفسیر الكبير (مفاتیح الغیب)*، چاپ دوم، دار احیاء التراث العربی، بیروت و دار الکتب العربیة، بیروت، ۱۴۱۱ ه. ق.
۱۰۶. —: *لوامع البینات شرح اسماء الله*، تصحیح عبدالرؤف، ۳۲ جلد، چاپ سوم.
۱۰۷. —: *محصل الافکار المتقدمین و المتأخرین من العلماء و الحكماء و المتکلمین*، با مقدمه طه و عبدالرؤف سعد، مکتبه الکلیات الازهریة، مصر.
۱۰۸. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین: *المفردات فی غریب القرآن*، چاپ دوم، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۴ ه. ق و دارالمعرفة، بیروت.
۱۰۹. رشید رضا، محمد: *تفسیر المنار*، ۱۲ جلد، دار المعرفة، بیروت، لبنان، ۱۴۱۴ ه. ق.
۱۱۰. رضوی، سیدمرتضی: *آراء علماء المسلمین فی التقیة و الصحابة و صیانة القرآن الکریم*، چاپ دوم، الارشاد للطباعة و النشر، بیروت، ۱۴۱۱ ه. ق.
۱۱۱. روحانی، محمود: *المعجم الاحصائی*، چاپ اول، آستان قدس رضوی، ۱۳۶۶ ه. ش.
۱۱۲. زمخشری، جارالله محمود بن عمر: *اساس البلاغة*، چاپ اول، دار بیروت للطباعة، ۱۴۱۲ ه. ق.
۱۱۳. —: *الکشاف عن حقائق غوامض القرآن*، ۴ جلد، ناصر خسرو، تهران، ۱۴۰۶ ه. ق و ۴ جلد، چاپ دوم،

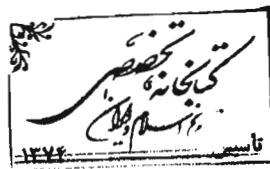
- منشورات البلاغه، قم، ۱۴۱۵ ه.ق.
۱۱۴. زمردیان، احمد: مقام ولایت در شرح زیارت جامعه کبیره، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، ۱۳۶۴ ه.ش.
۱۱۵. سبحانی، جعفر: *الالهیات علی هدی الکتاب و السنّة*، ۲ جلدی، چاپ اول، مرکز جهانی علوم اسلامی، قم، ۱۴۱۰ ه.ق.
۱۱۶. سبزواری، ملاهادی: *رسائل*، تصحیح و تعلیق جلال‌الدین آشتیانی، چاپ اول، انتشارات اسوه، ۱۳۷۰ ه.ش.
۱۱۷. ستاد انقلاب فرهنگی: *معارف اسلامی*، ۲، بخش فرهنگی دفتر مرکزی جهاد دانشگاهی.
۱۱۸. سردودی صحتی، محمد: «عقبات الانوار، کاری کارستان»، *آیین پژوهش*، شماره ۶۶، بهمن و اسفند ۱۳۷۹ ه.ش.
۱۱۹. سگاکي، یوسف: *مفتاح العلوم*، چاپ دوم، دارالکتب العلمیه، بیروت، لبنان، ۱۴۰۷ ه.ق.
۱۲۰. سمرقندی، محمد بن مسعود بن عیاش: *التفسیر (معروف به تفسیر عیاشی)*، چاپ اول، دارالسرور، بیروت، لبنان، ۱۴۱۱ ه.ق و مکتبه الاعلام الاسلامی و مکتبه العلمیه، تهران.
۱۲۱. سمرقندی، نصر بن محمد: *تفسیر سمرقندی*، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۷ ه.ق.
۱۲۲. سهروردی، شیخ شهاب‌الدین یحیی: *مجموعه مصنفات*، با تصحیح و تعلیق هانری کرین فرانسوی، ۳ جلد، وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
۱۲۳. سید قطب: *فی ظلال القرآن*، ۸ جلد، چاپ پنجم، احیاء التراث، ۱۳۸۶ ه.ق.
۱۲۴. سیوری حلّی، جمال‌الدین مقداد بن عبدالله: *ارشاد الطالبین*، مکتبه آیة‌الله المرعشی.
۱۲۵. —: *اللوامع الالهیه فی مباحث الکلامیه*، با تحقیق و تعلیق سید محمدعلی قاضی طباطبایی، شفق، تبریز، ۱۳۹۶ ه.ق.
۱۲۶. سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن: *اسباب النزول*، چاپ اول، دارالهجرة، بیروت، لبنان، ۱۴۱۰ ه.ق.
۱۲۷. —: *تاریخ الخلفاء*، دار القلم العربی، حلب، ۱۴۰۳ ه.ق.
۱۲۸. —: *الحاوی للفتاوی*، چاپ دوم، ۱۳۹۵ ه.ق.
۱۲۹. —: *الدر المنثور فی التفسیر المأثور*، ۶ جلد، تصحیح محمد امین دمج، مؤسسه الرساله، بیروت.
۱۳۰. —: *شرح الالفیه*، ۱ جلد، کتابفروشی جعفری.
۱۳۱. — و محلی، جلال‌الدین: *تفسیر جلالین*، تصحیح خالد حمیصی، مکتبه الملاح، ۱۳۸۹ ه.ق.
۱۳۲. شبر، عبدالله: *حقّ الیقین فی معرفه اصول الدین*، منشورات اعلمی، تهران، ۱۳۵۲ ه.ش.
۱۳۳. شجاری، مرتضی: *انسان از دیدگاه ابن عربی و ملاصدرا* (پایان‌نامه دکترای دانشکده الهیات دانشگاه تهران).
۱۳۴. شرتونی لبنانی، سعید الخوری: *اقرب الموارد*، ۳ جلد، مکتبه آیة‌الله المرعشی، قم، ۱۴۰۳ ه.ق و ۱۴۰۴ ه.ق.
۱۳۵. شرف‌الدین موسوی، سید عبدالحسین: *اجتهاد در مقابل نص*، ترجمه علی دوانی، چاپ هشتم، دفتر انتشارات اسلامی، وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، بهار ۱۳۷۵ ه.ش.
۱۳۶. —: *المراجعات*، مؤسسه بنیاد بعثت و تصحیح حسن الراضی، ۱۱ جلد، چاپ دوم، الجمعیه الاسلامیه بیروت، ۱۴۰۲ ه.ق.
۱۳۷. شریعتی، محمدتقی: *خلافت و ولایت از نظر قرآن و سنت*، چاپ دوم، انتشارات حسینیّه ارشاد،

- ۱۳۵۱ ه. ش.
۱۳۸. شری، محمدجواد: *امیرالمؤمنین اسوه وحدت*، ترجمه محمدرضا عطایی، بنیاد پژوهشهای اسلامی، مشهد، ۱۳۶۶ ه. ش.
۱۳۹. شعرانی، میرزا ابوالحسن: *نثر طوی*، ۲ جلد، چاپ دوم، کتابفروشی اسلامیة، تهران، ۱۳۹۸ ه. ق.
۱۴۰. شوکانی، محمد بن علی: *فتح القدیر*، مکتبة العصرية، بیروت، لبنان، ۱۴۱۷ ه. ق و عالم الکتب.
۱۴۱. شهرزوری، شمس الدین محمد: *شرح حکمة الاشراق*، با تصحیح حسین ضیایی تربتی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۷۲ ه. ش.
۱۴۲. شهرستانی، السید علی: *وضوء النبی ﷺ*، چاپ اول، نشر چاپخانه ستاره قم، ۱۴۱۵ ه. ق.
۱۴۳. شهرستانی، عبدالکریم: *الملل والنحل*، با تصحیح احمد فهمی محمد، ۳ جلد، چاپ اول، دارالسرور، ۱۳۶۸ ه. ش.
۱۴۴. —: *نهاية الاقدام فی علم الکلام*، با تصحیح ألفرد جیوم، مکتبة الثقافية الدينية.
۱۴۵. شیرازی، سلطان الواعظین: *شبهای پیشاور*، چاپ ۳۵، دار الکتب الاسلامیة، تهران، ۱۳۷۲ ه. ش.
۱۴۶. صاحب الامر، جمال الدین: *سبیل النجاة*، چاپ دوم، اداره کل فرهنگ و هنر فارس، ۱۳۵۲ ه. ش.
۱۴۷. صبحی صالح، احمد محمد: *نظریة الامامة عند الشيعة الاثنی عشریة*، دار النهضة العربية، ۱۴۱۱ ه. ش.
۱۴۸. —: *نهج البلاغه*، دارالهجرة، قم.
۱۴۹. صدرالدین شیرازی، محمد: *شرح اصول کافی*، با تصحیح محمد خواجوی، ۴ جلد، چاپ اول، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی وابسته به وزارت فرهنگ و آموزش عالی، تهران، ۱۳۶۷ ه. ش.
۱۵۰. صدر، حسن: *مرد نامتناهی علی بن ابی طالب*، چاپ نهم، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۵۵ ه. ش.
۱۵۱. صدوق، محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی: *الهدایة*، چاپ اول، تحقیق مؤسسه امام هادی علیّه، مؤسسه امام هادی، قم، ۱۴۱۸ ه. ق.
۱۵۲. —: *توحید صدوق*، چاپ اول، جامعه مدرسین، قم.
۱۵۳. —: *عیون اخبار الرضا*، تصحیح مهدی حسینی، چاپ دوم، رضا مشهدی، شهریور ۱۳۶۳ ه. ش.
۱۵۴. —: *کمال الدین و تمام النعمة*، مکتبة الصدوق، تهران، ۱۳۹۰ ه. ق.
۱۵۵. —: *معانی الاخبار*، تصحیح علی اکبر غفاری، انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین، قم، ۱۳۶۱ ه. ش.
۱۵۶. صفی پور، عبدالکریم: *منتهی الارب*، ۴ جلد، کتابخانه سنایی، تهران، ۱۲۹۷ ه. ش.
۱۵۷. طباطبایی، سیدمحمدحسین: *المیزان فی تفسیر القرآن*، ۲۰ جلد، جامعه مدرسین، قم.
۱۵۸. —: *شیعه در اسلام*، دفتر انتشارات اسلامی، قم، ۱۳۶۲ ه. ش.
۱۵۹. طبرسی، فضل بن حسن: *مجمع البیان*، ۱۰ جلد، چاپ چهارم، انتشارات ناصر خسرو، ۱۴۱۶ ه. ق.
۱۶۰. طبری، ابوجعفر محمد بن جریر: *تاریخ الرسل والملوک (تاریخ طبری)*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، چاپ دوم، انتشارات اساطیر، ۱۳۶۲ ه. ش.
۱۶۱. —: *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، دارالمعرفة، بیروت، ۱۴۰۹ ه. ق.
۱۶۲. الطریحی، فخرالدین: *غریب القرآن*، تصحیح محمدکاظم طریحی، انتشارات زاهدی، ۱۳۷۲ ه. ق.
۱۶۳. —: *مجمع البحرین*، تحقیق و تصحیح سیداحمد حسینی، ۶ جلد، چاپ دوم، مکتبة المرتضویه، چاپخانه خورشید، ۱۳۶۵ ه. ق و انتشارات زاهدی.
۱۶۴. طوسی، محمد بن الحسن: *اختیار معرفة الرجال (رجال کشی)*، دانشکده الهیات، مشهد، ۱۳۵۱ ه. ش.

۱۶۵. —: *الاقتصاد فی ما يتعلق بالاعتقاد*، چاپ اول، دار الکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۰۹ ه.ق.
۱۶۶. —: *التبیان فی تفسیر القرآن*، تصحیح احمد حبیب، ۱۰ جلد، چاپ اول، مکتب الاعلام الاسلامی، قم، ۱۴۰۹ ه.ق و دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۰۹ ه.ق.
۱۶۷. —: *تلخیص الشافی*، چاپ سوم، تحقیق سیدحسین بحر العلوم، دار الکتب الاسلامیه، قم، ۱۳۹۴ ه.ق و منشورات عزیز، ایران، ۱۳۹۴ ه.ق.
۱۶۸. —: *التهدیب*، چاپ چهارم، دار الکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۶۵.
۱۶۹. —: *الرسائل العشر*، جامعه مدرسین، قم و مؤسسه نشر اسلامی، قم.
۱۷۰. —: *الفهرست*، دانشکده الهیات، مشهد، ۱۳۵۱ ه.ش.
۱۷۱. طوسی، خواجه نصیرالدین محمد: *تلخیص المحصل*، معروف بنقد المحصل، دارالاضواء، چاپ دوم، ۱۴۰۵ ه.ق.
۱۷۲. طه حسین: *علی و فرزندان*، ترجمه محمدعلی شیرازی، چاپ چهارم، انتشارات گنجینه، تهران، ۱۳۵۴ ه.ش.
۱۷۳. طیب، عبدالحسین: *کلم الطیب*، انتشارات کتابفروشی اسلامی، تهران
۱۷۴. العاملی، علی بن یونس: *الصرط المستقیم الی مستحقّی التقدیم*، چاپ اول، المکتبه المرتضویه، ۱۳۸۴ ه.ق.
۱۷۵. عبدالفتاح عبدالمقصود: *الامام علی بن ابی طالب علیّه السلام تاریخ تحلیلی نیم قرن اول اسلام*، ترجمه سیدمحمد مهدی جعفری، چاپ اول، چاپخانه رشیدی، ۱۳۵۴.
۱۷۶. —: *خاستگاه خلافت - سقیفه نقطه جدایی خلافت و امامت*، ترجمه حسن افتخارزاده.
۱۷۷. عبدالقادر، ابراهیم مصطفی: *المعجم الوسیط*، دار الدعوة استانبول، ترکیه، ۱۳۹۲ ه.ق.
۱۷۸. عبده، شیخ محمد: *شرح نهج البلاغه*، ترجمه علی اصغر فقیهی، چاپ اول، انتشارات صبا، تهران، ۱۳۷۴ ه.ش و منشورات اعلمی.
۱۷۹. العروسی الحویزی، عبد علی بن جمعه: *نورالثقلین*، تصحیح رسول محلاتی، ۵ جلد، مطبعة الحکمیة، قم، ۱۳۸۳ ه.ق.
۱۸۰. عسقلانی، ابوالفضل احمد بن علی بن حجر: *الکافی الشاف فی تخریج احادیث الکشاف* (در حاشیه تفسیر کشاف)، چاپ دوم، نشرالبلاغه، ایران، ۱۴۱۵ ه.ق.
۱۸۱. عسکری، سیدمرتضی: *معالم المدرستین*، المجمع العلمی الاسلامی، چاپ سوم، ۱۴۱۳ ه.ق.
۱۸۲. —: *یکصد و پنجاه صحابی ساختگی*، ترجمه عطاء محمد سردارنیا، چاپ دوم، انتشارات کوکب، ۱۳۶۷ ه.ش.
۱۸۳. علم الهدی، سید مرتضی: *الانتصار*، چاپ اول، تحقیق مؤسسه نشر اسلامی، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۵ ه.ق.
۱۸۴. —: *الذخیره فی علم الکلام*، با تحقیق احمد حسینی، مؤسسه نشر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین قم، ۱۴۱۱ ه.ش.
۱۸۵. —: *رسائل شریف مرتضی*، تحقیق سیدسهدی رجایی، دارالقرآن، قم، ۱۴۰۵ ه.ق.
۱۸۶. الفاضل الهندی، بهاء الدین محمد بن الحسن اصفهانی: *کشف اللثام عن قواعد الاحکام*، چاپ اول، جامعه مدرسین، قم، ۱۴۱۶ ه.ق.
۱۸۷. فرامرز قراملکی، احد: *روش شناسی مطالعات دینی*، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ۱۳۸۰ ه.ش.

۱۸۸. —: مبانی کلامی جهت گیری انبیا، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول، ۱۳۷۶ ه.ش.
۱۸۹. فراهیدی، ابو عبد الرحمن خلیل بن احمد: کتاب العین، چاپ اول، دارالهجره، قم، ۱۴۱۵ ه.ق و تحقیق و تصحیح مهدی مخزومی و سامرائی، چاپ اول، مؤسسه اعلی، بیروت، ۱۴۰۸ ه.ق.
۱۹۰. الفراء الحنبلی، ابو یعلی محمد بن الحسین: الاحکام السلطانیة، چاپ دوم، مرکز النشر مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۶ ه.ق.
۱۹۱. فراء، یحیی بن زیاد: معانی القرآن، ۳ جلد، چاپ اول، انتشارات ناصر خسرو، قم.
۱۹۲. فضل الله، سید محمد حسین: تفسیر من وحی القرآن، چاپ دوم، دارالملايين، بیروت، ۱۴۱۹ ه.ق.
۱۹۳. فیروزآبادی، مجدالدین محمد بن یعقوب: القاموس المحيط، دارالجلیل، بیروت و المؤسسة العربیة للطباعة و النشر، بیروت و چاپ جدید، دارالفکر، بیروت، ۱۴۱۵ ه.ق.
۱۹۴. فیض الاسلام، سید علینقی: نهج البلاغه، یک جلد، تهران، ۱۳۵۱ ه.ش.
۱۹۵. فیض کاشانی، ملا محسن: تفسیر الصافی، ۵ جلد، مؤسسه اعلی، بیروت، ۱۴۰۲ ه.ق.
۱۹۶. فیومی مقری، احمد بن محمد بن علی: المصباح المنیر، ۲ جلد، چاپ اول، دارالهجرة، قم، ۱۴۰۵ ه.ق.
۱۹۷. قدردان قراملکی، محمد حسن: نامه مفید (نظریه جدا انگاری امامت از اصول دین)، سال چهارم، شماره دوم.
۱۹۸. قرشی، سید علی اکبر: تفسیر احسن الحدیث، چاپ اول، ۱۲ جلد، واحد تحقیقات اسلامی، ۱۳۶۶ ه.ش.
۱۹۹. —: قاموس قرآن، ۷ جلد، چاپ ششم، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۲ ه.ش.
۲۰۰. قرطبی، محمد: الجامع الاحکام فی القرآن، ۲۰ جلد، چاپ اول، انتشارات ناصر خسرو، تهران، ۱۳۶۴ ه.ش.
۲۰۱. القمی، الشیخ عباس: سفینه البحار، چاپ اول، دار الاسوة للطباعة و النشر، ۱۴۱۴ ه.ق.
۲۰۲. القمی النیشابوری، نظام الدین الحسن بن محمد بن حسین: تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان، تصحیح زکریا عمریات، ۶ جلد، چاپ اول، دار الکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۱۶ ه.ق.
۲۰۳. قمی، علی بن ابراهیم: تفسیر القمی، تصحیح موسوی جزائری، ۲ جلد، چاپ اول، دارالسرور، بیروت، لبنان، ۱۴۱۱ ه.ق.
۲۰۴. قمی، محمد رضا: کنز الدقائق، تصحیح حسین درگاهی، چاپ اول، وزارة الثقافة الاسلامیه، ۱۴۱۱ ه.ق.
۲۰۵. قمی، میرزا ابو القاسم: اصول دین، نسخه خطی کتابخانه مرکزی آستان قدس رضوی، شماره ۸۲۰۸.
۲۰۶. قندوزی، سلیمان بن ابراهیم: ینابیع المودة، ۳ جلد، چاپ اول، مؤسسه اعلی، بیروت، ۱۴۱۸ ه.ق و چاپ هشتم، منشورات مکتبه بصیرتی، قم.
۲۰۷. قوشچی، علاء الدین علی بن محمد: شرح الهیات تجرید، منشورات رضی، قم.
۲۰۸. قیصری، داوود: شرح فصوص الحکم، انتشارات بیدار، قم، ۱۳۶۳ ه.ش.
۲۰۹. کاتبی، سلیمان: امام علی علیه السلام پیشوا و پشتیبان، انتشارات قلم.
۲۱۰. کاشانی، ملا فتح الله: تفسیر منهج الصادقین، چاپ دوم، کتابفروشی اسلامی، تهران، ۱۳۴۴ ه.ش.
۲۱۱. کاشف الغطاء، شیخ جعفر: العقائد الجعفریه، نشر انصاریان، قم، ۱۴۱۵ ه.ق.
۲۱۲. کاشف الغطاء، محمد حسین: اصل الشیعة و اصولها، چاپ دوم، مؤسسة الامام علی علیه السلام، ۱۴۱۷ ه.ق و چاپ دهم، مرتضی سید محمد رضوی، قاهره، ۱۳۷۷ ه.ق.
۲۱۳. کلینی رازی، ابو جعفر محمد بن یعقوب: اصول کافی، تحقیق علی اکبر غفاری، ۸ جلد، چاپ چهارم، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵ ه.ش و ترجمه و شرح سید جواد مصطفوی، دفتر نشر فرهنگ اهل

- البيت المقدس، تهران و تصحيح على اكبر غفارى، ۴ جلد، مكتبة الصدوق، ۱۳۸۱ هـ. ق و ۶ جلد، با ترجمه و شرح محمدباقر كمراهى، چاپ دوم، انتشارات اسوه، ۱۳۷۲ هـ. ش.
۲۱۴. —: **فروع كافي**، چاپ سوم، دار الكتب الاسلاميه، تهران، ۱۳۶۷.
۲۱۵. لاهيجى، ملا عبدالرزاق: **گوهر مراد**، با تصحيح و تحقيق زين العابدين قربانى، سازمان چاپ و انتشارات، چاپ اول، ۱۳۷۲ هـ. ش و كتابفروشى اسلاميه، تهران.
۲۱۶. —: **سرمایه ايمان**، با تصحيح صادق لاريجاني، انتشارات الزهراء، چاپ سوم، ۱۳۷۲ هـ. ش.
۲۱۷. الليثى الواسطى، على بن محمد: **عيون الحكم والمواظف**، تحقيق حسين الحسنى البيرجندى. چاپ اول، نشر دارالحديث، ۱۳۷۶ هـ. ش.
۲۱۸. مازندراني، ملا صالح: **شرح اصول كافي**، با تعليق ميرزا ابوالحسن شعرانى.
۲۱۹. الماوردى، ابوالحسن على بن محمد: **الاحكام السلطانيّة**، چاپ دوم، مركز النشر - مكتب الاعلام الاسلامى، ۱۴۰۶ هـ. ق.
۲۲۰. —: **النكت والعيون**، تصحيح ابن عبدالمقصود، ۵ جلد، مؤسسة الكتاب، بيروت.
۲۲۱. المتقى ابن حسام الدين الهندى، علاء الدين على: **كنز العمال فى سنن الاقوال والافعال**، ۱۶ جلد، چاپ پنجم، مؤسسة الرسالة، بيروت، ۱۴۰۵ هـ. ق.
۲۲۲. —: **منتخب كنز العمال**، در حاشيه مسند احمد بن حنبل، دارالفكر، بيروت.
۲۲۳. مجلسى، محمدباقر: **بهار الانوار**، ۱۱ جلد، چاپ سوم، دار احياء التراث العربى، بيروت، ۱۴۰۳ هـ. ق.
۲۲۴. —: **حق اليقين**، چاپ دوم، انتشارات رشيدى، تهران، ۱۳۶۲ هـ. ش.
۲۲۵. محقق داماد، سيدمصطفى: امامت و ولايت از ديدگاه صدرا، **خردنامه صدرا**، شماره دوم، ۱۳۷۴ هـ. ش.
۲۲۶. محقق، محمدباقر: **اسماء و صفات الهى**، ۲ جلد، چاپ اول، انتشارات اسلامى تهران، ۱۳۷۲ هـ. ش.
۲۲۷. محمد، ابوالفضل: **قاموس البحرين**، با تصحيح على اوجبى، شركت انتشارات علمى فرهنگى، چاپ اول، ۱۳۷۴ هـ. ش.
۲۲۸. محمدى رى شهري، محمد: **ميزان الحكمه**، تحقيق دارالحديث، چاپ اول، نشر دارالحديث و ۱۰ جلد، مكتبة الاعلام الاسلاميه، قم، ۱۳۶۲ هـ. ش.
۲۲۹. مراغى، احمد مصطفى: **تفسير المرافى**، ۳۰ جلد، دار احياء التراث العربى، بيروت.
۲۳۰. مرندى، على بن محمد رضا: **زاد المسافر**، نسخه خطى متعلق به كتابخانه شخصى احد فرامرز قراملكى.
۲۳۱. المسمودى، ابوالحسن على بن حسين على: **مروج الذهب و معادن الجواهر**، ترجمه ابوالقاسم پاينده، چاپ سوم، شركت انتشارات علمى و فرهنگى وابسته به وزارت فرهنگ و آموزشعالى، تهران، ۱۳۶۵ هـ. ش.
۲۳۲. مسلم بن الحجاج القشيري، ابوالحسن: **صحيح مسلم**، ۴ جلد، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ۱۴۱۶ هـ. ق و دار احياء الكتب العربيّة، بيروت و چاپ دوم، دار احياء التراث العربى، بيروت، ۱۹۷۲ م.
۲۳۳. مصباح يزدى، محمدتقى: **راهنماشناسى**، چاپ اول، مركز مديريت حوزه علميه، قم، ۱۳۶۷ هـ. ش.
۲۳۴. مطهرى، مرتضى: **مجموعه آثار**، چاپ اول، انتشارات صدرا، ۱۳۷۱ هـ. ش.
۲۳۵. مظفر، محمدحسن: **دلائل الصديق**، ۳ جلد، چاپ دوم، دار العلم للطباعة، قاهره، ۱۳۹۶ هـ. ق.
۲۳۶. مظفر، محمد رضا: **عقائد الاماميه**، با مقدمه دكتور داود حنفى، كتابخانه ملى ايران.
۲۳۷. معتزلى همدانى، قاضى عبدالجبار بن احمد: **المعتزى فى التوحيد والعدل**، ۲۰ جلد، چاپ اول، دار المصرية للتأليف، قاهره.



۲۳۸. —: شرح الاصول الخمسه، چاپ اول، مطبعة الاستقلال، قاهره، ۱۳۸۳ ه.ق و تحقيق عبدالکريم عثمان، چاپ سوم، مکتبه و هبه، قاهره، ۱۴۱۶ ه.ق.
۲۳۹. مغنيه، محمدجواد: الجوامع والفوارق بين السنة والشيعه، تحقيق عبدالحسين مغنيه، مؤسسه عزالدين، بيروت، ۱۴۱۴ ه.ق.
۲۴۰. مفيد، محمد بن محمد بن نعمان: اوائل المقالات، چاپ اول، المؤتمر العالمی لالفیه الشیخ المفید، ۱۴۱۳ ه.ق و چاپ دوم، تحقيق ابراهيم انصاری، دارالمفید، بيروت، ۱۴۱۴ ه.ق و مکتبه الداوری، قم.
۲۴۱. —: رساله فی معنی المولی، نسخه خطی کتابخانه نجفی مرعشی، مجموعه شماره ۲۴۳ ه.ق.
۲۴۲. —: النکت الاعتقادیه، با تعلیقه هبه الدین حسینی، المجمع العالمی لاهل البيت علیهم السلام، ۱۴۱۳ ه.ق.
۲۴۳. مقدس اردبیلی، احمد بن محمد: العاشیه علی الالهیات (شرح جدید علی التجرید)، چاپ اول، تحقيق احمد عابدی، کنگره محقق اردبیلی، ۱۳۷۵ ه.ش.
۲۴۴. —: حدیقه الشیعه، کتابفروشی جعفری، مشهد.
۲۴۵. —: زبده البیان، تحقيق محمدباقر البهودی، مکتبه المرتضویه لاحیاء الآثار الجعفریه.
۲۴۶. مکارم شیرازی، ناصر: پیام قرآن، ۱۰ جلد، چاپ اول، انتشارات نسل جوان، قم، ۱۳۷۳ ه.ش.
۲۴۷. —: تفسیر نمونه، ۲۸ جلد، چاپ هشتم، مکتبه الاسلامیه، تهران، ۱۳۶۳ ه.ش.
۲۴۸. موسوی، اسدالله: الامامه، چاپ اول، با تحقيق سیدمهدي رجایی، مکتبه مسجد سید، اصفهان، ۱۴۱۱ ه.ق.
۲۴۹. میرداماد، محمد بن محمد: قیسات، دانشگاه تهران، ۱۳۶۷ ه.ش.
۲۵۰. میلانی، محمد: معجم الکلام، تابان، ۱۴۱۷ ه.ق.
۲۵۱. نائینی، میرزا رفیعاً: شجره الهیه، نسخه خطی، شماره ۱۵۹، موقوفه علی اصغر حکمت، کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران.
۲۵۲. ناظم زاده قمی: تجلی امامت، چاپ دوم، نشر الهادی، قم، ۱۳۷۳ ه.ش.
۲۵۳. نجاشی، ابوالعباس احمد بن علی: رجال نجاشی، جامعه مدرسین قم، ۱۴۱۵ ه.ق.
۲۵۴. نراقی، محمدمهدي، انیس الموحدين، تصحیح قاضی طباطبائی، انتشارات الزهراء، قم، ۱۳۶۳ ه.ش.
۲۵۵. نسفی، عبدالله: مدارک التنزیل و حقایق التأویل، چاپ دوم، نشر البلاغه، ایران، ۱۴۱۵ ه.ق.
۲۵۶. نوری طبرسی، حاج میرزا حسین: مستدرک الوسائل، تحقيق مؤسسة آل البيت، چاپ دوم، نشر مؤسسه آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث، ۱۴۰۸ ه.ق.
۲۵۷. نوری طبرسی، سیداسماعیل: کفایه الموحدين، ۴ جلد، انتشارات علمیه اسلامیه.
۲۵۸. نووی الجاوی، محمد بن عمر: مراح لبید لکشف معنی القرآن المجید، تصحیح محمد امین، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۷ ه.ق.
۲۵۹. واحدی نیشابوری، علی بن احمد: اسباب نزول القرآن، تحقيق کمال بسیونی زغلول، دار الکتب العلمیه، بيروت.
۲۶۰. هیشمی، احمد بن حجر: الصواعق المحرقة فی الرد علی اهل البدع و الزندقه، با مقدمه طیب جزایری. مکتبه مرتضوی، تهران.
۲۶۱. هیشمی، نورالدین: مجمع الزوائد و منبع الفوائد، دار الکتب العلمیه، بيروت، ۱۴۰۸ ه.ق.
۲۶۲. یزدی مطلق (فاضل)، محمود: معتزله، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۶۲ ه.ش.
۲۶۳. یعقوب، احمد حسین: پژوهشی در عدالت صحابه، ترجمه محمد قاضی زاده، نشر امید، ۱۳۷۴ ه.ش.