



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



عمران
علیه السلام

www. **Ghaemiyeh** .com
www. **Ghaemiyeh** .org
www. **Ghaemiyeh** .net
www. **Ghaemiyeh** .ir

چاپ: ششم



به کوشش اعضای انجمن آثار

زیر نظر هیئت آداب و اسامی و کتب معصومه بر روی سفلی اجرا

ایمان

بر روی تیرک آفتاب، معنای و اشاره



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

امامت پژوهی: بررسی دیدگاه امامیه □ معتزله و اشاعره

نویسنده:

محمود یزدی مطلق (فاضل)

ناشر چاپی:

دانشگاه علوم اسلامی رضوی

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

۵	فهرست
۱۸	امامت پژوهی: بررسی دیدگاه امامیه معترله و اشاعره
۱۸	مشخصات کتاب
۱۹	اشاره
۲۱	فهرست مطالب
۳۹	سخن ناشر
۴۱	مقدمه
۴۵	درآمد روش شناختی بر امامت پژوهی
۴۵	اشاره
۴۶	گفتار اول: پیشینه امامت پژوهی نزد شیعه (گزارش اجمالی)
۵۰	گفتار دوم: روی آوردهای متنوع در امامت پژوهی
۵۰	اشاره
۵۰	۱. روی آورد فقهی
۵۰	۲. روی آورد تحلیلی - کلامی
۵۲	۳. روی آورد عرفانی
۵۳	۴. روی آورد تفسیری - روایی
۵۴	۵. روی آورد تاریخی
۵۵	۶. روی آورد میان رشته ای
۵۵	گفتار سوم: اهمیت روش شناختی امامت در اندیشه دینی
۵۸	گفتار چهارم: نگاهی به مجموعه حاضر
۵۹	بخش اول: روی آورد تحلیلی - کلامی
۵۹	اشاره
۶۱	فصل اول: چیستی و حقیقت امامت
۶۱	اشاره

۶۲	گفتار اول: اهمیت بحث از تعریف امامت
۶۷	گفتار دوم: گزارش تاریخی تعاریف امامت
۸۲	گفتار سوم: شرح اللفظ امامت و واژه های وابسته
۸۲	اشاره
۸۳	۱. امامت و امام
۸۴	۲. نبی
۸۵	۳. ولایت، ولی
۸۶	گفتار چهارم: تعریف امام و امامت
۸۶	اشاره
۸۷	۱. مؤلفه های حقیقت امامت
۹۰	۲. تمایز امام از غیر آن
۹۱	گفتار پنجم: تفاوت شیعه و سنی در تعریف امامت
۹۶	گفتار ششم: مراتب امامت
۹۸	گفتار هفتم: نسبت بین نبوت و امامت
۱۰۲	فصل دوم: منزلت امامت نزد متکلمان امامیه، معتزله و اشاعره
۱۰۲	مقدمه
۱۰۶	گفتار اول: دیدگاه اشاعره و معتزله نسبت به منزلت امامت
۱۰۶	اشاره
۱۰۷	۱. وظایف امام
۱۰۹	۲. شرایط و ویژگیهای امام
۱۱۴	۳. فرایند تعیین امامت
۱۲۱	گفتار دوم: اهمیت مقام امامت در مکتب امامیه
۱۲۱	۱. امامت، یکی از اصول دین
۱۲۲	۲. امامت، یک منصب الهی و فراتر از گزینش
۱۲۳	۳. امامت، آخرین مرحله سیر تکاملی انسان
۱۲۳	اشاره

- ۱۲۳ امام کیست؟
- ۱۲۹ ۴. امامت، یگانه راه خدا
- ۱۳۰ ۵. شناخت امام، اساس خدانشناسی
- ۱۳۰ ۶. امام، واسطه فیض
- ۱۳۲ ۷. جهان هستی، وابسته به وجود امام
- ۱۳۲ اشاره
- ۱۳۳ ادله نقلی
- ۱۳۶ ۸. امام، قطب امت
- ۱۳۸ ۹. اطاعت امام، در ردیف اطاعت خدا و پیامبر صلی الله علیه و آله
- ۱۴۰ ۱۰. تجلی توحید در نظام امامت
- ۱۴۱ ۱۱. وجود امام، عامل بقای اسلام
- ۱۴۳ ۱۲. امامت، نظام امت
- ۱۴۵ ۱۳. عدم شناخت امام، موجب گمراهی
- ۱۴۵ ۱۴. امام، تنها عامل ولایت و تربیت معنوی
- ۱۴۸ فصل سوم: جایگاه معرفتی امامت در اندیشه دینی
- ۱۴۸ مقدمه
- ۱۴۹ گفتار اول: تمایز دین و مذهب
- ۱۴۹ اشاره
- ۱۴۹ ۱. مفهوم شناسی «دین»
- ۱۵۱ ۲. مفهوم شناسی «مذهب»
- ۱۵۱ گفتار دوم: تمایز اصل و فرع
- ۱۵۲ گفتار سوم: فرع انگاری امامت
- ۱۵۲ اشاره
- ۱۵۴ نقد اندیشه فرع انگاری امامت
- ۱۵۵ گفتار چهارم: امامت، به مثابه یک اصل دینی
- ۱۵۵ اشاره

۱۵۶	ادله دیدگاه دوم
۱۵۶	اشاره
۱۵۷	الف. آیات
۱۵۷	اشاره
۱۵۹	نقد و بررسی استدلال به آیه تبلیغ
۱۶۰	ب. روایات
۱۶۰	اشاره
۱۶۰	یک. روایاتی که بیانگر کفر مخالفان است
۱۶۱	دو. روایات دال بر ارتداد مخالفان
۱۶۱	سه. خلاصه استدلال به روایات
۱۶۲	چهار. ارزیابی روایات
۱۶۲	پنج. نقد استدلال به روایات کفر مخالفان
۱۶۶	شش. نقد استدلال به روایات ارتداد مخالفان
۱۶۷	ج. اجماع و نقد آن
۱۶۹	د. ضرورت امامت و نقد آن
۱۷۰	گفتار پنجم: امامت، به منزله اصل در مذهب
۱۷۰	اشاره
۱۷۰	۱. اسلام واقعی و ظاهری
۱۷۱	۲. اصول اسلام و اصول ایمان
۱۷۱	۳. اصول دین و اصول مذهب
۱۷۶	فصل چهارم: اثبات ضرورت امامت
۱۷۶	مقدمه
۱۷۸	گفتار اول: اشاعره و ضرورت امامت
۱۷۸	اشاره
۱۷۸	۱. اجماع
۱۷۸	اشاره

۱۷۹	نقد دلیل اجماع
۱۸۳	۲. نصب امام، مقدمه واجبات مطلق
۱۸۴	۳. دلیل غزالی
۱۸۵	۴. برهان ماوردی
۱۸۶	۵. دلیل امام فخر رازی
۱۸۷	۶. حدیث «من مات و لم يعرف إمام زمانه، مات میتی جاهلیی»
۱۸۹	گفتار دوم: معتزله و ضرورت امامت
۱۹۰	گفتار سوم: امامیه و ضرورت امامت
۱۹۰	اشاره
۱۹۱	۱. قاعده لطف
۱۹۵	۲. قاعده امکان اشرف
۱۹۷	۳. نیاز شرع به حافظ
۱۹۸	۴. واسطه فیض
۱۹۹	۵ - ۶. هدایت عمومی و اتمام حجت
۲۰۱	۷. نیاز شرع به مفسر
۲۰۳	چکیده
۲۰۶	فصل پنجم: اوصاف و ویژگیهای شخصیتی امام
۲۰۶	مقدمه
۲۰۸	گفتار اول: اوصاف امام از نظر اشاعره و معتزله
۲۰۹	گفتار دوم: اوصاف امام از نظر شیعه
۲۰۹	۱. عصمت
۲۰۹	اشاره
۲۰۹	الف. تحلیل مفهوم عصمت
۲۱۱	ب. فرق عدالت و عصمت
۲۱۱	ج. منکران عصمت و ادله آنها
۲۱۲	د. دلایل عقلی عصمت

- ه. دلایل نقلی عصمت امام ۲۱۴
- و. عصمت و اختیار ۲۱۸
۲. افضلیت ۲۲۰
- اشاره ۲۲۰
- الف. ملاک افضلیت ۲۲۰
- ب. وجوه تقدیم مفضول ۲۲۱
- ج. ادله تقدیم افضل ۲۲۲
۳. علم ۲۲۴
- اشاره ۲۲۴
- علم به کلیه امور ۲۲۶
۴. معجزه ۲۲۶
۵. ایمان ۲۲۶
- اشاره ۲۲۶
- الف. عبادت ۲۲۷
- ب. زهد ۲۲۷
۶. شجاعت ۲۲۸
- بخش دوم: روی آورد تفسیری - روایی ۲۳۰
- اشاره ۲۳۰
- فصل اول: ولایت در آینه وحی ۲۳۲
- پیشگفتار ۲۳۲
- گفتار اول: پیشینه بحث ۲۳۲
- گفتار دوم: طرح مسأله ۲۳۳
- گفتار سوم: اهمیت ولایت ۲۳۵
- گفتار چهارم: واژه «ولایت» و ساختار معنایی آن در لغت ۲۳۶
- گفتار پنجم: ساختار مفهومی «ولایت» در قرآن ۲۴۸
- اشاره ۲۴۸

۱. اهمیت «ولایت» در قرآن ۲۴۹
۲. واژه «ولی» و «تولی» در قرآن ۲۵۴
۳. «ولایت» در قرآن ۲۵۶
- اشاره ۲۵۶
- الف. تفاوت «ولایت» و «ولایت» ۲۵۶
- ب. فرق «ولایت» و «نصرت» ۲۵۷
- ج. آیات متضمن واژه «ولایت» ۲۵۷
- د. «ولی» در قرآن ۲۶۲
- ه. مفهوم قرآنی «ولی» ۲۶۶
- و. حقیقت «ولی» ۲۷۲
۴. اولیاء در قرآن ۲۷۴
۵. «وال» در قرآن ۲۷۶
۶. «ولی» در قرآن ۲۷۷
۷. «مولی» در قرآن ۲۷۸
۸. «تولیه» و «تولی» ۲۷۹
- گفتار ششم: هستی «ولایت» ۲۸۱
- گفتار هفتم: اقسام «ولایت» ۲۸۲
- گفتار هشتم: «ولایت» در قرآن ۲۸۳
- اشاره ۲۸۳
۱. ولایت منفی ۲۸۳
- اشاره ۲۸۳
- الف. سزای مؤمنان از پذیرش ولایت کفار ۲۸۵
- ب. ملاک روابط مؤمن با کافر ۲۸۶
۲. ولایت مثبت ۲۸۹
- اشاره ۲۸۹
- الف. انحصار ولایت ۲۸۹

- ۲۸۹ اشاره
- ۲۹۲ یک. آیات دالّ بر انحصار ولایت به خداوند
- ۲۹۳ دو. آیاتی که بالالتزام، دلالت بر حصر ولایت دارد
- ۲۹۴ سه. براهین قرآنی ولایت خداوند و نامحدودیت آن
- ۲۹۹ ب. اقسام ولایت خداوند
- ۲۹۹ اشاره
- ۳۰۱ ولایت تکوینی و تشریعی
- ۳۰۱ ج. ولایت پیامبران و اولیا
- ۳۰۳ د. اقسام ولایت مثبت
- ۳۰۳ اشاره
- ۳۰۵ یک. اقسام ولایت خاص
- ۳۰۶ دو. ولایت محبت
- ۳۰۸ سه. «قربی» اهل بیت پیامبر
- ۳۱۲ چهار. ادلّه وجوب محبت عترت پیامبر صلی الله علیه و آله
- ۳۱۴ ه. ولایت امامت
- ۳۱۴ اشاره
- ۳۱۴ یک. کلمه «امام» در قرآن
- ۳۱۶ دو. معنای امامت
- ۳۱۷ سه. مقصود از «امام» در آیه «إتی جاعلک للناس إماما»
- ۳۱۷ اشاره
- ۳۱۷ دلایل نظر اول
- ۳۲۰ دلایل نظر دوم
- ۳۲۱ چهار. فرق نبی و امام
- ۳۲۲ پنج. دلایل انفکاک نبوت از امامت
- ۳۲۲ اشاره
- ۳۲۳ انفکاک امام از پیامبر به بیان دیگر

- ۳۲۴ شش. حقیقت امامت در قرآن
- ۳۲۵ هفت. سبب امامت
- ۳۲۶ هشت. امام کیست؟
- ۳۲۷ نه. ولایت و امامت عامه در قرآن
- ۳۲۷ اشاره
- ۳۲۹ اول: مراد از امام در آیه (يَوْمَ نَدْعُو كُلَّ أُنثَىٰ بِإِمامِهَا)
- ۳۳۴ دوم: ولوا الامر چه کسانی هستند؟
- ۳۳۸ ده. صفات و ویژگیهای امام در قرآن
- ۳۴۰ یازده. عصمت در قرآن
- ۳۴۰ اشاره
- ۳۴۵ اول: امامت، عهد الهی
- ۳۴۶ دوم: آیا فاسق می تواند امام باشد؟
- ۳۴۷ سوم: براءت امام از ظلم، ظاهرا و باطنا
- ۳۴۸ دوازده. امامت، منصب انتخابی یا انتصابی؟
- ۳۵۰ فصل دوم: امامت خاصه در قرآن
- ۳۵۰ مقدمه
- ۳۵۱ گفتار اول: بررسی معانی کلمات
- ۳۵۱ اشاره
- ۳۵۱ ۱. «إِماما»
- ۳۵۴ ۲. «ولی»
- ۳۵۹ ۳. «زکای»
- ۳۶۰ ۴. «رکوع»
- ۳۶۰ گفتار دوم: دیدگاههای مفسران و بررسی ادله آنان
- ۳۶۰ اشاره
- ۳۶۱ ۱. ادله دیدگاه اول
- ۳۶۴ ۲. دلیل دیدگاه دوم

۳. ادله دیدگاه سوم ۳۶۵
- گفتار سوم: نقد و بررسی اشکالات و شبهات بر قول مختار ۳۶۹
- اشاره ۳۶۹
۱. یادداشتهای بخش «بررسی معانی کلمات» ۳۸۱
۲. یادداشتهای بخش «دیدگاههای مفسران و ادله آنان» ۳۸۳
- بخش سوم: روی آورد تاریخی ۳۸۸
- اشاره ۳۸۸
- فصل اول: امامت در دوران خلفا ۳۹۰
- گفتار اول: امامت در دوران خلیفه اول ۳۹۰
- اشاره ۳۹۰
۱. در سقیفه چه گذشت؟ ۳۹۲
۲. نقد عملکرد سقیفه در ترازوی ملاک گزینش امام ۳۹۵
- اشاره ۳۹۵
- الف. امامت گزینشی ۳۹۶
- ب. امامت انتصابی ۳۹۷
- ج. امامت به اجباری! ۳۹۸
۳. خاستگاه نظریه انتخاب خلیفه به شیوه اجماع ارباب حل و عقد ۳۹۸
۴. دلایل ابوبکر در استحقاق قریش برای خلافت ۴۰۱
۵. موضع امام علی علیه السلام در انتخاب ابوبکر ۴۰۳
- گفتار دوم: امامت در دوران خلیفه دوم ۴۰۴
- اشاره ۴۰۴
۱. چرا ابوبکر، عمر بن خطاب را انتخاب کرد؟ ۴۰۶
۲. اجتهاد خلیفه اول در امر خلافت پس از خود ۴۰۹
۳. عمر و مخالفتش با احکام دین ۴۱۱
۴. بدعت عمر در دین ۴۱۱
۵. پیامدهای افراط صحابه در امر اجتهاد ۴۱۲

- ۴۱۲ اشاره
- ۴۱۲ الف. مرجعیت تمام صحابه
- ۴۱۲ ب. عدالت تمام صحابه
- ۴۱۲ اشاره
- ۴۱۲ ریشه های سیاسی پیدایی نظریه عدالت تمام صحابه
- ۴۱۳ ج. منع کتابت حدیث نبوی صلی الله علیه و آله
- ۴۱۵ د. اشاعه احادیث جعلی
- ۴۱۵ گفتار سوم: امامت در دوران خلیفه سوم
- ۴۱۵ اشاره
- ۴۱۹ ۱. چرا عمر در انتخاب خلیفه سوم، روش شورایی را برگزید؟
- ۴۱۹ اشاره
- ۴۲۱ موضع امام علی علیه السلام در انتخاب عثمان
- ۴۲۱ ۲. وضعیت جامعه اسلامی در دوران خلافت عثمان
- ۴۲۱ اشاره
- ۴۲۲ الف. شیوه توزیع و مصرف بیت المال از جانب دستگاه خلافت
- ۴۲۳ ب. اجتهادهای نوین عثمان در دوران خلافتش
- ۴۲۳ اشاره
- ۴۲۳ یک. بخشیدن ترکه رسول خدا صلی الله علیه و آله به خویشاوندان خود
- ۴۲۴ دو. بخشیدن مناصب به مطرودین از جانب پیامبر صلی الله علیه و آله
- ۴۲۴ سه. اجبار مردم به اجتماع بر قرائت واحد قرآن کریم و آتش زدن دیگر قرآنها
- ۴۲۵ ج. رواج فساد در میان کارگزاران حکومت
- ۴۲۷ د. ادامه داستان سرایی در زمان خلیفه سوم
- ۴۲۷ ه. طرد اصحاب رسول خدا صلی الله علیه و آله و بی مهری و ظلم نسبت به آنان
- ۴۲۸ ۳. علت محاصره خانه عثمان و چگونگی کشته شدنش
- ۴۳۱ فصل دوم: دوران زمامداری امام علی علیه السلام
- ۴۳۱ مقدمه

- گفتار اول: چگونگی به خلافت رسیدن امام علی علیه السلام ۴۳۲
- اشاره ۴۳۲
۱. دلایل شورش مردم علیه عثمان ۴۳۲
۲. عوامل مؤثر در به حکومت رسیدن امام علی علیه السلام ۴۳۴
۳. شکوه بازگشت ولایت علوی ۴۳۵
۴. انتخاب واحد با انگیزه های گونه گون ۴۳۹
۵. موضع امام علیه السلام در قبال پیشنهاد بیعت ۴۴۰
۶. شائبه کودتا ۴۴۲
۷. چرا امام علیه السلام خلافت را پذیرفت؟ ۴۴۲
۸. بیعت با امام علیه السلام باشکوهترین واقعه بعد از غدیر ۴۴۴
- گفتار دوم: وضعیت جامعه اسلامی در آغاز زمامداری امام علی علیه السلام ۴۴۶
- اشاره ۴۴۶
۱. بُعد اقتصادی ۴۴۶
۲. بُعد سیاسی ۴۴۶
۳. بُعد فرهنگی ۴۴۷
- گفتار سوم: اقدامهای امام علیه السلام در دوران زمامداری ۴۴۷
- اشاره ۴۴۷
۱. بُعد اجتماعی و سیاسی ۴۴۸
- اشاره ۴۴۸
- الف. ترسیمی نوین از حکومت (فلسفه سیاسی امام علی علیه السلام) ۴۴۹
- ب. حاکم در حکومت ایده آل امام علی علیه السلام ۴۴۹
- ج. نقش قانون مداری در سعادت انسانها ۴۵۰
- د. نقش مردم در سلامت جامعه ۴۵۱
۲. بُعد فرهنگی ۴۵۴
۳. بُعد اقتصادی ۴۶۰
- اشاره ۴۶۰

- ۴۶۰ شاخصهای سیاست اقتصادی امام علی علیه السلام -
- ۴۶۰ اشاره
- ۴۶۱ یک. مبارزه با زیاده طلبی و ممانعت از ایجاد روحیه تکاثر در جامعه
- ۴۶۲ دو. اصلاح بازار برای اصلاح معیشت مردم
- ۴۶۳ سه. اصلاح مالیاتها با بهبود درآمدها
- ۴۶۳ چهار. تلاش برای محو فقر
- ۴۶۵ گفتار چهارم: دلایل عدم تداوم حکومت امام علی علیه السلام
- ۴۶۵ اشاره
- ۴۶۹ ۱. رویارویی با اصحاب جمل (جبهه ناکثین)
- ۴۷۶ ۲. رویارویی با معاویه (جبهه قاسطین)
- ۴۷۶ اشاره
- ۴۷۷ الف. موضع امام علیه السلام در مقابل معاویه
- ۴۸۳ ب. آنگاه که باطل محض برای حق مطلق سرنوشت تعیین می کند
- ۴۸۴ ۳. رویارویی با خوارج (جبهه مارقین)
- ۴۸۴ اشاره
- ۴۸۷ الف. علت پیدایش خوارج
- ۴۸۸ ب. اصول عقاید خوارج
- ۴۸۹ گفتار پنجم: پیام وداع
- ۴۹۳ کتاب نامه
- ۵۱۵ درباره مرکز

عنوان و نام پدیدآور: امامت پژوهی: بررسی دیدگاه امامیه □ معتزله و اشاعره/ به کوشش جمعی از نویسندگان احدفرامرز قراملکی ... [و دیگران]؛ زیر نظر محمود یزدی مطلق (فاضل).

مشخصات نشر: مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۳۸۹.

مشخصات ظاهری: ۴۱۷ ص.

شابک: ۶۰۰۰۰ ریال: ۹۷۸-۹۶۴-۷۶۷۳-۰۲-۰۰؛ ۱۰۰۰۰۰ ریال (چاپ چهارم)

یادداشت: پشت جلد به انگلیسی: Research in Imamate: condidering the viewpoint of mtazilites . and asharites: considering the viewpoint of twelvers, mutazilites and asharites

یادداشت: به کوشش جمعی از نویسندگان احد فرامرز قراملکی □ عبد الکریم رضایی □ میر حسین ضیائی □ محمد اسحاق عارفی □ محمد قربان نیا □ علی قربانی.

یادداشت: چاپ سوم.

یادداشت: چاپ چهارم: شهریور ۱۳۹۱.

یادداشت: کتابنامه: ص. [۴۰۷] - ۴۱۷؛ همچنین به صورت زیرنویس.

یادداشت: نمایه.

موضوع: امامت

موضوع: امامت -- مطالعات تطبیقی

شناسه افزوده: فرامرز قراملکی، احد، ۱۳۴۰ -

شناسه افزوده: فاضل، محمود، ۱۳۱۲ - ناظر

شناسه افزوده: دانشگاه علوم اسلامی رضوی

رده بندی کنگره: BP۲۲۳/الف ۷۳ ۱۳۸۹

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۴۵۲

شماره کتابشناسی ملی : ۲۴۷۴۰۴۷

ص: ۱

اشاره

امامت پژوهی

بررسی دیدگاه امامیه، معتزله و اشاعره

به کوشش

جمعی از نویسندگان

زیر نظر

دکتر محمود یزدی مطلق (فاضل)

امامت پژوهی، بررسی دیدگاه امامیه، معتزله و اشاعره

به کوشش: جمعی از نویسندگان

(دکتر احد فرامرز قراملکی، عبدالکریم رضایی، میرحسین ضیائی، محمداسحاق عارفی، محمد قربان نیا، علی قربانی)

زیر نظر: حجی الاسلام و المسلمین دکتر محمود یزدی مطلق (فاضل) رحمه الله

ویراستار: محمدرابع میرزایی

طراح جلد: جواد سعیدی

چاپ پنجم: فروردین ۱۳۹۴

شمارگان: ۵۰۰ نسخه

قیمت: ۱۷۰۰۰۰ ریال

مدیر اجرایی پژوهش و ناظر چاپ: علی اصغریار

حروفچینی و صفحه آرایی: واحد نشر دانشگاه علوم اسلامی رضوی

چاپ و صحافی: مؤسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی

مرکز توزیع

مشهد مقدس: حرم مطهر، انتشارات دانشگاه علوم اسلامی رضوی

صندوق پستی: ۱۱۹۳-۹۱۷۳۵ تلفن و دورنگار: ۰۵۱-۳۲۲۳۶۸۱۷

www.razavi.ac.ir

حق چاپ محفوظ است

ص: ۲

سخن ناشر. ۱۳

مقدمه. ۱۵

درآمد روش شناختی بر امامت پژوهی.. ۱۹

گفتار اول: پیشینه امامت پژوهی نزد شیعه (گزارش اجمالی). ۲۰

گفتار دوم: روی آوردهای متنوع در امامت پژوهی.. ۲۴

۱. روی آورد فقهی.. ۲۴

۲. روی آورد تحلیلی - کلامی.. ۲۴

۳. روی آورد عرفانی.. ۲۶

۴. روی آورد تفسیری - روایی.. ۲۷

۵. روی آورد تاریخی.. ۲۸

۶. روی آورد میان رشته ای.. ۲۹

گفتار سوم: اهمیت روش شناختی امامت در اندیشه دینی.. ۲۹

گفتار چهارم: نگاهی به مجموعه حاضر. ۳۲

بخش اول: روی آورد تحلیلی - کلامی.. ۳۳

فصل اول: چیستی و حقیقت امامت.. ۳۵

گفتار اول: اهمیت بحث از تعریف امامت... ۳۶

گفتار دوم: گزارش تاریخی تعاریف امامت... ۴۱

گفتار سوم: شرح اللفظ امامت و واژه های وابسته. ۴۵

۱. امامت و امام. ۴۶

۲. نبی.. ۴۷

۳. ولایت، ولی.. ۴۸

گفتار چهارم: تعریف امام و امامت... ۴۹

۱. مؤلفه های حقیقت امامت... ۵۰

۲. تمایز امام از غیر آن.. ۵۳

گفتار پنجم: تفاوت شیعه و سنی در تعریف امامت... ۵۴

گفتار ششم: مراتب امامت... ۵۹

گفتار هفتم: نسبت بین نبوت و امامت... ۶۱

فصل دوم: منزلت امامت نزد متکلمان امامیه، معتزله و اشاعره ۶۵

مقدمه. ۶۵

گفتار اول: دیدگاه اشاعره و معتزله نسبت به منزلت امامت... ۶۹

۱. وظایف امام. ۷۰

۲. شرایط و ویژگیهای امام. ۷۲

۳. فرایند تعیین امامت امام. ۷۷

گفتار دوم: اهمیت مقام امامت در مکتب امامیه. ۸۴

۱. امامت، یکی از اصول دین.. ۸۴

۲. امامت، یک منصب الهی و فراتر از گزینش.... ۸۵

۳. امامت، آخرین مرحله سیر تکاملی انسان.. ۸۶

امام کیست؟. ۸۶

۴. امامت، یگانه راه خدا ۹۲

۵. شناخت امام، اساس خدانشناسی.. ۹۳

۶. امام، واسطه فیض..... ۹۳

۷. جهان هستی، وابسته به وجود امام. ۹۵

ادله نقلی.. ۹۶

۸. امام، قطب امت... ۹۹

۹. اطاعت امام، در ردیف اطاعت خدا و پیامبر صلی الله علیه و آله. ۱۰۱

۱۰. تجلی توحید در نظام امامت... ۱۰۳

۱۱. وجود امام، عامل بقای اسلام. ۱۰۴

۱۲. امامت، نظام امت... ۱۰۶

۱۳. عدم شناخت امام، موجب گمراهی.. ۱۰۸

۱۴. امام، تنها عامل ولایت و تربیت معنوی.. ۱۰۸

ص: ۴

فصل سوم: جایگاه معرفتی امامت در اندیشه دینی.. ۱۱۱

مقدمه. ۱۱۱

گفتار اول: تمایز دین و مذهب... ۱۱۲

۱. مفهوم شناسی «دین» ۱۱۲

۲. مفهوم شناسی «مذهب» ۱۱۴

گفتار دوم: تمایز اصل و فرع.. ۱۱۴

گفتار سوم: فرع انگاری امامت... ۱۱۶

نقد اندیشه فرع انگاری امامت... ۱۱۷

گفتار چهارم: امامت، به مثابه یک اصل دینی.. ۱۱۸

ادله دیدگاه دوم. ۱۱۹

الف. آیات... ۱۲۰

نقد و بررسی استدلال به آیه تبلیغ. ۱۲۲

ب. روایات... ۱۲۳

یک. روایاتی که بیانگر کفر مخالفان است... ۱۲۳

دو. روایات دال بر ارتداد مخالفان.. ۱۲۴

سه. خلاصه استدلال به روایات... ۱۲۴

چهار. ارزیابی روایات... ۱۲۵

پنج. نقد استدلال به روایات کفر مخالفان.. ۱۲۵

شش. نقد استدلال به روایات ارتداد مخالفان.. ۱۲۹

ج. اجماع و نقد آن.. ۱۳۰

د. ضرورت امامت و نقد آن.. ۱۳۲

گفتار پنجم: امامت، به منزله اصل در مذهب... ۱۳۳

۱. اسلام واقعی و ظاهری.. ۱۳۳

۲. اصول اسلام و اصول ایمان.. ۱۳۴

۳. اصول دین و اصول مذهب... ۱۳۴

فصل چهارم: اثبات ضرورت امامت.. ۱۳۹

مقدمه. ۱۳۹

گفتار اول: اشاعره و ضرورت امامت... ۱۴۱

۱. اجماع.. ۱۴۱

نقد دلیل اجماع.. ۱۴۲

۲. نصب امام، مقدمه واجبات مطلق.. ۱۴۶

۳. دلیل غزالی.. ۱۴۷

ص: ۵

۴. برهان ماوردی.. ۱۴۸

۵. دلیل امام فخر رازی.. ۱۴۹

۶. حدیث «من مات و لم يعرف إمام زمانه، مات میتی جاهلیی» ۱۵۰

گفتار دوم: معتزله و ضرورت امامت... ۱۵۲

گفتار سوم: امامیه و ضرورت امامت... ۱۵۳

۱. قاعده لطف... ۱۵۴

۲. قاعده امکان اشرف... ۱۵۸

۳. نیاز شرع به حافظ... ۱۶۰

۴. واسطه فیض... ۱۶۱

۵ - ۶. هدایت عمومی و اتمام حجّت... ۱۶۲

۷. نیاز شرع به مفسّر. ۱۶۴

چکیده. ۱۶۶

فصل پنجم: اوصاف و ویژگیهای شخصیتی امام. ۱۶۹

مقدمه. ۱۶۹

گفتار اول: اوصاف امام از نظر اشاعره و معتزله. ۱۷۱

گفتار دوم: اوصاف امام از نظر شیعه. ۱۷۲

۱. عصمت... ۱۷۲

الف. تحلیل مفهوم عصمت... ۱۷۲

ب. فرق عدالت و عصمت... ۱۷۴

ج. منکران عصمت و ادله آنها ۱۷۴

د. دلایل عقلی عصمت... ۱۷۵

ه. دلایل نقلی عصمت امام. ۱۷۷

و. عصمت و اختیار. ۱۸۱

۲. افضلیت... ۱۸۳

الف. ملاک افضلیت... ۱۸۳

ب. وجوه تقدیم مفضول.. ۱۸۴

ج. ادله تقدیم افضل.. ۱۸۵

۳. علم.. ۱۸۷

علم به کلیه امور. ۱۸۹

۴. معجزه. ۱۸۹

۵. ایمان.. ۱۸۹

الف. عبادت... ۱۹۰

ص: ۶

ب. زهد.. ۱۹۰

۶. شجاعت... ۱۹۱

بخش دوم: روی آورد تفسیری - روایی.. ۱۹۳

فصل اول: ولایت در آینه وحی.. ۱۹۵

پیشگفتار. ۱۹۵

گفتار اول: پیشینه بحث... ۱۹۵

گفتار دوم: طرح مسأله. ۱۹۶

گفتار سوم: اهمیت ولایت... ۱۹۸

گفتار چهارم: واژه «ولایت» و ساختار معنایی آن در لغت... ۱۹۹

گفتار پنجم: ساختار مفهومی «ولایت» در قرآن.. ۲۱۱

۱. اهمیت «ولایت» در قرآن.. ۲۱۲

۲. واژه «ولی» و «تولی» در قرآن.. ۲۱۶

۳. «ولایت» در قرآن.. ۲۱۸

الف. تفاوت «وَلَايَت» و «وَلَايَت» ۲۱۸

ب. فرق «ولایت» و «نصرت» ۲۱۹

ج. آیات متضمن واژه «ولایت» ۲۱۹

د. «ولی» در قرآن.. ۲۲۴

ه. مفهوم قرآنی «ولی» ۲۲۷

و. حقیقت «ولی» ۲۳۱

۴. اولیاء در قرآن.. ۲۳۳

۵. «وال» در قرآن.. ۲۳۵

۶. «اولی» در قرآن.. ۲۳۶

۷. «مولی» در قرآن.. ۲۳۷

۸. «تولیه» و «تولّی» ۲۳۸

گفتار ششم: هستی «ولایت» ۲۴۰

گفتار هفتم: اقسام «ولایت» ۲۴۱

گفتار هشتم: «ولایت» در قرآن.. ۲۴۲

۱. ولایت منفی.. ۲۴۲

الف. سرّ نهی مؤمنان از پذیرش ولایت کفار. ۲۴۴

ب. ملاک روابط مؤمن با کافر. ۲۴۵

۲. ولایت مثبت... ۲۴۸

الف. انحصار ولایت... ۲۴۸

ص: ۷

یک. آیات دالّ بر انحصار ولایت به خداوند.. ۲۵۰

دو. آیاتی که بالالتزام، دلالت بر حصر ولایت دارد. ۲۵۱

سه. براهین قرآنی ولایت خداوند و نامحدودیت آن.. ۲۵۲

ب. اقسام ولایت خداوند.. ۲۵۷

ولایت تکوینی و تشریحی.. ۲۵۹

ج. ولایت پیامبران و اولیا ۲۵۹

د. اقسام ولایت مثبت... ۲۶۱

یک. اقسام ولایت خاص.... ۲۶۳

دو. ولایت محبت... ۲۶۴

سه. «قربی» اهل بیت پیامبر. ۲۶۶

چهار. ادله وجوب محبت عترت پیامبر صلی الله علیه و آله.. ۲۷۰

ه. ولایت امامت... ۲۷۲

یک. کلمه «امام» در قرآن.. ۲۷۲

دو. معنای امامت... ۲۷۴

سه. مقصود از «امام» در آیه «إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا» ۲۷۵

دلایل نظر اول.. ۲۷۵

دلایل نظر دوم. ۲۷۷

چهار. فرق نبی و امام. ۲۷۸

پنج. دلایل انفکاک نبوت از امامت... ۲۷۹

انفکاک امام از پیامبر به بیان دیگر. ۲۸۰

شش. حقیقت امامت در قرآن.. ۲۸۱

هفت. سبب امامت... ۲۸۲

هشت. امام کیست؟. ۲۸۳

نه. ولایت و امامت عامّه در قرآن.. ۲۸۴

اول: مراد از امام در آیه (يَوْمَ نَدْعُو كُلَّ اُنَاسٍ بِاِمَامِهِمْ).. ۲۸۶

دوم: ولوا الامر چه کسانی هستند؟. ۲۹۱

ده. صفات و ویژگیهای امام در قرآن.. ۲۹۵

یازده. عصمت در قرآن.. ۲۹۷

اول: امامت، عهد الهی.. ۳۰۲

دوم: آیا فاسق می تواند امام باشد؟. ۳۰۳

سوم: برائت امام از ظلم، ظاهرا و باطنا ۳۰۴

دوازده. امامت، منصب انتخابی یا انتصابی؟. ۳۰۵

ص: ۸

فصل دوم: امامت خاصه در قرآن. ۳۰۷

مقدمه. ۳۰۷

گفتار اول: بررسی معانی کلمات... ۳۰۸

۱. «إنّما» ۳۰۸

۲. «ولی» ۳۱۱

۳. «زکای» ۳۱۶

۴. «رکوع» ۳۱۷

گفتار دوم: دیدگاههای مفسران و بررسی ادله آنان.. ۳۱۷

۱. ادله دیدگاه اول.. ۳۱۸

۲. دلیل دیدگاه دوم. ۳۲۱

۳. ادله دیدگاه سوم. ۳۲۲

گفتار سوم: نقد و بررسی اشکالات و شبهات بر قول مختار. ۳۲۶

۱. یادداشتهای بخش «بررسی معانی کلمات» ۳۳۸

۲. یادداشتهای بخش «دیدگاههای مفسران و ادله آنان» ۳۴۰

بخش سوم: روی آورد تاریخی.. ۳۴۵

فصل اول: امامت در دوران خلفا ۳۴۷

گفتار اول: امامت در دوران خلیفه اول.. ۳۴۷

۱. در سقیفه چه گذشت؟. ۳۴۹

۲. نقد عملکرد سقیفه در ترازوی ملاک گزینش امام. ۳۵۲

الف. امامت گزینشی.. ۳۵۳

ب. امامت انتصابی.. ۳۵۴

ج. امامت به اجباری! ۳۵۵

۳. خاستگاه نظریه انتخاب خلیفه به شیوه اجماع ارباب حل و عقد.. ۳۵۵

۴. دلایل ابوبکر در استحقاق قریش برای خلافت... ۳۵۸

۵. موضع امام علی علیه السلام در انتخاب ابوبکر. ۳۶۰

گفتار دوم: امامت در دوران خلیفه دوم. ۳۶۱

۱. چرا ابوبکر، عمر بن خطاب را انتخاب کرد؟. ۳۶۳

۲. اجتهاد خلیفه اول در امر خلافت پس از خود. ۳۶۶

۳. عمر و مخالفتش با احکام دین.. ۳۶۸

۴. بدعت عمر در دین.. ۳۶۸

۵. پیامدهای افراط صحابه در امر اجتهاد. ۳۶۹

الف. مرجعیت تمام صحابه. ۳۶۹

ص: ۹

ب. عدالت تمام صحابه. ۳۶۹

ریشه های سیاسی پیدایی نظریه عدالت تمام صحابه. ۳۶۹

ج. منع کتابت حدیث نبوی صلی الله علیه و آله.. ۳۷۰

د. اشاعه احادیث جعلی.. ۳۷۲

گفتار سوم: امامت در دوران خلیفه سوم. ۳۷۲

۱. چرا عمر در انتخاب خلیفه سوم، روش شورایی را برگزید؟. ۳۷۶

موضع امام علی علیه السلام در انتخاب عثمان.. ۳۷۸

۲. وضعیت جامعه اسلامی در دوران خلافت عثمان.. ۳۷۸

الف. شیوه توزیع و مصرف بیت المال از جانب دستگاه خلافت... ۳۷۹

ب. اجتهادهای نوین عثمان در دوران خلافتش.... ۳۸۰

یک. بخشیدن ترکه رسول خدا صلی الله علیه و آله به خویشاوندان خود. ۳۸۰

دو. بخشیدن مناصب به مطرودین از جانب پیامبر صلی الله علیه و آله.. ۳۸۱

سه. اجبار مردم به اجتماع بر قرائت واحد قرآن کریم و آتش زدن دیگر قرآنها ۳۸۱

ج. رواج فساد در میان کارگزاران حکومت... ۳۸۲

د. ادامه داستان سرایی در زمان خلیفه سوم. ۳۸۴

ه. طرد اصحاب رسول خدا صلی الله علیه و آله و بی مهری و ظلم نسبت به آنان.. ۳۸۴

۳. علت محاصره خانه عثمان و چگونگی کشته شدنش.... ۳۸۵

فصل دوم: دوران زمامداری امام علی علیه السلام. ۳۸۹

مقدمه. ۳۸۹

گفتار اول: چگونگی به خلافت رسیدن امام علی علیه السلام. ۳۹۰

۱. دلایل شورش مردم علیه عثمان .. ۳۹۰
 ۲. عوامل مؤثر در به حکومت رسیدن امام علی علیه السلام. ۳۹۲
 ۳. شکوه بازگشت ولایت علوی .. ۳۹۳
 ۴. انتخاب واحد با انگیزه های گونه گونه .. ۳۹۷
 ۵. موضع امام علیه السلام در قبال پیشنهاد بیعت ... ۳۹۸
 ۶. شائبه کودتا ۴۰۰
 ۷. چرا امام علیه السلام خلافت را پذیرفت؟. ۴۰۰
 ۸. بیعت با امام علیه السلام باشکوهترین واقعه بعد از غدیر. ۴۰۲
- گفتار دوم: وضعیت جامعه اسلامی در آغاز زمامداری امام علی علیه السلام. ۴۰۴

۱. بُعد اقتصادی .. ۴۰۴

۲. بُعد سیاسی .. ۴۰۴

۳. بُعد فرهنگی .. ۴۰۵

ص: ۱۰

گفتار سوم: اقدامهای امام علیه السلام در دوران زمامداری.. ۴۰۵

۱. بُعد اجتماعی و سیاسی.. ۴۰۶

الف. ترسیمی نوین از حکومت (فلسفه سیاسی امام علی علیه السلام). ۴۰۷

ب. حاکم در حکومت ایده آل امام علی علیه السلام. ۴۰۷

ج. نقش قانون مداری در سعادت انسانها ۴۰۸

د. نقش مردم در سلامت جامعه. ۴۰۹

۲. بُعد فرهنگی.. ۴۱۲

۳. بُعد اقتصادی.. ۴۱۸

شاخصهای سیاست اقتصادی امام علی علیه السلام. ۴۱۸

یک. مبارزه با زیاده طلبی و ممانعت از ایجاد روحیه تکاثر در جامعه. ۴۱۹

دو. اصلاح بازار برای اصلاح معیشت مردم. ۴۲۰

سه. اصلاح مالیاتها با بهبود درآمدها ۴۲۱

چهار. تلاش برای محو فقر. ۴۲۱

گفتار چهارم: دلایل عدم تداوم حکومت امام علی علیه السلام. ۴۲۳

۱. رویارویی با اصحاب جمل (جبهه ناکثین). ۴۲۷

۲. رویارویی با معاویه (جبهه قاسطین). ۴۳۴

الف. موضع امام علیه السلام در مقابل معاویه. ۴۳۵

ب. آنگاه که باطل محض برای حق مطلق سرنوشت تعیین می کنند.. ۴۴۱

۳. رویارویی با خوارج (جبهه مارقین). ۴۴۲

الف. علت پیدایش خوارج.. ۴۴۵

ب. اصول عقاید خوارج.. ۴۴۶

گفتار پنجم: پیام وداع.. ۴۴۷

فهرست اعلام.

کتاب نامه. ۴۵۱

ص: ۱۱

مسأله امامت، یکی از مهمترین مباحث کلامی است که متکلمان برجسته شیعه، ضمن تحلیل مسائل مربوط به آن، رساله های بسیاری در این باره نگاشته اند؛ از جمله می توان به رساله عصمت از سید مرتضی، فرق بین نبی و امام از شیخ مفید، الامامی و التبصری من الحیری از شیخ صدوق، رسالی الامامی 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 گروه های 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 حوزه های پژوهشی و تحقیقاتی، با توجه به عصر ارتباطات و گسترش فزاینده علوم و معارف بشری، کارهای جمعی و گروهی برای بهره وری 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، حجی الاسلام و المسلمین آقای «دکتر محمود یزدی مطلق (فاضل)» که همواره از رهنمودهای ارزشمند ایشان در این اثر بهره مند بوده ایم 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 شده اند، قدردانی و سپاسگزاری نمایم و شاهد توفیق روزافزون دیگر نویسندگان این مجموعه، پژوهشگران محترم، حجج اسلام عبدالکریم رضایی، اسحاق عارفی، میرحسین ضیائی، محمد قربان نیا و علی قربانی فشکچه باشیم.

مرکز پژوهش دانشگاه علوم اسلامی رضوی

ص: ۱۴

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

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

ابوجعفر محمد بن علی بن نعمان بن ابی طَرِیْفَى بَجَلِی کوفی است که در کوفه دکان صرّافی 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 ابی طالب علیه السلام و ردّ آرای مخالفان و حکم در باب جنگ جمل و طلحه و عایشه، کتابهای متعددی نوشته که از آن جمله است: الاحتجاج فی امامی

ص: ۱۵

-
- 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 معرفی الرجال رجال کشی، ص ۱۸۵-۱۹۱، دانشکده الهیات، مشهد، ۱۳۴۸ ش.

امیرالمؤمنین علیه السلام، کلامه علی الخوارج، مجالسه مع ابی حنیفی و مرجئی. (۱)

هشام بن سالم جوایقی ایرانی، از بزرگان متکلمان اوّلیه شیعه در نیمه دوم سده دوم هجری و از شاگردان امام جعفر صادق و موسی بن جعفر علیهما السلام بوده است. (۲)

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

ابوالحسین علی بن وصیف النّاشئ الأصغر، مؤلف کتاب الإمامی (متوفی ۳۶۵ ه. ق).

ابوالجیش مظفر بن محمد بن احمد بلخی متکلم (متوفی ۳۶۷ ه. ق) شاگرد ابن سهل نوبختی و مؤلف کتابهای نقض العثمایی علی الجاحظ، فدک، النکت و الأغراض فی الامامی 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، بسیارند 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).

ص: ۱۶

۱- نجاشی، رجال نجاشی، ص ۳۲۶.

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

نویسنده کتاب فرق الشیعه و الآراء و الدیانات و ابواسحاق ابراهیم نوبختی، از متکلمان نیمه قرن چهارم هجری و مؤلف قدیمی ترین کتاب در علم کلام شیعه به نام یاقوت که ابن ابی الحدید معتزلی (متوفی ۶۵۶ ه. ق) آن را گزارش نموده و پس از او، علامه حلّی (متوفی ۷۲۶ ه. ق) کتاب انوار الملکوت فی شرح الیاقوت را نگاشته است و خواهرزاده علامه حلّی، سید عمیدالدین حلّی (متوفی ۷۵۴ ه. ق) شرحی بر انوار الملکوت دارد و پس از او شیخ شهاب الدین اسماعیل (احمد) بن شیخ شرف الدین ابی عبدالله حسین عاملی در سده دهم هجری قمری منظومه ای به نام - ارجوزی 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 علاّف ایرانی، محمد (حمدان) بن هذیل بن عبدانی بن مکحول عبّدی (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 بوده اند. (۲)

۳. سردسته اشاعره، 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.

ص: ۱۷

- ۱- . شیخ آقاییزنگ تهرانی، الذریعی الی تصانیف الشیعی، ج ۱، ص ۴۸۰ و ج ۱۳، ص ۱۷۸، اسلامیه، تهران، ۱۳۸۷ ه. ق؛ اسماعیل باشا بغدادی، هدیی 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، الإبانی عن اصول الدیانی، تحقیق دکتر فوئیه 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.

روش کلامی هر سه فرقه، مبتنی بر استدلالهای عقلی بوده است و یکی از اصول مهمی که به کار می گرفتند، «حسن و قبح» بوده است. به این صورت که شیعه و معتزله، آن را عقلی می دانستند (۱) و اشاعره، شرعی (۲). بر این اصل، یک سلسله قواعد و اصول مبتنی است که از آن جمله است: «قاعده 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 صلی الله علیه و آله 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.

وما توفیقی الا بالله علیه توکلت

محمود یزدی مطلق (فاضل) مشهد مقدس

ص: ۱۸

-
- ۱- . حسن بن یوسف بن مطهر، علامه حلّی متوفی ۷۲۶ ه. ق، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ص ۳۰۳، جامعه مدرسین، قم، ۱۴۱۳ ه. ق.
 - ۲- . ابوالحسن اشعری، الابانی عن اصول الدیانی، باب نهم، ص ۱۸۱.

مطالعه در حقیقت و حقانیت امامت، سابقه ای بسیار طولانی در تاریخ اندیشه اسلامی دارد. آثار گوناگون، بویژه رساله های مستقل در امامت و مسائل فرعی آن، نشانگر اهمیت مسأله، نزد دانشمندان مسلمان است. علاوه بر شیوه های نگارشی گوناگون در آثار مربوط به امامت، روشهای متعددی نیز در امامت پژوهی وجود دارد که در شش روی آورد عمده فقهی، تحلیلی و کلامی، عرفانی، تفسیری و روایی، تاریخی و میان رشته ای، قابل تقسیم بندی است. در میان روی آوردهای یاد شده، مطالعه درون دینی یا روی آورد تفسیری و روایی، نقش محوری و مؤثری دارد. امامت برای دانشمندان شیعه، خود نقش روش شناسی 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 صلی الله علیه و آله از نخستین مباحث کلامی است که پس از آن حضرت، نزد امت وی رواج یافت. مواجهه شیعه با مسأله جانشینی پیامبر صلی الله علیه و آله ارائه نظریه امامت به عنوان استمرار نبوت بود

که آن را جزو تعالیم و آموزه های دینی اسلام می دانستند. 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 پرماجرایی امامت در اندیشه دینی نزد مسلمانان، پر بار 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 رشته ای، می تواند ابعاد مختلفی از حقیقت امامت را نشان دهد.

گفتار حاضر، دو جهت گیری دارد: اول، جست و جو در روی آوردهای مختلفی که دانشمندان شیعه در امامت پژوهی برگرفته اند و دوم، جستاری در نقش روش شناختی نظریه امامت در معرفت دینی. طرح هر دو بحث، مسبوق به گزارشی اجمالی از پیشینه امامت شناسی نزد شیعه است.

گفتار اول: پیشینه امامت پژوهی نزد شیعه (گزارش اجمالی)

دانشمندان شیعه در آثار تفسیری، شرحهای نهج البلاغه، کتابهای تاریخی و رساله های کلامی و عرفانی خود، به بحث از امامت پرداخته اند. مؤلف معجم ما کتب عن الرسول و اهل البیت تعداد ۱۳۰۵۹ اثر درباره امام و امامت از شیعه را فهرست کرده است. (۱) آقابزرگ تهرانی (۱۲۹۳-۱۳۸۸ ه. ق) کتاب شناس بزرگ شیعی، فهرست بالغ بر ۱۲۰ تک نگاره (رساله مستقل و مختص) دانشمندان مسلمان درباره امامت را گزارش کرده است. (۲)

امامت پژوهی، سابقه ای 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

ص: ۲۰

۱- عبدالجبار رفاعی، معجم ما کتب عن الرسول و اهل البیت، ج ۵، ص ۱۳۳ و ج ۱۰، ص ۶۹.

۲- آقابزرگ تهرانی، الذریعی الی تصانیف الشیعی، ج ۲، ص ۳۲۰-۳۴۴.

پرداختند. ابن ندیم، فهرست نگار و کتاب شناس معروف، علی بن اسماعیل بن میثم تمار را نخستین کسی می داند که در باب امامت، رساله ای نوشت و نام دو تک نگاره از وی را به نامهای «الامامی» و «الاستحقاق» نیز به میان می آورد. وی همچنین هشام بن حکم، صحابی و شاگرد معروف امام صادق علیه السلام را نیز از جمله دانشمندان می داند که در امامت، رساله های متعددی نگاشت. ابن ندیم، دو رساله «الامامی» و «امامی 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، دایره المعارف کم نظیر خود، عباقت 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 در گذشته است. دیگر رساله قدیمی در این موضوع، از آن شیخ ابوالقاسم سعد بن عبدالله بن ابی خلف اشعری قمی (متوفی ۲۹۹ ه. ق) است.

ص: ۲۱

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

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

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.

برای نمونه، ابراهیم بن محمد بن سعید ثقفی (متوفی ۲۸۳ ه. ق) و سید شریف ابومحمد ناصر الحق (متوفی ۳۰۴) الامامی الصغیر و الامامی الکبیر را نگاشته اند. ابوجعفر محمد بن علی شامغانی، معروف به ابن ابی العزافر (شهید به سال ۳۲۲ ه. ق) نیز رساله های متعددی درباره امامت نوشته است. دانشمندان بزرگ در تاریخ شیعه، غالباً تک نگاره هایی درباره امامت دارند که به برخی از اهم آنها اشاره می کنیم:

رساله الامامی و التبصری من الحیری از صدوق اول؛ یعنی شیخ ابوالحسن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی (متوفی ۳۲۹ ه. ق)؛ رساله الامامی از شیخ صدوق (متوفی ۳۸۱ ه. ق)؛ رساله الارشاد فی معرفی حجج الله علی العباد از ابوعبدالله محمد بن محمد بن النعمان العکبری، معروف به شیخ مفید (۳۳۶-۴۱۳ ه. ق)؛ رساله دایری المعارف گونه الشافی فی الامامی و ابطال الحجج العامی از سید مرتضی علم الهدی (۳۵۵-۴۳۶ ه. ق) و تلخیص آن از شیخ طوسی؛ رساله الامامی شیخ قاضی اشرف الدین بریدی آبی از متکلمان معروف شیعه در سده ششم؛ رساله الامامی خواجه نصیرالدین طوسی؛ رساله الامامی شیخ زین الدین بیاض نباطی، صاحب کتاب گرانقدر الصراط المستقیم (متوفی ۸۷۷ ه. ق)؛ رسالی الامامی 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 تک نگاره ها در تحلیل مسائل فرعی مربوط به امامت است. متکلمان شیعه، نه تنها در امامت، بلکه در مباحث و مسائل فرعی آن نیز به تألیف رساله های مستقل پرداخته اند و این، اهمیت و بالندگی چنین پژوهشهایی را در تاریخ تفکر اسلامی نشان می دهد.

تأمل در این که چنین تک نگاره هایی، در چه سده هایی 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 می کنیم: 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 قاضی طباطبایی رحمه الله^(۳) نمونه هایی از چنین تک نگاره هاست.

از دیگر نکات قابل تأمل در تاریخ رساله نویسی در امامت، تنوع سبکها و جهت گیریهای کتابهاست که اگر به نحو تاریخی، به دقت، توصیف و تبیین گردد، تطور و بالندگی اندیشه شیعی را نشان می دهد که خود محتاج بررسی و پژوهش مستقلی است؛ گاهی کتاب آموزشی و متن درسی نوشته اند که کاملاً جهت گیری تعلیمی دارد، و گاهی به شرح و بسط آن متنها پرداخته اند و به شرح، حاشیه و تعلیقه نویسی روی آورده اند. برای نمونه، می توان از رساله قاضی زاده کهرودی نام برد که از مفصلترین این گونه آثار است. عده ای به آفرینش متون در جامه نظم، بویژه در قالب ارجوزه روی آوردند؛ مانند ارجوزه المنهج القویم فی تسلیم التقدیم ابن داوود حلّی^(۴) (۶۴۷-۷۰۷ ه. ق) معاصر علامه حلّی. این ارجوزه، در اثبات برتری و شایستگی امیرمؤمنان علیه السلام برای امر امامت و خلافت است که در واقع، به امامت

ص: ۲۳

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

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

۳- جمال الدین مقداد بن عبدالله سیوری حلّی فاضل مقداد، اللوامع الالهی فی المباحث الکلامیه، تحقیق قاضی طباطبایی، ص ۶۶۰.

۴- ابن داود، سه ارجوزه در کلام، امامت و فقه، تحقیق و تعلیق از حسین درگاهی، حسن طارمی، ص ۱۰۹-۱۷۳.

خاصه تعلق دارد.

نگارش نقد، پاسخ به رویه و نقد نقد نیز در تاریخ امامت پژوهی، ماجرای مفصل و قابل تأملی دارد. گاهی نیز کتابهایی در اسلوب گفتمان و یا مناظره تألیف شده است که نمونه آن، شبهای پیشاور(۱) است.

گفتار دوم: روی آوردهای متنوع در امامت پژوهی

اشاره

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 می گردد. دانشمندان اهل سنت، در بحث از امامت، روی آورد فقهی را اخذ کرده اند، در حالی که از نظر شیعه، اخذ این روی آورد، تفسیری ناقص و تحویلی انگارانه (مبتنی بر مغالطه کنه و وجه) از امامت به دست می دهد. به اختصار، اهم روی آوردهای دانشمندان مسلمان در تحلیل امامت را گزارش می کنیم:

۱. روی آورد فقهی

دانشمندان اهل سنت، مسأله امامت را صرفاً به عنوان نظریه ای سیاسی انگاشته اند و آن را به عنوان یکی از مباحث فروع و متعلق به دانش فقه تلقی کرده اند. آنها بر اساس چنین تلقی ای، اگرچه به تبع دانشمندان شیعه، در مباحث کلامی به بحث از امامت می پردازند، 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 می دهند.(۲)

۲. روی آورد تحلیلی - کلامی

متکلمان شیعه بر اساس این دیدگاه که نظریه امامت، از ارکان آموزه های دینی

ص: ۲۴

۱- . سلطان الواعظین شیرازی، شبهای پیشاور.

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

است، بحث از آن را در آثار کلامی طرح می کنند. 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 صلی الله علیه و آله می پردازند و ضرورت عقلی نصب امام به وسیله خداوند و شرایط امام؛ همچون عصمت و سایر مباحث مربوط به آن را طرح می کنند. روش متکلمان در این روی آورد، پای بندی به اصل «نحن أبناء الدلیل، نمیل حیث یمیل» و البته مراد از استدلال (justification) در این روی آورد، انحصارا استدلال برهانی نیست، بلکه مفهوم اعمی است که آنتونی کنی به صورت روشن، آن را در کتاب ایمان چیست ترسیم کرده است.^(۱)

متکلمان، هم در مقام اثبات و تبیین و هم در مقام دفاع و نقد، روشهای متنوعی دارند. آنها بر خلاف فیلسوفان که تک روشی «monomethodic» اند و «نحن أبناء الدلیل» را به معنای «نحن أبناء البرهان» تلقی می کنند، از تعدد روش در استدلال «polymethodic» برخوردارند. به همین دلیل است که در بسیاری از مباحث امامت خاصه، بر خلاف امامت عامه، به جای شیوه های تحلیلی - برهانی، از روشهای نقلی و درون دینی بهره می جویند.^(۲)

خواجه نصیرالدین طوسی، متکلم مؤثر شیعی که او را مؤسس کلام فلسفی شیعه نامیده اند، در رسالی الامامی سعی کرده است تا بیش و کم، شبیه روش وی در قواعد العقاید، ساختار منطقی به مباحث امامت دهد و آنها را با شیوه ای تحلیلی - منطقی، مورد پژوهش قرار دهد. وی بر اساس تقسیم بندی منطقی پرسشها و مطالب، تمام مباحث امامت را در پنج مسأله: «ما»، «هل»، «لم»، «کیف» و «من» نظام بخشیده است.

ص: ۲۵

۱- .see: Kenny Anthony, What Is Faith?, Oxford University Press, ۱۹۹۲, p.۱۹-۳۳.

۲- .ر.ک: احد فرامرز قراملکی، روش شناسی مطالعات دینی، انتشارات دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ص ۲۰۹.

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 می دهد. به تعبیر استاد مطهری، عالیتترین مرتبه امامت، آن است که به انسان کامل مربوط می شود و عرفا به آن نظر دارند.^(۲)

بنابراین، امامت در روی آورد عرفانی، تصویر خاصی می یابد 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 - نمی باشد، بلکه همان گونه که ملاصدرا تحلیل کرده^(۳) و استاد مطهری، مورد تأکید قرار داده است، تصویر عرفانی، ابعاد ژرفتری از حقیقت امامت را نشان می دهد و آنچه با چنین روی آوردی به دست می آید، از نگرش اصیل شیعی بیرون نیست.

تک نگاره پراج سیدحیدر آملی، عارف شیعی معروف در قرن ششم؛ یعنی رساله الأمانی فی بیان الإمامی 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

ص: ۲۶

۱- در خصوص انسان کامل، نزد عرفا ر.ک: نیکلسون، «الإنسان الكامل»، دایری المعارف الاسلامی، ج ۳، ص ۴۸؛ هانس هانریش، «نظریی الإنسان الكامل عند المسلمین مصدرها و تصویرها الشعری»، الإنسان الكامل فی الاسلام، به کوشش عبدالرحمن عبدی، ص ۶؛ سعاد الحکیم، «الإنسان الكامل»، الموسوعی الفلسفی العربی، ج ۱، ص ۱۳۵؛ مرتضی شجاری، انسان از دیدگاه ابن عربی و ملاصدرا پایان نامه 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 مخصوصا امام نخست، حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام نیز تأملات فراوان داشته اند. مولانا جلال الدین محمد بلخی، معروف به مولوی، نمونه ای از این حقیقت است. وی امام علی علیه السلام را خسرو دین می داند که ناظر به تصویری شیعی از امامت است. (۱)

چون که ایشان خسرو دین بوده اند وقت شادی شد، چو بگسستند بند (۶:۷۹۸)

مولوی، راز هستی را از علی مرتضی می جوید که به تصویری ژرف از توقع ما از امامان اشاره دارد و او را حسن القضا پس از سوءالقضا می خواند که به رغم برخورداری از اندیشه اشعری، بر شایستگی انحصاری امیرمؤمنان علیه السلام بر ولایت اشاره ای صریح می کند.

راز بگشا ای علی مرتضی ای پس از سوءالقضا، حسن القضا (۱:۳۷۵۷)

در ادامه همین ابیات، بر عصمت و ایمنی بخشی امام علی علیه السلام از خطای در فکر و سخن اشاره های لطیفی دارد.

۴. روی آورد تفسیری - روایی

یکی از مهمترین روی آوردها در امامت پژوهی، روی آورد درون دینی است که با مراجعه به نصوص دینی، آیات وحی منزل و سنت پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله و ائمه اطهار علیهم السلام می کوشد 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 گرانمایی در تحلیل مسائل امامت آفریده اند. کتاب شریف الغدیر علامه امینی، در این میان، برنامه پژوهشی بی سابقه ای را به میان آورده است. مهمترین برنامه پژوهشی در این روی آورد، از آن میرحامد حسین (۲) (۱۲۴۶ ه. ق) است؛ دایره المعارفی عمیق و پر درر عبققات به زبان فارسی و در ردّ تحفه اثنی عشریه نوشته شده است. بخش اول آن به بحث از حقیقت و

ص: ۲۷

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

۲- ر.ک: محمدرضا حکیمی، میرحامد حسین، ص ۱۰۹.

حَقَّانیت امامت در قرآن و با روی آورد کاملاً- درون دینی می پردازد و بخش دوم آن به تحلیل امامت در اخبار و احادیث، اختصاص می یابد. این بخش، متضمن پژوهشی سترگ در حدیث شناسی است که به تحلیل احادیث غدیر، (۱) منزلت، ولایت، طیر (طیر مشوی)، مدینی العلم، اشباه، مناصبت، نور، علی مع الحق، ثقلین و... پرداخته است. از این کتاب پراچ، خلاصه ای نیز به نام نفعات الازهار فی خلاصی عبات 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 پردازند. مسأله اساسی دانشمندی که با روی آورد تاریخی به تحلیل امامت پرداخته اند، این است که آیا پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله 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 درون دینی 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 صلی الله علیه و آله و نقد و تحلیل این ماجرا، یکی از عمده ترین مباحث روی آورد تاریخی است. (۳)

ص: ۲۸

- ۱- بخش حدیث غدیر عبات را استاد مولانا بروجردی در ده مجلد منتشر کرده است ۱۴۰۴-۱۴۱۱.ق، قم.
- ۲- برای آشنایی اجمالی با عبات ر.ک: محمد صحتی سردرودی، «عبات 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 صلی الله علیه و آله» است که در بخش پایانی همین مجموعه آمده است.

مورخان در این رهیافت، آثار متعددی نگاشته اند و نمونه ای از آن، کتاب السقیفی و الخلافی استاد عبدالفتاح عبدالمقصود (۱۲۹۱-۱۳۷۲ ه. ق) است. (۱)

۶. روی آورد میان رشته ای

مطالعه میان رشته ای، مولود بصیرت دانشمندان به آفات حصر توجه به روی آورد خاص 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 تحلیل‌های کلامی حصر توجه دارند و از روی آورد اصیل و غنی تفسیری، غفلت می ورزند. قاعده «أهل البیت أدری بما فی البیت» 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 در آمیختن دیدگاهها نیست. (۲)

گفتار سوم: اهمیت روش شناختی امامت در اندیشه دینی

یکی از مباحث مهمی که متکلمان شیعه بر آن تأکید فراوان دارند، نقش و

ص: ۲۹

-
- ۱- عبدالفتاح عبدالمقصود، خاستگاه خلافت - سقیفه نقطه جدایی خلافت و امامت، ترجمه حسن افتخارزاده، ص ۵۶۸.
 - ۲- برای تفصیل سخن در چستی 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.

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 طیبه اسلام، برخوردار نیست: «من مات ولم يعرف إمام زمانه مات میتی جاهلی»^(۱).

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.

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 فاصله ای ندارد و شناخت کامل برای بشر و به روشهای بشری، قابل حصول نیست و تنها طریق شناخت کامل، شناخت از طریق امامت است.^(۲)

شیخ طوسی نیز در دیباچه ای که بر تلخیص الشافی (شافی از سید مرتضی علم الهدی) نوشته است، بر این نکته تأکید کرده است.

شناخت امامت، اشتغال به پژوهش درباره اموری است که اگر مکلف در این امور اهمال بورزد، در واقع، خداشناسی او مختل می شود؛ سرّ این که اخلال در امام شناسی، مستلزم اخلال در خداشناسی است، دو امر می باشد:

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

ص: ۳۰

۱- محمدباقر مجلسی، بحارالانوار، ج ۷۸، حدیث ۹؛ محمد بن ابراهیم نعمانی، کتاب الغیبی، ص ۶۳.

۲- محمد بن محمد بن نعمان، شیخ مفید، الحکایات، ص ۲۲.

است و اگر به یقین معلوم نباشد که فراتر از این افعال، حافظی وجود دارد که از شریعت نگهداری می کند، مکلف، از این که همیشه بهره مند از تکالیف شرعی باشد، مطمئن نخواهد بود و این نیز وی را به تردید و کفر می رساند.^(۱)

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

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

مؤلف زاد المسافر (تک نگاره ای در معرفت امام) بیان قابل توجهی در این باره دارد:

بدان که معرفت امام علیه السلام اصل ایمان و دروازه 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 نمی شود. محبت، فرع معرفت است و هر کس، به قدر معرفت خود محبت پیدا می کند و جمیع اعمال و عبادات، بدون محبت و معرفت، لغو و هباء منثورا است.^(۲)

مراد از این که هر کس به قدر معرفت خود، محبت پیدا می کند، نزد این دانشمندان به معنای کثرت گرایانه نیست، بلکه همان گونه که شیخ مفید تأکید دارد، ذومراتب بودن معرفت و محبت، در نهایت به معرفت ناقص و معرفت کامل برمی گردد 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 نمی شود».^(۳)

ص: ۳۱

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

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

۳- . همان، برگ ۲.

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 ماجرای مواجهه امت با مسأله امامت و خلافت پس از پیامبر گرامی اسلام، موضوعی بود که با روی آورد تاریخی به آن پرداخته شد.

می توان 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 درون دینی 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

ص: ۳۲

بخش اول: روی آورد تحلیلی – کلامی

اشاره

فصل اول: چیستی و حقیقت امامت

○ دکتر احد فرامرز قراملکی

فصل دوم: منزلت امامت نزد متکلمان امامیه، معتزله و اشاعره

○ اسحاق عارفی

فصل سوم: جایگاه معرفتی امامت در اندیشه دینی

○ عبدالکریم رضایی

فصل چهارم: اثبات ضرورت امامت

○ عبدالکریم رضایی

فصل پنجم: اوصاف و ویژگیهای شخصیتی امام

○ علی قربانی

ص: ۳۳

اشاره

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 سنخیت دلیل و مدعاست. اگر دلایل مدعا با تصویری که از آن داریم، منطبق نباشد، استدلال را منطقاً «اخذ ما لیس بعلی علی» (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.

عده ای از دانشمندان در مواجهه با تعریف، به طور کلی، راه افراط گرایانه پیموده اند و در تعریف، چنان دچار مذاقه ها و نازک بینی ها و مناقشات منطقی شده اند که فراتر از تعریف نرفته اند و گروهی دیگر، به تفریط رفته اند و در برابر مناقشات بی حاصل گروه نخست، دست از تعریف شسته و نسبت به هرگونه تعریف، بی اعتنا شده اند. 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 می شود و هم جایگاه و ارزش بحث از تعریف معلوم می گردد. روش ما در تعریف امامت، این است که ابتدا به اختصار، توضیح شرح اللفظی واژه امامت و دیگر واژه های مربوط به آن؛ چون «ولایت» می آید و سپس به تعریف حقیقی امامت می پردازیم و به تفاوت دیدگاه شیعی و اهل سنت در حقیقت امامت، اشاره می کنیم. مراتب سه گانه امامت، هویت آن را بیشتر نشان می دهد و بیان نسبت بین نبوت و امامت نیز تصویر شیعی از امامت را روشنتر بیان می کند.

گفتار اول: اهمیت بحث از تعریف امامت

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

۱. ممکن است پرسیده شود که اگر پرداختن به تعریف امامت، تا این حد، ضرورت و اهمیت دارد، چرا خواجه نصیر طوسی در تجرید الاعتقاد و دیگران به آن

در پاسخ گوئیم: آثار متکلمان، دو گونه است: آثار تحقیقی و مفصل و آثار مختصر و موجز. خواه 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 نصیری و قواعد العقائد. نبود تعریف امامت در تجرید الاعتقاد، ایجاز و اختصار بیش از حد آن است که طرح برخی از مباحث را بر عهده کسانی می گذارد که به شرح، تدریس و بحث از آن می پردازند. به همین دلیل، برخی از شارحان وی؛ همچون اسفراینی (متوفی ۷۴۹) در تفرید الاعتماد^(۱) و قوشچی در شرح الهیات تجرید این نقصان را برطرف کرده اند.

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

۲. ممکن است تصور 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 متعلم علوم حکمی، اقتضا می کند که از پرداختن به منازعات لفظی و امور اعتباری بی فایده و یا کم بهره، 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

ص: ۳۷

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

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 بی فایده نیست، بلکه در موضوعی که ایهام در لفظ و اشتراک در اسم، موجب خطا می شود، پرداختن به شرح اللفظ، واجب است؛ زیرا:

اشتراک لفظ دائم رهن 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 می کند و هیچ تعریفی مستند به برهان و دلیل نیست؛ زیرا «الحد لا یکتسب 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 لا یکتسب بالبرهان ولا بالاستقراء ولا بالتمثیل»، شکی نیست، اما اعتباری بودن تعریف، به معنای تعددپذیری 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، می توان با استفاده از عناصر مختلف تعریفی؛ اعم از اجزای ماهوی و

ص: ۳۸

۱- . علامه حلّی، الجوهر النضید، ص ۲۲۲.

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

مؤلفه های مفهومی و یا خواص و آثار ویژه تعریف را ارائه کرد. در این موارد، انتخاب یک تعریف و فرونهادن تعریف دیگر، بستگی به موضع نگرش 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 کرده اند که بر اساس آنها می توان تعریف را نقد کرد. آنان شرایط اعتبار تعریف را ارائه کرده اند. این شرایط، عمدتاً به دو 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.

مساویا صدقا، یكون اوضحا الاتری سَمی قولاً شارحا

قول شارح (تعریف) باید به لحاظ انطباق و صدق، مساوی باشد (نه مباین و نه اخص) و الا 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

ص: ۳۹

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 می‌یابیم و آنگاه به مقام تعیین مصداق می‌پردازیم، به نحوی که اسناد معرّف بر معرّف به نحو قضایای حقیقه 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 مصداق اخذ شده است. ابتدا مصداق 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.

وقتی می‌گوییم: «الحدّ بالماهیتی وللماهی» 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 مصداقی، صدق کند و بنابراین، امامت را تعریف می‌کنند و به همین دلیل، به رغم وضوح و تمایز مفهومی، در انطباق مفهوم بر مصداق، دچار تناقض می‌شوند. (۲)

در حالی که متکلمان شیعه، همان گونه که وجوب نصب امام را عقلی می‌دانند، به نحو پیشینی و با استناد به ملاکهای عقلی، تعریف امامت را ارائه کرده‌اند و بر آن

ص: ۴۰

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

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

بوده اند که باید مصداق کامل این مفهوم را یافت. اگرچه از برهان، حاصل نمی شود، لکن بر اساس قاعده «الحدّ والبرهان قد یشرکان»، حد و برهان می تواند 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 می آید.

گفتار دوم: 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 می سازد به همین دلیل، گزارش تاریخی از اهم تعاریف ارائه شده از امامت را با ترتیب تاریخی ارائه می کنیم 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 می کنیم.

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 اصطلاح شناسی و هرآنچه به عنوان تعریف، مورد بحث قرار گرفته است، در این گزارش آمده است.

نام متكلم

فرقه كلامى

تاريخ حيات (ه.ق)

مأخذ

تعريف

١

شيخ مفيد

شيعة

٤١٣-٣٣٦

اوائل المقالات،

ص ٧٣

انّ الاثمي

القائمين مقام الانبياء فى تنفيذ الاحكام و اقامى الحدود و حفظ الشرائع و تأديب

الأنام، معصومون كعصمى الانبياء.

٢

عبدالجبّار همدانى

معتزلى

٤١٥-٩

شرح الاصول

الخمسه

الامام اسم لمن

له الولاى على الامى و التصرف فى امورهم على وجه لا يكون فوق يده يد

٣

سيد مرتضى

علم الهدى

شيعه

٣٥٥-٣٣٦

الحدود و الحقايق

الامامى رياسى

عامى فى الدين بالاصالى لا

بالنيابى عمن هو فى دار التكليف

٤

ماوردى

اشعرى

٣٦٤-٣٥٠

الاحكام

السلطانيه

الامامى رياسى

عامى فى امر الدين و الدنيا خلافى عن النبى صلى الله عليه و آله

٥

شيخ طوسى

شيعه

٣٨٥-٤٦٠

شرح العبارات

المصطلحى بين المتكلمين

الامام هو الذى

يتولى الرياسى العامى فى الدين و الدنيا جميعا

٦

قاضى شرف الدين

صاعد بريدى آبى

شيعه

قرن ششم

الحدود و الحقايق

الامامى التقدم

لامر الجماعى

٧

ابوالحسن

سيف الدين آمدى

-

٥٥١-٦٣١

ابكار الافكار

خلافى شخص من

الاشخاص للرسول صلى الله عليه و آله فى اقامى قوانين الشرع و حفظ حوزى الملى

على وجه يجب اتباعه على كافى الامى

ص: ٤٢

ابوالحسن

سيف الدين آمدى

-

٥٥١-٦٣١

ابكار الافكار

خلافى شخص من

الاشخاص للرسول صلى الله عليه و آله فى اقامى قوانين الشرع و حفظ حوزى الملى

على وجه يجب اتباعه على كافى الامى

خواجه نصيرالدين

طوسى

شيعة

٥٩٨-٦٧٢

الفصول النصيريه

الامام: رئيس

قاهر آمر بالمعروف ناه عن المنكر مبين لما يخفى على الامى عن غوامض الشرع، منفذ

احكامه ليكونوا الى الصلاح اقرب و من الفساد ابعد و يأمنوا من وقوع الفتن

همو

شيعة

٥٩٨-٦٧٢

رسالي في الامامي

الامام هو

الانسان الذي له الرياسي العامي في الدين والدنيا بالاصالي في دار التكليف

١٠

همو

شيعة

٥٩٨-٦٧٢

قواعد العقائد

الامامي رياسي

عامي ديني مشتملي على ترغيب عموم الناس في حفظ مصالحهم الديني و الدنيوي و

زجرهم عما يضرهم بحسبها

١١

كمال الدين ميثم

بن ميثم بحراني

شيعة

٦٣٦ - ٦٩٩

قواعد المرام

رياسي عامي في

امر الدين و الدنيا بالاصالى

١٢

علامه حلى

شيعة

٧٢٦ - ٦٤٨

نهج المسترشدين

رياسى عامى لشخص

من الاشخاص فى امور الدين و الدنيا بحق الاصالى

١٣

همو

شيعة

٧٢٦ - ٦٤٨

الباب الحادى عشر

رياسى عامى فى

الدين و الدنيا لشخص من الاشخاص

١٤

همو

شيعة

٧٢٦ - ٦٤٨

الابحاث المفيدى

فى تحصيل العقيدى

تعريف نهج

المسترشدين بدون قيد بحق الاصالى

ص: ٤٣

همو

شيعة

٧٢٦ - ٦٤٨

الابحاث المفيدى

فى تحصيل العقيدى

تعريف نهج

المسترشدين بدون قيد بحق الاصالى

اسفراينى (شارح تجريد)

-

٧٤٩ - ٩

تعزير الاعتماد

و هى رياسى عامى

فى الدين و الدنيا نيابى عن النبى صلى الله عليه و آله

فخرالمحققين (فرزند

علامه حلى)

شيعة

٧٧١ - ٦٨٢

ارشاد المسترشدين

رئاسى عامى فى

امور الدين و الدنيا نيابى عن النبى صلى الله عليه و آله

١٧

قاضى عضدالدين

ايجى

اشعرى

٧٥٦ - ٧٠١

المواقف فى علم

الكلام

خلافى الرسول فى

اقامى الدين بحيث يجب اتباعه على كافى الامى

١٨

محمد اصفهانى (شارح

تجريد)

اشعرى

-

شرح التجريد

خلافى شخص من

الاشخاص للرسول صلى الله عليه و آله فى اقامى قوانين الشريعى و...

سعدالدين

تفتازانى

اشعرى

٧١٢-٧٩٣

شرح المقاصد

رياسى عامى فى

امر الدين و الدنيا خلافى عن النبى صلى الله عليه و آله

ابن خلدون

سنى

٨٠٨-٧٤٢

مقدمه

خلافى عن صاحب

الشرع فى حراسى الدين و سياسى الدنيا

فاضل مقداد سيورى

شيعة

٨٢٨-؟

شرح واجب

الاعتقاد

تعريف علامه حلی

در نهج المسترشدين (ردیف ۱۲)

۲۲

قوشچی (شارح تجرید)

اشعری

۸۷۹ - ۹

شرح تجرید

الاعتقاد

ریاسی عامی فی

امر الدین و الدنيا خلافي عن النبي صلى الله عليه و آله

۲۳

حمید مفتی

سنی

قرن نهم

قاموس البحرین

ریاست عامه در

دین و دنیا

ص: ۴۴

میر سید

شریف الدین جرجانی

اشعری

۷۴۰-۸۱۶

التعريفات

ریاست عامه در

دین و دنیا

ابن ابی جمهور

احسائی

شیعه

نهم و دهم

التحفي الكلاميه

رئاسی عامی فی

امور الدین و الدنيا نیابی عن النبی صلی الله علیه و آله بواسطی او بغير واسطی

عبدالرزاق لاهیجی

شیعه

۱۰۷۲-۹

گوهر مراد

ریاست عامه

مسلمین در امور دنیا و دین بر سبیل خلیفگی و نیابت از پیغمبر صلی الله علیه و آله

۲۷

مولی محمد مهدی

نراقی

شیعه

متوفی ۱۲۹۷

انیس الموحدین

تعریف عبدالرزاق

لاهیجی

۲۸

میرزا رفیعا

نائینی

شیعه

۹۸۸-۱۰۸۳

شجری 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

نوری طبرسی

شیعه

۱۳۲۰-۱۲۵۴

کفای الموحدين

رئاسی العامی

الالهی خلافی عن رسول اللّٰه صلی الله علیه و آله فی امور الدین و الدنیا بحیث یجب اتباعه

علی کافی الأمی

۳۰

میرزا احمد

آشتیانی

شیعه

۱۳۰۰-۱۳۹۵

لواقع الحقایق

تعریف ردیف ۲۹

گفتار سوم: شرح اللفظ امامت و واژه های وابسته**اشاره**

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

ص: ۴۵

واژه امام از ریشه «ام م» 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 این که 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 بی ارتباط با هم نیستند، گفته شده است که مفاد لغوی واژه، مطلق است و شامل هر فردی می شود که نسبت به عده ای، مقدم، مقتدا و سرپرست است؛ چه او مستحق چنین تقدیم و رهبری ای باشد یا نه. (۵)

ابن منظور در لسان العرب معتقد است که امام (جلو و مقدم) با امام (پیشوا) هم ریشه است هر دو از ریشه «أَمَّ یَوْمٌ» 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

ص: ۴۶

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 رفیعا نائینی، شجری 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.

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

وجه نخستین امام به معنای پیش رو 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: (وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا)؛ یعنی قائدا فی الخیر.

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

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

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

وجه پنجم به معنای راه روشن و پیداست؛ چنان که در سوره حجر آیه ۷۹ فرمود: (وَإِنَّهُمَا لَبِإِمَامٍ مُّبِينٍ)؛ 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 محقق باشد یا مبطل (۲).

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 المنزلی، که در دو معنای اخیر، با معنای لغوی واژه امام، مشترک است.

ص: ۴۷

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

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

ولاء، ولایت، ولایت، ولی، مولی، اولی و امثال آنها، همه از ماده (ول ی) اشتقاق یافته است. این واژه، از پراستعمال ترین واژه های قرآن کریم است که به صورتهای مختلفی به 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 فاصله ای 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، می گوید: ولایت به کسر واو، به معنای نصرت است و اَمَّا وِلَايَتٌ بِفَتْحٍ وَاَوَّ، بِهٖ مَعْنَايُ تَصَدَّقٍ وَصَاحِبِ اخْتِيَارٍ يَكُنْ كَارِ اسْت. و گفته شده است که معنای هر دو، یکی است و حقیقت آن، همان تَصَدَّقٍ وَصَاحِبِ اخْتِيَارٍ اسْت. (۲)

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

۱. فرزند: (فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا)؛ (۳) یعنی «ولدا»

۲. یار: (وَلَمْ يَكُنْ لَهُ وِلِيٌّ مِّنَ الذَّلَّ) (۴) یعنی «لم یکن له صاحب ینتصر به من ذلّ أصابه» و نیز (وَمَنْ يُضَلِلْ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ وِلِيًّا مُرْشِدًا) (۵) یعنی «صاحباً مرشدا».

۳. خویشاوند: (وَمَا لَكُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ وِلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ) (۶) یعنی «من قریب ینفعکم ولا

ص: ۴۸

۱- همان، ص ۵۳۳ و ۵۳۵.

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

۳- مریم / ۵.

۴- بنی اسرائیل / ۱۱۱.

۵- کهف / ۱۷.

۶- عنکبوت / ۲۲.

۴. پروردگار: (قُلْ أَغْيَرَ اللَّهُ اتِّخَذَ وَلِيًّا فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ) (۱) یعنی «اتخذ رباً» و نیز (أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ فَاللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ) (۲) یعنی «هو الرب» از این معنی در قرآن بسیار است.

۵. ولی به معنای خدا و اولیا به معنای خدایان: (مَثَلُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ) (۳) یعنی «الإلهه»

۶. نصیحت کننده: (لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ) (۴) یعنی «فی المناصیحی» و نیز در سوره نساء، آیه ۱۴۴ و ممتحنه، به همین معنی آمده است.

واژه مولی در روایت معروف «من كنت مولاه فعلي 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 الطاعی والریاسی» ندارد. شیخ مفید، تک نگاره ای (۵) در رد دیدگاه آنها نوشته و با استناد به سروده های شاعران مُخضرم (شعرايي که دوره جاهلیت و اسلام را درک کرده اند)؛ یعنی شاعرانی چون اخلط، کمیت، قیس بن سعد بن عباده و حسان بن ثابت، اثبات می کند که معنای ولی در حدیث یاد شده، فقط امام است.

گفتار چهارم: تعریف امام و امامت

اشاره

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

ص: ۴۹

۱- انعام / ۱۴.

۲- شوری / ۹.

۳- عنکبوت / ۴۱.

۴- آل عمران / ۲۸.

۵- شیخ مفید، رسالی فی معنی المولی، نسخه خطی، کتابخانه مرعشی نجفی، مجموعه شماره ۲۴۳.

ظاهری بسیار اندکی دارد. از این بررسی گزارش تاریخی یادشده، 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، دقیقا 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.

۱. 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؛ امام کسی است که پس از پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله بر مسند او می نشیند. کسانی چون شیخ مفید، فخرالمحققین، فاضل مقداد سیوری، ابن ابی جمهور احسائی، عبدالرزاق لاهیجی، محمدمهدی نراقی و میرزا رفیعا نائینی از متکلمان شیعه، بر این مفهوم در تعریف امامت تصریح کرده اند و همه معاصران، از آنها تبعیت کرده اند. در میان اهل سنت نیز ماوردی، سیف الدین آمدی، ابن خلدون، قاضی ایجی و تفتازانی، مفهوم خلافت و نیابت پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله را در تعریف امامت، اخذ کرده اند.

ب. ولایت و سرپرستی همه مکلفان؛ متکلمان، غالبا ریاست عامه یا ولایت بر همه مکلفان را در تعریف امامت، اخذ کرده اند، و لکن در برخی نکات جنبی، اختلاف وجود دارد که به اختصار، گزارش می شود.

برخی مسأله ولایت بر امت و تصرف در امور آنها را به صورت مطلق آورده اند؛ مانند سید مرتضی علم الهدی، و بسیاری از متکلمان، ولایت بر امت در امور دینی و دنیوی را ذکر کرده اند؛ مانند ماوردی، ابن خلدون و تفتازانی از اهل سنت و شیخ

طوسی، خواجه طوسی، ابن میثم بحرانی، علامه حلی، فخرالمحققین، احسائی، لاهیجی، نوری طبرسی از شیعه.

برخی از معاصران، خرق اجماع کرده، بر این دیدگاه تأکید می کنند 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 علم الهدی در مسأله «الحدود و الحقایق»، قید «امور دنیا» نیامده است، با مبنای وی کاملاً ناسازگار 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 جهت گیری 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 نگرانه ای اخذ کرده اند (۲) حتی برخی از بزرگان شیعه؛ مانند شیخ که معتقدند نبی بما هو نبی، لزوماً ولایت و تصرف در امور ندارند، بلکه انبیای خاصی چنین اند، در امامت، تصرف در امور را جزء لاینفک آن می دانند. (۳)

برخی از متکلمان در ذیل مفهوم ولایت و سرپرستی قید «دینی» (۴) و یا «الالهیه» (۵)

ص: ۵۱

- ۱- مهدی بازرگان، آخرت و خدا، هدف بعثت انبیاء، ص ۴۱-۱۰۲.
- ۲- در خصوص تبیین این که جهت گیری دعوت انبیا شامل همه امور دنیوی و اخروی هست یا نه، ر.ک: احد فرامرز قراملکی، مبانی کلامی جهت گیری دعوت انبیا، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی ۱۳۷۶؛ قلمرو قیام پیامبران.
- ۳- شیخ طوسی، الرسائل العشر، ص ۱۱۱-۱۱۴.
- ۴- «رئاسی عامی دینی»: خواجه نصیرالدین طوسی، تلخیص المحصل، ص ۴۵۷.
- ۵- رئاسی العامی الالهی: نوری طبرسی، کفای الموحدین، ج ۲، ص ۲.

آورده اند 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 می دهد. 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 صلی الله علیه و آله، آوردن قید «حفاظت از شریعت» است. ابن خلدون، تعبیر «خلافی عن صاحب الشرع فی حراسی الدین» را آورده است. عضدالدین ایجی تعبیر «فی إقامی الدین» را بیان می کند. و میرزا رفیعا نائینی، «ترویج شریعت» را ذکر می کند. مراد این است که امام، علاوه بر این که به تنظیم امور دینی و دنیوی مردم می پردازد، حافظ شریعت پیغمبر گرامی صلی الله علیه و آله نیز هست. حفظ شریعت نبوی، به معنای استمرار نبوت در دین خاتم است.

ج. واجب الاطاعی بودن؛ برخی از متکلمان، قید واجب الاطاعی بودن را نیز در تعریف امامت آورده اند. امام، جانشین پیامبر صلی الله علیه و آله و ولی امت است، به گونه ای که اطاعت از فرمان او در حد اطاعت از فرمان پیامبر صلی الله علیه و آله و آله و جوب دارد. امام، صرفاً یک راهنما و هدایتگر نیست که امت در قبال وی هیچ وظیفه ای نداشته باشد، بلکه امت، هم در امور دین و هم در امور دنیا باید از وی اطاعت کند.

البته قید سرپرستی و ولایت، بالالتزام، وجوب طاعت را هم حکایت می کند، و لکن تصریح به آن در تعریف امامت، رافع ابهام در مقام تعیین مصداق از جهت شرایط امامت است. هر امامی، واجب الاطاعی است و این وجوب، صرفاً مفهوم حقوقی ندارد، بلکه مفهوم دینی نیز دارد و به معنای گناه کبیره بودن عدم اطاعت اوست. البته نمی توان گفت که هر واجب الاطاعه ای، امام است؛ آن گونه که برخی از اهل سنت گمان کرده اند؛ زیرا استتاج امام بودن ولی و سرپرست واجب الاطاعی از واجب الاطاعی بودن امام، مغالطه ایهام انعکاس است.

سیف الدین آمدی در ابکار الافکار، خواجه طوسی در الفصول النصیریة، قاضی

ایجی در المواقف، میرزا رفیعا نائینی در الشجرى الالهیه و نوری طبرسی در کفایى الموحدين بر اخذ این قید (واجب الاطاعی بودن) در تعریف امامت، تصریح کرده اند. 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).

۲. تمایز امام از غیر آن

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

۱. نیابت از پیامبر گرامی اسلام؛ این قید، تمایز امامت با نبوت را نشان می دهد. 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 ایالتهای مختلف، متمایز می کند. برخی برای این تمایز، از قید «علی وجه لایکون فوق یده ید» استفاده کرده اند^(۲). و برخی قید «بحق الاصلی» یا «بالاصالی لا بالنیابی» را آورده اند^(۳). به هر حال، مراد این است که امامت، عالی ترین منصب در جامعه دینی پس از پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله است.

۳. ریاست الهیه یا ریاست دینی؛ کسانی چون خواجه طوسی و میرزا رفیعا نائینی با ذکر این قیدهها سعی کرده اند تفاوت حکومتهای غیر دینی ملاک و پادشاهان را با ولایت ائمه نشان دهند. بنابراین، می توان 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 صلی الله علیه و آله حافظ شریعت و تداوم گر هدایت الهی

ص: ۵۳

۱- میرزا رفیعا نائینی، شجرى الهیه، نسخه خطی شماره ۱۵۹، موقوفه علی اصغر حکمت، کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران.

۲- مانند عبدالجبار معتزلی.

۳- مانند سید مرتضی علم الهدی و غالب متکلمان شیعی.

گفتار پنجم: 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 وجوب، نحوه نصب، عصمت و ویژگیهای امام...) است.

مرحوم عبدالرزاق لاهیجی، متکلم متصلب شیعی در قرن یازدهم که دقت او در تحلیل تاریخی مسائل کلامی، کم نظیر است، تشابه ظاهری تعاریف شیعه و سنی از امامت را معمایی 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 هیچ‌یک از خلفا و ائمه که ایشان مختصنند به قول به امامت ایشان به مجموع امور مقیده در مفهوم امامت در تعریف مذکور متصف نیستند؛ چه ریاست در امور دینی، لامحالی موقوف است به معرفت امور دینی، بالضروری و ایشان عالم بودن

امام را شرط نمی دانند در امامت و مدعی آن هم نیستند که هیچ یک از ائمه ایشان، عالم به جمیع امور دینی بوده اند. و نیز ریاست در امور دین، موقوف است به عدالت، بالضروری و ایشان آن را نیز شرط ندانسته اند. 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، علی الاظهر خلافت برای او منعقد می شود... و نیز خلیفگی از پیامبر صلی الله علیه و آله موقوف است به اذن پیامبر بالضروری 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 شده اند. از طرفی، به تعریفی پای بند هستند که امام را اسلام شناسی عادل و مجاز از طرف رسول صلی الله علیه و آله می دانند و از طرف دیگر، در مقام تعیین مصداق، نه این شرایط را اخذ می کنند و نه چنین شرایطی در امامان آنها وجود دارد.

اما ریشه تناقض در چیست؟

اگر مراد متکلمان اهل سنت از تعریف امامت، همان گونه که ظاهر الفاظ اقتضا می کند، حقیقتاً همان تصویر شیعی از چیستی امامت باشد، این تناقض، قابل حل نیست، اما به نظر می رسد و رای ظاهر الفاظ متکلمان شیعی و سنتی، امامت از دیدگاه آنها دو هویت کاملاً متخالف دارد که به دلالت صریح مطابقی نمی توان از بیان آنها به این هویت رسید.

برخی از معاصران به این نکته توجه کرده اند که اساساً اختلاف شیعه و سنتی در مسائل امامت، به تباین تصویر آنها از حقیقت امامت برمی گردد و نه صرفاً اختلاف شیعه و سنتی در مصداق. (۲)

دلیل ما بر اختلاف اساسی متکلمان شیعه و سنتی در حقیقت و تعریف امامت، دو

ص: ۵۵

۱- . لاهیجی، گوهر مراد، ص ۲۸۹ و ۲۹۰.

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

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 (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 حدّ و برهان، در مواردی، متشاکک الاجزاست؛ یعنی حد اوسط در برهان، ممکن است مؤلفه ای در حدّ 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 تقرب 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 (و جوب 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 مقدس 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 شبه است؛ زیرا هر دو گروه، دو مفهوم متخالف از جانشینی پیامبر را قصد می کنند:

از نظر هر دو گروه شیعه و سنی، پیامبر صلی الله علیه و آله 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 صلی الله علیه و آله وحی به معنای وحی نبوت، نه وحی به معنای الهام و تحدیث، منقطع شده است. پس کسی بعد از پیامبر صلی الله علیه و آله، 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، و گروه 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 اطاعتی. 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 سنتی، تداوم نبوت 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 تسنن، رخ داده است.

امامت در مفهوم شیعی، تداوم نبوت نبی خاتم صلی الله علیه و آله 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 صلی الله علیه و آله 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

ص: ۵۸

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 نمی تواند انسان هادی اول (پیامبر) را برگزیند، نمی تواند انسان هادی دوم (وصی و امام) را نیز برگزیند.

بنابراین، ریشه اختلاف تشیع و تسنن در مسائل امامت، به دو گانگی تصویر آنها از امامت برمی گردد؛ امامت در تصویر شیعی، تداوم نبوت است و هویت لطف الهی بودن و مأموریت آسمانی در هدایت و مدیریت جامعه دینی را داراست.

گفتار ششم: مراتب امامت

استاد مطهری، روی آورد دیگری در تبیین تفاوت متکلمان شیعه و سنی در مفهوم

ص: ۵۹

امامت اخذ کرده اند 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 می رود، یکی از شئون او که بلا-تکلیف می ماند، 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 می دادیم 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 اسلام شناس هستند؛ البته نه اسلام شناسانی 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 گرفته اند. علم معصوم، عاری از خطاست و هیچ خطا نمی کند.

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 این که 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

ص: ۶۰

که تصوف، آن را از تشیع اخذ کرده است. مسأله در این مرتبه، مسأله انسان کامل و حجّت زمان است:

پس به هر دوری ولی قائم است تا قیامت آزمایش دایم است (۱).

در هر دوره ای، 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 نمی رسند، اما اکثریت شیعه و علمای آنان، به مرحله سوم هم اعتقاد دارند. (۲)

گفتار هفتم: 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 برخوردار بودن 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 نبی ای امام نیست و یا هیچ امامی نبی نیست؟

شیخ طوسی رساله ای مختصر و تک نگاره (۳) در پاسخ به این سؤال نوشته است. متکلمان متأخر تا آن جا که تحقیق کرده ایم، نکته تازه ای بر مطالب آن نیفزوده اند و هرچه بیان کرده اند، شرح و تفصیل سخنان وی است. وی تفصیل سخن را در این

ص: ۶۱

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

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

۳- شیخ طوسی، الرسائل العشر، «رسالی فی الفرق بین النبی و الإمام»، ص ۱۰۹-۱۱۴.

رساله به دو اثر مهم خود، کتاب الامامی (۱) و المسائل الجلیه ارجاع داده است. با توجه به اهمیّت دیدگاه شیخ الطائفه نظر وی را به اختصار بیان می‌کنیم:

نبی، پیام رسان از جانب خداوند متعال است، بدون واسطه بشری. چنین معنایی، مختص نبی است و لا-غیر. ائمه و راویان حدیث نیز به یک معنی، پیام آور از جانب خداوند متعال هستند، ولکن 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 نبی ای 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 فرفرستد؛ بدون آن که تأدیب کسی و یا محاربه با کسی و یا تدبیر امور جامعه را از او نخواهد.

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

ص: ۶۲

۱- شیخ در امامت سه تک نگاری مهم دارد: ۱. المفصح فی الامامی که در ضمن الرسائل العشر چاپ شده است. ۲. تلخیص الشافی سید مرتضی، دار الکتب الاسلامی، منشورات عزیزی - قم. ۳. کتاب الغیبی.

بنابراین، امامت به معنای دوم، لازمه نبوت بماهی هی نیست؛ اگرچه در خصوص برخی از پیامبران، نبوت و امامت (به معنای ولایت) با هم بوده است. (۱)

شیخ مفید، این دیدگاه را مطابق با نظر جمهور شیعه می داند. 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 صلی الله علیه و آله، الا آن که پیغمبر صلی الله علیه و آله از جانب خدا، بی واسطه آدمی نقل می کند و امام، به واسطه آدمی که پیغمبر است... هر فایده ای 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، همان گونه که به امور دینی (ابلاغ وحی) می پردازد، به امور دین نیز می پردازد، لذا هر نبی ای لزوما 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 داشته اند 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 می شود، و لکن اگر همه اجزای تعریف لحاظ شود، امام با واسطه بشری است و با نبی که بلاواسطه بشری

ص: ۶۳

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

۲- احمد بن محمد مقدس اردبیلی، حدیقی الشیعی، ص ۳.

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 نبی ای 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 جهت گیری دعوت انبیاست.

ص: ۶۴

جستار حاضر، به تحلیل منزلت و اهمیت امامت، با بررسی تطبیقی بین دیدگاههای سه مشرب عمده کلامی امامیه، معتزله و اشاعره می پردازد. معرفت دینی، مجموعه باورهای پراکنده و بی ارتباط نیست، بلکه نظام منسجم و سامان یافته ای از باورها و اعتقادات دینی است؛ به گونه ای 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 میوه های آن است.

پرسش عمده این نوشتار، جست و جو از منزلت باور به امامت در بینش و نگرش دینی، نزد سه نظام عمده کلامی است. این پرسش، سؤالهای گوناگونی را به میان می آورد؛ از جمله:

۱. آیا امامت، از اصول دین و مقام امامت، یک مقام الهی و بالاتر و برتر از مقام

گزینش 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 صلی الله علیه و آله 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 می کند، 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 می یابد. امام است که حلال خدا را حلال و حرام خدا را حرام و حدود خدا را اقامه و دین خدا را پاسداری می کند و مردم را با حکمت و اندرزهای نیکو و دلیلهای رسا، به راه پروردگار می خواند. امام، چون خورشید تابنده ای است که با نورش، عالم را درخشان می کند.

امام، امین خدا در بین خلقش و حجّت او در میان بندگانش و خلیفه او در سرزمینهایش است و مردم را به دین خدا دعوت و از حریم او، حراست می کند. 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 هیچ کس به پای او نمی رسد و هیچ عالمی با او برابر نیست. جانشینی برای او یافت نمی شود و نظیر و مانندی برای او نیست. تمام فضایل و نیکیها را داراست؛ بدون این که آنها را طلب یا کسب کرده باشد، بلکه از جانب خداوند کریم به او اعطاشده است. پس کدامین شخص است که به حدّ شناسایی امام برسد و یا بتواند او را انتخاب کند؟ هیئات! هیئات! خرد درباره اش گمراه و خاطرها در گمگاه، عقلها سرگردان و چشمها، بی دید است. بزرگان در این جا کوچکنند و حکیمان، در حیرت و بردباران،

کوتاه نظر. هوشمندان، گیج و نادان، شعرا، لال و گنگ و سخندانان، بی زبانند. شرح یک مقامش نتوانند و وصف یکی از فضایلش ندانند و همه به عجز، معترفند. چگونه می توان کُنْهش را وصف کرد و اسرارش را فهمید... او در مقام خود، اختری است که برافروزد و از وصف واصفان، فراتر است... .

امام، عالمی است که چیزی بر وی پوشیده نیست. پاسداری است که از انجام وظایف، کوتاهی نمی کند. معدن قداست، پاکی، پارسایی، علم و عبادت است... امام، مورد تأیید الهی و محفوظ از لغزش و خطاست. بدین گونه، خداوند به وی مقامی ممتاز بخشیده تا حجتی باشد بر بندگان و شاهدی باشد بر مخلوقات، و این فضل خداست که به هر که خواهد، عطا نماید. و
اللّٰهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ. (۱)

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 صلی الله علیه و آله 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. (۲) 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 حیطه فهم مردم، خارج است، تنها

ص: ۶۸

۱- ابو جعفر محمد بن یعقوب کلینی رازی، اصول کافی، ج ۲، ص ۱۱۷.

۲- ر.ک: علامه حلی، کشف المراد، ص ۳۶۳؛ سیدهاشم حسینی تهرانی، توضیح المراد تعلیقه بر شرح تجرید الاعتقاد، ص ۶۷۷؛ فاضل مقداد، اللوامع الالهی، ص ۲۶۲.

خدای بزرگ که عالم به مکنونات است، می تواند چنین افرادی را به مردم معرفی کند. (۱)

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 شمرند، و چون خلیفه سوم پس از شورای شش نفری، جامعه خلافت را بر اندام کرد، انتخاب خلیفه از طریق شورا را راه سوم برای انعقاد امامت معرفی می کنند. از آن جا که خلفای بعدی، با قهر و غلبه، مقام خلافت را به دست آوردند، یکی دیگر از راههای انعقاد خلافت را قهر و غلبه تصور می کنند و با این استدلال، امویان، مروانیان و عباسیان و در قرون اخیر، عثمانیان؛ مانند عبدالحمید عثمانی را خلیفه پیامبر می دانند. (۲)

گفتار اول: دیدگاه اشاعره و معتزله نسبت به منزلت امامت

اشاره

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 مسؤلان)، این مقام را

ص: ۶۹

۱- . ناظم زاده قمی، تجلی امامت، ص ۷.

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

انتخاب می کنند. ابن خلدون (۷۳۲-۸۰۸ ه. ق) دیدگاه یاد شده را به اختصار، چنین گزارش می کند:

امامت، از مصالح همگانی است که به دیدگاه خود امت وانهاده شده است، هر کس را تعیین کردند، او پیشوا خواهد بود. (۱)

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 تصحیح کننده به دست آوردن منصب امامت می دانند، 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 نبوده اند.

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 کرده اند که خلیفه می تواند فاسق یا جاهل باشد. (۲)

چنان که بیان شد، فهم و تحلیل دیدگاه متکلمان اهل سنت در باب منزلت امامت، در 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:

۱. وظایف امام

دانشمندان اهل سنت، وظایف امام را به مدیریت جامعه دینی منحصر کرده اند. از

ص: ۷۰

۱- مقدمه ابن خلدون، ص ۱۹۶.

۲- ر.ک: تفتازانی، شرح المقاصد، ج ۵، ص ۲۳۳.

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 محرف معارف و احکام اسلامی، می تواند امت را در بینش مبتنی بر اصالت وحی، حفظ کند و یا آن را از آموزه های واقعی دین، دور کند.

همچنین، نقش تربیتی و الگویی امام که بر مبنای نظریه اهل سنت در نقش و منزلت امامت، انکار می شود، قابل توجه است. رابطه امت با امام، در این نظریه، چنین

ص: ۷۱

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

۲- همان.

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 می توان دیدگاه دنیاگرایانه نامید که رسالت امام را به امور، صرفاً این جهانی، محدود و محصور می کند. به همین دلیل، آن را می توان مبتنی بر مغالطه کنه و وجه دانست که وجهی از شؤن امامت را به جای همه رسالت و هویت آن، می نهد و نیز می توان آن را مبتنی بر خطای تحویلی نگری (reductionism) انگاشت که امامت را به امری فروتر از آن، تقلیل می دهد.

این نظریه تحویلی نگرانه، بسیاری از مسائل امامت را نزد اهل سنت، تحت تأثیر قرار می دهد؛ از جمله: امامت از مباحث کلامی است یا فقهی؟ اوصاف و شرایط امام، کدام است؟ فرایند انتخاب یا انتصاب امام چیست؟ و... (۱).

۲. 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 می پردازیم:

محدث بزرگ اهل سنت، مسلم بن حجاج قشیری (متوفی ۲۶۱) در کتاب صحیح از قول حذیفی بن یمان آورده است که حضرت رسول صلی الله علیه و آله فرمود:

پس از من، پیشوایانی بر سر کار خواهند آمد که نه در راه من قدم برمی دارند 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)

ص: ۷۲

۱- از یادداشتهای استاد احد فرامرز قراملکی.

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

و نیز از ابن عباس نقل کرده است که رسول خدا صلی الله علیه و آله 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، مرده اش، مرده دوران جاهلیت است. (۱)

بر اساس این گزارش، چنین استنتاج می شود که فسق و فجور و ظلم و بیادادگری، 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 می داند:

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 می گوید:

امام، هرگز با غضب اموال، کشتار مردم و نفوس محترم و عدم اجرای حدود، از مقام و منصب خود برکنار نمی شود، 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 می شود که از نظر اهل سنت، عدالت و دادگری، نه شرط احراز مقام خلافت و امامت و نه ضامن بقای این منصب می باشد. بنابراین، شخص فاسق نیز می تواند امام باشد.

ص: ۷۳

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.

قاضی القضاة، عبدالجبار همدانی (متوفی ۴۱۵) از دانشمندان بزرگ معتزله، نسبت به شرایط امام، بینش متعادلتری دارد. وی سه شرط عمده علم، عدالت و پارسایی و شجاعت را معتبر می داند:

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

ب) امام باید در حدّ اعلائی از پارسایی و عدالت باشد؛ والاّ نمی تواند عهده دار قضاوت و مجری حدود اسلامی باشد.

ج) امام باید شجاع باشد؛ و اگر چنین نباشد، نمی تواند سپاه اسلام را سامان بدهد و مرزهای اسلامی را حفظ و با کفار، 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 نمی داند. این نظریه، نزد برخی از معتزلیان دوره های 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: (وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ...) (۲) دلایلی می آورد مبنی بر این که شخص ظالم و خطاکار، شایسته مقام امامت نمی باشد.

زمخشری در تفسیر (لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ) می فرماید:

امامت، خلافت و پیمان من به آن گروه از فرزندان که ستمکارند، نمی رسد. تنها آن دسته از فرزندان که عادل و از (هرگونه) ظلم، پاک و مبرا هستند،

ص: ۷۴

۱- ر.ک: عبدالجبار معتزلی، شرح الاصول الخمسه، ص ۷۵۰-۷۵۱؛ همو، المغنی فی التوحید و العدل، ج ۲۰ قسم اول، ص ۲۱۰

به بعد.

۲- بقره/ ۱۲۴.

وی همچنین از ابن عبیثی (ابن غیبی) سخن زیر را نقل می کند:

ظالم، هرگز نمی تواند امام باشد؛ چگونه می شود 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. (۲)

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

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، نمی توان عزل نمود. (۳)

همچنین می نویسد:

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 نمی شود و این مورد، قیام علیه او را توجیه نمی کند، بلکه به موجب احادیث، باید او را پند و اندرز داد و به راه آورد. (۴)

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 می آورد:

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.

ص: ۷۵

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

۲- . همان.

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

۴- . همان.

ج) امام باید شجاع باشد.

د) امام باید عادل باشد تا به دیگران، ظلم و حقوق دیگران را تزییع نکند. (۱)

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 نمی گردد؛ زیرا پیشوایان و امیران اسلام که پس از خلفا بودند، گناههای آشکاری مرتکب شدند و فسق و فجور بی شماری 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. (۲)

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 عادی و غیر الهی است که شخص فاسق و فاجر هم می تواند عهده دار این مقام باشد. (۳)

مروری بر آنچه از دانشمندان اهل سنت از مشربهای گوناگون کلامی و سده های مختلف در فرهنگ اسلامی گزارش شد، نشان می دهد که آنان بر مبنای تصویر تقلیل گرایانه خود از منزلت و نقش امامت، در خصوص شرایط امام و ویژگیهای شخصیتی او برای منصب امامت، سخت گیری ندارند و حداقل شرایط را به میان می آورند و در پاره ای از شرایط که فقدان آنها می تواند تباهی و فساد امام و امت را سبب شود، مورد توجه قرار نمی گیرد؛ نه علم عاری از خطا در فهم آموزه ها، معارف و احکام الهی، مورد تأکید است و نه تقوا و عدالت برخاسته از عصمت و

ص: ۷۶

۱- . جرجانی، شرح المواقف، ج ۸، ص ۳۴۹.

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

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

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 تحویلی نگرانه آنها اقتضا نمی‌کند که در اوصاف و ویژگیهای امام، بیش از این، سخن گویند. ثانیاً، گرایش شایسته سالاری 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 شایسته سالاری در رهبریت جامعه دینی، پافشاری نمی‌کنند. در این جاست که اهمیت تأکید دانشمندان شیعه بر مسأله عصمت امام، مشخص می‌شود. (۱)

۳. فرایند تعیین امامت

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، باید طبق نص دینی یا هر امر دیگری باشد که حاکی از انتصاب الهی است؛ همان گونه 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

ص: ۷۷

۱- از یادداشتهای استاد احد فرامرز قراملکی.

تحلیل کنیم:

قاضی القضاة ماوردی (متوفی ۴۵۰) در کتاب الاحکام السلطانیة می گوید:

امامت برای امت، به دو صورت حاصل می شود: 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 نمی گیرد... 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 می گویند: کمترین تعدادی که می تواند 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 می شود 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 می دهند:

۱. بیعت ابوبکر، با پنج نفر از معتمدان امت (عمر بن خطاب، اُسَیْدُ بن حُضَیْر، بَشیر بن سعد، سالم (آزاد کرده 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 می گیرد؛ به این ترتیب که یکی از آنها با موافقت دو نفر دیگر، به امامت می رسد. 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 می یابد.

گروه چهارم می گویند: امامت، با گزینش یک نفر هم حاصل می شود؛ به دلیل این که عباس به علی رضی الله عنه گفت: دستت را دراز کن تا با تو بیعت کنم تا مردم بگویند که عموی پیغمبر با پسر عموی 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 می کند و حکم حاکم نیز نافذ و لازم الاجراست. (۱)

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

امامت، با اعمال زور و قدرت نیز حاصل می شود 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 می جنگد و هر کدام سپاه و یآوری برای خود دارند، می نویسد:

نماز جمعه و خطبه آن، به نام مرد پیروز خوانده می شود [آنگاه چنین دلیل می آورد] عبدالله بن عمر، هنگام حژه با مردم مدینه نماز جماعت می گذاشت و می گفت: «نحن مع من غلب»؛ یعنی من با کسی هستم که پیروز شود. (۳)

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

ص: ۷۹

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

۲- ابویعلی محمد بن الحسین الفراء الحنبلی، الاحکام السلطانیة، ص ۲۰.

۳- همان، ص ۲۳.

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

ص: ۸۰

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.

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، 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 می شود»، شرح مفصلی آورده است که خلاصه آن چنین است که با یکی از سه فرایند زیر، منصب امامت برای فرد، تعیین می یابد:

الف. نص رسول خدا صلی الله علیه و آله.

ب. نص امام پیشین.

ج. بیعت ارباب حل و عقد.

وی می گوید:

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 می دانیم که اصحاب با همه تعهد و سختگیری ای 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 خُرده نگرفت و اعتراض نکرد و تا زمان ما،

ص: ۸۱

قرنهاست که همین گونه بوده است.^(۱)

شارحان کتاب المواقف؛ همچون سیدشریف جرجانی، نظریات قاضی ایجی را تأیید و تصدیق کرده اند.^(۲)

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 می شود... اطاعت امام، واجب است، مادام که مخالف حکم شرع نگویید؛ خواه عادل باشد، خواه جایز.^(۳)

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

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

۳. اطاعت از امام: اطاعت هر امام، واجب است، مادام که مخالف شرع نگویید؛ چه عادل باشد و چه جایز 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 این که 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

ص: ۸۲

۱- جرجانی، شرح المواقف، ج ۸، ص ۳۵۱-۳۵۲.

۲- همان.

۳- تفتازانی، شرح المقاصد، ج ۵، ص ۲۳۳.

اوست... بیعت عمر، موکول به کسب موافقت و رضایت دیگر اصحاب پیغمبر خدا صلی الله علیه و آله نبود؛ زیرا امام؛ یعنی ابوبکر، در تعیین جانشینی خود، بر دیگران مقدمتر می باشد. (۱)

از سخنان ایشان چنین برمی آید 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 می دانند و برخی شرط نمی داند، برخی می گویند: علم امام باید در حدود علم یک قاضی باشد و برخی می گویند: باید در اصول و فروع، مجتهد باشد)، از مجموع سخنان آنان، یک مطلب استفاده می شود و آن این که 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. چه بسا 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 برگزینند، 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 می گوید:

امامت در نظر اهل سنت، از مصالح همگانی است که به خود امت بستگی دارد؛ هر کسی را تعیین کردند، او پیشوا خواهد بود. (۲)

تأمل در گزارشهای یاد شده از آرای دانشمندان اهل سنت، نشان می دهد 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 می کنند؛ به گونه ای که نزد عده ای، نصب و نص فرمایش پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله در کنار قدرت

ص: ۸۳

۱- . ماوردی، الاحکام السلطانی، ص ۱۰.

۲- . مقدمه ابن خلدون، ص ۱۹۶.

قهریه، کودتا و غصب از طریق جنگ و کشتار، همنشین می شود و حقانیت فرد و شایستگی او به منصب خلافت از طریق قدرت، اثبات می گردد. ثالثاً، بحث از مشروعیت و کارآمدی که می تواند دو مبنا و شاخص مختلف داشته باشد، یکی شده است و تمایز منطقی و روش شناختی این دو بحث، در آرای آنها دیده نمی شود.

نکته مهم دیگر در تحلیل آرای آنها، ارتباط معنی داری است که بین نظریه آنها در خصوص شرایط امامت و فرایند تعیین آن وجود دارد. سهل گیری در شرایط و ویژگیها، سهل گیری فرایند در تصدی این منصب را به میان آورده است و هر دو سهل گیری و دورافتادن از اصول گرای و شایسته سالاری، بر تصویر تقلیل گرایانه آنها از اهمیت و منزلت امامت، مبتنی است.^(۱)

گفتار دوم: اهمیت مقام امامت در مکتب امامیه

۱. امامت، یکی از اصول دین

امامت در مکتب تشیع، اهمیت فوق العاده دارد و یکی از اصول مهم اعتقادی دانسته می شود. برای اثبات این مطلب، ادله متعددی اقامه کرده اند. تفصیل این ادله، بحث مستقلی می طلبد و آنچه در این جا به اختصار قابل ذکر است، چند نکته می باشد.^(۲)

الف. اهداف و اغراضی که با نبوت حاصل می شد، با امامت حقه نیز به دست می آید؛ به گونه ای که به انتفای 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.^(۳)

ج. زندگی بدون معرفت به امام، در واقع، زندگی جاهلانه است و نه حیات طیبه ای

ص: ۸۴

۱- از یادداشتهای استاد احد فرامرز قراملکی.

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

۳- سیدهاشم حسینی تهرانی، توضیح المراد، ص ۶۷۳.

که ادیان، ارمغان آور آن هستند. از حضرت رسول صلی الله علیه و آله از طریق خاصه و عامه چنین روایت شده که آن حضرت فرمود: «من مات ولم يعرف إمام زمانه مات میتی الجاهلی»؛ (۱) 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 صلی الله علیه و آله 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، حکمفرماست. امامت، واقعیتی در امام؛ همچون عصمت، علم خدادادی و... است. همچنان که نبوت، حقیقتی در نبی است و از این جهت باید نبی و امام را شناخت، امّا در مردم، نسبت به این جهت، تشخیصی وجود ندارد، بلکه باید از طریق خدا به مردم معرفی گردد. هرگز انتخابات و فضیلت تراشیهای بی مبنا و تعیین رسمی به وسیله عوامل داخلی و خارجی، ملاک نیل

ص: ۸۵

۱- 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 السنّی، ج ۱۰، ص ۳۵۹.

به این مقام نیست. (۱)

۳. امامت، آخرین مرحله سیر تکاملی انسان

اشاره

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: (وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ)؛ (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 استعدادهای 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.

ص: ۸۶

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

۲- بقره/ ۱۲۴.

۳- شیخ مفید، مصنفات الشيخ المفيد، ج ۴، ص ۶۵.

طبق این تعریف، امامت، تحقق بخشیدن برنامه های دینی؛ اعم از حکومت به معنای 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 تشریحی 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 می رسد 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 آن که 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 می شود: (قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا) و ذیل آیه، این مطلب را بیشتر تأکید می کند؛ 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 نمی رسد»؛ (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 نمی باشد، بلکه ظلم

ص: ۸۸

۱- در این که ممکن است کسی امام باشد و پیامبر نباشد، بحثی نیست و هیچ گونه استلزامی نیست که هر امامی، پیامبر هم باشد، امّا 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 نظریه اند و بر اساس عدم تلازم، آیه مبارکه «إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا» را بر این وجه، حمل می کنند. دوم: بعضی از صاحب نظران امامیه معتقدند همان طور که عصمت در پیامبر لازم است، امامت و زمامداری جامعه نیز برای وی لازم است. آیی الله 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- (قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي) بقره/ ۱۲۴

۳- (لَا يَتَّأَلُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ) بقره/ ۱۲۴

به معنای وسیع و نقطه مقابل عدالت، مورد نظر است و بزرگترین ظلم، شریک قرار دادن برای خداوند است؛ چنان که قرآن از زبان لقمان نقل می کند که به فرزندش گفت: «فرزندم! شریکی برای خداوند قرار نده که شرک، ظلم عظیمی است».^(۱)

بنابراین، عدالت در این جا به معنای عدالت کامل که مقام عصمت است، می باشد؛ زیرا عدالت به این معنی با مقام امامت با آن مفهوم والا تناسب دارد، و گرنه عدالتی که 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 تلبس 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 ظالمنند، عطا نمی کنم. ابراهیم علیه السلام گفت: پروردگارا! 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.^(۲)

شبهه این بیان، در حدیث دیگری از امام صادق علیه السلام نقل شده است.^(۳)

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

ص: ۸۹

۱- . (يَا بَنِيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشُّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ) لقمان / ۱۳

۲- . سیدهاشم بحرانی، البرهان فی تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۱۵۱.

۳- . «قال: قال أبو عبد الله عليه السلام... قد كان إبراهيم نبيا و ليس بإمام حتى قال له (إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي) قال الله: (لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ) من عبد صنما أو وثنا لا يكون إماما.» همان، ج ۱، ص ۱۴۹.

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. (۱)

در تفسیر احسن الحدیث، علت 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 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، اگر امروز، امام و هادی باشد، مردم نمی توانند به او اعتماد کنند. از این جاست که پیامبر صلی الله علیه و آله قبل از نبوت هم باید گناهکار نباشد. (۲)

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 فی الحال، مشرکند یا مشغول ظلم و ستمند، بلکه اگر در تقاضایش، چیزی خواسته است، حتماً برای کسانی بوده که زمانی ظالم یا مشرک بوده اند و سپس توبه کرده اند و عادل شده اند و در همین زمینه بود که پاسخ شنید: عهد امامت به چنین افرادی نمی رسد؛ یعنی باید هیچ گونه سابقه شرک و ظلم نداشته باشند و در تمام عمر، پاک باشند. (۳)

فخر رازی در تفسیر خود، به این اندازه اعتراف می کند که آیه مذکور، دلالت بر معصوم بودن امام می کند؛ چون امام، کسی است که مردم به او اقتدا می کنند و

ص: ۹۰

۱- ابن مغزلی علی بن محمد الشافعی، مناقب علی بن ابی طالب، ص ۲۷۶.

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

۳- ناصر مکارم شیرازی، پیام قرآن، ج ۹، ص ۳۳.

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 می گویند: مراد از امام در این جا پیامبر است. در نتیجه، آیه بر این دلالت می کند که پیامبران باید معصوم باشند. جالب این که ایشان لزوم عصمت پیامبران را با این دلیل که هر پیامبری، امام است، اثبات می کند. (۱)

جای بسی تعجب است که فخر رازی، واژه «امام» را در این آیه، به معنای نبوت تفسیر می کند، در حالی که به طور قطع، در آن هنگام، حضرت ابراهیم علیه السلام پیامبر بود و سالها از نبوت و رسالتش می گذشت و صاحب فرزندان 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.

این حقیقت که مقام امامت، غیر از مقام نبوت و بالاتر و برتر از آن است، در حدیثی از امام صادق علیه السلام 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 علیه السلام بزرگ جلوه کرد که عرض نمود: خداوند از دودمان من نیز امام انتخاب کن! فرمود: «پیمان من به ستمکاران نمی رسد» شخص سفیه هرگز امام باتقوا نخواهد شد. (۲)

ص: ۹۱

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

۲- کلینی، اصول کافی، ج ۲، ص ۴۰.

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

۱. در یک مورد، خداوند به پیامبرش می فرماید: (قُلْ لَّا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَىٰ ...)؛ (۱) بگو من مزد رسالت خود را از شما نمی خواهم، مگر دوستی نزدیکانم را.

۲. در مورد دیگری، می فرماید: (قُلْ مَا سَأَلْتُكُمْ مِنْ أَجْرٍ فَهُوَ لَكُمْ إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَى اللَّهِ...)؛ (۲) بگو مزدی که از شما می خواستم، به سود شماست (نه به سود من)، مزد من فقط به عهده خداست.

۳. در مورد سوم، می فرماید: (قُلْ مَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِلَّا مَنْ شَاءَ أَنْ يَتَّخِذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا)؛ (۳) مزدی از شما نمی خواهم، مگر این که کسی از شما خواسته باشد راهی به پروردگار انتخاب کند.

پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله در آیه اول، مودت ائمه حق را مزد رسالت خویش می داند و در آیه دوم، تذکر می دهد که این، تنها مزدی که خواستم، سودش برای امت است، نه برای من. در آیه سوم، توضیح می دهد که فلسفه این مودت (مزد) این است که یگانه راه پرورش و تکامل و حرکت به سوی کمال مطلق و تنها راه پیاده کردن اسلام در جامعه بشر است.

دعای ندبه که یکی از دعاهای زنده و پرمحتواست، سه آیه مذکور را با هم جمع نموده، این نتیجه را می گیرد: «... فکانوا هم السبیل إلیک والمسلک إلی رضوانک»؛ آنها (ائمه حق) راه به سوی تو و طریق وصول به رضوان تو بودند. (۴)

ص: ۹۲

۱- . شوری / ۲۳.

۲- . سبأ / ۴۷.

۳- . فرقان / ۵۷.

۴- . محمد صالح جوهری، ضیاء الصالحین فی الادعیی و الزیارات، ص ۵۳۸.

۵. شناخت امام، اساس خداشناسی

امامت، چنان از اهمیت و ارزش بالایی برخوردار است که می توان گفت: بدون معرفت امام، شناخت خدای متعال، میسر نیست. در حقیقت، امام شناسی و معرفت ائمه اطهار علیهم السلام پایه و اساس خداشناسی است. این یک حقیقت انکارناپذیر است که از زبان حضرت سیدالشهدا علیه السلام نقل شده است.

امام صادق علیه السلام می فرماید:

حضرت امام حسین علیه السلام روزی بر یارانش وارد شد و پس از ستایش حضرت پروردگار و درود بر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و خاندان وی، فرمود: ای مردم! سوگند به خدا که خداوند، بندگانش را نیافرید، مگر این که 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 بی نیاز شوند. در این هنگام، کسی عرض کرد: ای فرزند رسول خدا! پدر و مادرم فدای تو باد! معرفت و شناخت خدا چیست؟ امام علیه السلام فرمود: معرفت خدا این است که مردم هر عصر و زمان، امام و رهبر دوران خود را شناسایی کرده، فرمان برداری و پیروی او را واجب بدانند. (۱)

۶. امام، واسطه فیض

هدف عالی انسان، نیل به کمالات ماورای طبیعت و اتصال به عالم غیب و تخلّق به «اخلاق الله» است. خدای متعال، کوشش و میل را در فطرت انسان قرار داده و اگر هوی و هوس و شهوتهای زمینی 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 مرتبه ناقصتر قرار گرفته و میان مراتب آن، پیوند و اتصال ناگسستنی برقرار است.

در این مسیر، کسی می تواند 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

ص: ۹۳

۱- کلینی، اصول کافی، ج ۲، ص ۶۰.

چنین فرد برگزیده ای 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، بی غایت است و میان عالم ربوبی و نوع انسانی، ارتباطی نخواهد بود. بدیهی است که نوع بی غایت، محکوم به انقراض است.

چنین فرد برگزیده ای، در اصطلاح شرع، «امام» نامیده می شود. امام، فرد کاملی است که به تمام عقاید حقّ 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 جذبه های 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 می کند.

فلاسفه بزرگ مشائی و اشراقی؛ همچون «ابن سینا» در الهیات شفا^(۱) و «شهاب الدین 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، پذیرفته اند.

شیخ اشراق می گوید:

«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 می گویند و ریاست و زمامداری و اختیار

ص: ۹۴

۱- . ابن سینا، الشفا الهیات، ص ۴۵۵.

دین و دنیا با اوست؛ اگرچه در نهایت ناشناسی و برکناری از مداخله در امور باشد. اگر سیاست 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 قَطَّ عن الحکمی وعن شخص قائم بها وهو خلیفی اللّٰه فی أرضه وهذا یکون ما دامت السموات والارض»؛ 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

اشاره

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 بیانه‌های 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، خواه ناخواه، 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 سب فیض به طور مستقیم است لذا «امام» که در جنبه «یلی الرّبّی 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.

ص: ۹۵

۱- ر.ک: مجموعه مصنفات شهاب الدین سهروردی، ج ۲، ص ۱۱-۱۲.

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 مسلم است که تمام اجزای عالم امکان، به سوی موجود ممکن اشرف، در حرکت است و علت غایی عالم امکان و متحرکات وجود، مخلوق اشرف است. به طور کلی، هر مادونی، مقدمه مافوق و هر ناقصی، برای کامل و هر کاملی، برای اکمل و به سوی کمال در مسیر حیات و عالم امکان سیر می کند 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 می شود و حرکت جهان، اگر بی ثمر و بی هدف 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 «حجت 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 صلی الله علیه و آله 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 می گوید:

به امام صادق علیه السلام عرض کردم: آیا ممکن است زمین، بدون امام بماند؟ فرمود: اگر زمین، بدون امام بماند، حتما فرومی ریزد. (۲)

ص: ۹۶

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

۲- . نعمانی، کتاب الغیبی، ص ۱۹۸.

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

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 بندگانش خشم گیرد - پس آن حضرت فرمود: باقی نمی ماند [زمین بدون امام و اگر بماند] در این هنگام، حتما فرومی ریزد. (۱)

۳. و شاء گوید:

از امام رضا علیه السلام پرسیدم: آیا ممکن است زمین، بدون امام بماند؟ فرمود: نه، گفتم: 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. (۲)

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، اهلیش را مضطرب و بی قرار سازد، در موج اضطراب افتد. (۳)

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 اهلیش 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. (۴)

ص: ۹۷

۱- . همان.

۲- . همان، ص ۱۹۹.

۳- . همان.

۴- . ابراهیم بن محمد جوینی خراسانی، فرائد السمطین، ج ۱، ص ۴۵.

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 وبکم یختم الله»؛^(۱) 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»؛^(۲) خدای متعال به خاطر شما باران رحمت خود را فرومی فرستد.

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

(وَيُمْسِكُ السَّمَاءَ أَنْ تَقَعَ عَلَى الْأَرْضِ إِلَّا بِإِذْنِهِ)،^(۴) (إِنَّ اللَّهَ يُمَسِكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا).^(۵)

در کتاب کمال الدین و تمام النعمی از حضرت امام رضا علیه السلام روایت می کند که آن حضرت می فرماید: «بنا یمسک السموات والأرض أن تزولا».^(۶)

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

ص: ۹۸

۱- محمد صالح جوهری، ضیاء الصالحین، ص ۳۴۷.

۲- همان.

۳- همان.

۴- حج / ۶۵.

۵- فاطر / ۴۱.

۶- شیخ صدوق، کمال الدین و تمام النعمه، مکتبی الصدوق تهران، ۱۳۹۰ ه. ق، ص ۲۳۲-۲۳۳.

دست می دهد و مصداق این آیات شریفه خواهد شد: (إِذَا السَّمَاءُ انشَقَّتْ)، (۱) (إِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ) (۲) و (إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ) (۳).

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 الدنيا و بیمنه زُرُق الوری بوجوده ثبت الأرض و السماء». (۴)

۸. امام، قطب امت

امام علی علیه السلام درباره جریانهای سیاسی انحرافی که پس از رحلت پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله 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 نخستین نقش امام را در جامعه اسلامی و هسته مرکزی و مقوم امامت را در امت، چنین بیان می کند:

قسم به خدا که فلانی (۵) خلافت را چون تن پوشی به تن کشید در حالی که نیک می دانست موقعیت و نقش من در خلافت، چون محور سنگ آسیاب است، از وجود من، سیل جریان می یابد و حرکتها در امت سرازیر می گردد و هیچ پرنده اوج گیری، یارای رسیدن به قله این وجود برتر را ندارد. (۶)

خلافت به معنای جانشینی و قائم مقامی پیامبر صلی الله علیه و آله و پیشوایی و رهبری ایدئولوژیکی و زمامداری سیاسی و هدایت تکاملی امت در کل جریانات و

ص: ۹۹

۱- انشقاق / ۱.

۲- انفطار / ۱.

۳- تکویر / ۱.

۴- محمد صالح جوهری، ضیاء الصالحین، دعای عدیله، ص ۵۴۴.

۵- ابن ابی قحافی.

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

حرکتهای جامعه، با محور آهین امام به گردش درمی آید. امامت به عنوان هسته مرکزی خلافت و نگه دارنده، نظم دهنده و کنترل کننده حرکتهای انحرافی، نقش محوریت را در امت خواهد داشت. در بررسی نهایی سخن امام علیه السلام به این نتیجه می رسیم که امام، قطب امت و قلب اجتماع است. (۱)

از این جاست که اهمیت امامت، به وضوح جلوه گر می شود؛ زیرا اگر امامت از جامعه برداشته شود، حرکتهای 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 می گیرد.

این مطلب را امام علی علیه السلام در خطبه ۱۱۸، آن جا که مردم را برای جهاد فرامی خواند و در پاسخ بهانه گیریها که می گفتند: امام باید شخصا در جنگ شرکت کند، یادآور می شود:

برای من در موقعیت امامت، هیچ شایسته نیست که ارتش را رها کنم و شهر و بیت المال و مالیات و دستگاہ قضایی و رسیدگی به حقوق طلب کاران 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 می شود، رشته کارها را از دست بدهم. موقعیت من، محور آهین سنگ آسیاب است که باید کارها بر محور من بگردد و من در جایگاه خود، ثابت باشم که اگر از مرکزیت جامعه بیرون آیدم، حرکتها متوقف و بی هدف و سنگ زبرین نیز دچار اضطراب و آشفتگی می گردد. (۲)

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 احیانا با یک

ص: ۱۰۰

۱- . یادنامه کنگره هزاره نهج البلاغه، ص ۹۸.

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

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 حرکت های جامعه و دور بودنش از مجاری امور، موجب آنچنان دوری ای بین امام و امت می شود که زمینه برای رشد حرکت های انحرافی و عوامل فرصت طلب، آماده و گسیختگی و بی نظمی و آشوب های 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؛ هر چند 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 مسؤولیت شخص امام، نشانگر این است که امامت، نه حاکمیت فرد و نه حاکمیت سیستماتیک است، بلکه مسؤولیت فرد برای ایجاد نظام است. (۱)

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

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؟ به تصدیق عموم فرق اسلامی، مقصود از «اولوالامر»، (۲) «فرمانروایان» است. فقط گفتگو در این است که فرمانروایان، چه کسانی هستند؟ به عبارت دیگر، اختلاف

ص: ۱۰۱

۱- . یادنامه کنگره هزاره نهج البلاغه، ص ۱۰۰ با تلخیص.

۲- . (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ) نساء / ۵۹

فقط در شرایط و مصادیق است.

امامت و پیشوایی، از نظر تمام فرق اسلامی، واجب می باشد 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 کرده اند که آیا این وجوب، وجوب عقلی است یا شرعی؟ و بعد در شرایط و اوصاف خلیفه اختلاف کرده اند.

ولی با دقت و توجه نظر در متون دینی، تکلیف امت نسبت به شرایط و اوصاف امام هم روشن می شود؛ زیرا دین اسلامی که راجع به کوچکترین اعمال و آداب زندگی و جزئی ترین 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 می شمارد، تکلیف امت را روشن نکند و فرمانروای واجب الاطاعه 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 دقائق 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، می توان ادعا کرد که بعد از اصول سه گانه 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 بهانه ای، از این موضوع سخن گفته است.

ص: ۱۰۲

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 نمی تواند بر انسان حکومت کند. انسان نباید زیر بار حکومت انسان برود؛ چنان که حضرت امیرالمؤمنین، علی علیه السلام فرمود: «لا-تکن عبدَ غیرک وقد جعلک الله حُرّاً»؛ (۱) سر بندگی برای احدی فرود نیارید که شما را آزاد آفرید.

آری! حکومت از آن خداست؛ همچنان که مالک اصلی، خداست: (وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ). (۲) حاکم اصلی نیز خداست: (إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ). (۳)

چون خداوند از عالم جسم و جسمانی، مبرّا 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 می کند و احکام و قوانین جامعه انسانی را به صورت وحی، بر او نازل می فرماید تا پیامبر بر اساس آن احکام، جامعه الهی را تشکیل دهد و حاکمیت خداوند را در زمین، جاری سازد.

بدین گونه، 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

ص: ۱۰۳

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.

عقیده توحید، ظاهر می شود و جامعه با این امتیاز توحیدی، امت واحد، دین واحد، قانون واحد و حکومت واحد جهانی و همیشه نو و مترقی اسلام را تحقق می بخشد.

از روایاتی که در تفسیر آیه کریمه: (فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا)^(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 (لایشرک بعبادی ربه أحدا) 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 تصرف در امور عامه و حل و فصل کارها و اعمال ولایت بر خلق الله؛ اگرچه یک نفر هم باشد، تصرف 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.

ص: ۱۰۴

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

کهف/ ۱۱۰

۲. با نبوت پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله دستگاہ 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 جدید نمی بیند. بنابراین، چون پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله خاتم پیامبران است، لازمه اش 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 نمی تواند مراد از آیات را بفهمد، بلکه معلمی می خواهد که اجمال و ابهام را توضیح دهد. در زمان حیات رسول اکرم صلی الله علیه و آله، عهده دار تعلیم و تفصیل آیات قرآن، خود پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله بود و پس از پایان دوره رسالت، امامان و جانشینان رسول اکرم صلی الله علیه و آله عهده دار 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 تصرّف و نفوذ اشخاص ناآگاه یا مغرض شود. ما می بینیم 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 روشنترین ادیان، و تاریخش، روشنترین تاریخ ادیان، و کتابش تا به امروز، دست نخورده به دست ما رسیده است، با همه این اوضاع، باز می بینیم 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، تصرّف شده است.

ص: ۱۰۵

اگر مسأله امامت و ولایت، دست نخورده مانده بود، اگر کسانی که دین شناس اصلی هستند و دین را مستقیماً از وحی می گیرند و بدون این که ذره ای در ذهنشان خدشه پیدا شود، دست نخورده تحویل دهند، در این سمت (ولایت و خلافت) مانده بودند، این اختلافات در موضوعات اعتقادی و عملی، وجود نداشت؛ زیرا «امام» و ولی دعوت کننده خدایی و منادی حق است و سخنان خدا را از زبان او می توان 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 می شود؛ چون در اثر کنار زده شدن مسأله امامت و ولایت، دینی باقی نمی ماند.

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 می داند.

۱. امیرالمؤمنین علیه السلام می فرماید:

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 می فرماید: «الإمامی نظام الأُمّی» (۲)

۳. امام رضا علیه السلام می فرماید: «إِنَّ الإمامی زمام الدّین ونظام المسلمین»؛ امامت، مهار دین و نظام مسلمانان است. (۳)

۴. امام باقر علیه السلام در حدیثی که فلسفه تعدادی از مسائل اسلامی را بیان می کند، درباره

ص: ۱۰۶

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.

امامت می فرماید: «حَبْنَا أَهْلَ الْبَيْتِ نِظَامَ الدِّينِ»؛ محبت ما خاندان، نظام دین است. (۱)

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 می کند و می فرماید: «مَكَانُ الْقِيَمِ مِنَ الْأَمْرِ مَكَانُ النِّظَامِ مِنَ الْخَزْرِزِ يَجْمَعُهُ وَيُضَمُّهُ فَإِذَا انْقَطَعَ النِّظَامُ، تَفَرَّقَ الْخَزْرِزُ وَذَهَبَ ثُمَّ لَمْ يَجْمَعْ بِحَدَافِيرِهِ أَبَدًا».

در این سخن، امام علیه السلام زمامدار را به «نظام» و جامعه و امت را به «خَزْرِز» تشبیه کرده است. ابن ابی الحدید در شرح سخن امام علیه السلام می گوید: نظام گردن بند، نخ است که آن را جمع می کند و نظم خاصی به آن می دهد. (۲)

«خَزْرِز» به معنای دانه های سوراخ داری است که برای درست کردن گردن بند و یا 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 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، هیچ گاه به صورت اول، فراهم نمی شوند. (۳)

بر این اساس، «نظام» رشته ای است که پراکنده گیها 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

ص: ۱۰۷

۱- علامه مجلسی، بحار الانوار، ج ۷۸، ص ۱۸۳.

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

۳- همان، ص ۹۵.

می دهد و با قطع شدن این رشته، مسلمانان دچار تفرقه و پراکندگی و ازهم 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 آن جا 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. (۱)

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 می داند. مهمتر این که امام علیه السلام، بزرگترین نیاز انسان را زمانی که مرگ وی فرارسیده، شناخت و معرفت امام می داند و اضافه می فرماید که اگر در حالی که برای شناخت امام خویش تلاش می کند، بمیرد، می تواند ادعا 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.

ص: ۱۰۸

۱- . احمد برقی، المحاسن، ج ۱، ص ۲۵۲.

زندگی پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله نمایانگر برنامه های 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 می نمود و در قلمرو حکومت اسلامی، به کار می بست؛ چرا که اسلام در تأمین سعادت جامعه، ضمانت اجرای دنیوی نیز دارد و چنان نیست که کیفر کسانی را که به سعادت جامعه لطمه می زنند، فقط به آخرت حواله کند، بلکه در این دنیا نیز آنان را به کیفر مقرر شده، می رساند. 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 می کند. پیشوایان اسلام، پیوسته اساس و ایده خویش را بر همین تربیت معنوی انسانها قرار می دهند. بیشتر مردم، از حقیقت «جوهر والای انسانی» خویش غافلند؛ چرا که چنان لطیف و دقیق است که جز به چشم روشن بین، نمی آید.

از انسانی که پس از گذشت قرنهای، هنوز در صدی از فعالیتها و واکنشهای فیزیکی بدن خود را باز نشناخته است، چگونه می توان انتظار داشت که جنبه های 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 نمی سپارد. این رهبری، پس از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله از شؤون امامت و ولایت است. (۱)

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

ص: ۱۰۹

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

می باشد و امام، به تمام وظایفی که بر عهده پیامبر صلی الله علیه و آله 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.

ص: ۱۱۰

امامت، صرفاً نظریه ای 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 صلی الله علیه و آله بود که رفته رفته از مصداق، فراتر رفت و به ویژه به دلیل مباحثی که شیعیان مطرح کردند، به صورت اختلاف در مفهوم سازی، چیستی امامت و حقیقت و منزلت آن درآمد و به صورت مسأله ای اعتقادی مطرح شد.

پیش از تحلیل مسأله امامت (حقیقت، تعیین مصداق، شرایط و...) باید نکته ای را یادآور شویم که به اصطلاح فیلسوفان علم، می توان آن را مسأله ای از معرفت درجه دوم و مربوط به مسأله امامت و امام شناسی 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 می رود؛ به گونه ای که یکی از ارکان و مقومات اندیشه اسلامی تلقی گردد، یا از اصول مذهب می باشد؟

این مسأله، مبانی و لوازمی دارد. یکی از عمده ترین 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 اصل انگاری امامت، منکر آن، در واقع، یکی از مقومات را انکار کرده است؛ در حالی که بر مبنای فرع انگاری، 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:

گفتار اول: تمایز دین و مذهب

اشاره

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

۱. مفهوم شناسی «دین»

«دین» در لغت (۲) به معنای جزاء، طاعت، حکم، شأن، عادت، عبادت، حساب و

ص: ۱۱۲

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 اللغی و العلوم، ج ۵، ص ۲۱۱۸؛ راغب اصفهانی، المفردات، ص ۱۷۵؛ محمد بن یعقوب فیروزآبادی، القاموس المحیط، ج ۴، ص ۲۲۵؛ طریحی، مجمع البحرین، ج ۶، ص ۲۵۱.

غیر آن است و در اصطلاح، با تعابیر زیر آمده است:

۱. «کَلَّ ما يدعو إليه نبينا محمد صلى الله عليه و آله» (۱)

۲. «اسم لجميع ما تعبد الله به خلقه وأمرهم 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 قلبيا كان أو قاليا» (۴)

۵. «وضع إلهي سائق لذوى العقول باختيارهم إياه الصلاح فى الحال والفلاح فى المثال» (۵)

۶. «الشريعى الإلهيى المعتمد على الرسالى السماويى» (۶)

۷. «مجموع التكاليف التى يدين بها عباد الله» (۷)

۸. «نحو سلوك فى الحياى الدنيا يتضمّن صلاح الدنيا بما يوافق الكمال الأخرى» (۸)

۹. «طريقى اجتماعيى 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

ص: ۱۱۳

-
- 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، الکلیات، ص ۱۶۸.
 - ۵- محمد علی تهانوی، موسوعی 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 طباطبایی علامه طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۲، ص ۱۳۰.
 - ۹- همان، ج ۴، ص ۱۲۲.

اعم، تعاریفی است که ناظر به دین به صورت کلی؛ یعنی اعم از ادیان الهی و غیرالهی 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.

۲. مفهوم شناسی «مذهب»

«مذهب» در لغت به معنای روش، عقیده و طریقه است و در اصطلاح، عقیده ای 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 ائمت، بعد از پیامبر صلی الله علیه و آله در برداشت از دین، برگزیدند. (۳)

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

گفتار دوم: تمایز اصل و فرع

دو واژه اصل و فرع، معانی لغوی و اصطلاحی فراوانی دارد و در مقابل یکدیگر به کار می رود؛ مثلاً در اصطلاح علوم عقلی، اصل و فرع، قاعده ای کلی است و آنچه از آن تفریع گردد، به کار برده می شود. 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

ص: ۱۱۴

۱- سید مرتضی، الحدود و الحقایق، ص ۱۷۳.

۲- علی اکبر دهخدا، لغت نامه، ج ۴۰، ص ۶۷.

۳- جمال الدین صاحب الامری، سیل النجای، ص ۴.

۴- همان.

وقتی نسبت به مجموعه نظام مند باورهای دینی، از اصل و فرع، سخن به میان می آید، 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 اندیشه ای که ماندگاری و پایداری درخت معرفت دینی، به آن باشد، اندیشه ای از اصول است، و الا از فروع است به شمار می رود. 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 می رود (۱) و به همین دلیل، ملائک 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.

ص: ۱۱۵

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

اشاره

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 جا که از دیرباز، رسم چنین بوده است که مباحث کتابهای اعتقادی را با بحث امامت به پایان برند، ما نیز چنین کردیم. (۲)

سیف الدین آمدی (متوفی ۶۳۱) که از اعظم عالمان اشعری در سده هفتم به شمار می رود، بر این باور است که سخن گفتن درباره امامت، نه از اصول دین است و نه آنقدر مهم است که مکلف نتواند 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، می گوید: «عادت بر این بوده است که آن را در اواخر کتب کلامی می آوردند... ما صحیح ندانستیم که با نیاوردن آن در این کتاب، خرق عادت کنیم». (۳)

قاضی عضدالدین ایجی (متوفی ۷۵۶) از متکلمان بزرگ اشعری می نویسد: «و آن

ص: ۱۱۶

۱- امام الحرمین جوینی، الارشاد، ص ۲۴۵.

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

۳- سیف الدین آمدی، غایب المرام فی علم الکلام، ص ۳۶۳.

در نزد ما از فروع است و برای پیروی از گذشتگان ما آن را در علم کلام آوردیم» (۱).

تفتازانی (متوفی ۷۹۳)، (۲) ابن خلدون (متوفی ۸۰۸) (۳) و دیگر مشاهیر اشاعره نیز تصریحا یا تلویحا، این مطلب را در نوشته های خویش آورده اند و تأیید کرده اند. (۴)

صاحبان اندیشه فوق، امامت را نه تنها از اصول نمی دانند، بلکه در میان فروع نیز چندان اهمیتی برای آن قائل نیستند؛ تا آن جا که درباره امامت گفته اند: «امید به نجات کسی که از بحث امامت روگردان می شود، بیشتر است تا آن کسی که به مباحث امامت می پردازد» (۵).

نقد اندیشه فرع انگاری امامت

اندیشه فوق، چنان که از گفتار برخی از قائلان به این نظریه برمی آید، (۶) مبتنی بر نظریه ای دیگر است که اشاعره و معتزله در باب ضرورت امامت اتخاذ کرده اند. آنان در مسأله 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 می باشد. لیکن از آن جا که ادله شرعی وجوب امامت، در جای خود، نقد و به آن پاسخ داده شده است، نظریه فرع انگاری 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، همان گونه که در مقاله «منزلت امامت...» بیان شد، دیدگاه تحویلی

ص: ۱۱۷

- ۱- . جرجانی، شرح المواقف، ج ۸، ص ۳۴۴.
- ۲- . تفتازانی، شرح المقاصد، ج ۵، ص ۲۳۲.
- ۳- . مقدمه ابن خلدون، ص ۱۹۳.
- ۴- . تا آن جا 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.
- ۵- . سیف الدین آمدی، غایبی المرام، ص ۳۶۳.
- ۶- . ماوردی، الاحکام السلطانی، ج ۲، ص ۵.

نگرانه و مبتنی بر مغالطه کنه و وجه است. (۱)

گفتار چهارم: امامت، به مثابه یک اصل دینی

اشاره

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

شیخ صدوق (متوفی ۳۸۱)، انکار امامت را همچون انکار نبوت و توحید می داند و می گوید: «يجب أن يعتقد أن المنكر للإمام كالمنكر للنبوي والمنكر للنبوي كالمنكر للتوحيد» (۲) و از آن جا که منکر نبوت و توحید، کافرند، پس منکر امامت نیز کافر می باشد.

شیخ مفید (متوفی ۴۱۳) می گوید:

و اتفقت الامامی علی ان من انکر امامی احد الائمة و جحد ما اوجب الله من فرض الطاعات فهو کافر ضالّ، مستحق للخلود فی 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 عده ای، امامت را در زمره اصول دین قرار داده اند که از جمله می توان به مقدس اردبیلی (۶) (متوفی ۹۹۳)، سید نورالله تستری (۷) (متوفی ۱۰۱۹)، محقق

ص: ۱۱۸

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، ۳۳۵.

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

۷- تستری، احقاق الحق، ج ۲، ص ۳۰۵.

لاهیجی (۱) (متوفی ۱۰۷۲)، ملا صالح مازندرانی (۲) (متوفی ۱۰۸۰)، صاحب حدائق (۳) (متوفی ۱۱۸۶)، ملا محمد مهدی نراقی (۴) (متوفی ۱۲۰۹)، صاحب جواهر (۵) (متوفی ۱۲۶۶)، شیخ مرتضی انصاری (۶) (متوفی ۱۲۸۱) و حکیم سبزواری (۷) (متوفی ۱۲۸۹) اشاره کرد.

همچنین برخی از اندیشه وران معاصر امامیه، نظر فوق را برگزیده اند که به عنوان مثال، می توان از محمد حسن مظفر، (۸) محمد رضا مظفر، (۹) آبی الله خوبی (۱۰) و آبی الله مرعشی (۱۱) نام برد.

البته چنان که گذشت، نظریه فوق، اختصاص به شیعه امامیه ندارد، بلکه این دیدگاه در میان عالمان اهل سنت نیز نظر عدّه ای را به خود جلب کرده است؛ قاضی بیضاوی (۱۲) و علامه اسروشنی (۱۳) از جمله کسانی اند که امامت را جزو اصول شمرده اند.

ادله دیدگاه دوم

اشاره

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

ص: ۱۱۹

- ۱- عبدالرزاق لاهیجی، گوهر مراد، ص ۴۶۷.
- ۲- ملا صالح مازندرانی، شرح اصول کافی، ج ۲، ص ۱۵.
- ۳- یوسف بحرانی، الحدائق الناضره، ج ۵، ص ۱۷۵.
- ۴- محمد مهدی نراقی، انیس الموحّدین، ص ۱۳۷.
- ۵- محمد حسن نجفی، جواهر الکلام، ج ۶، ص ۵۶.
- ۶- شیخ انصاری، کتاب الطهاری، ج ۲، ص ۳۵۲.
- ۷- ملاحادی سبزواری، رسائل حکیم سبزواری، ص ۲۷۷.
- ۸- محمد حسن مظفر، دلائل الصدق، ج ۲، ص ۱۰.
- ۹- محمد رضا مظفر، عقائد الامامی، ص ۶۵.
- ۱۰- سید ابوالقاسم خوبی، التنقیح فی شرح عروى الوثقی، ج ۲، ص ۸۴.
- ۱۱- تستری، احقاق الحق، ج ۲، ص ۴۹۴.
- ۱۲- قاضی بیضاوی، المنهاج، به نقل از احقاق الحق، ج ۲، ص ۳۰۷.
- ۱۳- ابوالفتوح الاسروشنی، فصول الاسروشنی به نقل از احقاق الحق.

کسانی که امامت را جزو اصول دین می دانند، به آیات فراوانی، از جمله به آیات زیر استدلال کرده اند:

۱. (وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَىٰ أَعْقَابِكُمْ) (۱)

خلاصه استدلال به این آیه شریفه، چنین است که استفهام موجود در آن، نمی تواند حقیقی باشد؛ زیرا پرسش حقیقی، مستلزم جهل پرسشگر است. از این رو، باید آن را استفهام توییخی یا انکاری دانست. (۲) و چنان که ارباب ادب گفته اند، پرسش توییخی یا انکاری، در موردی به کار می رود که آنچه به پرسش، فراخوانده می شود، 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 مسأله امامت و رهبری، بدان سان که نبی اکرم صلی الله علیه و آله 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 می آید، 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،

ص: ۱۲۰

۱- آل عمران/ ۱۴۴.

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

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

تصمیم به ارتداد گرفته بودند، منافاتی ندارد؛ زیرا آنچه سبب نزول آیه شریفه در جنگ احد شده است، نمی تواند مانع از صراحت آیه درباره بازگشت آنان به حالت پیش از اسلام شود؛ چرا که در جنگ احد، مردم گمان کردند که رسول خدا صلی الله علیه و آله کشته شده است، در حالی که آیه شریفه، علاوه بر کشته شدن، مرگ را نیز یادآور می شود. (۱)

در نقد مطالب فوق باید گفت که در این استدلال، مغالطه «أخذ ما ليس بعلى 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. (يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ) (۲)

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. (۳)

روایات فراوانی که از طریق فریقین (۴) وارد شده، به وضوح بیانگر این واقعیت است که آیه یاد شده، درباره ولایت و خلافت حضرت امیر علیه السلام، تعیین جانشینی برای

ص: ۱۲۱

۱- محمدحسن مظفر، دلائل الصدق، ج ۲، ص ۱۰.

۲- مائده / ۶۷.

۳- تستری، احقاق الحق تعلیقه، ج ۲، ص ۲۹۷.

۴- علی بن احمد واحدی نیشابوری، اسباب النزول، ص ۱۵۰؛ فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج ۱۲، ۴۹؛ علی بن محمد بن صباغ، الفصول المهمی فی معرفی احوال الائمی علیهم السلام، ص ۲۷؛ جلال الدین عبدالرحمن سیوطی، الدر المنثور فی التفسیر المأثور، ج ۲، ص ۲۹۸؛ محمد بن علی شوکانی، فتح الغدیر، ج ۳، ص ۵۷؛ شهاب الدین سید محمود آلوسی بغدادی، روح المعانی فی تفسیر القرآن، ج ۶، ص ۱۷۲؛ سلیمان قندوزی، ینابیع المودی، ص ۱۲۰.

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 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 نمی تواند ملزم به قبول کند؛ زیرا او می تواند 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 اندیشه وران اشعری و معتزلی، روایاتی را که در آن شأن نزول آیه، امامت و خلافت حضرت امیر علیه السلام دانسته شده است، در مکتوبات خویش آورده اند، لکن در مقام ردّ و قبول، برخی از آنها روایات مربوط را از اساس، ضعیف، جعلی و غیرقابل اعتماد تلقی کرده اند و برخی دیگر، هر چند روایات یاد شده را پذیرفته اند و نزول آیه را درباره علی علیه السلام مسلّم انگاشته اند، اما در این که دلالت بر مسأله ولایت و خلافت کند، تردید نشان داده اند. بنابراین، مخالف، مقدمه اول را تمام نمی داند و قانع نمی شود.

روایاتی که در این زمینه آمده است، به چند دسته عمده، قابل تقسیم است: دسته ای از این روایات، در مقام توصیف و تمجید مقام منبع امامت و ولایت است؛ مانند: «بنی الإسلام علی خمس؛ علی الصلای والصوم والزکات والحجّ والولایة ولم یناد بشیء کما نودی بالولایة» (۱).

دسته دیگر، مخالفان و منکران امامت را معرفی می کند که این دسته، خود به دو بخش تقسیم می شود: 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، نمونه هایی را یاد آور می شویم:

یک. روایاتی که بیانگر کفر مخالفان است

الف. «من مات ولم یعرف إمام زمانه مات میتی جاهلی» (۲). این حدیث، از رسول اکرم صلی الله علیه و آله با تعبیر مختلف نقل شده است.

ب. «من أصبح من هذه الأممی لا إمام له، أصبح ضالاً تائها وإن مات علی هذه الحالی مات میتی کفر ونفاق» (۳).

ج. از امام صادق علیه السلام روایت شده است که فرمود: «من عرفنا کان مؤمناً ومن أنکرنا کان کافراً» (۴).

د. رسول اکرم صلی الله علیه و آله خطاب به یکی از اصحاب می فرماید: «یا حذیفی! إن حجی الله بعدی علیک علی بن أبی طالب. الکفر به کفر بالله والشک به شرک بالله والشک فی شک فی الله والإلحاد فیہ إلحاد فی الله...» (۵).

ص: ۱۲۳

-
- ۱- . کلینی، اصول کافی، ج ۲، ص ۱۸.
 - ۲- . نورالدین هیشمی، مجمع الزوائد و منبع الفوائد، ج ۵، ص ۲۱۸؛ علامه مجلسی، بحار الانوار، ج ۲۳، ص ۷۷؛ علامه امینی، الغدیر، ج ۱۰، ص ۳۶۰.
 - ۳- . کلینی، اصول کافی، ج ۲، ص ۲۶۰.
 - ۴- . شیخ انصاری، کتاب الطهاری، ج ۲، ص ۳۵۲.
 - ۵- . همان.

دو. روایات دال بر ارتداد مخالفان

الف. در صحیح بخاری، به طرق مختلف، از پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله نقل شده است که حضرت فرمود:

یرد علی یوم القیمی رهط من أصحابی فیجلون عن الحوض، فأقول یا ربّ أصحابی، فیکول إنک لا علم لک بما أحدثوا بعدک، إنهم ارتدوا علی أذبارهم القهقری. (۱)

ب. در صحیح مسلم، در حدیثی از عایشه می خوانیم که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمود:

إنّی علی الحوض أنتظر من یرد علی منکم، فوالله لیقتطعنّ دونی رجال فلاقولنّ، آی ربّی منّی ومن أمّتی. فیکول إنک لاتدری ما أحدثوا بعدک؟ ما زالوا یرجعون علی أعقابهم. (۲)

ج. امام باقر علیه السلام در این باره می فرماید: مخاطبان آیه شریفه «من یرتد منکم عن دینه...» کسانی اند که منصب امامت را غصب کرده اند. (۳)

سه. خلاصه استدلال به روایات

بر اساس روایات فوق، انکار امامت، موجب کفر و ارتداد می شود و هر آنچه انکار آن، چنین باشد، از اصول دین است. بنابراین، امامت از اصول دین است.

در مقام اثبات مقدمه اول می توان 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 ویژگی های اصول دین اشاره دارد و چنان که پیش از این یاد آور شدیم، یکی از ویژگی ها و معیارهای اصول دین، ملاک بودنش در تعیین اسلام و کفر است؛ یعنی باورمندی به آن، نشانه مسلمانی و عدم پای بندی نسبت به آن، علامت کفر است. هر

ص: ۱۲۴

۱- صحیح بخاری، ج ۸، ص ۱۴۸.

۲- همان، ج ۷، ص ۶۶.

۳- علامه مجلسی، بحار الانوار، ج ۱، ص ۵۷۷.

دو مقدمه استدلال، تمام است و نباید در نتیجه آن تردید روا داشت. پس امامت از اصول دین است.

چهار. ارزیابی روایات

بدون تردید، این گونه روایات، اهمّیت و ضرورت امامت و ولایت را بیان می‌کند؛ همچنان که اهمّیت نماز، روزه، حجّ 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 هرچند نسبت به مسأله امامت، سفارش بیشتری شده، اما در این که بر هر یک از امور مزبور، اطلاق پایه دین شده است، مشترکند و صرف اهمّیت دادن بیشتر شارع نسبت به مسأله 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:

لايستفاد ذلك من تلك الأخبار الدالّی علی أن بنی الإسلام علی خمس ولا یلزم من أهمّیتها فی نظر الشارع، صیورتها ضروری. (۱)

پنج. 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

ص: ۱۲۵

۱- . شیخ انصاری، کتاب الطهاری، ج ۲، ص ۳۵۳.

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 معنای 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.

پاسخ فوق را گروه زیادی از اندیشمندان متأخر و معاصر امامیه مطرح کرده اند:

صاحب جواهر می گوید:

فلعلّ ما ورد فی الأخبار الكثیری، من تکفیر منکر علی علیه السلام محمول علی إرادی

ص: ۱۲۶

۱- . کلینی، اصول کافی، ج ۲، ص ۳۸۹.

۲- . امام خمینی، کتاب الطهاری، ج ۳، ص ۲۲۰.

۳- . حجرات / ۱۴.

۴- . شیخ انصاری، کتاب الطهاری، ج ۲، ص ۳۵۳.

شیخ انصاری رحمه الله، با این که امامت را از اصول دین می داند، با نسبت دادن کفر به مخالفان، به شدت مخالفت کرده، در پاسخ کسانی که برای اثبات کفر مخالفان، به روایات استناد کرده اند، می نویسد:

إلا أنّ المستفاد من مجموع الأخبار وكلمات الأخيار أنّ المراد بهذا الكفر، المقابل للإيمان الذي هو أخصّ من الإسلام. (۲)

مرحوم حکیم در مستمسک می نویسد:

و أما النصوص، فاللّذي يظهر منها أنّها في مقام إثبات الكفر للمخالفين بالمعنى المقابل للإيمان كما يظهر من المقابلي بين الكافر والمؤمن. (۳)

امام خمینی رحمه الله نیز از جمله کسانی است که تقابیل در این گونه روایات را، میان کفر و ایمان می داند و در پاسخ کسانی که برای اثبات مدّعی خود، به روایات تمسّک کرده اند، می فرماید:

فهلّا تتبّه بأنّ الروایات التي تشبّث بها لم يرد في واحد منها أنّ من عرف علّيا عليه السلام فهو مسلم ومن جهله فهو كافر. بل قابل في جميعها بين المؤمن والكافر والكافر مقابل المسلم، غير المقابل للإيمان. (۴)

چنان که ملاحظه شد، دلالت روایات فوق بر مدّعا، تمام نیست.

ثانیا، 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 می کند و در حقیقت، می تواند حاکم و مفسّر روایات مورد بحث باشد. (۵)

به تعبیر دیگر، ما با دو دسته روایات مواجه هستیم که یکی بر کفر مطلق مخالفان

ص: ۱۲۷

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

۲- شیخ انصاری، کتاب الطهاری، ج ۲، ص ۳۵۲.

۳- سیدمحسن حکیم، مستمسک عروی الوثقی، ج ۱، ص ۳۹۴.

۴- امام خمینی، کتاب الطهاری، ج ۳، ص ۳۲۰.

۵- همان.

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 می کنند، 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 مشروعی 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 می دانست و محمد بن مسلم، افزون بر آن، تحقق انکار و جحد را نیز معتبر می شمرد. 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 تلویحا نظر محمد بن مسلم را تأیید فرمود. (۱)

۲. در بحار الانوار، گفت و گوی مشروعی 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 تا آن زمان رخ داده بود، در پاسخ اشعث از هلاکت غیر شیعه می فرماید:

و ما هلك من الأمي إلا الناصبين والمكائرين (المكابرين) والجاحدين والمعاندين. فأما من تمسك بالتوحيد والإقرار بمحمد صلي الله عليه وآله والإسلام ولم يخرج من الملى ولم يظاهر علينا الظلمى ولم ينصب علينا العداوى وشك في الخلافة

ص: ۱۲۸

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

ولم يعرف أهلها وولاتها ولم يعرف لنا ولای... فَإِنَّ ذَلِكَ مُسَلِّمٌ مُسْتَضْعَفٌ يَرْجِي لَهُ رَحْمَى اللَّهِ. (۱)

شش. 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. (۲)

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

و یحتمل أنّ کون المراد من ارتداد الناس، نکث عهد الولا یی ولو ظاهرا وتقیی لا الارتداد عن الإسلام وهو الأقرب. (۳)

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

ص: ۱۲۹

-
- ۱- . علامه مجلسی، بحار الانوار، ج ۲۹، ص ۴۷۱.
 - ۲- . بهاءالدین محمد بن الحسن اصفهانی، الفاضل الهندی، کشف اللثام عن قواعد الاحکام، ج ۱، ص ۴۱۰؛ امام خمینی، کتاب الطهاری، ج ۳، ص ۱۱۹؛ سیدابوالقاسم خویی، التنقیح، ج ۳، ص ۷۷.
 - ۳- . امام خمینی، کتاب الطهاری، ص ۳۲۹ و ۳۳۰.

گذشت، در پاره ای از این روایات، سبب ارتداد، غضب حق آل محمد صلی الله علیه و آله 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 صلی الله علیه و آله 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 تأیید می کند(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 مدّعاست؛ چرا که ارتداد، همان سان که با انکار اصلی از اصول دین، تحقق می یابد، با انکار فرعی از ضروریات دین نیز حاصل می شود. بنابراین، از این که انکار امامت، موجب ارتداد می شود، لزوماً نمی توان به این نتیجه رسید که امامت از اصول دین است.

از آنچه گذشت، معلوم شد که با تمسّک به آیات و روایات یاد شده، نمی توان اثبات کرد که امامت از اصول دین است؛ چرا که نتیجه استدلالهای مزبور حداکثر، اثبات کفر، یا ارتداد مخالفان است و این مقدار، هرچند که برای اثبات مدّعا، لازم به نظر می رسد، 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

ص: ۱۳۰

۱- همان، ج ۳، ص ۳۲۱.

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

است ادعای وجود اجماع کرده اند،^(۱) 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، مدّعی چنین اجماعی باشد. اجماع در این جا، در صورتی مثبت مدّعاست (جزو اصول دین بودن امامت) که فرض اوّل، قابل اثبات باشد، در حالی که این فرض، نه مدّعی دارد و نه اثبات می شود؛ چرا که مخالفان امامت که اکثریت را تشکیل می دهند، منکر چنین اجماعی هستند.

فرض دوم، هرچند که قابل اثبات است، لیکن نمی تواند 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 نفس اجماع، بلکه به سبب ملازمه آن با قول معصوم علیه السلام است. پس آنچه از این دیدگاه، حجّت محسوب می شود، همان قول معصوم علیه السلام است که در هر اجماعی، مفروض انگاشته می شود.

برخی از فقهای بلندآوازه امامی گفته اند: «فلو خلا المأی من فقهاثنا من قوله علیه السلام لما كان حجّی ولو حصل فی اثینین کان قولهما حجّی».^(۲) بنابراین، در هر اجماعی، اولاً وجود معصوم علیه السلام و سپس حجّیت قول وی، مفروض گرفته می شود، در حالی که مخالفان، نه تنها حجّیت قول وی، بلکه وجود او را نیز انکار می کنند. پس استدلال به

ص: ۱۳۱

۱- سید مرتضی، الانتصار، ص ۲۳۱؛ شیخ طوسی، تلخیص الشافی، ج ۴، ص ۱۳۱؛ شیخ مفید، اوائل المقالات، ص ۷.

۲- محقق حلی، المعترف فی شرح المختصر، ج ۱، ص ۳۱.

این اجماع، در حقیقت، اثبات اصل بودن امامت، با قول امام می باشد که دور است. (۱)

د. ضرورت امامت و نقد آن

یکی دیگر از دلایل مدعیان کفر مخالفان، ادعای ضرورت (۲) 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 به مناسبت‌های گوناگون: از جمله، در جریان غدیر خم، اعلام شده و نقل متواتر این مطلب، آن را به سرحد ضرورت رسانده است. بنابراین، انکار آن، در حقیقت، انکار یکی از ضروریات دین اسلام است که منجر به کفر می شود.

پاسخ، این است که:

اولاً امامت به معنایی که نزد امامیه مطرح است، از ضروریات دین محسوب نمی شود؛ زیرا ضروریات دین، اموری است که نزد همه فرق اسلامی و تمام طبقات مسلمانان، بدیهی باشد (۳) و امامتی که شیعه مدعی آن است، نه تنها از ضروریات نیست، بلکه عده زیادی، خلاف آن را از ضروریات می پندارند. (۴)

ثانیا این دلیل، به یک اعتبار اعم، و به اعتبار دیگر، اخص از مدعاست. اعم بودن آن، از این روست که ضرورت، وصف انحصاری اصول دین نیست، بلکه برخی از امور فرعی نیز متصف به ضرورت می شود؛ مانند وجوب نماز، روزه و... که از ضروریات دین اسلام به شمار می رود.

بنابراین، از صرف اتصاف مسأله ای به ضرورت، لزوما نمی توان اصل بودن آن را نتیجه گرفت. اما اخص بودن آن، از این نظر است که امامت به معنای یاد شده، نه

ص: ۱۳۲

۱- محمدحسن قدردان قراملکی، «نظریه جداانگاری امامت از اصول دین»، نامه مفید، سال چهارم، شماره ۲.

۲- علامه حلی، شرح فصّ الیاقوت به نقل از الحدائق الناضری، ج ۵، ص ۱۷۵.

۳- امام خمینی، کتاب الطهاری، ج ۳، ص ۳۲۵.

۴- محمدحسن نجفی، جواهر الکلام، ج ۶، ص ۶۲؛ شیخ انصاری، کتاب الطهاری، ج ۲، ص ۳۵۳؛ سیدمحسن حکیم،

المستمسک، ج ۱، ص ۳۹۵؛ سیدابوالقاسم خویی، التنقیح، ج ۳، ص ۸۶؛ امام خمینی، کتاب الطهاری، ج ۳، ص ۳۲۵.

نزد همه، بلکه تنها نزد امامیه از ضروریات است؛ زیرا آنچه نزد همه از ضروریات محسوب می شود، ولایت به معنای محبت است، اما ولایت به معنای امامت و خلافت، فقط نزد شیعه، مسلم است. (۱)

گفتار پنجم: امامت، به منزله اصل در مذهب

اشاره

این نظریه را می توان بازسازی و ترمیم نظریه دوم دانست. انگیزه طرح دیدگاه فوق، پاسخ به اشکال 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 حل هایی 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 گفته اند: از آن جا که مخالفان، منکر یک اصل دینی (امامت) هستند، نمی توانند مسلمان واقعی باشند، و از سوی دیگر، چنان که گذشت، طبق پاره ای از آیات و روایات و سیره امامان معصوم شیعه و اصحاب آنان و فقهای امامیه، مخالفان امامت، مسلمان تلقی شده اند. بنابراین، چاره ای نیست جز این که گفته شود مخالفان، مسلمانند، لکن اسلامشان، ظاهری است و در ترتب احکام اسلامی، همین مقدار، کافی است. (۲)

ص: ۱۳۳

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

۲- سیدابوالقاسم خویی، التنقیح، ج ۳، ص ۸۴ - ۸۵.

۲. اصول اسلام و اصول ایمان

برخی دیگر کوشیده اند 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 می دهد. توحید، نبوت و معاد، از قسم اول و امامت و عدل، از قسم دوم است. سپس می گویند: آنچه ملاک اسلام و کفر است، اصول اسلام است، نه اصول ایمان. بنابراین، چون مخالفان امامت، اصول اسلام را باور دارند، مسلمانند. (۱)

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 می شود: دسته ای، 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 چنان که یادآور شدیم، انکار چنین اصلی، موجب کفر نمی شود.

این پاسخ را می توان تقریر دیگری از راه حل دوم دانست؛ زیرا همان گونه که گذشت، کسانی که امامت را از اصول مذهب انگاشته اند، روایاتی را که دال بر کفر مخالفان امامت است، حمل بر کفر مقابل ایمان کرده اند، (۲) 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 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

ص: ۱۳۴

۱- . تستری، احقاق الحق تعلیقه، ج ۲، ص ۲۹۴.

۲- . امام خمینی، کتاب الطهاری، ج ۳، ص ۳۲۰.

دین و نه از فروع آن، بلکه از اصول مذهب است. تا آن جا 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» می گوید:

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).

عده ای از متفکران معاصر امامیه نیز امامت را از اصول مذهب می دانند که به برخی از آنها اشاره می شود:

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

اسلام و ایمان، مترادف و به معنای اعم که اساس آن را سه اصل توحید، نبوت و معاد تشکیل می دهد، به کار می رود... 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).

۲. علامه امینی، محقق ژرف اندیش و پُرتلاش شیعه در کتاب ارزشمند الغدیر، ضمن

ص: ۱۳۵

-
- ۱- . میرزا ابوالقاسم قمی، اصول دین (نسخه خطی، کتابخانه مرکزی آستان قدس رضوی، شماره ۸۲۰۸)، ذیل مقدمه.
 - ۲- . جعفر استرآبادی، براهین قاطعی فی شرح تجرید العقائد الساطعی نسخه خطی، کتابخانه آستان قدس رضوی، شماره ۷۴۶۷، ذیل بیان موضوع علم.
 - ۳- . همان.
 - ۴- . محمدحسین کاشف الغطاء، اصل الشیعی و اصولها، ص ۱۲۶.

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 (قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَمَن كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا)، (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 می کند و در آن، اصول سه گانه دین را که توحید، نبوت و معاد است؛ جمع کرده است. (۳)

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

عدل، به تنهایی علامت اشعری نبودن شمرده می شد. عدل و امامت، توأمان، علامت تشیع بود. این است که گفته می شد 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 می داند. ایشان در کتاب الطهاری، ضمن بیان احکام مخالفان، به تفسیر ماهیت اسلام پرداخته، چنین می گوید:

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 علیهم السلام در ماهیت اسلام دخالت ندارد. بنابراین، امامت از اصول مذهب

ص: ۱۳۶

۱- . علامه امینی، الغدیر، ج ۳، ص ۱۵۲.

۲- . کشف / ۱۱۰.

۳- . علامه طباطبایی، المیزان، ج ۱۳، ص ۴۰۵.

۴- . مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۱، ص ۹۷.

۶. حضرت آیی الله 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 روی یقین باشد، می گوید:

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. (۲)

بدین ترتیب، موافقان و مخالفان اصل امامت، هر دو، مسلمان و به حکم آیه شریفه (إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَى ...) برادر یکدیگرند و انکار اصل امامت، اگر از روی تعصب و عناد نباشد، ضرری به مسلمان بودن مخالف نمی زند. اما در عین حال، اعتقاد به امامت به معنایی که گذشت، دارای فواید و برکاتی است که در صورت فقدان آن، خسارتهای زیانبار و جبران ناپذیری به جوامع اسلامی وارد می شود؛ زیرا اعتقاد به امامت، یعنی باور داشتن به این که پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله به دستور صریح خداوند، اوصیا و جانشینان خویش را تعیین و به مردم، شناسانده است و آنان کسانی اند که همچون شخص پیامبر صلی الله علیه و آله ملکه عصمت و علم خداداد دارند و تمام احکام الهی را می دانند 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، ضایعه ای اسفناک و جبران ناپذیر است.

ص: ۱۳۷

۱- امام خمینی، کتاب الطهاری، ج ۳، ص ۳۲۳ و ۳۲۷.

۲- میرزا جواد تبریزی، صراط النجای، ج ۳، ص ۴۱۵.

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 نجدی 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

ص: ۱۳۹

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

اشاعره، غالباً وجوب امامت را سمعی و شرعی می دانند و آن را به عنوان تکلیف مکلفان، ضرورت «علی الناس» تلقی می کنند. معتزله نیز وجوب را عقلی می انگارند، اما مانند اشاعره، بر وجوب بر مردم تأکید می نمایند. متکلمان شیعه، به وجوب عقلی «علی الله» قائلند و طبق مبانی فیلسوفان، وجوب، به نحو ضرورت «من الله» (و نه علی الله) تبیین می گردد.

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 می کند که مدعا از هر جهت، روشن و واضح باشد، و الا از مغالطه «أخذ ما لیس بعلی علی» مصون نخواهیم ماند. اما پرداختن به تعریف و حقیقت امامت، نوشتار مستقلاً می طلبد. در این جا بر برداشتی کلی از امامت بسنده می کنیم که طبق آن، تعریف امامت، ریاست عامه در امور دین و دنیای مردم به نیابت از پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله 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 امامت ذکر شده است، تفاوت چندانی به چشم نمی خورد 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 نموده اند،

ص: ۱۴۰

۱- شیخ مفید، النکت الاعتقادیه، ص ۵۱؛ شیخ طوسی، الرسائل العشر، ص ۱۰۳؛ ماوردی، الاحکام السلطانی، ج ۲، ص ۵؛ عبدالجبار معتزلی، شرح الاصول الخمسه، ص ۷۵۰؛ مقدمه ابن خلدون، ص ۱۹۱؛ جرجانی، شرح المواقف، ج ۸، ص ۳۴۵؛ تفتازانی، شرح المقاصد، ج ۵، ص ۲۳۲.

می توان محقق لاهیجی، (۱) مهدی نراقی (۲) و استاد مطهری (۳) را نام برد. لیکن برخی از محققان (۴) معاصر، بر این نکته که متکلمان مذاهب اسلامی، حتی در تعریف امامت نیز با هم اختلاف نظر دارند، پای می فشارند.

گفتار اول: اشاعره و ضرورت امامت

اشاره

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 می دانند و نه عقلی و ثانیاً، آن را از باب «وجوب علی الناس» می انگارند و برای اثبات این مدعا، به ادله ای تمسک کرده اند که در ذیل به مهمترین آنها اشاره می شود:

۱. اجماع

اشاره

عمده ترین دلیل آنان، اجماع صحابه و دیگران بر این امر است. می گویند: کلیه اصحاب، پس از درگذشت پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله، 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 صلی الله علیه و آله را می پرستید، بدانند که وی مرده است و هر کس خدای او را پرستش می کرد، پس او زنده است و هرگز نمی میرد. 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

ص: ۱۴۱

۱- . لاهیجی، گوهر مراد، ص ۳۲۹.

۲- . محمد مهدی نراقی، انیس الموحدين، ص ۱۲۷.

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

۴- . ناصر مکارم شیرازی، پیام قرآن، ج ۹، ص ۱۸.

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

نقد دلیل اجماع

اجماع در مفهومی که دانشمندان اهل سنت در اثبات مدعای خود به آن تمسک نموده اند، 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 صلی الله علیه و آله، 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 می یابد 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 می دانند که در

ص: ۱۴۲

۱- ابوالحسن اشعری، الابانی، ص ۷۷؛ ابومنصور عبدالقاهر بن طاهر یتیمی بغدادی، اصول الدین، ص ۱۴۴؛ علی بن حزم اندلسی، الفصل فی الملل و الاهواء و النحل، ج ۴، ص ۸۷؛ علاءالدین علی بن محمد قوشچی، شرح الهیات تجرید، ص ۳۶۵؛ عبدالجبار معتزلی، شرح الاصول الخمسی، ص ۷۵۱؛ جرجانی، شرح المواقف، ج ۸، ص ۳۴۶؛ تفتازانی، شرح المقاصد، ج ۵، ص ۲۳۵؛ عبدالکریم شهرستانی، نهایه الاقدام، ص ۴۷۹؛ مقدمه ابن خلدون، ص ۱۹۱؛ احمد بن حجر هیثمی، الصواعق المحرقة فی ردّ علی أهل البدعی و الزندقی، ص ۵.

۲- عبدالجبار معتزلی، شرح الاصول الخمسی، ص ۷۵۱.

سقیفه، اجماع به هیچ یک از معانی فوق، حاصل نشد؛ زیرا چگونه می توان ادعای اجماع کرد، در حالی که علی علیه السلام؛ یعنی آن کس که به فرموده صریح پیامبر صلی الله علیه و آله 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، حذیفی بن یمان، بریده و...) که از بزرگان اهل حل و عقد، از اعظم علمای اسلام و از اجلّه مردم مدینه به شمار می آمدند، 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.

۲. استدلال به اجماع یاد شده، مشتمل بر مغالطه «أخذ ما ليس بعلي علي» است؛ زیرا اجماع مزبور، بر فرض تحقق، اخصّ از مدعاست؛ چه این که مدعا، اصل و جوب 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.(۳)

ایراد فوق، ناشی از خلط نمودن مستشکل میان دو اجماع است؛ نخست، اجماع صحابه بر اصل و جوب نصب امام؛ همان گونه که برخی از دانشمندان اهل سنت، به آن تصریح نموده اند.(۴) و دیگری، اجماع آنان بر امامت ابوبکر. آنچه اهل سنت برای اثبات و جوب نصب امام به آن تمسک نموده اند، اجماع نخست است که مساوی با

ص: ۱۴۳

۱- «اللّهم أدر الحقّ معه حیثما دار.» (موفق اخطب خوارزمی، مناقب، ص ۱۰۴؛ محمد بن عیسی ترمذی، سنن ترمذی، ج ۵، ص ۸۵)

۲- محمد بن مسلم بن قتیبی دینوری، الامامی و السیاسی، ص ۲۱؛ ابن عبد ربّه الاندلسی، عقد الفرید، 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.

۳- سیدهاشم حسینی تهرانی، توضیح المراد، ص ۶۷۹.

۴- عبدالجبار معتزلی، شرح الاصول الخمسه، تحقیق سمیر مصطفی رباب، ص ۵۱۰.

مدعاست و آنچه در ایراد فوق، اخص از مدعا انگاشته شده، اجماع دوم است.

۳. ایراد دیگری که بر اجماع یادشده 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.

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 نتیجه ای می توان گرفت. در میان سنت پیامبر صلی الله علیه و آله نیز سخنی که دلالت بر لزوم انتخاب امام بر مردم کند، وجود ندارد؛ چه این که اگر چنین سخنی وجود داشت، به نحو متواتر نقل می شد و دیگران نیز از آن آگاه می شدند، 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، نمی توان آن را دلیل وجوب شرعی نصب امام به شمار آورد.

برخی از محققان اهل سنت، متوجه اشکال فوق بوده اند و به آن، چنین پاسخ داده اند: 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 قانع کننده 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، نمی توان به آن استناد کرد. دیگر آن که، دلیل اول که برای توجیه عدم نقل مدرک اجماع آمده است، مستلزم کم اهمیت 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 نمی ماند؛ در حالی که اهمیت موضوع امامت، بر کسی که اندک آشنایی با بحث حاضر دارد، پوشیده نیست؛ زیرا چگونه می توان آن را کم ارزش تلقی نمود، در صورتی که به گفته برخی از دانشمندان اهل سنت، هیچ مسأله ای از مسائل دین، به اندازه مسأله امامت، مورد اختلاف قرار نگرفته است؟ (۳)

بنابراین، در موضوعی بدین اهمیت، اگر دلیل شرعی وجود داشت، قطعاً به نحو متواتر نقل می شد و به دیگران هم می رسید و چون نرسیده است، کشف می کنیم که

ص: ۱۴۵

-
- ۱- . لاهیجی، سرمایه ایمان، ص ۱۱۲؛ محمد مهدی نراقی، انیس الموحدین، ص ۱۳۵.
 - ۲- . جرجانی، شرح المواقف، ج ۸، ص ۳۴۶.
 - ۳- . «ما سلّ سیف فی الإسلام علی قاعدی دیتیّی مثل ما سلّ علی الإمامی فی کلّ زمان.» عبدالکریم شهرستانی، الملل و النحل، ج ۱، ص ۲۶.

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 آن جا 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 می آید، 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. (۱)

مقدمه دوم استدلال فوق، قابل مناقشه است؛ زیرا چنان که علمای علم اصول گفته اند، در وجوب مقدمه، دو احتمال عمده وجود دارد: اول این که وجوب مقدمه، غیري باشد، در برابر وجوب ذی المقدمه که نفسی است و دوم این که وجوب مقدمه، عقلی باشد؛ بدین معنی که عقل دلالت کند بدون انجام مقدمه، نمی توان به ذی المقدمه دست یافت.

هیچ یک از این دو احتمال، با مذاق اشعری سازگاری ندارد؛ زیرا وجوب غیري مقدمه، تنها با قاعده ثبوت ملازمه بین احکام شرعی و عقلی، قابل اثبات است که اشعریان چنین قاعده ای را نپذیرفته اند؛ چون اساس آن را که قاعده حسن و قبح عقلی است، قبول ندارند. و احتمال دوم نیز وجوب عقلی مقدمه را به اثبات می رساند که

ص: ۱۴۶

۱- ابن حجر هیشمی، الصواعق المحرقة، ص ۵؛ قوشچی، شرح الهیات تجرید، ص ۱۰۷؛ تفتازانی، شرح المقاصد، ج ۵، ص ۲۳۷.

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، می گوید: شایسته نیست، گمان شود که لزوم نصب امام، به حکم عقل است، بلکه باید گفت، ضرورت آن، شرعی است. و آنگاه، چنین استدلال می کند: علاوه بر اجماعی که در این زمینه اقامه شده است، می توان 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 می گیریم که نصب امام، شرعاً واجب است.

غزالی سپس در مقام اثبات مقدمات، می گوید: 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، فتنه هایی است که در گذشته تاریخ، هنگام مرگ خلفا یا سلاطین، رخ داده است. فتنه هایی که اگر با نصب سلطان یا خلیفه دیگر، مهار نمی شد، همه چیز را نابود و سبب قطع حرث و نسل می شد. به همین دلیل است که

ص: ۱۴۷

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

گفته اند: «الدین والسلطان توأمان» یا «الدین أسّ والسلطان حارس وما لا أسّ له فمهدوم وما 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 صلی الله علیه و آله 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

ص: ۱۴۸

شما امیری و ابوبکر و یارانش نیز با استناد به قول پیامبر صلی الله علیه و آله 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 وجوب 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

ص: ۱۴۹

۱- . ماوردی، الاحکام السلطانی، ج ۱، ص ۱۹ و ج ۲، ص ۵ با تصرف.

۲- . فخر رازی، محصیل 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.

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 نیازی به ادعای اجماع ندارد.^(۱)

۶. حدیث «من مات و لم يعرف إمام زمانه، مات میتی جاهلیی»

۶. حدیث «من مات و لم يعرف إمام زمانه، مات میتی جاهلیی»^(۲)

یکی دیگر از ادله ای که اشاعره بر ضرورت شرعی نصب امام بر مردم، اقامه کرده اند، حدیث شریف یاد شده است. با این استدلال که معرفت امام، به حکم حدیث فوق، شرعاً واجب است و از آن جا 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 وأطیعوا الرسول وأولی الأمر منکم»^(۳) نیز کرده اند و گفته اند 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 می کند و آنگاه پس از بیان پاسخی برای این ایراد، استدلال را ناتمام و دارای خلل می انگارد. وی در مقام اعتراض می گوید: بنا بر حدیثی که از رسول اکرم صلی الله علیه و آله وارد شده است که فرمود: «خلافت، بعد از من، سی سال است و بعد از آن، به سلطنت گزنده تبدیل می گردد»^(۵)، لازمه دو حدیث فوق، این است که پس از خلفای راشدین، زمان و

ص: ۱۵۰

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- الخلافی بعدی ثلاثون سنی ثم یصر ملکا عضواً. (تفتازانی، شرح عقائد النسفی، به نقل از عقائد الانسان، ج ۲، ص ۸۹).

مکان، از امام، خالی شود و همه امت، عاصی گردند و مردنشان، مردن جاهلیت باشد.

وی سپس در پاسخ می گوید: 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 می یابد، نه زمان امامت؛ بنا بر این که امامت، اعم از خلافت باشد. و در آخر می افزاید: من از علمای اهل سنت، کسی را سراغ ندارم که چنین گفته باشد. و سرانجام، اشکال را پذیرفته، می نویسد: و اما پس از خلفای عباسی، کار، مشکل است. (۱)

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 (أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ...) وجوب اطاعت و معرفت رسول است، نه نصب آن. (۲)

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 (أَطِيعُوا اللَّهَ...) 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

ص: ۱۵۱

۱- همان.

۲- ملاصدرا، شرح اصول کافی، ج ۲، ص ۴۷۳-۴۷۴.

نبوی و آیه شریفه نیز بر بیشتر از وجوب معرفت و اطاعت، دلالت ندارد.

گفتار دوم: 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 شود که احتمال مسموم بودن آن وجود دارد، بی تردید، 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 می توان 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.

ص: ۱۵۲

۱- . جرجانی، شرح المواقف، ج ۸، ص ۳۴۸؛ خواجه نصیرالدین طوسی، تلخیص المحصل، ص ۴۶۲.

گرچه برهان فوق، عین همان دلیلی است که قائلان به لزوم شرعی امامت بدان تمسک کرده اند، لیکن در عین حال با هم متفاوت است؛ زیرا قائلان به ضرورت شرعی نصب امام، کبرای دلیل را با اجماع ثابت می کنند و اجماع، دلیلی شرعی است، در حالی که معتزله، کبرا را از بدیهیات عقلی می دانند و می گویند: لزوم نصب امام بر مردم، عقلی است. (۱)

نخستین اشکال، این که قاضی عبدالجبار (از بزرگان معتزله) در شرح الاصول الخمسی، امامت و ضرورت نصب آن را بر مردم، شرعی دانسته و لزوم عقلی آن را به شدت انکار نموده است. او می گوید: 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، نمی تواند به حکم عقل باشد. او سپس ایرادی را بر اعتراض خویش مطرح و به آن پاسخ می دهد (۲) که به خاطر رعایت اختصار، از ذکر آن صرف نظر می شود.

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 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. (۳)

گفتار سوم: امامیه و ضرورت امامت

اشاره

امامیه برای اثبات ضرورت امامت، هم دلایل شرعی اقامه کرده اند و هم براهین

ص: ۱۵۳

۱- ابوالفضل محمد، قاموس البحرین، ص ۳۳.

۲- عبدالجبار معتزلی، شرح الاصول الخمسه، ص ۷۵۹.

۳- ملاصدرا، شرح اصول کافی، ج ۲، ص ۴۷۴.

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. (۱) 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، 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، فراهمتر می شود؛ (۲) بویژه اگر چنین

ص: ۱۵۴

۱- . سید مرتضی، رسائل شریف مرتضی، ج ۲، ص ۳۰۹ و ج ۳، ص ۲۰؛ همو، الذخیری، ص ۴۱۰؛ علامه حلی، مناهج الیقین، ص ۴۳۹؛ فاضل مقداد، اللوامع الالهی، ص ۲۴۱؛ علامه مجلسی، حق الیقین، ص ۳۵؛ خواجه نصیرالدین طوسی، تحصیل المحصل، ص ۴۷۴؛ محمدحسن مظفر، دلائل الصدق، ج ۲، ص ۴۱؛ شیخ طوسی، کتاب الغیبی، ص ۴؛ محمدحسین کاشف الغطاء، اصل الشیعی و اصولها، ص ۱۷۹؛ محمدرضا مظفر، عقائد الامامیه، ص ۶۵.

۲- . سید مرتضی، الذخیری، ص ۴۱۰؛ علامه حلی، مناهج الیقین، ص ۴۳۹؛ فاضل مقداد، اللوامع الالهی، ص ۲۶۲؛ سدیدالدین محمود الحمصی الرازی، المنقذ من التقليد، ج ۲، ص ۲۴۰.

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 اخلاص 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. (۱) 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

ص: ۱۵۵

خطاب به شیعیان می گوید: شما آنچه را می تواند لطف باشد واجب نمی دانید و آنچه واجب می دانید، 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 آورده اند که از آن جمله اند: ابن تیمیّه، (۲) قاضی عبدالجبار، (۳) امام فخر رازی (۴) و سعدالدین تفتازانی. (۵)

پاسخی که شیعیان به این نوع اشکالات داده اند، 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 سوءاختیار امت است.

علامه حلی در توضیح جواب فوق می نویسد: لطف بودن امامت، منوط به تمام بودن امور سه گانه 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 اول، 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 نرفته اند. 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)

ص: ۱۵۶

-
- 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، مناہج الیقین، ص ۴۴۶؛ ملاصدرا، شرح اصول کافی، ج ۲، ص ۴۷۵.

اشکال دوم: لطف بودن امامت، مشتمل بر تسلسل، و تسلسل، محال است. توضیح این که اگر امامت، لطف باشد، از دو حال بیرون نیست: یا برای همه لطف است و یا برای بعضی. فرض دوم، باطل است؛ زیرا بر اساس آن، می توان گفت که بعضی از زمانها، خالی از امام باشد؛ چون اگر امامت برای بعضی، لطف باشد، قهرا آن بعض، غیر معصوم 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 این که بعضی از زمانها، خالی از امام باشد، وجود دارد و این، بر خلاف رأی شماست که می گوئید: هیچ زمانی، خالی از امام نیست.

فرض اول نیز نمی تواند صحیح باشد؛ چون مشتمل بر تسلسل است: امام نیز یکی از مکلفان است، پس باید امام داشته باشد و همین طور نقل کلام می شود در امام امام، و هلم جرا 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 (چنان که ما بر آنیم) نیاز به امام دیگر نخواهد داشت تا تسلسل لازم آید. از این جا معلوم می شود که جواز خالی بودن پاره ای 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 ژرف اندیشان امامیه نیز استدلال به قاعده مزبور را ناکافی دانسته اند و می گویند: 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 بی گمان، لطف به این معنی، هیچ گونه

ص: ۱۵۷

۱- . حمصی رازی، المنقذ من التقليد، ج ۲، ص ۲۴۲؛ سید مرتضی، الذخیری، ص ۴۱۴.

۲- . همان.

۳- . ملاصدرا، شرح اصول کافی، ج ۲، ص ۴۷۵.

گاهی در کنار قاعده لطف، از قاعده ای دیگری با عنوان وجوب اصلح، نام برده می شود و خلاصه آن، چنین است که نصب امام، اصلح به حال عباد است و هر اصلحی، بر خداوند، واجب است،^(۱) پس نصب امام بر خداوند، واجب است.

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

همان گونه که ارسطو، نخستین بار قاعده امکان اشرف را کشف^(۲) 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.^(۳) وی در کتاب شرح اصول کافی،^(۴) برای اثبات ضرورت امامت، به این قاعده نیز تمسک می کند.

مفاد قاعده، برابر آنچه در اسفار آمده است، چنین است: در تمام مراتب وجود، لازم است، ممکن اشرف، مقدم بر ممکن اخس باشد. از این رو، هر گاه ممکن اخس، موجود شده باشد، باید مقدم بر آن، ممکن اشرف، وجود یافته باشد.^(۵) 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 رتبه ای مقدم، علم

ص: ۱۵۸

۱- . علامه مجلسی، حق الیقین، ص ۲۸.

۲- . ملاصدرا، اسفار، ج ۷، ص ۲۴۴.

۳- . خردنامه صدرا، شماره ۲، ص ۳۸.

۴- . ملاصدرا، شرح اصول کافی، ج ۲، ص ۴۷۶.

۵- . ملاصدرا، اسفار، ج ۷، ص ۲۴۴؛ شمس الدین محمد شهرزوری، شرح حکمی الاشراف، ص ۳۸۵.

خواهیم داشت.

حال که مفاد قاعده روشن شد، می توان 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 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 نشأ 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 (خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا)؛ (۲) چرا که انسان، اشرف موجودات زمینی است و اگر انسان از زمین مرتفع گردد، حیوان نیز مرتفع خواهد شد. همچنین، اگر

ص: ۱۵۹

۱- . کهف / ۱۱۰.

۲- . بقره / ۲۹.

حجی الله در زمین نباشد، همه آدمیان نخواهند بود. و این است معنای «لولا- الحجاجی، لساخت الأرض بأهلها». پس در هر زمانی، حجی الله وجود خواهد داشت. (۱)

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، ذاتا 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 می تواند کلی و مجرد یا جزئی و مادی باشد. (۲)

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 امت، لازم آید. هر دو لازم، بالاتفاق، باطل

ص: ۱۶۰

۱- . ملاصدرا، شرح اصول کافی، ج ۲، ص ۵۰۳-۵۰۴.

۲- . همان.

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 امت 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، تفصیل 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. (۱)

در برهان فوق، توجه به دو نکته، ضروری است: یکی این که اگر برهان مذکور، تمام باشد، علاوه بر اثبات اصل امامت، معصوم بودن امام را نیز اثبات می کند. دیگر این که 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 نمی دانند.

۴. واسطه فیض

یکی از براهین فلسفی بر ضرورت عقلی امامت که صبغه عرفانی نیز دارد، لزوم واسطه فیض است. (۲) هدف غایی نفس انسانی، نیل به کمالات ماوراءالطبیعه 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

ص: ۱۶۱

۱- حمصی رازی، المنقذ من التقليد، ج ۲، ص ۲۶۱؛ شیخ طوسی، تلخیص الشافی، ج ۱، ص ۱۲۳؛ سید مرتضی، الذخیره، ص ۴۲۴.

۲- عبدالحسین طیب، کلم الطیب، ج ۱، ص ۳۲۸؛ محمد مهدی نراقی، انیس الموحّدین، ص ۱۳۰، پاورقی.

میلی را وجدان خواهد کرد و خواهد دید که زبان فطرت، او را همواره به سوی کمالات لایق او فرا می خواند. 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 می تواند 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، بی غایت خواهد بود و میان عالم ربوبی و نوع انسانی، ارتباطی نخواهد بود. بدیهی است که نوع بی غایت، ضرورتاً محکوم به انقراض است. این فرد برگزیده، در اصطلاح شرع، امام نامیده می شود.^(۱)

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 ادله ای که بر ضرورت برانگیخته شدن پیام آوران الهی دلالت دارد، بر لزوم تعیین و نصب امام نیز دلالت می کند.^(۲)

یکی از ادله لزوم بعثت، برهان هدایت عمومی^(۳) 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 می کند و این هدایت، در دو بعد تکوینی و تشریحی صورت می گیرد. در هدایت تکوینی، جایی برای اختیار و انتخاب وجود ندارد؛ یعنی خدای متعال در آفرینش موجودات، موجبات آن را به گونه ای 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 می شود و این

ص: ۱۶۲

۱- . ستاد انقلاب فرهنگی، معارف اسلامی، ج ۲، ص ۹۹.

۲- . علامه مجلسی، حق الیقین، ص ۲۸؛ ملامحسن فیض کاشانی، علم الیقین، ج ۱، ص ۳۷۵.

۳- . شیخ طوسی، التبیان، ج ۱۰، ص ۲۰۷.

هدایت، جبری است. یک پرنده نیز هدف وجودی خود را دنبال می کند و مسیر ویژه زندگی خود را به طور جبری می پیماید. این مطلب را که همه موجودات از نعمت هدایت تکوینی الهی برخوردارند، از آیات قرآنی نیز می توان استفاده کرد؛ آن جا که می فرماید: «پروردگار ما کسی است که هر چیز را آفریده و آن را (به سوی غایت وجودیش) هدایت فرموده است» (۱).

در عالم انسانی هم تا آن جا 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 وجودی اش، جبری و غیرقابل عدول است. هر انسانی؛ چه بخواهد یا نخواهد و بداند یا نداند، به تدریج رشد می کند به کمال جسمانی می رسد و از این نظر، هیچ گونه تفاوتی با نباتات و سایر حیوانات ندارد. اما در بهره مند شدن از هدایت تشریحی 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 پیماید. بنابراین، تکامل معنوی و رشد نفسانی در پرتو هدایت تشریحی 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 پیش گیرد: (إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا) (۲) 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،

ص: ۱۶۳

۱- طه / ۵۰.

۲- انسان / ۳.

خداوند با فرستادن پیامبران و کتب آسمانی، اتمام حجت می کند، تا مبادا 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».(۱)

اینک پس از بیان دو برهان یاد شده، می گوئیم: همین «هدایت عمومی» و «اتمام حجت» که فرستادن پیامبران را ایجاب می کند، عینا اقتضا دارد که پس از درگذشت پیامبر صلی الله علیه و آله 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 صلی الله علیه و آله به حال خود رها کند و آنان را از نعمت هدایت، محروم و از وجود حجت، بی بهره سازد.(۲)

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 صلی الله علیه و آله، خاتم پیامبران است و احکام ایشان، برای همیشه باقی خواهد ماند.

ب. قرآن کریم، معجزه جاویدان نبی اکرم صلی الله علیه و آله است و برای همیشه، پرتوافشان رهپویان طریق سعادت و کمال خواهد بود.

ج. آیات قرآن کریم، نیازمند تبیین و توضیح است و یکی از وظایف رسول اکرم صلی الله علیه و آله نیز همین بود.

د. بدون تردید، در حیات رسول اکرم صلی الله علیه و آله تبیین احکام و معارف اسلامی و تفسیر و

ص: ۱۶۴

۱- نساء/ ۱۶۵.

۲- ستاد انقلاب فرهنگی، معارف اسلامی ۲، ص ۹۸ با تلخیص و تصرف.

توضیح آیات قرآنی، به گونه ای که مردم را در طول تاریخ و پس از پایان دوره رسالت، از هدایت هدایتگران الهی بی نیاز کند، انجام نشد. بهترین شاهد بر این مدعا، پیدایش فرقه های متعددی است که به رغم آن که همه، خود را مسلمان می پندارند، بین بسیاری از آنها، حتی در اصول اعتقادی، وجوه اختلاف، بیش از موارد اشتراک است. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله خود نیز از این امر آگاه بود و می فرمود: «امت من، هفتاد و سه فرقه خواهد شد».^(۱)

حال، براهین لزوم نبوت که بر اساس حکمت الهی، اقامه می شد، 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 صلی الله علیه و آله 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، نمی تواند نقش روشنگری داشته باشد و مورد استفاده آنها قرار گیرد. و این با حکمت الهی، سازگار نیست.

به نظر نمی رسد که هیچ فرقه ای 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، نمی دانند، بلکه به نظر آنها، هر کسی که دارای نیروی اجتهاد و استنباط باشد، می تواند 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 کرده اند که از آن میان می توان به قواعدی همچون «لزوم وجود علت غایی»،^(۲) «سنت الهی»،^(۳)

ص: ۱۶۵

-
- ۱- عبدالکریم شهرستانی، الملل و النحل، ج ۱، ص ۳.
 - ۲- محی الدین الهی قمشه ای، حکمت الهی، ج ۱، ص ۳۰۹.
 - ۳- ملاصدرا، شرح اصول کافی، ج ۲، ص ۴۷۵؛ علامه مجلسی، حق الیقین، ص ۳۶؛ عبدالله شبر، حق الیقین فی معرفی اصول الدین، ص ۱۳۷.

«عنایت ربانیه»، (۱) «مدنی بودن بالطبع انسان» (۲) اشاره کرد. از آن جا که 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 صلی الله علیه و آله 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 حکمی 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

ص: ۱۶۶

۱- . ملاصدرا، شرح اصول کافی، ج ۲، ص ۴۸۴.

۲- . سیداسدالله موسوی، الامامی، ص ۸۶.

۳- . ابن سینا، الشفا الهیات، ص ۴۵۲.

۴- . شهرزوری، شرح حکمی الاشراق، ص ۱۲.

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 عقلاً 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.

ص: ۱۶۷

موضوع جستار حاضر، اوصاف و ویژگیهای شخصیتی امام است. کسی که مسؤولیت امامت را بر عهده می گیرد، دارای چه ویژگیهایی است؟ فرقه های عمده سه گانه در کلام اسلامی (شیعه، معتزله و اشاعره) در باب اوصاف امام، چه دیدگاهی اخذ کرده اند و این دیدگاهها بر چه مبنایی استوار است؟

اهمیت بحث از اوصاف امام، بویژه از این جهت است که راه شناخت امام را هموار می کند. در امامت خاصه، وقتی سخن از مصادیق امامت می رود، با چه ملاکهایی می توان 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 می بریم که نوعی نقش برهان لم در این برهان را ایفا می کند، و لکن با صفات امام نیز می توان به نحو برهان إن تشخیص داد که این شخص، هرگز نمی تواند عهده دار منصب امامت باشد؛ همان گونه که بر اساس آیه صریح قرآنی، استدلال می شود که عهد امامت از آن

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 مناسبت که روایت معروف «اگر کسی بدون امام (۲) و یا بدون شناخت امام (۳) از دنیا برود، به مرگ جاهلیت مرده است» را عمیقتر می توان فهمید.

مسأله 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 منصوص 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 با نص 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

ص: ۱۷۰

۱- اشاره به آیه ۱۲۴ سوره بقره است: (إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ)

۲- ر.ک: علاءالدین علی الممتقی ابن حسام الدین الهندی، کنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال، ج ۱، ص ۱۰۳.

۳- ر.ک: علامه مجلسی، بحار الانوار، ج ۲، ص ۷۸.

می‌داند: (اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ)؛^(۱) چرا که هر دو منصب، لطف الهی است.^(۲) این نگرش، تأثیر بسزایی در بحث از اوصاف امام دارد.

گفتار اول: 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.^(۳)

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.^(۴)

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:

ص: ۱۷۱

۱- انعام/ ۱۲۴.

۲- در مقاله «منزلت امامت نزد متکلمان امامیه، معتزله و اشاعره» از همین مجموعه، به تفصیل در این باب بحث شده است.

۳- جرجانی، شرح المواقف، ج ۸، ص ۳۴۹.

۴- عبدالجبار معتزلی، شرح الاصول الخمسه، ص ۷۵۱؛ همو، المغنی، ج ۲۰، ص ۲۰۱.

امامت به واسطه عارض شدن امری که مقصود از امام را نقض کند، منحل می شود؛ مانند ارتداد، جنون، برخی از امراض، خلع کردن خویش و مغلوب شدن به وسیله امام دیگر. البته در این که امام می تواند خودش را خلع کند یا نه و این که در صورت فاسق شدن، از این منصب خلع می شود یا نه، آراء، مختلف است.^(۱)

چنان که روشن است، معتزله و اشاعره، امامت را منصب دنیوی صرف دیده اند که توسط مردم و با روشهای مختلفی انتخاب می شود. لذا در میان اوصاف و شرایط امامت، روی آوردن 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.^(۲)

گفتار دوم: اوصاف امام از نظر شیعه

۱. عصمت

اشاره

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 هر گونه 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.

الف. تحلیل مفهوم عصمت

بحث از ادله عصمت و نقد دلایل مخالفان آن، منطقی مسبق به تحلیل مفهوم

ص: ۱۷۲

۱- . تفتازانی، شرح المقاصد، ج ۵، ص ۲۵۷.

۲- . از یادداشت‌های استاد احد فرامرزی قراصلی.

عصمت و بیان تمایز آن از اوصافی چون عدالت است. عصمت (۱) 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. (۲)

ابن فارس نیز قریب به همین مضمون، عصمت را نگه داشت الهی از امور و حوادث سوء دانسته است که بر بندگان عارض می شود. (۳)

عده ای از اهل لغت؛ همچون مقرئ (۴) و زبیدی، (۵) عصمت را به معنای کسب نیز دانسته اند و عده ای در ساختار معنایی عصمت، تحقق محفوظیت از شرّ و اندفاع بالفعل را معتبر دانسته اند. (۶)

راغب اصفهانی (متوفی ۵۰۲) واژه «عصم» را به معنای خودداری کردن آورده است. (۷) عصمت در اصطلاح کلامی، تعریفهای مختلفی دارد. (۸) ابن ابی الحدید معتزلی در شرح خود بر نهج البلاغه، مفهوم سازی معتزله از عصمت را چنین گزارش می کند:

عصمت نزد دانشمندان ما، لطفی است که مکلف را از فعل قبیح، به اختیار بازمی دارد. (۹)

خواجه طوسی در قواعد العقاید، عصمت را چنین تعریف کرده است:

ص: ۱۷۳

- ۱- 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.
- ۲- فراهیدی، کتاب العین، ج ۱، ص ۳۱۳.
- ۳- ابوالحسن احمد بن فارس، معجم مقاییس اللغی، ج ۴، ص ۳۳۱.
- ۴- مقرئ، تاج المصادر، ج ۱، ص ۱۵۰.
- ۵- سیدمحمد مرتضی حسینی الزبیدی، تاج العروس من جواهر القاموس، ج ۸، ص ۳۸۸.
- ۶- حسن مصطفوی، التحقيق فی کلمات القرآن الکریم، ج ۸، ص ۱۵۴.
- ۷- راغب اصفهانی، المفردات، ص ۳۳۶.
- ۸- از یادداشت‌های استاد احد فرامرز قراملکی.
- ۹- ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۷، ص ۸.

عصمت آن است که مکلف به گونه ای باشد که گناهی از وی صادر نشود. البته بدون آن که چنین وضعیتی بر وی اجبار گردد. (۱)

علامه حلی نیز بر لطف بودن تأکید دارد. (۲) فاضل سیوری در اللوامع الالهیه گوید:

عده ای در تعریف عصمت، سخنی نیکو و فراگیر دارند. آنها گویند: عصمت، ملکه ای است نفسانی که متصف به آن را از فجور باز می دارد، اگر چه آنان توانایی چنین رفتارهایی را دارند. (۳)

ب. 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 می شود، ولی داعیه گناه را از بین نمی برد. بنابراین، هر لحظه، احتمال صدور گناه از شخص عادل وجود دارد و همچنین، با وجود عدالت، غالباً از شخص عادل، گناه تحقق پیدا نمی کند؛ به این معنی که گاهی از او معصیت سر می زند. 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 می گیریم 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.

ج. منکران عصمت و ادله آنها

در ذکر شرایط، بیان شد که اشاعره و معتزله، عصمت را به عنوان شرطی از شروط امامت، نمی پذیرند و فسق را مانع امامت نمی دانند؛ به طوری که ابویعلی الفراء می گوید:

ص: ۱۷۴

۱- . خواجه نصیرالدین طوسی، قواعد العقائد، ص ۷۲.

۲- . علامه حلی، باب حادی عشر، ص ۶۶.

۳- . فاضل مقداد، اللوامع الالهیه، ص ۱۷۰.

فسق، مانع تداوم امامت نمی باشد؛ 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 شبهه ای، راه خلاف حق را برگزیند. (۱)

دلایلی که اشاعره و معتزله برای معتبر نبودن عصمت اقامه کرده اند، 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 می دانیم، 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 صلی الله علیه و آله و حال آن که امام، حجت بر مردم نمی باشد؛ زیرا مسائل دین را ما از پیامبر صلی الله علیه و آله اخذ می کنیم. (۴)

نقد ادله منکران عصمت، در پرتو بیان «ادله عقلی عصمت» که شیعه اقامه کرده است، مورد بحث قرار می گیرد.

د. دلایل عقلی عصمت

متکلمان شیعه، در اثبات ضرورت معصوم بودن امام، ادله گوناگون عقلی و نقلی به میان آورده اند. از میان ادله عقلی، به ذکر دو دلیل عمده و مهم، بسنده می کنیم:

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 نمی باشد و

ص: ۱۷۵

۱- . محمدجواد مغنیه، الجوامع و الفوارق بین الشیعی و السنی، ص ۱۱۲.

۲- . تفتازانی، شرح المقاصد، ج ۵، ص ۲۴۹.

۳- . جرجانی، شرح المواقف، ج ۸، ص ۳۵۰.

۴- . عبدالجبار معتزلی، المغنی، ج ۲۰، ص ۷۵.

مؤلفه های دیگری هم هست که قادر به حفاظت از دین می باشد. باید ببینیم که آیا بدون امام، حفاظت از دین، تحقق پیدا می کند یا نه. راههایی که به واسطه آنها ممکن است دین حفظ شود، قرآن، سنت، اجماع، قیاس و اصل براءت است. اکنون باید دید که آیا این موارد، قادر به حفاظت از دین هستند یا نه.

الف. قرآن؛ مسلمانان اتفاق دارند که قرآن نمی تواند حافظ دین باشد؛ زیرا تفسیر و برداشت از قرآن، متفاوت است و از طرف دیگر، حوادثی که در طول تاریخ رخ می دهد، 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 نمی تواند حافظ شرع باشد؛ به همان دلیلی که در بالا گفته شد.

ج. اجماع؛ اعتبار اجماع، به وجود معصوم است و اگر در بین اجماع کنندگان، 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 مسأله ای، به موارد مشابه آن استناد کنیم و بگوییم: چون حکم مسأله ای در فلان مورد، حرمت است، پس حکم این موارد هم، چون شبیه آن است، حرمت می باشد. ولی از آن جا که حاصل قیاس، چیزی جز ظن ضعیف نمی باشد، قیاس در استنباط احکام شرعی، حجت نیست؛ بنابراین، حافظ شرع هم نمی تواند باشد.

ه. اصل براءت؛ منظور از اصل براءت، این است که هر گاه نهی یا امری از جانب شارع در موردی نرسیده باشد، ما می توانیم با توجه به براءت، حکم به واجب نبودن یا حرام نبودن کنیم. ولی این اصل هم نمی تواند حافظ شرع باشد؛ زیرا اگر براءت 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 می‌گیریم که حفاظت از شریعت، تنها به وسیله امام صورت می‌گیرد و بنابراین، باید معصوم باشد تا دین از خطر سقوط و انحراف، مصون بماند.

دلیل دوم: لزوم تسلسل.

اگر امام، معصوم نباشد، تسلسل لازم می‌آید. 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 می‌آید و هیچ وقت رفع خطا و اشتباه نمی‌شود. 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 می‌فرماید: «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.

ه. دلایل نقلی عصمت امام

آیات متعدد و روایات مختلفی حاکی از اعتبار عصمت امام است که اکنون به بررسی برخی از آنها می‌پردازیم.

آیه اول: (وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ)^(۲)

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

ص: ۱۷۷

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 نمی‌رسد.» بقره/ ۱۲۴

خداست و عصمت، با این آیه ثابت می شود، ولی بنا به نظر اشاعره و معتزله که نصب امام را از جانب خدا، واجب نمی دانند و به اختیار مردم واگذار می کنند، عهد خدا ثابت نخواهد شد. لذا عصمت هم برای امام، ثابت نمی شود.

زمخشری که از علمای معتزله است، در توضیح آیه می گوید: طبق این آیه، «امامت به کسی می رسد 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 می دهیم. اگر ظالم به کسی اطلاق شود که مرتکب معصیتی شود و توبه نکند، عصمت از آیه استفاده نمی گردد؛ چنان که در شرح مواقف، همین نظر را بیان می کند و می گوید:

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 منبع را به کسی بدهد که ملکه عصمت در او رسوخ نکرده و صدور معصیت از او ممکن باشد. علامه طباطبایی رحمه الله در این باره می فرماید:

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، توبه کارند و یا بالعکس، در اول، صالح و در آخر، ظالمند. ابراهیم علیه السلام شأنش اجلّ از این است که از خدای تعالی درخواست کند که مقام امامت را به دسته اول و چهارم از ذریه اش بدهد. پس به طور قطع، دعای ابراهیم علیه السلام شامل حال این دو دسته نیست. باقی می ماند دوم و سوم؛ یعنی آن کسی که در تمامی عمرش ظلم نمی کند و کسی

ص: ۱۷۸

۱- زمخشری، الکشاف، ج ۱، ص ۱۸۴.

۲- جرجانی، شرح المواقف، ج ۸، ص ۳۵۱.

که اگر در اول عمر، ظلم کرد، در آخر، توبه کرده است. از این دو قسم خدا قسم دوم را نفی کرده، باقی می ماند یک قسم و آن کسی است که در تمامی عمرش، هیچ ظلمی مرتکب نشده است. پس، از چهار قسم 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 يُرِيدُ 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 تشریحی و اراده تکوینی.

اراده تشریحی، 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

ص: ۱۷۹

۱- علامه طباطبایی، المیزان، ترجمه موسوی همدانی، ج ۱، ص ۴۱۵.

۲- «خدا چنین می خواهد که رجس هر آلا-یش را از شما خانواده نبوت ببرد و شما را از هر عیب، پاک و منزّه گرداند.»

باشد؛ زیرا اراده تکوینی، تخلف ناپذیر است و به دنبال اراده تطهیر، مسلماً تطهیر واقع می‌شود و این، همان عصمت است. این که مراد از آیه، اراده تکوینی است، نه اراده تشریحی، به این جهت است که اراده تطهیر، اختصاص به گروه خاصی (اهل بیت) پیدا کرده و اگر اراده تشریحی بود، باید شامل همه می‌شد و مقید به اهل بیت نمی‌گشت.

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 طیبه ندارد، بلکه همسران نبی صلی الله علیه و آله هم جزء اهل بیت محسوب می‌شوند.^(۱) حتی بعضی می‌گویند که اهل بیت، اختصاص به همسران نبی دارد و مذكر آوردن ضمیر «عنکم» به این جهت بوده که رسول خدا صلی الله علیه و آله هم از جمله اهل بیت می‌باشد.^(۲) دلیل عمده آنها در این باره، این است که آیه در ضمن آیات مربوط به همسران پیغمبر صلی الله علیه و آله آمده است؛ لذا همسران پیغمبر صلی الله علیه و آله را شامل می‌شود. از طرف دیگر، بزرگان و محدثان اهل تسنن، روایاتی را ذکر کرده‌اند که در آنها، اهل بیت به خمسه طیبه تفسیر شده است. برای نمونه، در صحیح مسلم، از عایشه نقل شده است:

وقتی رسول خدا صلی الله علیه و آله امام حسن و امام حسین و فاطمه و علی علیهم السلام را در زیر کساء جای داد، این آیه را تلاوت فرمود: (إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً).^(۳)

از آن جا 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

ص: ۱۸۰

۱- زمخشری، الکشاف، ج ۳، ص ۵۳۸؛ فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج ۲۵، ص ۲۰۹؛ آلوسی، روح المعانی، ج ۲۲، ص ۱۹؛ نظام الدین 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.

اهل بیت، زنان پیغمبر نیست و اگر منظور از اهل بیت، زنان پیغمبر بود، لازم می آمد که زنان پیغمبر هم معصوم باشند و حال آن که هیچ کس ادعای عصمت آنان را نکرده است؛ لذا می توان 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 علیه السلام) ثابت می شود.

روایت ثقلین

قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إني تارك فيكم الثقلين، كتاب الله وعترتي، ما إن تمسكتم بهما لن تضلوا وإنيهما لن يفترقا حتى يردا على الحوض وإني سألت الله عز وجل أن لا يفرق بينهما حتى يوردهما على الحوض. (۱)

رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمودند: من در بین شما، دو چیز گرانبها به یادگار می گذارم: یکی قرآن و دیگری، عترت من است. تا زمانی که به این دو تمسک کنید، گمراه نمی شوید و این دو هرگز از همدیگر جدا نمی شوند تا این که بر سر حوض کوثر بر من وارد می شوند و من از خدا خواستم که بین این دو تا وقتی که بر سر حوض کوثر بر من وارد می شوند، جدایی نیندازد.

روایت ثقلین به طور متواتر، از شیعه و سنی نقل شده است. از دو جمله «ما إن تمسكتم بهما لن تضلوا» و جمله «إنيهما لن يفترقا» می توان برای عصمت، استدلال کرد؛ زیرا چنگ زدن به کتاب و عترت، برای همیشه از گمراهی، جلوگیری می کند و لازمه این، عصمت عترت پیامبر صلی الله علیه و آله است و همچنین، جدا نشدن و عدم افتراق از قرآن، آن هم به صورت «لن يفترقا» به معنای عصمت آنهاست.

و. عصمت و اختیار

آنچه مسلم است، این که معصوم، گناه نمی کند، اما آیا این ترک معصیت، از روی اختیار است یا خیر؟ قبلاً گفته شد که عصمت، ناشی از کثرت علم است و هر

ص: ۱۸۱

۱- . علامه مجلسی، بحار الانوار، ج ۲۳، ص ۱۴۵؛ احمد بن حنبل، مسند، ج ۳، ص ۱۴.

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 می شود که هرگز مرتکب آن نگردند. بنابراین علم شدید است که مانع ارتکاب زشتی می شود، 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 نمی کند، ولی محال ذاتی، امکان تحقق ندارد و ذاتا محال است.

اگر معصوم، در فعل طاعات و ترک محرمات، اختیار نداشته باشد، مستحق مدح نمی شود و لایق ثواب نمی گردد و لازم می آید که از دایره تکلیف، خارج گردد، و حال آن که مسلمانان اجماع دارند که امام یا رسول، مکلف است؛ به دلیل آیه: (قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ).

به هر حال، عصمت، لطفی است که خداوند نسبت به عبدش عطا می فرماید و آن عبد هم با وجود این لطف، دوری از قبیح را انتخاب می کند. بنابراین، وقتی گفته می شود که خداوند، او را معصوم کرد، یعنی خداوند، لطفی کرد و او با توجه به آن لطف، با انتخاب خود، از قبیح عدول کرد.

درباره علت این که چرا خداوند، این لطف را به سایر مکلفان عطا نفرمود تا آنها هم از قبیح 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 عده قلیلی از مردم دارا هستند.

بنابراین، مقام عصمت، منحصر در امام و نبی نیست و سایر انسانها اگر صلاحیت داشته باشند، می توانند به این مقام برسند، ولی از آن جا که عصمت، امری پنهانی است، شناختن این گونه افراد، برای غیرخداوند، ممکن نیست.

از شیخ جعفر کاشف الغطاء سؤال شد: آیا صحیح است که می گویند: امام

معصوم علیه السلام در تمام عمرش مرتکب گناه نمی شود؟ او گفت: من که یک غیر معصومم، مدت چهل سال است که یک مکروه هم انجام نداده ام، چه رسد به امام معصوم علیه السلام. (۱)

۲. افضلیت

اشاره

یکی دیگر از ویژگی‌هایی که مورد اختلاف است، ویژگی افضلیت است که بنا به نظر شیعه، امام باید افضل باشد. و مفضول، حق امامت ندارد و خداوند، کسی را به امامت منصوب می کند که از سایر مسلمانان، افضل باشد.

الف. 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 می آید که افضلیت را به معنای کثرت ثواب می دانند.

قاضی عبدالجبار می گوید: افضل به معنای اکثر الثواب است. (۲) به همین خاطر، راه شناخت افضل را شرع می دانند؛ به این دلیل که عقل نمی تواند مقدار ثواب و عقاب را معین کند.

تفتازانی بعد از ذکر فضایل علی علیه السلام می گوید: در این که 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 نمی کند. (۳)

قاضی ایجی هم بر این عقیده است که افضلیت به معنای کثرت ثواب و کرامت در نزد خداست و این، حاصل نمی گردد، مگر با طاعات و اخلاص! و اضافه می کند که آنچه از فضایل علی علیه السلام ذکر کردیم، فقط دلالت بر فضیلت می کند.

ص: ۱۸۳

۱- . مجله گلشن اندیشه، شماره دوم و سوم، سال اول، ص ۶۶.

۲- . عبدالجبار معتزلی، شرح الاصول الخمسه، ص ۷۶۶.

۳- . تفتازانی، شرح المقاصد، ج ۵، ص ۲۹۹.

بنابر این که 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 می گوید، منافات ندارد؛ زیرا ثواب، مترتب نمی شود، مگر بر اعمال خیر، اخلاص و نصرت دین، و هر کس که گوی سبقت را از دیگران در این میدان ربوده 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 می شود. پس بین علم، عمل و ثواب، ملازمه است. اشاعره افضلیت را در نبی می پذیرند، اما افضلیت در امام را نمی پذیرند و معتقدند که گاهی مفضول، بر امور امامت، توانا تر است؛ چنان که تفتازانی می گوید: «چه بسا مفضول، اقدر است بر قیام به مصالح دین و ملک؛ بر خلاف نبی».^(۱) همچنین بسیاری از معتزله، تقدیم مفضول را جایز می دانند و معتقدند که می شود امیر، مفضول باشد و در میان رعیتش، افرادی یافت شوند که از او بهترند. این مطلب را به بسیاری از معتزله نسبت داده اند.^(۲)

ب. 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

ص: ۱۸۴

۱- همان.

۲- ابوالحسن اشعری، مقالات الاسلامیین، ج ۲، ص ۱۳۴.

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.

ج. 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 نمی رساند.

۲. دلیل نقلی

ص: ۱۸۵

۱- عبدالجبار معتزلی، المغنی، ج ۲۰، ص ۲۰۳.

آیه ۳۵ سوره یونس، بیانگر قبح تقدیم مفضول است: (أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمْ مَنْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يُهْدَىٰ فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ؟) (آیا آن که خلق را به راه حق رهبری می کند، سزاوار به پیروی است یا آن که نمی کند؟ مگر آن که خود به هدایت خدا هدایت شود. پس شما مشرکان را چه شده و چگونه چنین قضاوت باطل را برای بتها می کنید؟)

این آیه، بیان می کند 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 الا مفضول محتاج هدایت دیگران است و آیه، صلاحیت او را برای رهبری، نفی می کند؛ زیرا «استفهام (در آیه)، استفهام تقریری است که دلالت می کند بر قبح تقدیم مفضول بر فاضل، سمعا، 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 صلی الله علیه و آله 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 می کند که تقدیم مفضول بر فاضل، درست نیست.^(۲)

در جواب این مطلب که اشاعره و معتزله می گویند: گاهی افضل، اقدر بر اداره امور نمی باشد و ممکن است با امامت افضل، مردم پراکنده شوند و فتنه ها ایجاد گردد، باید گفت که یکی از صفات افضل، اقدریت است، و الا- اگر بیش از دیگران، قدرت اداره امور را نداشته باشد، افضل نخواهد بود.

و جواب این که می گویند: ممکن است با تصدی امور از جانب افضل، تشتت و پراکندگی در بین مردم ایجاد شود که در این صورت، افضل بر غیرافضل ترجیح

ص: ۱۸۶

۱- ابوالفتح بن مخدوم الحسینی، باب حادی عشر با شرح مفتاح الباب، ص ۱۷۷.

۲- تستری، احقاق الحق، ج ۲، ص ۳۲۵.

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

اشاره

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 حيله های آنان را به مردم، بنمایاند و از گمراه شدن مردم، جلوگیری کند.

در این که علم، فی حد ذاته مطلوب است، خلاقی نیست؛ کما این که آیه (هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَكْفُرُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ) (۱) و سخن رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و آله «طلب العلم فریضی علی کل مسلم و مسلمی» (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 (هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَكْفُرُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ) (۳) همین معنی را می فهماند.

حکمت هم نوعی علم است و به پیغمبران داده شده است و امام هم، چون

ص: ۱۸۷

۱- زممر / ۹.

۲- علامه مجلسی، بحار الانوار، ج ۷۰، ص ۶۸.

۳- زممر / ۹.

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.

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.

ص: ۱۸۸

۱- . شیخ مفید، اوائل المقالات، ص ۳۷.

۲- . همان، ص ۳۸.

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 نمی باشد، ولی ممتنع هم نیست و دلایلی بر وجود چنین علمی داریم.

۴. معجزه

بنا به نظر شیعه، امام از جانب خدا منصوب می گردد و نص صریحی که از جانب پیغمبر صلی الله علیه و آله 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، معجزه ای 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 معجزه ای از او ظاهر نگشت.

۵. ایمان

اشاره

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. گرچه 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.

الف. عبادت

عبادت، بنفسه، مطلوب شارع است و بسیاری از آیات قرآن، مردم را به آن دعوت نموده است: (يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ) (۱) حتی هدف از خلقت انسانها (انبیا و غیر انبیا) نیز عبادت دانسته شده است: (وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ) (۲)

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 می گردد.

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 بلامرجه لازم می آید و در صورت دوم، ترجیح مرجوح لازم می آید که اولی، قبیح و دومی، اقبح است. لذا عقل، حکم می کند که منصب امام به دست کسی سپرده شود که اعباد از سایر انسانها باشد.

ب. زهد

بسیاری از آیات قرآن، دل بستن به دنیا را تقبیح و فریفته شدگان آن را سرزنش

ص: ۱۹۰

۱- «ای مردم! عبادت کنید پروردگاری را که شما را خلق کرد.» بقره / ۲۱

۲- «جن و انس را خلق نمودم، مگر برای عبادت.» ذاریات / ۵۶

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 علیهما السلام منقول است (۱) که همه زهد در یک آیه است: (لِكَيْلًا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ) (۲)

دل بسته بودن به دنیا از جانب امام جامعه مسلمانان، باعث بروز مفساد زیادی خواهد شد؛ زیرا این کار، موجبات دل بستگی مردم را به دنیا فراهم خواهد کرد و کل جامعه اسلامی به سراشیبی سقوط، رهنمون می شود. 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 الا تقدیم مفضول بر فاضل لازم می آید که عقلاً قبیح است.

۶. شجاعت

دفاع از کیان اسلام و حفظ حدود و ثغور آن، فداکاری و از خود گذشتگی می خواهد. 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 می کنند، برتری داده است: (وَفَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا) (۳)

جهاد و فداکاری، در سایه شجاعت و قوت قلب، حاصل می گردد و اگر امام جامعه، خود ترسو باشد، مسلماً امت هم ترسو خواهند شد و راه برای نفوذ عوامل بیگانه، باز می شود و از این رهگذر، آفات مختلفی دامنگیر جامعه اسلامی خواهد شد.

بنابراین، شجاع بودن والی، امری بدیهی است که احتیاج به استدلال ندارد، اما

ص: ۱۹۱

-
- ۱- علامه مجلسی، بحارالانوار، ج ۷۰، ص ۳۱۱.
 - ۲- «هرگز بر آنچه از دست شما رود، دلتنگ نشوید و به آنچه به شما رسد، دلشاد نگردید و خداوند هر متکبر فخرکننده را دوست نمی دارد.» حدید/ ۲۳
 - ۳- نساء/ ۹۵.

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، قبیح تقدیم مفضول، 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.

ص: ۱۹۲

بخش دوم: روی آورد تفسیری - روایی

اشاره

فصل اول: ولایت در آینه وحی O میرحسین ضیائی

فصل دوم: امامت خاصه در قرآن O اسحاق عارفی

ص: ۱۹۳

پیشگفتار

بحث ولایت، با سرنوشت بشر و شؤون روحی و اجتماعی وی پیوند خورده و مسأله ای مهم و جنجال آفرین است که نوشته ها و تألیفات مردان بلندهمت روزگاران گذشته و حال، گواه محکمی بر این مدّعاست، لکن هرچه زمان می گذرد و بشر، سیر صعودی خود را می پیماید، اهمّیت آن، بیشتر معلوم می شود و ماجرای نزاع بر سر آن، حسّیاستر می گردد؛ چنان که در این عصر، شاهد آن هستیم.

بنابراین، تحقیق و پژوهش در این مطلب، ضروری می نماید و برای بررسی زوایای مختلف آن، باید بحث را از ریشه و ماهیت این مسأله آغاز کنیم.

گفتار اول: 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 می گوید: اوّل کسی که در مذهب امامت سخن گفت: علی بن اسماعیل بن میثم التّمّار بود که از تألیفات او، دو کتاب الامامی و الاستحقاق را می توان برشمرد و همچنین، یکی از شاگردان مکتب امام صادق علیه السلام؛ یعنی هشام بن حکم را نام می برد که در این باره، تألیفات بسیار داشته است و از کتابهای او، الامامی، و امامی المفضول را ذکر می کند. (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 جواب گویی برآمدند و اوّلین آنان، ابوبکر الاصم و بعد، هشام بن عمرو الفوطی بود.

آخرین گروهی که بحث امامت را دنبال کردند، اهل سنّت بودند که از آنها به محدّثین و فقها و گاه تابعین یاد می شود. (۳) به مرور زمان، کار محدّثان، شکل بهتری پیدا کرد و مباحث مستقلّی را در این باره مطرح کردند. (۴) اما درباره ولایت، برخی گفته اند که به دنبال بحث رتبه ولی و نبی، طرح گشته و ترمذی، نخستین فردی بوده که در این باره کتابی نگاشته است.

گفتار دوم: طرح مسأله

بحث ولایت، در معارف گوناگون اسلامی به میان آمده است. مفسّران در تفسیر آیاتی که به امر ولایت اشاره دارد، به بحث پرداخته اند و متکلمان در بیان نسبت بین امامت و نبوّت و مرتبه امام و نبی از آن سخن به میان آورده اند. ترمذی نیز پس از بحث رتبه ولی و نبی در کتاب مستقلّی به نام ختم الولاّیه، آن را مورد ارزیابی قرار

ص: ۱۹۶

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 می برد.

۳- دکتر داود رسائی، حکومت اسلامی به نظر ابن خلدون، ص ۷۶.

۴- کلینی، اصول کافی، باب الحجی؛ صحیح بخاری، کتاب الاحکام؛ صحیح مسلم، کتاب الاماره.

داده است. عرفا در تحلیلهای عرفانی خویش، تأکید فراوانی بر این بحث نموده اند و جایگاه مهمی در میان مباحث خود به آن اختصاص داده اند.^(۱) به هر روی، ولایت، موضوعی مهم و اساسی در اندیشه دینی است که در تاریخ تفکر اسلامی، به نحو بالنده ای رشد یافته و در معارف گوناگون، به بحث از ابعاد مختلف آن پرداخته شده است.

ولایت از حیث این که فعل مکلفان و بندگان است، می تواند موضوع مباحث فقهی باشد و از حیث این که فعل باری تعالی است، یک مسأله کلامی خواهد بود. متکلمان، آن را بحثی کلامی انگاشته اند و آثار متعددی را در این باره به یادگار گذاشته اند. برخی، آن را در ضمن مباحث امامت آورده اند و برخی دیگر، آن را به عنوان یک موضوع مستقل، مورد تحلیل قرار داده اند.^(۲)

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 می توان نام برد.^(۳)

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 این که مسائلی چون نبوت و امامت، به نحوی به مسأله ولایت

ص: ۱۹۷

۱- . محی الدین بن عربی، فصوص الحکم، ص ۱۳۴-۱۳۷؛ همو، الفتوحات المکی، ج ۲، ص ۲۴۶-۲۵۲؛ سیدجلال الدین آشتیانی، شرح مقدمه قیصری، ۸۵۵-۹۴۱.

۲- . علامه حلّی، مناهج الیقین، ص ۴۷۲-۴۷۹؛ جرجانی، شرح المواقف، ج ۸، ص ۳۴۵-۳۶۱؛ عبدالجبار معتزلی، شرح المقاصد، ج ۵، ص ۲۳۲-۲۳۴ و ۲۶۹-۲۷۶.

۳- . ترمذی، ختم الولایه؛ ماوردی، الاحکام السلطانی؛ ابن قتیبه، الامامی و السیاسی؛ طبری، دلائل الامامی. رساله های فراوانی نیز در این باره نوشته شده است از جمله: علامه طباطبایی، الولایه؛ مولانا مودودی پاکستانی، خلافت و ملوکیت؛ عبدالکریم خطیب، الخلافی و الامامی؛ مقدمه ابن خلدون، ص ۱۹۰ به بعد؛ آبی الله حجت، دلائل الولایه؛ میرزا احمد آشتیانی، الولایه.

برمی گردد و به دیگر سخن، مهمترین بُعد نبوت و امامت، بُعد ولایت است، می توان گفت که این مسأله، نه تنها مسأله ای کلامی، بلکه از اهم مسائل کلامی است.

گفتار سوم: اهمیت ولایت

ولایت، سبب عشقی درونی است که عاشق دلسوخته را برای وصال به معشوق، در پیچ و خمهای طی طریق، حیران نموده و در اقیانوس زلال و بیکران معرفت الهی، غوطه ور می گرداند. (۱) بعد از فرو رفتن در دریای معرفت و یادگیری بنسنگی پروردگار، در جهان خارج تجلی نموده، عاشق سالک را از دیار فنا به گلزارهای سلطنتی عالم بقا می رساند تا بر اریکه سعادت عظمی تکیه زده، لباس خلافت الهی را بر تن نماید و تاج زرین ولایت متولی 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 می شویم:

۱. خداوند متعال، تمام زحمات دوران رسالت پیامبر صلی الله علیه و آله را بر ابلاغ ولایت، تعلیق نموده و فرموده است: «ای پیامبر: آنچه را از پروردگارت به سوی تو نازل شده، ابلاغ کن، و گرنه رسالت خویش را ابلاغ نکرده ای» (۳) و مراد از (مَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ) ابلاغ ولایت حضرت علی علیه السلام است (۴) که عدم ابلاغ آن، به منزله عدم ابلاغ تمام رسالت دوران پیامبری پیامبر صلی الله علیه و آله است. (۵)

۲. محور سیر صعودی از دیار فانی به جهان باقی و نیل به سعادت، داشتن ولایت

ص: ۱۹۸

۱- . عقیف الدین 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 جمعی العروسی الحویزی، نور الثقلین، ج ۱، ص ۵۴۲.

است؛ چنان که ابوهیره از پیامبر صلی الله علیه و آله روایت می کند که فرمود: «روز حساب، روزی است که همه از همدیگر در گریزند، جز کسانی که بر محور ولایت علی بن ابی طالب حرکت نموده اند»^(۱). و در جایی دیگر فرموده است: «علی کلیدخیرات رحمت پروردگار من است»^(۲).

۳. کسی که با ولایت، از این جهان می رود، شهید می میرد؛ همان گونه که از عامه و خاصه نقل شده است که: «هر که بر دوستی آل پیامبر بمیرد، شهید مرده است»^(۳).

۴. امام صادق علیه السلام فرمود: «ولایت من برای علی بن ابی طالب، محبوبتر از ولادت من از اوست؛ زیرا ولایتم برای علی، فرض است و ولادتم از او، فضل است»^(۴).

گفتار چهارم: واژه «ولایت» و ساختار معنایی آن در لغت

کلمات «ولاء»، «ولایت»، «ولی»، «والی»، «مولی»، «توالی» و «اولی» از ریشه (ول.ی) است؛ لذا ساختار معنایی و صرفی «ولی» را مورد بحث قرار می دهیم.

«ولی» به سکون لام بر وزن «رئی»، 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 می دانند.^(۵)

۲. «ولی، یلی» همچون «وقی، یقی» به فتح لام در اول و کسر آن در دوم، که مقری و بستانی، استعمال ماده «ولی» را بر این وزن، اندک دانسته اند.^(۶)

ص: ۱۹۹

-
- ۱- . علامه مجلسی، بحار الانوار، ج ۷، ص ۱۷۶، باب ۸، حدیث ۴۴.
 - ۲- . ابومکارم الحسنی، البلابل و القلاقل، ج ۲، ص ۸۱؛ ابونعیم احمد بن عبدالله، حلی الاولیاء، ج ۱، ص ۶۶.
 - ۳- . زمخشری، الکشاف، ج ۴، ص ۲۲۰-۲۲۱؛ فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج ۲۷، ص ۱۶۵-۱۶۶.
 - ۴- . علامه مجلسی، بحار الانوار، ج ۳۹، ص ۲۹۹، باب ۸۷، حدیث ۱۰۷؛ سیدحیدر آملی، جامع الاسرار، ص ۵۰۰.
 - ۵- . جوهری، الصحاح، ج ۲، ص ۷۱۵؛ ابن منظور، لسان العرب، ج ۱۵، ص ۴۱۱؛ زبیدی، تاج العروس، ج ۲۰، ص ۳۱۰؛ فیروزآبادی، القاموس المحیط، ص ۱۲۰۹.
 - ۶- . احمد بن محمد بن علی الفیومی المقری، المصباح المنیر، ج ۱-۲، ص ۶۷۲؛ بطرس البستانی، محیط المحیط، ص ۶۸۵.

به نظر می‌رسد که نظر افراد دسته اول، صحیح باشد؛ به دلیل تخصص و سبقت آنها در علم لغت. اما از نظر معنی، «ولی» 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 اول، بدون اندک فاصله ای نیز آمده است. گفته می‌شود «تباعد بعد ولی»؛ یعنی: پس از نزدیک شدن، دور شد. «جلس مما یلینی»؛ یعنی: نزدیکم نشست. «الدار ولیی ای قریبی». «داره ولی داری»؛ یعنی: خانه او نزدیک خانه من است. (۱)

با توجه و ملاحظه کتب لغت، به نظر می‌رسد که «ولی» به معنای مطلق قرب و نزدیک شدن است، نه این که به معنای قرب معنوی خاص باشد؛ چنان که از تعبیر راغب استفاده می‌گردد. (۲) و نه به معنای قرب حسی خاص، که بعد تعمیم داده شده باشد؛ چنان که بعضی پنداشته اند؛ (۳) زیرا علمای اهل لغت، در معنای «ولی» گفته اند: «ولی: أصل صحیح یدلّ علی قرب»، (۴) «الولی: القرب والدنو و...»، (۵) بدون این که 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

ص: ۲۰۰

۱- محمد بن احمد ازهری، تهذیب اللغی، ج ۱۵، ص ۳۲۱-۳۲۶؛ ابن فارس، مقاییس اللغی، ج ۶، ص ۱۴۱؛ همو، مجمل اللغی، ص ۷۶۲؛ جوهری، الصحاح، ج ۲، ص ۷۱۵؛ ابن درید، جمهری اللغی، ج ۱، ص ۱۸۸؛ زمخشری، اساس البلاغی، ص ۶۸۹؛ ابن منظور، لسان العرب، ج ۱۵، ص ۳۱۲ و ۴۱۱؛ زبیدی، تاج العروس، ج ۲۰، ص ۳۱۰؛ فیومی مقری، المصباح المنیر، ج ۱-۲، ص ۶۷۲؛ بستانی، محیط المحيط، ص ۹۸۵ و ۹۸۶؛ ابن عبدالخالق، کنز اللغات، ص ۱۴۱۹ و ۱۴۲۰؛ عبدالکریم صفی پور، منتهی الارب، ج ۳-۴، ص ۱۳۳۹.

۲- راغب اصفهانی، المفردات، ص ۵۳۳.

۳- علامه طباطبایی، المیزان، ج ۶، ص ۱۱-۱۲.

۴- ابن فارس، مقاییس اللغی، ج ۶، ص ۱۴۱.

۵- ازهری، تهذیب اللغی، ج ۱۵؛ زبیدی، تاج العروس، ج ۲۰، ص ۳۱۰؛ فیروزآبادی، القاموس المحيط، ص ۱۲۰۹؛ ابن فارس، مجمل اللغی، ص ۷۶۲.

است؛ چون «والی، یوالی، موالاتی و ولاء»^(۱) و لاء به فتح واو، مصدر تفعیل است؛ چون «سلام» و «کلام» و یا مصدر ثلاثی مجزّد است، بر وزن «فعال»^(۲) و در هر صورت، به معانی 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 می گردد؛ بدون وجود سببی و نسبی. ولاء قرابت، سه قسم است: ولاء عتق، ولاء ضامن جریره و ولاء امام.

۳. محبت و صداقت؛ چنان که درباره حضرت امیر علیه السلام آمده است: «اللهم وال من والاه وعاد من عاداه»

۴. نصرت و تقویت.

۵. ملک و میراث.

۶. ولی و اولیا.

۷. آمدن پشت سر هم و بدون فاصله.^(۳) لکن همه این معانی، به قرب برمی گردد، چنان که ابن فارس هم می گوید: «والباب کلّه راجع إلى القرب»^(۴).

کلمه «ولایت» به فتح و کسر واو، استعمال شده و در هر دو صورت، مصدر است؛ چنان که گفته می شود: «ولی الشیء وعلیه ولایة وولایة»^(۵) منتهی «ولایت» به کسر واو، مصدر «والی» به معنای امارت و سلطنت است، اما ولایت به فتح واو،

ص: ۲۰۱

۱- ابن منظور، لسان العرب، ج ۱۵، ص ۴۱۲؛ ابن درید، جمهری اللغی، ج ۱، ص ۱۸۸ و ج ۲، ص ۱۷۸.

۲- سیوطی، البهجی المرضی، چاپ قدیم، باب ابنی مصادر، ص ۱۳۵ و ۱۳۶.

۳- ابن منظور، لسان العرب، ج ۱۵، ص ۴۱۰؛ بستانی، محیط المحيط، ص ۶۸۵.

۴- ابن فارس، مقایس اللغی، ج ۶، ص ۱۴۱؛ طریحی، مجمع البحرین، ج ۱، ص ۴۶۲.

۵- 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.

مصدر «ولی» ضدّ «عدوّ» می باشد. (۱) خلیل بن احمد هم گفته است: ولایت، مصدر موالات و والی است. (۲)

در این که 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 «فعال» بکسر فاء است؛ مانند: «خیاطه» و «تجاری»، ولایت به کسر واو نیز چنین است و دلالت بر طلب و اصلاح و قیام و اداره امور دارد. (۳)

۲. ولایت به کسر واو، اسم مصدر است؛ مانند «اماری» و «نقابی»؛ زیرا ولایت به کسر واو، اسم است برای آنچه تولیت آن را به عهده گرفته اند و قیام به آن نموده اند و در حین اراده مصدر آن، واو را فتحه می دهند؛ چنان که این نظر به سیبویه منتسب است. (۴)

ولایت به معانی صاحب اختیار، سرپرست، سلطان، نصرت، محبت، دوستی، قرابت و خطّه و بلاد سلطان، به کار برده می شود. در این که کدام یک از این معانی، معنای حقیقی کلمه ولایت به فتح واو و یا به کسر واو می باشد، اختلاف است و از کتب اهل لغت به دست می آید که لغویان در این باره دو دسته اند: عده ای، هر دو کلمه را به یک معنی گرفته اند و برخی دیگر، بین آنها تفاوت قائل شده اند.

دسته اول، سه بیان دارند:

۱. هر دو کلمه، به معنای نصرت و یاری کردن است؛ چنان که این معنی از ابن بری

ص: ۲۰۲

۱- . شیخ طوسی، التبیان، ج ۷، ص ۴۹ و ج ۵، ص ۱۶۱ و ۱۶۲؛ فیروزآبادی، القاموس المحیط، ص ۱۲۰۹؛ بستانی، محیط

المحیط، ص ۶۸۶؛ همو، معجم مطوّل، ص ۱۲۵۴؛ زبیدی، تاج العروس، ج ۲۰.

۲- . فراهیدی، کتاب العین، ج ۸، ص ۳۶۵-۳۶۶.

۳- . ابن منظور، لسان العرب، ج ۱۵، ص ۴۰۷؛ زبیدی، تاج العروس، ج ۲۰، به نقل از زجاج.

۴- . ابن منظور، لسان العرب، همان، به نقل از سیبویه؛ ازهری، تهذیب اللغی، ج ۱۵؛ زبیدی، تاج العروس، ج ۲۰، ص ۳۱۰.

در ضمن آیه مبارکه: «ما لکم من ولایتهم» (۱) نقل شده است. گفته می‌شود: «هم علی ولایی، یعنی مجتمعون علی النصری» و به دیگر عبارت، آنها در خیر و شر، ید واحده اند و برای اثبات این معنی، به شعری از فراء تمسک کرده اند که گفته است:

دعیم فهم الب علی ولایی وحفرهم أن یعلموا ذلک 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 گفته اند، این معنی از بیان زمخشری در کتاب اساس البلاغی نیز استفاده می‌گردد که گفته است: «ولی ولایی، وهو 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 خطه، امارت، سلطنت و بلاد تحت تسلط می‌باشد. (۵)

۲. ولایت به فتح، به معنای ربوبیت، نصرت و نسب و ولایت به کسر، به معنای امارت

ص: ۲۰۳

۱- . انفال / ۷۲.

۲- . ازهری، تهذیب اللغی، 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، جمهری اللغی، ج ۱، ص ۱۸۸؛ راغب اصفهانی، المفردات، ص ۵۳۳؛ زمخشری، اساس البلاغی، ص ۶۸۹؛ طریحی، مجمع البحرین، ج ۱، ص ۴۵۵؛ سیدمرتضی خسروی، مفردات الفاظ قرآن، ص ۴۸۹.

۵- . ازهری، تهذیب اللغی، 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.

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 می باشد. (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 علیهم السلام 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 ویژه ای را می طلبد: 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 کرده اند 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 می یابد و می فهمد، 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 «تردّ الأشياء إلى أصولها» باید دید که ریشه ولایت به چه معنی است. ریشه

ص: ۲۰۴

۱- همان به نقل از زجاج و کسائی و فراء؛ راغب اصفهانی، المفردات، ص ۵۳۳؛ سیدمرتضی خسروی، مفردات الفاظ قرآن، ج ۳، ص ۴۸۹.

۲- همان.

۳- ازهری، تهذیب اللغی، 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 و الفوارق، ص ۱۲۶.

اصلی ولایت، ولی به سکون لام بوده و آن هم به معنای قرب است؛ چنان که اهل لغت چنین معنی کرده اند. فخرالدین طریحی نیز به این مطلب تصریح نموده و در ضمن معنای ولاء می گوید: «و أصله القرب والدنو» (۱).

۲. در تمام مشتقات این مادّه، معنای قرب وجود داشته و سایر معانی ولایت نیز به این معنی برمی گردد؛ چنان که ابن فارس نیز متذکر شده و گفته است: «و الباب کلّه 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 می گردد. (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، مدبّر، متصرّف 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: «کلّ من ولی أمر أحد فهو ولیه...» (۶) که در این صورت، ولی از فعلیل، به

ص: ۲۰۵

-
- ۱- . طریحی، مجمع البحرین، ج ۱، ص ۴۶۲؛ زمخشری، اساس البلاغ، ص ۶۸۹؛ بستانی، محیط المحيط، ص ۹۸۵؛ راغب اصفهانی، المفردات، ص ۵۳۳؛ ازهری، تهذیب اللغی، ج ۱۵، ص ۳۲۱ و ۳۲۲؛ ابن درید، جمهری اللغی، ج ۱، ص ۱۸۸.
 - ۲- . ابن فارس، مقایس اللغی، ج ۶، ص ۱۴۲؛ همو، مجمل اللغی، ص ۷۶۲.
 - ۳- . علامه طباطبایی، میزان، 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 اللغی، ج ۱۵، ص ۳۲۴-۳۲۷؛ سعید الخوری الشرتونی، اقرب الموارد، ج ۳، ص ۴۴۰.
 - ۵- . همان.
 - ۶- . ابن فارس، مقایس اللغی، ج ۶، ص ۱۴۱.

معنای فاعل می باشد. (۱)

۲. مطیع و تابع؛ مانند ولایت بندگان نسبت به خداوند که گفته می شود: «المؤمن ولی الله». که در این صورت، فعیل به معنی مفعول است. (۲)

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. ظاهرا این معنی با معنای اول تفاوت ندارد.

۴. قریب و نزدیک، بدون فاصله. (۳) نزدیک بودن دو شیء، یا حسنی است؛ مانند باریدن باران بعد از باران بهاری که موجب سرسبزی و خرمی زمین می گردد که عربها به آن، باران ولی می گویند و یا معنوی است؛ مانند دوستی دو دوست صمیمی که از نظر روحی، چنان به هم نزدیک می گردند که فاصله ای بین آن دو نیست.

۵. تابع محب؛ چنان که به نقل از ابوالعباس درباره معنای قول پیامبر صلی الله علیه و آله: «من كنت مولاه فهذا علي مولاه» گفته اند: معنای آن، «من أحبني وتولاني فليتولاه» (۴) است؛ یعنی هر کس مرا دوست داشته و ولایت مرا دارد، باید ولایت علی علیه السلام 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 علیهم السلام و حاکم، همان تبعیت و اطاعت آنان است. مسلم است که محبت، بر اطاعت و تبعیت واقعیه، تقدم دارد؛ زیرا تبعیت و اطاعت واقعی، زمانی است که

ص: ۲۰۶

-
- ۱- . فیومی مقری، المصباح المنیر، ج ۱-۲، ص ۶۷۲؛ بستانی، محیط المحيط، ص ۹۸۶؛ شرتونی، اقرب الموارد، ج ۳، ص ۴۴۰.
 - ۲- . همان؛ ابن منظور، لسان العرب، ج ۱۵، ص ۴۰۹ و ۴۱۰.
 - ۳- . طریحی، مجمع البحرین، ج ۱، ص ۴۶۲؛ میرزا ابوالحسن شعرانی، نثر طوبی، ج ۲، ص ۵۷۸ و ۵۷۹؛ بستانی، محیط المحيط، ص ۹۸۵؛ فیروزآبادی، القاموس المحيط، ص ۱۲۰۹.
 - ۴- . ابن منظور، لسان العرب، ج ۱۵، ص ۴۱۱؛ ازهری، تهذیب اللغی، ج ۱۵، ص ۳۲۲؛ طریحی، مجمع البحرین، ج ۱، ص ۴۶۴-۴۶۵.

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 می کند و آنچه مورد رضایت و پسند اوست، انجام می دهد؛ 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 علیهم السلام بر امت اسلامی و خواستن آن توسط پیامبر صلی الله علیه و آله به عنوان مزد رسالت، (۱) روشن می گردد؛ چرا که مقصود از وجوب محبت اهل بیت علیهم السلام مودّتی است که همراه با تبعیت باشد. و الاّ وجوب صرف محبت، ثمره ای ندارد. این ملازمه محبت و تبعیت را قرآن هم تأیید می کند؛ چنان که فرموده است: (إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ) (۲)

۶. صدیق و دوست. (۳)

۷. ناصر و یاور. (۴)

۸. بارانی که بعد از باران بهاری می آید و موجب سرسبزی و شادابی زمین می گردد. (۵)

۹. هم قسم، هم پیمان، همسایه، حافظ نسب، خویشاوند و ابن عم، آزاد کننده و آزاد شده. (۶)

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:

ص: ۲۰۷

۱- . (قُلْ لَّا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى) شوری / ۲۳

۲- . آل عمران / ۳۱

۳- . ازهری، تهذیب اللغی، ج ۱۵، ص ۳۲۲؛ زبیدی، تاج العروس، ج ۲۰، ص ۳۱۰؛ ابن درید، جمهری اللغی، 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، مقاییس اللغی، ج ۶، ص ۱۴۱.

۴- . همان.

۵- . همان؛ فراهیدی، کتاب العین، ج ۸، ص ۳۶۶؛ زمخشری، اساس البلاغه، ص ۶۸۹.

۶- . ابن فارس، مقاییس اللغی، ج ۶، ص ۱۴۱؛ بستانی، محیط المحيط، ص ۶۸۶؛ شرتونی، اقرب الموارد، ج ۳، ص ۴۴۰.

۱. «ولی» از حیث لفظ، بین این معانی، مشترک است؛ یعنی لفظ «ولی» برای هر یک از این معانی، جداگانه وضع شده است. (۱)

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؛ چنان که از ظاهر گفته اهل لغت استفاده می گردد: خلیل بن احمد می گوید: «ولی: ولی النعم» و ازهری می گوید: «ولی بَیْنِ الْوَلایِ».

ب. عدّه ای گفته اند که «ولی» حقیقت در «أولی» است و در سایر معانی، مجاز است. طرفداران این نظریه برای اثبات نظر خویش، به ادله زیر تمسک کرده اند:

اول: نقل اهل لغت؛ چنان که ابن فارس می گوید: «كَلَّ مِنْ وَلى أَمْرٍ أَحَدٌ فَهُوَ وَلىهِ...» (۲)

و از میرد 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. (۳)

دوم: در قول خداوند و پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله هم «ولی» به معنای «أولی» آمده است؛ چنان که فرموده اند: (فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا رِثْنِي) و «أَيُّمَا أَمْرٍ نَكَحْتُ بِغَيْرِ إِذْنِ وَلىِّهَا فَهُوَ بَاطِلٌ» 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:

ونعم ولی الامر بعد ولیه ومنتجع التقوی ونعم المؤدب (۴)

سوم: هنگامی که «ولی» مفید معنای «أولی» باشد، حقیقت در آن معنی است، و الا مجاز لازم می آید که اصل، عدم آن است و زمانی که حقیقت در معنای «أولی»

ص: ۲۰۸

۱- سیداسماعیل نوری طبرسی، کفای الموحدین، ج ۲، ص ۲۶۷.

۲- ابن فارس، مقاییس اللغی، ج ۶، ص ۱۴۱.

۳- شیخ طوسی، الرسائل العشر، ص ۱۳۰؛ حمصی رازی، المنقذ من التقلید، ج ۲، ص ۳۰۱.

۴- طریحی، مجمع البحرین، ج ۱، ص ۴۵۶ که به جای المؤدب، المقرب آورده است.

باشد، در غیر آن معنی، مجاز خواهد بود، و الا اشتراک خلاف اصل، لازم می آید. (۱)

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. (۲)

دوم: آن معنای کلی و جامع، مصادیق معنای اولی است؛ چون همه معانی دیگر، به این معنی برمی گردد. (۳)

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. (۴)

زمانی که «ولی» نسبت به مافوق استعمال گردد، مفید معنای حاکم و سرپرست و 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 حالی 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)

ص: ۲۰۹

۱- علامه حلی، مناہج الیقین، ص ۴۷۳.

۲- محمدحسن مظفر، دلائل الصدق، ج ۲، ص ۷۴.

۳- یحیی بن حسین اسدی ابن بطریق، العمدی، ۱۱۳-۱۱۴؛ علامه امینی، الغدیر، ج ۱، ص ۳۶۸-۳۶۹.

۴- چنان که این 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.

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 اشیاست (۲) و حاکم، بر بلاد مسلط است و برای اداره آن، تدبیر می نماید؛ چون دارای امر و نهی است. (۳)

«مولی» مصدر میمی و یا اسم مکان است و در زبان عرب به معانی زیر کاربرد دارد:

۱. ولی و سرپرست؛ (۴) خداوند می فرماید: (ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ مَوْلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَأَنَّ الْكَافِرِينَ لَا مَوْلَى لَهُمْ) پیامبر صلی الله علیه و آله درباره امیرالمؤمنین علیه السلام فرمود: «من كنت مولاہ فهذا علی مولاہ». «مولی» در آیه به معنای «لا- ولی لهم» و در حدیث، به معنای «من كنت ولیه فهذا علی ولیه» می باشد.

۲. مالک، صاحب، اولی، محب، خویشاوند سببی و نسبی؛ همچون عمو، برادر و...، تابع و پیرو، مُنْعَم و منعم علیه، عبد، شریک، مُعْتَق و معتق، رب، قریب، هم قسم، هم پیمان، همسایه، ناصر و بالاخره به معنای مولی در دین و سید و امام و مولی الموالات (۵) هم آمده است.

برای کلمه «مولی» در کتب لغت، از چهار تا بیست و هفت (۶) معنی و مصداق ذکر کرده اند.

درباره معنای حقیقی «مولی» نیز مانند «ولی»، چند احتمال وجود دارد:

ص: ۲۱۰

-
- ۱- . شعرانی، نثر طوبی، 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، مقاییس اللغی، ج ۶، ص ۱۴۱؛ همو، مجمل اللغی، ص ۴۶۲؛ ازهری، تهذیب اللغی، 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 می شود که معنای حقیقی مولی همان اولی به شیء است. عبارت الغدیر چنین است: «إِنَّ الْحَقِيقِيَّ مِنَ الْمَوْلَى لَيْسَ إِلَّا الْأَوْلَى بِالْشَيْءِ» (۱).

۲. معنای حقیقی مولی، مالک است؛ چنان که از عبارت زبیدی در نقل معنای مولی استفاده می گردد: «المولی: المالك... يطلق على العبد و...» و لکن در پایان، زبیدی می گوید: گاهی اختلاف معانی 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 می باشد.

۳. معنای حقیقی مولی، همان قرب است؛ زیرا ریشه آن که «ولی» است، به این معنی است. بنابراین، همه معانی مولی، به قرب بر می گردد؛ چنان که ابن فارس هم به این مطلب تصریح دارد و بعد از نقل معانی مولی، می گوید: «كُلُّ هَؤُلَاءِ مِنَ الْوَلِيِّ وَهُوَ الْقَرْبُ» (۳) و سایر معانی 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 مرتبه ای از مراتب قرب که موجب سلطنت و اولویت می گردد.

گفتار پنجم: ساختار مفهومی «ولایت» در قرآن

اشاره

پس از روشن شدن ساختار معنایی ولایت در لغت، می توان 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

ص: ۲۱۱

۱- . علامه امینی، الغدیر، ج ۱، ۳۶۲-۳۶۸.

۲- . زبیدی، تاج العروس، ج ۲۰، ص ۳۱۱ و ۳۱۲.

۳- . ابن فارس، مقاییس اللغی، ج ۶، ص ۱۴۱.

فرهنگ آسمانی، به مفاهیم واژه ولایت و مشتقات آن، جهت تازه ای بخشیده و آن کلمات را در مفاهیم ویژه ای به کار می گیرد؟ 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 تطوّر 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، می تواند پرتوی در فهم عمیقتر معنی و مفهوم قرآنی ولایت باشد. نقش و منزلتی که ولایت در نگرش و جهان بینی قرآنی دارد، فهم مراد وحی از ولایت را آشکارتر می سازد.

۱. اهمیت «ولایت» در قرآن

اهمیت ولایت در قرآن، با دقت در دو نکته روشن می گردد:

۱. قرآن، ولایت را منحصر به خداوند می داند.

۲. فرمان تهدیدآمیز خداوند به پیامبر صلی الله علیه و آله 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: (وَمَا لَكُمْ مِّن دُونِ اللَّهِ مِن وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ) (۱)

ب. اثبات ولایت، تنها برای خداوند؛ مانند (وَهُوَ الْوَلِيُّ الْحَمِيدُ)، (۲) (فَاللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ)، (۳) (هُنَالِكَ الْوَلَايَةُ لِلَّهِ)، (۴) (فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَوْلَاكُمْ) (۵)

به همین جهت، خداوند، ولایت غیر را ظالمانه دانسته و برای رهایی بشر از زنجیر ستم و هدایت وی، افرادی را تحت ولایت خاصه اش، به عنوان والیان منصوب

ص: ۲۱۲

۱- . بقره/ ۱۰۷؛ توبه/ ۱۱۶؛ عنکبوت/ ۲۲؛ شوری/ ۳۱.

۲- . شوری/ ۲۸.

۳- . شوری/ ۹.

۴- . کهف/ ۴۴.

۵- . انفال/ ۴۰.

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: (يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ) (۱)

در این آیه، دو مطلب، در خور دقت است:

۱. فرمان خداوند به پیامبر صلی الله علیه و آله برای ابلاغ «ما أنزل».

۲. وعده مصونیت پیامبر صلی الله علیه و آله از خطرات.

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 صلی الله علیه و آله است.

در باره «ما أنزل» سه احتمال وجود دارد:

۱. «ما أنزل» پیام تازه ای برای یهودیان بود که خطر جانی برای پیامبر صلی الله علیه و آله داشت. (۲)

۲. مقصود، مجموعه دین و یا اصل دین است. (۳)

۳. مراد از «ما أنزل» حکمی از احکام دین و بخشی از آن است. (۴)

احتمال اول، صحیح نیست؛ زیرا آیه در زمان اقتدار پیامبر صلی الله علیه و آله و افول یهودیان نازل شد و آنها قدرت تهدید پیامبر صلی الله علیه و آله را نداشتند. احتمال دوم نیز اشکال دارد؛ (۵) 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

ص: ۲۱۳

۱- . مائده / ۶۷.

۲- . فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج ۱۲، ص ۴۹.

۳- . جلال الدین سیوطی و جلال الدین محلی، تفسیر جلالین، ص ۱۵۶؛ زمخشری، الکشاف، ج ۱، ص ۶۵۸.

۴- . علامه طباطبایی، المیزان، ج ۶، ص ۴۳.

نکردی، بخشی از رسالت را انجام نداده ای. و اگر مراد، مجموعه دستورات دینی باشد، باز هم درست نیست؛ چون یا تحصیل حاصل است و یا این که پیامبر صلی الله علیه و آله انسان سهل انگاری بوده که در ابلاغ رسالت، کوتاهی می کرده است و این نسبت، از شأن مقدس پیامبر صلی الله علیه و آله به دور است. علاوه بر این، شرط و جزا، مفید فایده نخواهد بود؛ زیرا معنی این گونه می شود: ای پیامبر! مجموعه دین را که از پروردگارت به سوی تو نازل شده، ابلاغ کن که اگر ابلاغ نکردی، همه رسالت را انجام نداده ای.

بدین ترتیب، احتمال سوم باقی می ماند که مراد از «ما أنزل»، حکمی از احکام دین است و مقصود از رسالت، مجموع دین می باشد و آن حکم، به اندازه ای 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 بی روح است که نه دوامی دارد و نه خصوصیتی، و تعلیل به این که کتمان بخشی از رسالت، مثل کتمان تمام رسالت است، این نظر را تقویت می کند (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 می کرد، یا خطر جانی بود و یا خطر دینی. اما خطر جانی که نمی تواند باشد؛ زیرا شأن پیامبر صلی الله علیه و آله اجلّ از آن است که برای خدا از جان خویش بترسد: (مَا كَانَ عَلَى النَّبِيِّ مِنْ حَرَجٍ فِيمَا فَرَضَ اللَّهُ لَهُ سُنِّيَ اللَّهُ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ

ص: ۲۱۴

۱- جلال الدین سیوطی و جلال الدین 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.

قَبْلُ) (۱) پس آنچه پیامبر صلی الله علیه و آله از آن می ترسید، باید خطر دینی باشد. (۲)

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. (۳) پیش داوریهای تعصب آمیز، مانع از بیان حقایق گردیده. اما در عین حال، در کتب مختلف اهل سنت نیز روایات زیادی در این زمینه موجود است. (۴)

جمع زیادی از صحابه نقل کرده اند 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 فعلى مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه» آنگاه عمر به دیدار علی شتافت و گفت: گوارایت باد ای پسر ابوطالب که مولای من و تمام مؤمنین گردیدی.

او پس از این اعتراف، می گوید: اگر چه این گونه روایات، زیاد است، لکن بهتر است آیه را بر این حمل کنیم که خداوند، پیامبر صلی الله علیه و آله را از مکر یهود، ایمنی بخشید. (۵)

بسی جای تعجب است که فخر رازی بعد از اعتراف به کثرت روایات، توجیه دیگری برای آیه می تراشد؛ 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

ص: ۲۱۵

۱- احزاب / ۳۸.

۲- همان، ص ۴۳-۴۵.

۳- تفسیر القمی، ج ۱، ص ۷۱؛ سیوطی، الدر المنثور، ج ۲، ص ۲۹۸.

۴- ابونعیم اصفهانی، ما انزل من القرآن فی علی، ص ۸۶؛ قندوزی، ینابیع المودّی، ص ۱۲۰؛ حاکم حسکانی، شواهد التنزیل، ج ۱، ص ۱۸۷-۱۹۳؛ سیوطی، الدرّ 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.

۵- فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج ۱۲، ص ۴۹؛ سیدهاشم بحرانی، البرهان، ج ۱، ص ۴۹۰؛ علامه امینی، الغدیر، ج ۱، ص ۲۱۴-۲۲۳.

حضرت علی علیه السلام به عنوان وصی و ولی، روایات بیشتری هست (۱) که در کتابهای مستقلی به بحث از آن روایات پرداخته شده است؛ کتابهایی همچون: عبقات الانوار، احقاق الحق و الغدير 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، عده ای سعی کرده اند، برای آیه، توجیهی بیابند.

۲. 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. (۲) واژه «ولایت» مشتق از «ولی» به معنای قرب می باشد 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. (۳)

۲. ولایت، قرابت حکمیه به دست آمده از عتق و موالات است، لکن در عرفان، قیام بنده را به حق در نزد فناء نفس، و در شرع، تنفیذ گفتار بر غیر را؛ چه بخواهد یا نخواهد، ولایت می گویند. (۴)

۳. ولایت، نحوه ای نزدیکی بدون فاصله است که موجب نوعی حق تصرف و

ص: ۲۱۶

۱- ابراهیم بن محمد جوینی، فرائد السمطین، ج ۱، ص ۷۱-۷۵.

۲- محمد فؤاد عبدالباقی، المعجم المفهرس لالفاظ القرآن، ص ۸۷۲ - ۸۷۵؛ محمود روحانی، المعجم الاحصائی لالفاظ القرآن، ج ۲-۳؛ شعرانی، نثر طوبی، ج ۲، باب واو، ص ۵۸۰ به بعد؛ بهاءالدین خرمشاهی، دانشنامه قرآن، ج ۲، باب واو، ص ۲۲۲ و ۲۲۳.

۳- راغب اصفهانی، المفردات؛ علامه طباطبایی، المیزان، ج ۱۰، ص ۸۸ - ۸۹؛ شعرانی، نثر طوبی، ج ۲، ص ۵۸۰.

۴- جرجانی، التعریفات، ص ۱۷۷.

اما در واقع، ولایت به معنای قرابت و پیوستگی ای است که سبب اقربیت و احقیقت و اولویت یکی نسبت به دیگری می گردد؛ بدون این که 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. (۲) بنابراین، ولایت از مفاهیم اضافی است که بر هر یک از دو طرف ولایت، ولی اطلاق می گردد؛ مثل این که می گوئیم: خداوند، ولی بنده اش است؛ یعنی به حدی که بنده اش نزدیک است که تنها او مدبر و ولی امر بنده اش است و او را به راه راست هدایت می کند و به آنچه شایسته اوست، امر و نهی می نماید و در دنیا و آخرت، یاورش است. مؤمن ولی خدا است؛ یعنی به اندازه ای که خدا نزدیک است که فقط او متولی اطاعت خداوند در امر و نهی می باشد و برکات معنوی او را از قبیل هدایت، توفیق و تسدید و تأیید، نصیب خود می کند و در بهشت رضوان او جای می گیرد. (۳)

این مفهوم اضافی (قرب)، یا در امور مادی است و یا در امور معنوی. در صورت اول، 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 إِخْوَى).

۲. اضافه یک سویه و اشراقی؛ چون ولایت خداوند بر مؤمنان و نزدیکی او نسبت به بندگانش (۴): (اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا)، (وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ)، (هُوَ مَعَكُمْ

ص: ۲۱۷

۱- . علامه طباطبایی، المیزان، ج ۶، ص ۱۱-۱۲؛ بهاءالدین خرمشاهی، دانشنامه قرآن، ج ۲، باب او، ص ۲۲۲ و ۲۲۳؛ شعرانی، نثر طوبی، ج ۲، ص ۱۷۸.

۲- . ر. ک: همین مجموعه، مقاله ولایت در لغت؛ آلوسی، روح المعانی، ج ۱۰، ص ۳۸؛ فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج ۲۱، ص ۱۸۱.

۳- . فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج ۲۱، ص ۸۵؛ علامه طباطبایی، المیزان، ج ۱۰، ص ۸۹؛ شعرانی، نثر طوبی، ج ۲، ص ۵۷۸ - ۵۷۹.

۴- . عبدالله جوادی آملی، ولایت در قرآن، ص ۳۷-۳۹.

۳. «ولایت» در قرآن

اشاره

حدّ جامع ولایت، قرب است که به صورت گوناگون ظاهر شده است. علامه طباطبایی می گوید: بر اساس موارد استعمال ولایت در قرآن، مراد از آن، نحوه ای نزدیکی بدون فاصله، بین دو شیء است که موجب نوعی حق تصرف و مالکیت تدبیر در غیر می شود. (۱)

کلمه ولایت، دوبار در قرآن آمده و در هر دو مورد، به فتح واو و کسر آن قرائت شده است. بعضی گفته اند: از حیث معنی، تفاوت دارد و بعضی گفته اند: تفاوت ندارد.

الف. تفاوت «ولایت» و «ولایت»

معتقدان به تفاوت، سه بیان دارند:

۱. ولایت به معنای ربوبیت، محبت، نصرت، موالات و صله است و ولایت به معنای تولیت و سلطنت است. (۲)

۲. ولایت به معنای نصرت و ولایت به معنای سلطنت است. (۳)

۳. ولایت، متعلق به خالق و ولایت، متعلق به مخلوق است. (۴)

اما قائلان به عدم تفاوت میان آن دو می گویند: هر دو کلمه، دو لغت و به یک معنی است؛ یعنی هر دو کلمه، به معنای قرب و دولت می باشد. (۵)

ص: ۲۱۸

۱- علامه طباطبایی، المیزان، ج ۶، ص ۱۲؛ بهاءالدین خرمشاهی، دانشنامه قرآن، ج ۲، ص ۲۲۲ و ۲۲۳.

۲- طریحی، مجمع البحرين، 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.

ب. فرق «ولایت» و «نصرت»

با این که نصرت، یکی از مصادیق ولایت است، بین ولایت به معنای سرپرستی و نصرت، تفاوت وجود دارد؛ چنان که گفته اند: در جایی که هیچ کاری 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 می باشد. خداوند متعال، خود را هم برای نصرت و هم برای ولایت، کافی می داند (۱) و آنانی را که به ولایت غیر رو می آورند، به کسانی تشبیه می نماید که به تار عنکبوت متمسک می گردند؛ چنان که فرموده است: (وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِأَعْدَائِكُمْ وَكَفَى بِاللَّهِ وَلِيًّا وَكَفَى بِاللَّهِ نَصِيرًا)، (۲) (مَثَلُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ كَمَثَلِ الْعَنْكَبُوتِ اتَّخَذَتْ بِئْتًا) (۳)

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. (۴)

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.

ج. آیات متضمن واژه «ولایت»

۱. (هُنَالِكَ الْوَلَايَةُ لِلَّهِ الْحَقُّ هُوَ خَيْرٌ ثَوَابًا وَخَيْرٌ عُقْبًا) (۵)

ص: ۲۱۹

۱- . عبدالله جوادی آملی، ولایت در قرآن، ص ۵۵ - ۵۶.

۲- . نساء / ۴۵.

۳- . عنکبوت / ۴۱.

۴- . عبدالله جوادی آملی، ولایت در قرآن، ص ۱۰۰.

۵- . کهف / ۴۴.

قبل از بیان معنای آیه، بعضی از مفردات آن را معنی می‌کنیم تا معنای آیه مبارکه، واضح گردد.

کلمه «ولایت»، به فتح و کسر او قرائت شده و به ربوبیت و مالکیت تدبیر و تولی و ریاست و نصرت معنی شده است. (۱)

«هنالک» 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 آیه قبل که فرموده (وَلَمْ تَكُنْ لَهُ فِئِي يَنْصُرُونَهُ). (۲)

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 می‌گیرد. این احتمال، توسط قول خداوند که فرمود: (هُوَ خَيْرٌ ثَوَابًا وَخَيْرٌ عُقْبًا) تقویت می‌گردد.

۴. در مانند آن حال و مقام، تولی از آن خداوند متعال است که هر مضطر به او ایمان می‌آورد و به ولایت او اعتراف می‌کند. (۳)

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 گفته‌اند: ولایت در این جا به معنای نصرت

ص: ۲۲۰

۱- . طریحی، تفسیر غریب القرآن، ص ۷۸؛ ابن قتیبی، غریب القرآن، ص ۲۶۸؛ شیخ طوسی، التبیان، ج ۷، ص ۴۹-۵۰؛ سیدعلی اکبر قرشی، قاموس قرآن، ج ۷، ص ۲۵۴؛ یحیی بن زیاد فراء، معانی القرآن، ج ۲، ص ۱۴۶؛ عبدالرحمن ثعالبی، الجواهر الحسان فی تفسیر القرآن، ج ۲، ص ۳۰۰.

۲- . کهف / ۴۳.

۳- . ماوردی، النکت، ج ۳، ص ۳۰۹؛ فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج ۲۱، ص ۱۲۹؛ فضل بن حسن طبرسی، مجمع البیان، ج ۶، ص ۷۲۹؛ محمدرضا قمی، کنز الدقائق، ج ۸، ص ۸۱؛ زمخشری، الکشاف، ج ۲، ص ۷۲۴.

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 (لِلَّهِ الْحَقُّ هُوَ...) 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 (هُوَ خَيْرٌ ثَوَابًا وَخَيْرٌ عُقْبًا) دیگر این جا محل مناسبی نبود. (۱) پس حق این است که ولایت در این جا به معنای مالکیت تدبیر است که این معنی در تمام مشتقات این کلمه جریان دارد. (۲)

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 (هُنَالِكَ الْوَلَايَةُ لِلَّهِ الْحَقِّ) سؤال شد، امام علیه السلام فرمودند: مراد، ولایت امیرالمؤمنین علیه السلام است. (۳)

۲. از ابو حمزه ثمالی از امام باقر علیه السلام نقل شده که گفت: عرض کردم برای آن حضرت، قول خداوند متعال را (هُنَالِكَ الْوَلَايَةُ لِلَّهِ الْحَقِّ)، حضرت فرمود: آن ولایت، ولایت حضرت علی علیه السلام است که آن ولایت، بهترین پاداش و بهترین عاقبت را دارا خواهد بود... (۴)

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 وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ آوَوْا وَنَصَرُوا

ص: ۲۲۱

۱- علامه طباطبایی، المیزان، ج ۱۳، ص ۳۱۷؛ شعرانی، نثر طوبی، ج ۲، ص ۵۸۰؛ حاکم حسکانی، شواهد التنزیل، ج ۱، ص ۳۵۶.

۲- علامه طباطبایی، المیزان، ج ۱۳، ص ۳۱۷؛ ابن قتیبه، غریب القرآن، ص ۲۶۸؛ فراء، معانی القرآن، ج ۲، ص ۱۴۶؛ سیدعلی اکبر قرشی، قاموس قرآن، ج ۷، ص ۲۵۴.

۳- کلینی، اصول کافی، ج ۱، ص ۴۱۸، حدیث ۳۴.

۴- سیدهاشم بحرانی، البرهان، ج ۲، ص ۴۶۹.

أَوْلِيَّتِكُمْ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِنْ وَلَايَتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ حَتَّىٰ يُهَاجِرُوا وَإِنِ اسْتَنْصَيْتُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمُ النَّصْرُ إِلَّا عَلَىٰ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ (۱)

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. (۲) 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؛ (۳) ۲. ولایت قرابت؛ ۳. ولایت نصرت و غنیمت؛ (۴) ۴. موازرت و معاونت و اتصال ایدی؛ (۵) ۵. تعظیم و اجلال؛ (۶) ۶. مطلق ولایت، (۷) که میان مؤمنان وجود دارد.

ج. به هر معنی که ولایت مثبت (أَوْلِيَّتِكُمْ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ) باشد، ولایت منفی (مِمَّا لَكُمْ مِنْ وَلَايَتِهِمْ) نیز به همان معنی است؛ بنابراین، باید دید که مقصود از ولایت مثبت چیست؟

ص: ۲۲۲

۱- انفال / ۷۲.

۲- فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج ۱۵، ص ۲۰۷-۲۰۹؛ احمد مصطفی مراغی، تفسیر المراغی، ج ۱۰، ص ۴۱-۴۴.

۳- زمخشری، الکشاف، ج ۲، ص ۳۳۹؛ تفسیر القمی، ج ۱، ص ۳۰۷؛ سیدهاشم 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 المقباس من تفسیر ابن عباس، ص 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.

۴- شیخ طوسی، التبیان، ج ۵، ص ۱۶۲.

۵- ثعالبی، الجواهر الحسان، ج ۲، ص ۳۳؛ فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج ۱۵، ص ۴۱۳.

۶- نووی، مراح لبید، ج ۱، ص ۴۳-۴۴؛ فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج ۱۵، ص ۲۰۷-۲۰۹.

۷- رشید رضا، المنار، ج ۱، ص ۱۰۵-۱۰۶؛ سید قطب، فی ظلال القرآن، ج ۴، ص ۷۷-۸۰؛ علامه طباطبائی، المیزان، ج ۹، ص ۱۴۱؛ سیدعلی اکبر قرشی، قاموس قرآن، ج ۷، ص ۲۵۵.

از معنایی 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 دانسته اند و گفته اند: در آغاز اسلام، ارث بردن، به اسلام و هجرت و یا به سبب عقد مؤاخاتی که پیامبر صلی الله علیه و آله بین مؤمنان ایجاد فرموده بودند، بوده است، نه به قرابت و خویشاوندی. این حکم، تا زمان نزول آیه (وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ) (۱) 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 علیه السلام را با هارون در سؤال و جواب طولانی ای که با امام دارد، نقل می کند و از امام علیه السلام می پرسد: با وجود عباس، عموی پیامبر صلی الله علیه و آله چگونه ولایت به علی علیه السلام رسید؟ امام فرمودند: اولاً تا ولد صلیبی (یعنی پدر و مادری) موجود است، به عمو ارث نمی رسد (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 نمی رسد. هارون می گوید: از قرآن دلیل بیاور. امام به این آیه استدلال می کند: (وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِّنْ وَلَايَتِهِمْ مِّنْ شَيْءٍ) هارون می گوید: تاکنون این مطلب را به کس دیگری هم گفته ای؟ امام می فرمایند: خیر. (۲)

با توجه به استدلال امام علیه السلام به آیه شریفه، معلوم می گردد که مراد از ولایت، ولایت در ارث مادی نیست، بلکه عام است و ادعای نسخ این حکم نیز درست نخواهد بود؛ چون 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

ص: ۲۲۳

۱- انفال / ۷۵.

۲- 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.

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.

د. «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:

ص: ۲۲۴

- ۱- رشید رضا، المنار، ج ۱۰، ص ۱۰۸-۱۰۹؛ سید قطب، فی ظلال القرآن، ج ۴، ص ۷۲ به بعد؛ تفسیر المراغی، ج ۱۰، ص ۴۱-۴۵؛ شعرانی، نثر طوبی، ج ۲، ص ۵۸۰ و ۵۸۱؛ علامه طباطبایی، المیزان، ج ۹، ص ۱۴۱ و ۱۴۲.
- ۲- همان.

الف. سلب ولایت و نصرت به لفظ (مَنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ) و (وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا) در چهارده مورد. (۱)

ب. نفی ولایت و شفاعت به لفظ (مِنْ وَلِيٍّ وَلَا شَفِيعٍ) در سه مورد. (۲)

ج. نفی ولایت از غیر او، بعلاوه نفی شریک از خداوند در سه مورد: (مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا وَاقٍ)، (۳) (مَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا يُشْرِكُ فِي حُكْمِهِ أَحَدًا)، (۴) (وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ وَلِيٌّ مِنَ الذُّلِّ). (۵)

۲. در هفت مورد، پذیرش ولایت غیر خداوند، زیان آفرین و خسران آور دانسته شده است:

الف. (أَعْيَرَ اللَّهُ اتَّخَذُ وَلِيًّا فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ) (۶)

ب. (وَمَنْ يُضِلِّ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ وَلِيًّا مُرْشِدًا) (۷)

ج. (وَمَنْ يُضِلِّ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ وَلِيٍّ مَنْ بَعْدَهُ) (۸)

د. (يَا أَبَتِ إِنَّي أَخَافُ أَنْ يَمَسَّكَ عَذَابٌ مِّنَ الرَّحْمَنِ فَتَكُونَ لِلشَّيْطَانِ وَلِيًّا) (۹)

ه. (وَمَنْ يَتَّخِذِ الشَّيْطَانَ وَلِيًّا مِّنْ دُونِ اللَّهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْرَانًا مُّبِينًا) (۱۰)

و. (فَزَيْنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ فَهُوَ وَلِيُّهُمْ الْيَوْمَ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ) (۱۱)

ز. (فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَى كَانَهُ وَلِيًّا حَمِيمًا) (۱۲)

ص: ۲۲۵

۱- «من ولی و لا نصیر»: بقره/ ۱۰۷، ۱۲۰؛ توبه/ ۷۴ و ۱۱۶؛ عنکبوت/ ۲۲؛ شوری/ ۸ و ۳۱. «ولیا و لا نصیرا»: نساء/ ۸۹، ۱۲۳ و

۱۷۳؛ احزاب/ ۱۷ و ۶۵؛ فتح/ ۲۲.

۲- انعام/ ۵۱ و ۷۰؛ سجده/ ۴.

۳- رعد/ ۳۷.

۴- کهف/ ۲۶.

۵- اسراء/ ۱۱۱.

۶- انعام/ ۱۴.

۷- کهف/ ۱۷.

۸- شوری/ ۴۴.

۹- مریم/ ۴۵.

۱۰- نساء/ ۱۱۹.

١١- .نحل / ٦٣.

١٢- .فصلت / ٣٤.

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 روشنایی 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: (فَاللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ) (۱)، (وَهُوَ الْوَلِيُّ الْحَمِيدُ) (۲)، (وَهُوَ وَلِيُّهُمْ) (۳)، (أَنْتَ وَلِيُّنَا) (۴)، (أَنْتَ وَلِيُّ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَى) (۵)، (وَاللَّهُ وَلِيُّهُمَا) (۶)، (وَهُوَ يَتَوَلَّى الصَّالِحِينَ) (۷)، (وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُتَّقِينَ) (۸)، (وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ) (۹)، (اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ) (۱۰)، (وَكَفَى بِاللَّهِ وَلِيًّا) (۱۱)، (وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا) (۱۲)، (إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ) (۱۳).

۲. در چهار مورد دیگر، برای فرزند و ولایت دم و وصی و قیم، کلمه ولی به کار برده شده است:

الف. (فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا) (۱۴)

ب. (وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيَّهِ سُلْطَانًا) (۱۵)

ص: ۲۲۶

۱- . شوری / ۹.

۲- . شوری / ۲۸.

۳- . انعام / ۱۲۷.

۴- . اعراف / ۵۵؛ سبأ / ۴۱.

۵- . یوسف / ۱۰۱.

۶- . آل عمران / ۱۲۲.

۷- . اعراف / ۱۹۶.

۸- . جاثیه / ۱۹.

۹- . آل عمران / ۶۸.

۱۰- . بقره / ۲۵۷.

۱۱- . نساء / ۴۵.

۱۲- . نساء / ۷۵.

۱۳- . مائده / ۵۵.

۱۴- . مریم / ۵.

۱۵- . اسراء / ۳۳.

ج. (فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُمِلَّ هُوَ فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُ بِالْعَدْلِ) (١)

د. (ثُمَّ لَنَقُولَنَّ لِوَلِيِّهِ مَا شَهِدْنَا مَهْلِكَ أَهْلِهِ وَإِنَّا لَصَادِقُونَ) (٢)

ه. مفهوم قرآنی «ولی»

«ولی» صفت مشبیه از «ولی» به معنای قرب، نامی از نامهای پروردگار متعال، به معنای متعددی به کار رفته است. صاحب الوجوه و النظائر یازده معنی برای ولی بیان می کند:

۱. فرزند: (فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا) (٣) ای ولدا

۲. صاحب غیر قرابت: (وَلَمْ يَكُنْ لَهُ وَلِيٌّ مِنَ الذُّلِّ) (٤) یعنی: ... له صاحب یتتصر به من الذل... .

۳. قریب: (يَوْمَ لَا يُعْنِي مَوْلَىٰ عَنْ مَوْلَىٰ شَيْئًا) (٥) یعنی: لا ینفع قریب عن قریب من الکفار شیئا من المنفعی... . (وَمَا لَكُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ) (٦) یعنی: قریب.

۴. رب: (قُلْ أَعْيَرَ اللَّهُ اتَّخَذُ وَلِيًّا) (٧) یعنی: رباً. (إِنَّهُمْ اتَّخَذُوا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ) (٨) یعنی: اربابا.

۵. ولی در کمک نمودن: (ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ مَوْلَى الَّذِينَ آمَنُوا) (٩) یعنی: ولیهم فی العون.

۶. آلهه (خدایان): (اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ) (١٠) یعنی: الآلهی.

ص: ۲۲۷

۱- . بقره / ۲۸۲.

۲- . نمل / ۴۹.

۳- . مریم / ۵.

۴- . اسراء / ۱۱۱.

۵- . دخان / ۴۱.

۶- . عنکبوت / ۲۲.

۷- . انعام / ۱۴.

۸- . اعراف / ۳۰.

۹- . محمد / ۱۱.

۱۰- . عنکبوت / ۴۱.

۷. عصبه (خویشاوند): (وَإِنِّي خِفْتُ الْمَوَالِيَ مِنْ وَرَائِي) (۱) یعنی: العصبی.

۸. ولایت در دین و کفر: (أَلَمْ تَر إِلَى الَّذِينَ تَوَلَّوْا قَوْمًا غَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ) (۲) یعنی: المنافقین الذین یولوا الیهود فی الدین، کتوله (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ) (فی الدین) (بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ) (فی الدین) (فَإِنَّهُ مِنْهُمْ). (۳)

۹. ولایت در دین و اسلام: (إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا)، (۴) (وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ) (۵) یعنی: فی الدین.

۱۰. کسی که اسباب آزادی از رقیت برایش فراهم می گردد: (إِنْ لَمْ تَعْلَمُوا آبَاءَهُمْ فَاِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ وَمَوَالِيكُمْ) (۶) یعنی: الولی الذی أعتقه من الرق.

۱۱. مناصحی (نصیحت کردن): (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ) (۷) یعنی: فی المناصیحی. (۸)

از فخر رازی در کتاب لوامع البینات فی شرح اسماء الله چهار معنی برای «ولی» نقل شده است:

۱. سرپرست و متولی امور.

۲. یاری کننده: (الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ) (۹)

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.

ص: ۲۲۸

۱- .مریم / ۵.

۲- .مجادله / ۱۴.

۳- .مائده / ۵۱.

۴- .مائده / ۵۵.

۵- .توبه / ۷۱.

۶- .احزاب / ۵.

۷- .نساء / ۱۴۴.

۸- .حسین بن محمد دامغانی، الوجوه و النظائر فی القرآن، ص ۸۴۷-۸۵۰.

۹- .توبه / ۷۱.

۳. محب و دوست دارنده: (اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا) (۱)

۴. موالی که عبارت از محبت و دوست داشتن است. خداوند، ولی عبد است و اگر بنده هم بخواهد ولایت را از جانب خودش ابراز نماید، باید از غیر خداوند اعراض کند. (۲)

بر اساس آنچه از کتب لغات قرآنی و تفاسیر استفاده می گردد، «ولی» دارای ۲۷ معنی است؛ چون علاوه بر یازده معنی که به نقل از الوجوه و النظائر نقل شد، هفده معنای دیگر برای «ولی» بیان شده است:

۱. قَیْم، سرپرست و متکفل تمام مصالح (۳): (وَهُوَ وَوَلِيُّهُمْ)، (۴) (وَمَا لَكُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ)، (۵) (وَاجْعَلْ لَّنَا مِنْ لَّدُنْكَ وَلِيًّا). (۶)

۲. متصرف در امور (۷): (إِنَّمَا وَوَلِيُّكُمْ اللَّهُ وَرَسُولُهُ). (۸)

۳. معین و ناصر (۹): (مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ)، (۱۰) (وَاللَّهُ وَوَلِيُّهُمَا). (۱۱)

۴. دوستدار و محب (۱۲): (وَمَا لَكُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ) (۱۳)

۵. مقرب و نزدیک کننده به نصرت و یاری بدون فاصله. (۱۴)

ص: ۲۲۹

۱- . بقره / ۲۵۷.

۲- . فخر رازی، لوامع البينات، ص ۲۹۷-۲۹۸.

۳- . 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.

۴- . انعام / ۱۲۷.

۵- . بقره / ۱۰۷.

۶- . نساء / ۷۵.

۷- . فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج ۱۲، ص ۲۶ و ج ۱۰، ص ۱۱۶.

۸- . مائده / ۵۵.

۹- . 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.

۱۰- . بقره / ۱۲۰.

۱۱- . آل عمران / ۱۲۲.

۱۲- . فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج ۱۲، ص ۲۶-۲۷؛ شیخ طوسی، التبیان، ج ۵، ص ۲۶۲.

١٣- . توبه / ١١٦.

١٤- . شيخ طوسي، التبيان، ج ٥، ص ٣١٢ و ج ٣، ص ٢١١ و ج ٩، ص ١٤٦.

۶. تابع و پیرو (۱): (فَتَكُونَ لِلشَّيْطَانِ وَلِيًّا). (۲)

۷. حلیف (۳): (وَلَمْ يَكُنْ لَهُ وَلِيٌّ مِّنَ الذَّلِّ). (۴)

۸. اولی به تدبیر (۵): (إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا)، (فَاللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ). (۶)

۹. دوست و صدیق (خلیل) (۷): (فَلَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ أَوْلِيَاءَ). (۸)

۱۰. سید و مولی (۹): (أَنْتَ وَلِيُّ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَى). (۱۰)

۱۱. وصی و وکیل (۱۱): (فَلْيُمْلِلْ وَثِيئَهُ بِالْعَدْلِ). (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. کار گزار. (۱۵)

۱۵. شریک: (وَلَمْ يَكُنْ لَهُ وَلِيٌّ). (۱۶)

ص: ۲۳۰

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 طوبی، ج ۲، ص ۵۷۸- ۵۸۰؛ بهاءالدین 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.

۱۶. صاحب سلطه (۱): چنان که درباره صاحب خون فرموده است: (وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيَّهِ سُلْطَانًا). (۲)

۱۷. مدافع (۳): (مَا لَهُمْ فِي الْأَرْضِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ). (۴)

و. 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. (۵)

۲. ولی، مشترک معنوی است، نه مشترک لفظی، و قدر جامع آن، سلطنت و اولی به تصرف بودن است. (۶)

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 أَحَدٍ فَهُوَ وَلِيُّهُ».

ب. ولی، مفید اولی است، پس باید حقیقت در اولی باشد، و گر نه مجاز است که اصل، عدم آن است.

ص: ۲۳۱

۱- همان.

۲- اسراء / ۳۳.

۳- همان.

۴- توبه / ۷۴.

۵- فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج ۱۲، ص ۲۷.

۶- محمدحسن مظفر، دلائل الصدق، ج ۲، ص ۷۴۰.

ج. تصریح مبرّد در کتاب الکامل به این که اصل ولی، همان اولی است.

د. به کارگیری ولی به معنای اول در قرآن و سنّت؛ چنان که فرموده اند: (فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا يَرْثُنِي) ای: اولی بجواز المیراث... و همچنین پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرموده اند: «أَيُّمَا أَمْرٍ نَكَحْتُ بِغَيْرِ إِذْنِ وَلِيِّهَا فَتُكَاكِحُهَا بَاطِلٌ» که مراد از ولی، اولی به عقد است. (۱)

۴. ولی، مشترک معنوی است، لکن قدر جامع آن، قرب است. (۲)

چنین به نظر می رسد که این نظر چهارم، به دلایلی که می آید، صحیح باشد:

اولاً همه معانی ای که برای ولی ذکر شده، به قرب بر می گردد. علاوه بر آن، همه لغویان ریشه اصلی این ماده را به قرب و دنوّ معنی نموده اند (۳) و از باب «تَرَدُّ الْأَشْيَاءِ إِلَى أَصُولِهَا» معنای ولی، همان قرب خواهد بود.

ثانیا، 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 می کند و تشخیص می دهد و تا اقرب هست، نوبت به دیگران نمی رسد؛ چنان که در باب ارث، فقها گفته اند: «الأقرب يمنع الأبعد». (۴)

آری! چه کسی نزدیکتر از خداوند به بندگانش هست و چه کسی غیر از پیامبر و اوصیای پیامبر صلی الله علیه و آله 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 مناسبت

ص: ۲۳۲

۱- . شیخ طوسی، الرسائل العشر، رساله المفصح فی امامی الحسین علیه السلام، ص ۱۲۹-۱۳۰؛ علامه حلی، مناهج الیقین، ۴۷۲-۴۷۳؛ حمصی رازی، المنقذ من التقليد، ج ۲، ص ۳۰۱-۳۰۲؛ طبرسی، مجمع البیان، ج ۳-۴، ص ۳۲۳؛ سیدعبدالحسین شرف الدین موسوی، المراجعات، آخر مراجعه ۴۰، ص ۲۳۲.

۲- . طریحی، مجمع البحرین، ج ۱، ص ۴۵۵؛ شعرانی، نثر طوبی، ج ۲، ص ۵۷۸؛ بهاءالدین خرمشاهی، دانشنامه قرآن، ج ۲، ص ۲۳۲۴؛ محمدباقر محقق، اسماء و صفات الهی در قرآن، ج ۲، ص ۱۴۶۲؛ ابن فارس، مقایس اللغی، ج ۶، ص ۱۴۱ و ۱۴۲.

۳- . ابن فارس، مقایس اللغی، ج ۶، ص ۱۴۲.

۴- . محمدحسن نجفی، جواهر الکلام، ج ۳۹، ص ۱۲۱.

که حکومت و ولایت غیر خدا را حکومت و ولایت ظالمانه می دانند؛ چون اقرب نیست، پس «أدری بما فی البیت» نیست و مصالح و مفساد اهل بیت و بلد را نمی داند.

با توجه به این مطلب، می توان گفت که هر کس به خدا نزدیکتر باشد، شایسته ولایت است و لازمه این اقربیت، 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 نثر طوبی استفاده می گردد. (۱)

۴. اولیاء در قرآن

«اولیاء» جمع «ولی» است و همان معانی ولی را دارد، اما در قرآن به معنای دوستان، یاران، سرپرستان نزدیک بدون فاصله و کسانی که در اداره امور شخص، از دیگران سزاوارترند و اختیارداران (۲) 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 (۳) 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 آن جا که کفار و شیاطین، با خالق متعال، دشمنی دارند و دنبال تمسخر اهل ایمانند، شایستگی ولایت

ص: ۲۳۳

۱- . فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج ۲۱، ص ۱۸۱؛ علامه طباطبایی، المیزان، ج ۱۰، ص ۸۹ و ج ۶، ص ۱۱-۱۲؛ شعرانی، نثر طوبی، ج ۲، ص ۵۷۸؛ طریحی، غریب القرآن، ص ۷۸؛ بیضاوی، تفسیر بیضاوی، ج ۲، ص ۵۸۳؛ آلوسی، روح المعانی، ج ۱، ص ۳۸.

۲- . شعرانی، نثر طوبی، ج ۲، ص ۵۸۲.

۳- . آل عمران/ ۲۸؛ نساء/ ۱۳۹ و ۱۴۴؛ مائده/ ۵۱ و ۵۷؛ اعراف/ ۳ و ۳۰؛ رعد/ ۱۶ و

را ندارند؛^(۱) 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.^(۲)

آری! کسی که اهل ایمان است، کفار و شیاطین و اتباع آنان را به عنوان اولیاء و احباب و اختیاردار خویش انتخاب نمی نماید؛^(۳) زیرا تنها مالک و عزیز، خداوند است و فقط اوست که شایسته ولایت است؛^(۴) 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.^(۵) 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.^(۶)

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 نباشد، ایمان خالص تحقق نمی یابد و هر گاه برای خدا دوست و دشمن داشته باشد، شایسته ولایت است.^(۷) اگر چنین شد، مصداق آیه مبارکه (أَلَا - إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَآ - خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا - هُمْ يَحْزَنُونَ)^(۸) خواهد شد.

از حضرت امیر علیه السلام درباره این آیه سؤال کردند، فرمود: مردمی هستند که به طور

ص: ۲۳۴

۱- . ممتحنه / ۱؛ مائده / ۵۷؛ عنکبوت / ۴۱.

۲- . انفال / ۷۲؛ توبه / ۲۳.

۳- . مائده / ۸۱.

۴- . نساء / ۱۳۹؛ هود / ۱۳ و ۲۰؛ اسراء / ۹۷؛ فرقان / ۱۸؛ شوری / ۹.

۵- . یونس / ۶۲؛ انفال / ۳۴؛ فصلت / ۳۱؛ جمعه / ۶.

۶- . عنکبوت / ۴۱.

۷- . سیوطی، الدر المنثور، ج ۳، چاپ قدیم، مؤسسی الرساله، ص ۳۱۰.

۸- . یونس / ۶۲.

خالص، خدا را عبادت کرده اند و زمانی که مردم به ظاهر دنیا می نگرند، آنان به باطن آن نگرند و وقتی که مردم به چیزهای زودگذر دنیا مغرور شوند، آنان به آینده آن نگاه کنند، چیزهایی را که می دانند رهایشان می سازد، خود رها می کنند و چیزهایی که آنها را به مرگ می کشد، می میرانند. (۱)

در تفسیر عیاشی آمده است: از حضرت امیر علیه السلام درباره آیه مذکور نقل شده که فرمودند: آیا می دانید 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. (۲)

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.

۵. «وال» در قرآن

«وال» اسم و صفت الهی است، (۳) اما از نظر لغوی، اسم فاعل از «ولی، یلی» می باشد. (۴) در قرآن کریم، این کلمه یک بار به کار رفته است: (إِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُ وَمَا لَهُمْ مِّنْ دُونِهِ مِنْ وَالٍ) (۵) و درباره معنای آن، تعبیر مختلفی آمده است:

صاحب المفردات و مجمع البحرين گفته اند: والی در آیه به معنای ولی است. (۶)

فخر رازی در لوامع گفته است: والی به معنای مالک اشیا و مستولی بر اشیا است،

ص: ۲۳۵

۱- سیدهاشم بحرانی، البرهان، ج ۲، ص ۱۹۰.

۲- محمد بن مسعود بن عیاش سمرقندی، تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۱۲۴، حدیث ۳۰؛ محمدرضا قمی، کنز الدقائق، ج ۶، ص ۷۲؛ علامه مجلسی، بحارالانوار، ج ۶۸، ص ۳۴، باب ۱۵، حدیث ۷۲؛ حاکم حسکانی می گوید: مراد از اولیاء، علی علیه السلام و حمزه و جعفر و عقیل می باشند. این مطلب را ابوهریره از پیامبر صلی الله علیه و آله نقل می نماید: شواهد التنزیل، ج ۱، ص ۲۷۰.

۳- محمدباقر محقق، اسماء و صفات الهی، ج ۲، ص ۱۴۷۳؛ شیخ طوسی، التبیان، ج ۶، ص ۲۲۸.

۴- همان.

۵- رعد/ ۱۱.

۶- راغب اصفهانی، المفردات، ص ۵۳۳؛ طریحی، مجمع البحرين، ج ۴، ص ۵۵۸.

به هر کیفیتی که بخواهد تصرف نماید. (۱)

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. (۲)

از کتب تفاسیر، این گونه استفاده می گردد 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. (۳)

۶. «اولی» در قرآن

«اولی» اسم تفضیل به معنای نزدیکتر، سزاوارتر و در قرب و نزدیک بودن معنوی استعمال می شود. گفته می شود: «هو اولی الناس بک»؛ یعنی: او از حیث رتبت و منزلت، به تو نزدیکتر و اختصاصش بیشتر است. (۴)

این کلمه در قرآن، یازده بار به کار رفته و به دو معنی آمده است:

۱. تهدید و وعید: (فَأُولَىٰ لَهُمْ)، (۵) (أُولَىٰ لَكَ فَأُولَىٰ، ثُمَّ أُولَىٰ لَكَ فَأُولَىٰ). (۶)

۲. اولی، احق و اقرب: (التَّيْبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ)، (۷) (إِنَّ أَوْلَىٰ النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ)، (۸) (وَأَوْلُوا الْأَرْحَامَ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ) (۹) و... (۱۰)

ص: ۲۳۶

۱- . فخر رازی، لوامع البینات، ص ۳۳۴؛ محمدباقر محقق، اسماء و صفات الهی، ج ۲، ص ۱۴۷۴.

۲- . شعرانی، نثر طوبی، ج ۲، ص ۵۸۱.

۳- . شیخ طوسی، التبیان، ج ۶، ص ۲۲۸؛ فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج ۹، ص ۲۳؛ علامه طباطبایی، المیزان، ج ۱۱، ص ۳۱۱-۳۱۲.

۴- . شعرانی، نثر طوبی، ج ۲، ص ۵۸۲.

۵- . محمد / ۲۰.

۶- . قیامت / ۳۴-۳۵.

۷- . احزاب / ۶.

۸- . آل عمران / ۶۸.

۹- . احزاب / ۶.

۱۰- . دامغانی، الوجوه و النظائر، ص ۲۵-۲۶؛ طریحی، غریب القرآن، ص ۷۸-۷۹؛ ابن قتیبہ، تأویل مشکل القرآن، ص ۳۵۲.

در واقع، این احقیقت، به اقریب بر می گردد؛ چون «اولی» از ریشه «ولی» به معنای قرب است؛ چنان که فخر رازی هم گفته است: اولی، افعال 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 می کنند. (۲)

کلمه «اولیان» در قرآن یک بار استعمال شده (۳) و به معنای ولی و قائم مقام است. (۴)

۷. «مولى» در قرآن

کلمه «مولى» و «موالى» 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. (ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ مَوْلَى الَّذِينَ آمَنُوا)؛ (۵) ۵. خویشاوند: (وَإِنِّي خِفْتُ الْمَوَالِيَ مِنْ وَرَائِي)؛ (۶) ۶. همسایه؛ ۷. هم پیمان؛ ۸. ورثه. (۷)

در آیاتی که کلمه مولى به کار رفته، مولى به حق و بهترین مولى، خداوند متعال دانسته شده است و برای آنان که ولایت خداوند را ندارند، آتش به عنوان مولای آنان معرفی می گردد: (مَأْوَاكُمُ النَّارُ هِيَ مَوْلَاكُمْ). (۸)

برخی از آیات دسته اول، بدین قرار است:

۱. (وَإِنْ تَوَلَّوْا فَاَعْلَمُوْا أَنَّ اللّٰهَ مَوْلَاكُمْ نِعْمَ الْمَوْلٰى وَنِعْمَ النَّصِيْرُ) (۹)

ص: ۲۳۷

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 قتیبہ، 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 قتیبہ، تأویل مشکل القرآن، ص ۳۵۲.

۸- حدید / ۱۵.

۹- انفال / ۴۰.

۲. (رُدُّوْا اِلَى اللّٰهِ مَوْلَاهُمْ الْحَقُّ) (۱)

۳. (وَاعْتَصِمُوا بِاللّٰهِ هُوَ مَوْلَاكُمْ) (۲)

در برخی از آیات، مظاهر ولایت خداوندی؛ یعنی کسانی که از ناحیه خداوند، ولایت بر جامعه بشری دارند، معرفی می گردد: (فَبِإِنَّ اللّٰهَ هُوَ مَوْلَاهُ وَجِبْرِيلُ وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ)؛ (۳) یعنی خداوند، بالذات ولی و متولی حفظ و نصرت است و جبرئیل، رأس کروبین است و صالح مؤمنان هم حضرت علی علیه السلام است. این مطلب از طریق عامه و خاصه نقل شده. (۴) از آن میان، روایتی است از محمد حلبی به نقل از امام صادق علیه السلام که فرمود: پیامبر صلی الله علیه و آله علی علیه السلام را دوبار به عنوان وصی، ولی مؤمنان معرفی فرمود: یک بار وقتی که همین آیه نازل شد و بار دوم در غدیر خم. (۵)

۸. «تولیه» و «تولی»

«تولیه» به معنای جعل ولی و پشت کردن و روی گردان شدن (۶) می باشد، 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 (۷) 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 (۸) و اگر به واسطه «الی» باشد، به معنای اقبال و رو کردن است و اگر آن تعدی،

ص: ۲۳۸

۱- . انعام / ۶۲؛ یونس / ۳۰.

۲- . حج / ۷۸.

۳- . تحریم / ۴.

۴- . تفسیر القمی، ج ۲، ص ۳۹۳-۳۹۴؛ سیوطی، الدر المنثور، ج ۶، ص ۲۴۴.

۵- . سیدهاشم بحرانی، البرهان، ج ۶، ص ۳۵۲-۳۵۳؛ محمدرضا قمی، کنز الدقائق، ج ۱۳، ص ۳۲۹-۳۳۲.

۶- . جوهری، الصحاح، ج ۲، ص ۷۱۵.

۷- . شرتونی، اقرب الموارد، ج ۳، ص ۴۴۰.

۸- . راغب اصفهانی، المفردات، ص ۵۳۴.

به واسطه هر دو حرف (الی و عن) باشد، به معنای برگرداندن و متوجه نمودن خواهد بود (۱) و اگر تعدی آن با «علی» باشد، به معنای تغییر می آید. (۲) در قرآن، مشتقات این ماده، ۱۱۱ بار به کار رفته و به معنای: انصراف، ابا نمودن، اعراض، دوری، انزهام، (۳) به کار کسی برخواستن (۴) و اتباع و اتخاذ دوست و ولی (۵) آمده است.

بعضی متذکر شده اند که تولی به معنای مطلق اعراض است و ملازم با ادبار نیست؛ زیرا تولی و اعراض پیامبر صلی الله علیه و آله از ابن مکتوم، بدون ادبار بود. (۶) تولی به ادبار، گاهی حقیقت است؛ مانند: (بُعِدَ أَنْ تُولُوا مُدْبِرِينَ) (۷) و گاهی کنایه از انزهام است؛ مانند: (ثُمَّ وَلَّيْتُمْ مُدْبِرِينَ) (۸) و گاهی هم به معنای انصراف است. اعراض، در واقع انصراف از شیء است به قلب، اما اگر در جایی حمل تولی بر اعراض، امکان نداشت، بر لازم اعراض؛ یعنی عدم انتفاع و یا بر ملزوم اعراض؛ یعنی ارتداد حمل می گردد. (۹)

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 جدی 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 می سازد و در رأس آن واحد، ولی بالذات و

ص: ۲۳۹

۱- سیدعلی اکبر قرشی، قاموس قرآن، ج ۷، ص ۲۴۵-۲۴۶.

۲- شرتونی، اقرب الموارد، ج ۳، ص ۴۴۰.

۳- دامغانی، الوجوه و النظائر، ص ۱۸۷-۱۸۸: تولی به چهار وجه است: ۱. انصراف نحل / ۸؛ ۲. الی (مائده / ۴۹)؛ ۳. اعراض (نور / ۵۴)؛ ۴. انزهام (انفال / ۱۵).

۴- تفلیسی، وجوه القرآن، ص ۵۸.

۵- سیدعلی اکبر قرشی، قاموس قرآن، ج ۷، ص ۲۴۵-۲۴۶.

۶- ایوب بن موسی حسینی کفوی، الکلیات، ص ۲۸.

۷- انبیاء / ۵۷.

۸- توبه / ۲۵.

۹- حسینی کفوی، الکلیات، ص ۳۰۹.

مطلق؛ یعنی خداوند متعال قرار دارد(۱) و زیرمجموعه آن، یک شبکه مرتبط و جهت داری است که همه بر محور واحدی(۲) که فرستاده خداوند و صالح مؤمنان است، می چرخد، و سمت و سوی همه آن شبکه، خداوند است و بس. بنابراین، به کارگیری واژه های ولایت در مفاهیم و معانی ای درست است که صبغه خالص خدایی داشته باشد؛ بر خلاف معانی لغوی زمان جاهلی آن که اصلاً چنین جهتی نداشت، بلکه آن واژه ها دارای مفاهیم عام و بدون انسجام بود.

اطلاق ولایت و ولی به هر معنی از معانی قرب؛ اعم از حسی و معنوی و سرپرستی و نصرت و... که در لغت عرب جاهلی به کار گرفته می شد، 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 زیندگی دارد.

گفتار ششم: 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 بسترساز 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»(۳) 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»(۴) و در جایی دیگر فرموده اند: «ای مردم! آدم علیه السلام هیچ فردی را برده و کنیز، به دنیا نیاورده و به

ص: ۲۴۰

۱- مائده / ۵۵؛ شوری / ۹.

۲- مائده / ۵۶ و تحریم / ۴.

۳- «لا ولایی لأحد علی أحد»، شیخ انصاری، مکاسب، ص ۱۵۳.

۴- نهج البلاغه، ترجمه فیض الاسلام، نامه ۳۱، ص ۹۲۹.

درستی که همه مردم، آزادند» (۱).

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.

گفتار هفتم: اقسام «ولایت»

گفتار هفتم: اقسام «ولایت» (۲)

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 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 تشریح، 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،

ص: ۲۴۱

۱- . کلینی، فروع کافی، ج ۸، ص ۶۹، حدیث ۲۶.

۲- . محمد بسام رشدی، المعجم المفهرس لمعانی القرآن، ج ۲، ص ۱۳۱۸-۱۳۲۲؛ بهاءالدین خرمشاهی، دانشنامه قرآن، ج ۲، ص ۲۳۲۲-۲۳۲۴.

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)

گفتار هشتم: «ولایت» در قرآن

اشاره

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 مفسد 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.

۱. ولایت منفی

اشاره

آیاتی را که به ولایت منفی اشاره می کند، می توان به چهار دسته طبقه بندی کرد:

دسته اول: آیاتی که از گروههای غیر مرتبط با خداوند، سلب سلطه نموده و انسانها را از فرمانبرداری آنان باز می دارد:

(لَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا)؛^(۲) یعنی: خداوند، هرگز برای کافران، به زیان مؤمنان، راهی قرار نداده است.

ص: ۲۴۲

۱- . سیدمحمد روحانی، منهاج الفقاهه، تعلیقه بر مکاسب شیخ انصاری، ج ۲، ص ۱۸۳ به بعد.

۲- . نساء / ۱۴۱؛ رشید رضا، المنار، ج ۵، ص ۴۶۶؛ فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج ۱۱، ص ۸۳.

(وَلَا تُطِيعُ مَنْ أَعْفَلْنَا قَلْبَهُ عَن ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ)؛ (۱) یعنی: کسی را که دلش را از یادمان غافل کرده ایم و پیرو هوای نفس شده، اطاعت نکن.

(فَلَا تُطِيعُ الْكَافِرِينَ وَجَاهِدْهُمْ بِهِ جِهَادًا كَبِيرًا)؛ (۲) یعنی: از کافران اطاعت نکن و به حکم خدا با آنان به جهاد بزرگی پرداز.

(يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ اتَّقِ اللَّهَ وَلَا تُطِيعِ الْكَافِرِينَ وَالْمُنَافِقِينَ)؛ (۳) یعنی: ای پیامبر! از خدا بترس و از کافران و منافقان اطاعت نکن.

(وَلَا تُطِيعُ كُلَّ حَلَّافٍ مَّهِينٍ)؛ (۴) یعنی: از هر سوگندگوی پست اطاعت نکن.

(وَلَا تُطِيعُ مِنْهُمْ آثِمًا أَوْ كَفُورًا)؛ (۵) یعنی: از هیچ گنهکار و کافری فرمان نبر.

(وَلَا تُطِيعُوا أَمْرَ الْمُسْرِفِينَ)؛ (۶) یعنی: فرمان و دستور اسراف کاران را اطاعت نکنید.

(وَلَا تُطِيعِ الْكَافِرِينَ وَالْمُنَافِقِينَ وَدَعِ أَذَاهُمْ وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ)؛ (۷) یعنی: از کافران و منافقان اطاعت نکن و از آزارشان در گذر و بر خدا توکل کن.

چون اطاعت، لازمه ولایت و سلطنت است، می توان از این آیات، این گونه استفاده کرد که اگر در درون والی، کفر و نفاق نهفته است و یا به گناه و اسراف، آلوده می باشد و یا این که صدق در گفتار ندارد و فردی پست است که با سوگندهای بی چون و چرا، کار خود را دنبال می کند، نمی تواند والی مطاع باشد و قرآن با نهی مکرر و روشن، انسان را از اطاعت این گونه افراد، بر حذر می دارد.

دسته دوم: آیاتی است که صریحا از پذیرش ولایت کفار و طاغوتها نهی می کند:

(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِن دُونِ الْمُؤْمِنِينَ)؛ (۸) یعنی: ای کسانی

ص: ۲۴۳

۱- . کهف / ۲۸؛ مرتضی مطهری، ولاء و ولایتها، ص ۲۵۷.

۲- . فرقان / ۵۲.

۳- . احزاب / ۱.

۴- . قلم / ۱۰.

۵- . انسان / ۲۴.

۶- . شعراء / ۱۵۱.

۷- . احزاب / ۴۸.

۸- . نساء / ۱۴۴؛ زمخشری، الکشاف، ج ۱، ص ۵۸۰.

که ایمان آوردید! کافران را به عنوان اولیا، از غیر مؤمنان اتخاذ نکنید.

مضمون این آیه، در آیات ۸۹ سوره نساء و ۵۱ سوره مائده نیز آمده است و اصولاً قرآن می فرماید: داشتن ایمان و اعتقاد به خداوند و پیامبر صلی الله علیه و آله و آنچه بر پیامبر فرود آمده، مشروط به عدم پذیرش ولایت کفار است: (وَلَوْ كَانُوا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالنَّبِيِّ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مَا اتَّخَذُوا آلِيَاءَ) (۱)

الف. سرّ نهی مؤمنان از پذیرش ولایت کفار

سرّ این که قرآن کریم از پذیرش ولایت کفار نهی می کند، این است که اولاً، کفار و طاغوتها با مؤمنان، عداوت و دشمنی دارند و هیچ عاقلی، سلطه دشمن را نمی پذیرد. عدم پذیرش ولایت دشمن، یک امر عقلایی است. قرآن، مسلمانها را به این امر، ارشاد می کند و می فرماید: آنها دشمن هستند و از غفلت شما بهره برداری می کنند. (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ) (۲)

ثانیاً، کفاری که دین و طریق شما را به بازی و شوخی می گیرند، نمی توانند بر مؤمنان ولایت داشته باشند: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَكُمْ هُزُوءًا وَلَعِبًا مِّنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ وَالْكَفَّارَ أَوْلِيَاءَ) (۳) و به تعبیر فخر رازی: نمی توان مسخره گران را به عنوان اولیا، انصار و احباب اتخاذ کرد. (۴)

شهید مطهری رحمه الله سرّ اجتناب از پذیرش ولایت کفار را در قرآن، این گونه بیان می کند:

قرآن سرّ لزوم اجتناب و احتیاط از بیگانه را این می داند که دوست دارند دیگران نیز به کیش و آیین آنها درآیند... همه اینها ایجاب می کند که روابط مسلم با غیر مسلم، محتاطانه باشد. مسلمان از خطر غافل نماند و فراموش نکند

ص: ۲۴۴

۱- . مائده / ۸۱؛ فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج ۱۲، ص ۶۵.

۲- . ممتحنه / ۱.

۳- . مائده / ۵۷؛ رشید رضا، المنار، ج ۶، ص ۴۴۴.

۴- . فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج ۱۲، ص ۳۲؛ علامه طباطبایی، المیزان، ج ۵، ص ۲۷-۲۸.

که عضو یک جامعه توحیدی است و آن غیرمسلم، عضوی از یک پیکر و اجتماع دیگر است.

اما هیچ یک از اینها ایجاب نمی کند که مسلمان با غیرمسلمان، به کلی قطع ارتباط کند و روابط اجتماعی و اقتصادی یا احیانا سیاسی نداشته باشد. البته همه اینها مشروط به این است که منطبق با مصالح جامعه اسلامی باشد. (۱)

همچنین فرموده است: قرآن کریم، مسلمانان را از دوستی و سرپرستی غیرمسلمانها نهی می کند؛ نه از باب این که دوست داشتن انسانهای دیگر را بد دانسته و طرفدار بغض و مخالف نیکی مسلم نسبت به غیرمسلم باشد. قرآن صریحا می گوید: (لَا يَنْهَىكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ) (۲) اسلام نمی گوید کار نیکتان منحصرآ باید درباره مسلمانان باشد و به هیچ وجه، خیری از شما به دیگران نرسد؛ زیرا دینی که پیغمبرش به نص قرآن، (رَحْمَى لِّلْعَالَمِينَ) است، نمی تواند 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 علاقه مند باشد. (۳)

ب. 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؛ (۴) یعنی تا زمانی که مؤمنان و شعائر الهی از

ص: ۲۴۵

۱- . مرتضی مطهری، ولاء و ولایتها، ص ۲۲-۲۳؛ رشید رضا، المنار، ج ۵، ص ۴۷۲.

۲- . ممتحنه / ۸.

۳- . همان، ص ۱۷-۲۳، با اندکی تصرف.

۴- . میرزا عبدالفتاح الحسینی المراغی، العناوین، ج ۱، ص ۵۵۶-۵۶۲.

احکام و اعتقادات اسلامی، مورد هتک و اهانت قرار نگیرد و به عزت و اقتدار اسلام و مسلمانان، خدشه ای 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 می گردد و زمینه گرایش کفار به اسلام و احکام آن را فراهم می کند، 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 می داند و به مبعوض بودن آن در نزد مولا، حکم نموده، آن را ممنوع می داند. 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 می داند؛ چنان که فرموده است: (وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ) (۱) (مَنْ يُعَظِّمْ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ) (۲) و ثالثاً، برای این مطلب، ادعای اتفاق و اجماع، بلکه ادعای 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:

(مَنْ يَتَّخِذِ الشَّيْطَانَ وَلِيًّا مِّنْ دُونِ اللَّهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْرًا مُّبِينًا)؛ (۴) یعنی: کسی که غیر از خداوند، شیطان را به عنوان ولی اخذ می نماید، به تحقیق، دچار خسارت آشکار گشته است.

(فَزَيْنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ فَهُوَ وَلِيُّهُمْ الْيَوْمَ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ)؛ (۵) یعنی: شیطان برای

ص: ۲۴۶

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.

آنها اعمالشان را زینت داد، پس شیطان، امروز، ولی آنان است و برای آنها عذاب دردناکی است.

(إِنَّا جَعَلْنَا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ)؛ (۱) یعنی: به درستی که ما شیطان را برای کسانی که ایمان نمی آورند، ولی قرار داده ایم.

(فَقَاتِلُوا أَوْلِيَاءَ الشَّيْطَانِ إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطَانِ كَانَ ضَعِيفًا)؛ (۲) 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 می کند.

اولاً، انسان با پذیرش ولایت غیرخدا؛ یعنی طاغوتها و کفار، در صف آنها قرار می گیرد و جزء آنها می گردد: (بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ)؛ (۳)

ثانیا، تابعان ولایت طاغوت، فکر می کنند که با تبعیت از والیان این نوع از ولایت، دارای عزت می گردند، لکن سخت در گمراهی هستند: (الَّذِينَ يَتَّخِذُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ أَيْتَعُونَ عِنْدَهُمُ الْعِزَّةَ فَإِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا)؛ (۴)

ثالثاً، مثل کسانی که غیر خداوند را به عنوان ولی انتخاب کرده اند، مثل کسانی است که به تار عنکبوت متمسک شده باشند: (مَثَلُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ كَمَثَلِ الْعَنْكَبُوتِ اتَّخَذَتْ بَيْتًا وَإِنَّ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ لَبَيْتُ الْعَنْكَبُوتِ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ)؛ (۵)

در این آیه شریفه، حال کسانی که غیر خدا را به عنوان ولی اتخاذ کرده اند، به حال کسانی تشبیه شده است که به تار عنکبوت متمسک کنند، نه به خود عنکبوت؛ زیرا اگر مشبه به، خود عنکبوت بود، معنی این می شد که همان طور که عنکبوت از خانه اش بهره می برد، اگر کسی هم ولی دیگری غیر از خدا داشته باشد، برای او نافع

ص: ۲۴۷

۱- اعراف / ۲۷.

۲- نساء / ۷۶.

۳- مائده / ۵۱؛ فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج ۱۲، ص ۱۶.

۴- نساء / ۱۳۹.

۵- العنکبوت / ۴۱.

خواهد بود، در حالی که این خلاف مقصود قرآن است که می فرماید: چنان که از خانه عنکبوت، برای انسان نفعی نیست، از غیر خدا نیز کاری ساخته نیست. (۱)

۲. ولایت مثبت

اشاره

قرآن کریم، ولایت را منحصر به خداوند متعال می داند و می فرماید: (أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ قَالَ اللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ). (۲) این آیه شریفه، مفید حصر ولایت به خداوند متعال است؛ زیرا معرفه بودن خبر (الولی) بعد از ضمیر فصل، مفید حصر است. (وَهُوَ الَّذِي يُنَزِّلُ الْغَيْثَ مِنْ بَعْدِ مَا قَطَطُوا وَيَنْشُرُ رَحْمَتَهُ وَهُوَ الْوَلِيُّ الْحَمِيدُ) (۳)

الف. انحصار ولایت

اشاره

آیات فراوانی بر انحصار ولایت به پروردگار متعال دلالت دارد که در حقیقت، هر یک، برهانی محکم و خدشه ناپذیر برای اثبات ولایت انحصاری خداوند است. اما قبل از ذکر آیات، باید به دو مقدمه اشاره کنیم:

مقدمه اول: همه کائنات، بخصوص انسان، بالضروره مخلوقاتی نیازمندند و نیاز اصلی و ذاتی آنان را غیرخداوند نمی تواند برآورده سازد. این که موجودات عالم، از جمله انسان، موجوداتی محتاج و فقیرند، روشن است. تنها بی نیاز و غنی ذاتی مطلق، پروردگار است و این بحث که کسی غیر از خداوند متعال، نمی تواند احتیاج و نیاز کائنات را برآورد نیز آشکار است؛ چون غیرخداوند، خود محتاج است و نیازمند؛ شیئی که خود، ناقص و محتاج است، چگونه می تواند 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،

ص: ۲۴۸

۱- عبدالله جوادی آملی، ولایت در قرآن، ص ۱۰۰-۱۰۱.

۲- شوری / ۹.

۳- شوری / ۲۸.

جز ذات پروردگار عالم نیست.

قرآن کریم هم به این برهان، چنین اشاره می فرماید: (يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ) (۱) و در جای دیگر نیز می فرماید: (وَاللَّهُ الْغَنِيُّ وَأَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ) (۲) و بر این اساس، فرموده است: (وَمَا لَهُمْ مِّنْ دُونِهِ مِنْ وَالٍ) (۳) و در جایی دیگر فرموده است: (مَا لَكُمْ مِّنْ 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 می فرماید: (وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ وَلِيٌّ مِّنَ الدُّنْيَا وَكَبِيرُهُ 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 عزت 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:

۱. آیاتی که سلب ولایت از غیرخداوند می کند.

۲. آیاتی که ولایت غیرخداوند را بیهوده و زیانبار می داند.

ص: ۲۴۹

۱- فاطر / ۱۵.

۲- محمد / ۳۸.

۳- رعد / ۱۱.

۴- سجده / ۴.

یک. 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 وَأَنَّ 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 منحصر از آن خود می داند و در آیه ۵۵ مائده به دو دسته از والیان ولایت خود تصریح می فرماید که عبارتند از پیامبر صلی الله علیه و آله و مؤمنانی که نماز برپا می دارند و در رکوع، زکات می پردازد. در واقع، خداوند، سلسله والیان ولایت خویش را با مشخصه ای بین و واضح بیان می فرماید تا عباد و بندگانش فریفته والیان دروغین نگردند، لکن چون ولایت و سلطنت و فرماندهی، بدون فرمانبردار مطیع، تحقق نمی پذیرد، 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 می کند؛ از قبیل آیات ذیل:

۱. (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ) (۶)

۲. (قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ) (۷)

ص: ۲۵۰

۱- . شوری / ۹.

۲- . الحج / ۶.

۳- . لقمان / ۳۰.

۴- . شوری / ۲۸.

۵- . المائده / ۵۵.

۶- . محمد / ۳۳.

۷- . آل عمران / ۳۲.

۳. (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ) (۱)

از آن جا 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 خوانند. 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 نپذیرفته اند که مراد از مؤمنی با این دو خصیصه در این آیه، حتما حضرت علی بن ابی طالب است و با طفره رفتن و توجیهاات 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. (وَاعْتَصِمُوا بِاللَّهِ هُوَ مَوْلَاكُمْ فَنِعْمَ الْمَوْلَىٰ وَنِعْمَ النَّصِيرُ) (۲)

۲. (مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعِزَّةَ فَلِلَّهِ الْعِزَّةُ جَمِيعًا) (۳)

دو. آیاتی که بالالتزام، دلالت بر حصر ولایت دارد

این آیات، دو گونه است:

۱. آیاتی که ولایت را از غیر خداوند، فقط سلب می کند؛ مانند: (يَدْعُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُ وَمَا لَا نُنْفَعُهُ)، (۴) (وَمَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَالٍ) (۵) و (وَأَنْذِرْ بِهِ الَّذِينَ يَخَافُونَ أَنْ

ص: ۲۵۱

۱- . نساء / ۵۹.

۲- . حج / ۷۸.

۳- . فاطر / ۱۰.

۴- . حج / ۱۲.

۵- . رعد / ۱۱.

يُحْشَرُوا إِلَىٰ رَبِّهِمْ لَيْسَ لَهُمْ مِّنْ دُونِهِ وَلِيٌّ وَلَا شَفِيعٌ. (۱)

۲. آیاتی که علاوه بر سلب ولایت از غیر خداوند، تبعیت این نوع ولایت را مضرّ و زیانبار می‌داند؛ مانند آیات زیر:

۱. (يَدْعُوا لِمَنْ ضَرُّهُ أَقْرَبُ مِنْ نَفْعِهِ لَبِئْسَ الْمَوْلَىٰ وَلِبِئْسَ الْعَشِيرُ) (۲)

۲. (وَمَنْ لَّا يُجِبْ دَاعِيَ اللَّهِ فَلَيْسَ بِمُعْجِزٍ فِي الْأَرْضِ وَلَيْسَ لَهُ مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءُ أُولَٰئِكَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ) (۳)

۳. (فَالْيَوْمَ لَا يُؤْخَذُ مِنْكُمْ فِدْيَةٌ وَلَا مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مَأْوَاكُمُ النَّارُ هِيَ مَوْلَاكُمْ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ) (۴)

سه. 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 وَذُرِّيَّتَهُ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِي وَهُمْ لَكُمْ عِدُوٌّ بئس للظالمين يديلاً ما أشهدتهم خلق السموات والأرض ولا خلق أنفسهم وما كنت متخذ المضلين عضداً)؛ (۵) یعنی: آیا شیطان و ذریه او را از غیر من، به عنوان اولیای خود اتخاذ می‌کنید و حال این که آنان برای شما دشمن هستند. بد است برای ستمکاران، بدل کردن خدای واحد را (به شیطان و ذریه او) شیطان و اولادش را، نه هنگام آفریدن آسمان و زمین و نه وقت خلق خودشان، برای کمک حاضر نکردم و هیچ وقت گمراه کنندگان را مددکار نگرفته‌ام.

ص: ۲۵۲

۱- انعام / ۵۱.

۲- حج / ۱۳.

۳- احقاف / ۳۲.

۴- حدید / ۱۵.

۵- کهف / ۵۰-۵۱.

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 بی خبر از دیگران است، نمی تواند 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، میرای 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: (مَآ تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءَ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مِمَّا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنْ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ 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

ص: ۲۵۳

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: (مَّا لَهُمْ مِّنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا يُشْرِكُ فِي حُكْمِهِ أَحَدًا)؛^(۱) 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 تشریح، فقط از آن خداوند است، نه غیر او؛ زیرا اگر کسی بخواهد سلطنت و نفوذی در تکوین و یا در تشریح داشته باشد، باید واجد یکی از سه سمت ذیل باشد:

۱. مستقلاً مالک ذره ای از ذرات عالم باشد، تا حاکم و ولی 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: (قُلِ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ لَمَّا يَمْلِكُونَ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَمَّا فِي الْأَرْضِ وَمَا لَهُمْ فِيهِمَا مِنْ شَرِّكَ وَمَا لَهُ مِنْهُمْ مِّنْ ظَهِيرٍ)؛^(۲) یعنی: بگو بخوانید خدایان خود را که مالک نیستند به اندازه ذره ای 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 می توان اثبات کرد که حاکم مطلق، خداوند است (زیرا همه چیز، ملک او و تحت اختیار اوست؛ چون

ص: ۲۵۴

۱- . کهف / ۲۶.

۲- . سبأ / ۲۲.

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: (ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ)؛ (۱) 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 سِتِّي أَيَّامٍ... أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ)؛ (۲) 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 می گردد:

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 می تواند چیزی را پروراند که آن را آفریده باشد. (۳)

بعد از توجه به این مطلب، این برهان را چنین می توان 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.

ص: ۲۵۵

۱- انعام / ۱۰۲.

۲- اعراف / ۵۴.

۳- عبدالله جوادی آملی، ولایت در قرآن، ص ۲۵۱ و ۲۵۲.

برهان پنجم: (وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي أَنْفُسِكُمْ فَاحْذَرُوهُ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ حَلِيمٌ)؛ (۱) یعنی: بدانید که خدا هر چه در قلب شماست، می داند، پس حذر کنید از عذاب و بدانید که خدا آمرزنده و بردبار است.

(إِنَّ اللَّهَ لَا يَخْفَىٰ عَلَيْهِ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ)؛ (۲) یعنی: بر خدا هیچ چیز در زمین و آسمان، پوشیده نیست.

(اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا فِي أَنْفُسِهِمْ)؛ (۳) یعنی: خدا داناتر است به آنچه در نفسهای آنان است.

(رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا فِي نُفُوسِكُمْ)؛ (۴) یعنی: پروردگار شما داناتر است به آنچه در نفوس شماست.

(هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَمَّا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَى)؛ (۵) یعنی: اوست خدایی که نیست خدایی مگر او. دانای پنهان و آشکار است.

صورت برهان منطقی مستفاد از آیات فوق، چنین است:

خداوند متعال، قانون گذار و مشرّع است؛ زیرا ارسال رسل کرده و فرموده است: (هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ) (۶) و هر قانون گذار و مشرّع، از غیب و اسرار نهفته موجودی که برایش قانون وضع می شود (مانند انسان) باخبر است؛ زیرا وظیفه قانون گذار، آن است که از حوزه امتثال و عصیان قانونی که ارائه می دهد، آگاه باشد و عمده قوانینی که عهده دار تربیت انسان است، ناظر به غیب وجود اوست؛ چه این که 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

ص: ۲۵۶

۱- . بقره / ۲۳۵.

۲- . آل عمران / ۵.

۳- . هود / ۳۱.

۴- . اسراء / ۲۵.

۵- . حشر / ۲۲.

۶- . توبه / ۳۳.

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 عزّت 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 كَانَتْ يَدُ الْعَزْزِيِّ فَلِلَّهِ الْعِزَّةُ جَمِيعًا) (۲) و همچنین فرموده است: (أَيَّتُّنَّوْنَ عِنْدَهُمُ الْعِزَّةَ فَإِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا) (۳) باید عزّت را از کسی خواست که او خود، عزیز باشد؛ چون فاقد شیء نمی‌تواند معطی آن باشد. در نتیجه، عزّت انسان در آن است که از قوانین خداوندی پیروی کند و تحت ولایت تشریحی او قرار گیرد؛ همان گونه که تحت ولایت تکوینی اوست. بنابراین، ولایت تنها از آن خداوند است و کسی دیگر را در این سرا راهی نیست.

ب. اقسام ولایت خداوند

اشاره

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. چنان که در قرآن کریم آمده است: (وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَيُرْسِلُ عَلَيْكُمْ حَفَظِي حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَكُمْ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا وَهُمْ لَا يُفَرِّطُونَ، ثُمَّ رُدُّوْا 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

ص: ۲۵۷

۱- . عبدالله جوادی آملی، ولایت در قرآن، ص ۲۵۳.

۲- . فاطر / ۱۰.

۳- . نساء / ۱۳۹.

۴- . انعام / ۶۱ و ۶۲.

کوتاهی نخواهند کرد. سپس به سوی خداوند عالم که مولای به حق بندگان است، باز می گردند. آگاه باشید که حکم و حساب خلق، با خداست و او زودتر از هر محاسبی به حساب خلق رسیدگی می کند.

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 (وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ) (۲) (هُوَ الْقَاهِرُ)، 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 می فرماید: (وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ)، (۴) (أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ). (۵)

۲. ولایت خاص: ولایت خداوند نسبت به همه مؤمنان است. کما این که فرموده است: (اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ)، (۶) (وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُتَّقِينَ). (۷)

۳. ولایت اخص: ولایت خداوند نسبت به انبیا و اولیاست؛ چنان که فرموده است: (إِنَّ وَلِيَّ اللَّهِ الَّذِي نَزَّلَ الْكِتَابَ وَهُوَ يَتَوَلَّى الصَّالِحِينَ). (۸) این ولایت، رحمت و

ص: ۲۵۸

۱- سیدحسین همدانی، الشموس الطالعی، 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.

عنایت خاص پروردگار نسبت به انبیا و اولیاست، نه سایر مؤمنان.

این اقسام، مربوط به ولایت تکوینی خداوند است، اما ولایت تشریحی خداوند، عام است؛ یعنی نسبت به مؤمن و کافر، یکسان است و فرد عاقلی نیست که از تحت ولایت تشریحی خداوند، بیرون باشد؛ زیرا کفار و منافقان، همانند اهل ایمان، در برابر اصول، موظف به اعتقاد و در برابر فروع، مکلف به انقیادند. (۱)

ولایت تکوینی و تشریحی

خداوند دارای دو سنخ ولایت است: ولایت تکوینی و ولایت تشریحی. (۲) قرآن کریم، ولایت تکوینی خداوند را چنین بیان می‌فرماید: (وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ)؛ (۳) یعنی: چون اراده آفریدن چیزی بفرماید، به محض این که بگوید موجود باش، ایجاد می‌شود.

در ولایت تکوینی، اراده خداوند، مساوی با تحقق شیء متعلق اراده است و تخلف در آن راه ندارد. ولایت تشریحی، 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؛ همان گونه که فرموده است: (وَمَا نُزِّلَ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ) (۴)

ج. ولایت پیامبران و اولیا

در این که 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؟

ص: ۲۵۹

۱- . عبدالله جوادی آملی، ولایت در قرآن، ص ۲۶۳.

۲- . علامه طباطبایی، المیزان، ج ۶، ص ۱۲.

۳- . بقره/ ۱۱۷؛ آل عمران/ ۴۷؛ غافر/ ۶۸؛ مریم/ ۲۵.

۴- . انعام/ ۴۸.

بعضی ولایت پیامبران و اولیای الهی را ولایت طولی می دانند؛ یعنی ولایت ذاتی از آن خداوند است و ولایت پیامبران و اولیا، ولایت جعلی است. اینان می گویند: این ولایت به معنای تفویض امور به پیامبران و خلفای الهی است؛^(۱) چنان که از ظاهر آیه (إِنَّمَا وَرِثَكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ) این مطلب استفاده می گردد.

علاوه بر آن، در حدیث آمده است:

شنیدم که امام صادق علیه السلام می فرمود: 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، بپذیرید و آنچه بازداشت و غدقن کرد، وانهدید» 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 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 بگیرید. ما میان شما و خداوند، واسطه ایم و مسؤول. خدا برای احدی در مخالفت امر ما خیری قرار نداده است.^(۲)

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 ریزه خواران نعمت اویند و پیمودن صراط عبودیت، به آنان بها و مقام داده است: (وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ. إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ)^(۳)

ص: ۲۶۰

-
- ۱- سیدحسین همدانی، الشموس الطالعی، ص ۱۲۴-۱۲۸؛ قاضی طباطبایی، حاشی اللوامع الالهی، ص ۲۷۶.
 - ۲- کلینی، اصول کافی، ترجمه باقر کمره ای، ج ۲، کتاب حجّیت، ص ۳۲۰، باب التفویض، حدیث ۱؛ علامه مجلسی، بحارالانوار، ج ۱۷، ص ۳-۴.
 - ۳- نجم / ۳ و ۴.

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 می شود.

قرآن کریم، ثبوت ولایت را خاطر نشان می سازد و فقط ولایت و صاحب اختیاری و سرپرستی خداوند متعال را بر عباد و مخلوقات و ولایت مؤمنان را نسبت به همدیگر مثبت می داند و غیر آن را نفی می کند؛ 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. (۱) به تعبیر قرآن کریم: (وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ) (۲) که ایمان، ملاک برتری و تحرک در جامعه اسلامی اساس دوستی و ولایت مؤمنان نسبت به یکدیگر است؛ چنان که قرآن کریم می فرماید: (وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ). (۳) مؤمنان در حقیقت به سرنوشت خود که یک واحد را تشکیل می دهند، علاقه دارند، لذا امر به معروف می کنند و یکدیگر را از زشتیها باز می دارند.

همچنین پیامبر صلی الله علیه و آله فرموده اند: «مثل المؤمنین فی توادهم و تراحمهم و تعاطفهم کمثل الجسد إذا اشتکی منه عضو تداعی له سائر الجسد بالسهر و الحمی». (۴) 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

ص: ۲۶۱

۱- ر. ک: مرتضی مطهری، ولاء و ولایتها، ص ۲۵-۳۰.

۲- آل عمران / ۱۳۹.

۳- توبه / ۷۱.

۴- سیوطی، الجامع الصغیر، ج ۲-۱، ص ۴۹۸؛ علامه مجلسی، بحار الانوار، ج ۶۱، باب ۴۳، ص ۱۵۰، حدیث ۲۸.

مضمون، از امام باقر و امام صادق علیهما السلام نیز نقل شده است. (۱)

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. (۲)

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 برادریشان 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. (۳)

بنی آدم اعضای یکدیگرند که در آفرینش ز یک گوهرند

چو عضوی بدرد 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: (مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ)؛ (۴) یعنی: محمد صلی الله علیه و آله فرستاده خداست و یاران و همراهانش، بر کافران، بسیار قوی دل و سخت و با یکدیگر، بسیار مشفق و مهربانند.

این ولایت و ارتباط و دوستی بین مؤمنان، به قدری دارای ارزش و اهمیت است

ص: ۲۶۲

-
- ۱- . علامه مجلسی، بحارالانوار، ج ۷۱، ص ۲۷۴، باب ۱۵، ص ۲۳۴، حدیث ۳۰ و ص ۲۷۴، حدیث ۱۹.
 - ۲- . همان، ج ۶۱، ص ۱۴۸، حدیث ۲۵ (به نقل از اصول کافی، ج ۲، ص ۱۶۶ و اختصاص شیخ مفید، ص ۳۲).
 - ۳- . همان.
 - ۴- . فتح / ۲۹.

که امام صادق علیه السلام فرموده اند: کسی که به امور مسلمانان اهتمام نوزد، مسلمان نیست: «من لم يهتم بأمر المسلمين فليس بمسلم» (۱).

تو کز محنت دیگران بی غمی نشاید 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 می فرماید:

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 می میراند و اندوه را به سوی انسان می کشاند. (۲)

یک. 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 می توان به چهار بخش تقسیم کرد:

۱. ولایت محبت: محبت و رزیدن امت اسلامی نسبت به ذوی القربای پیامبر صلی الله علیه و آله 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 فوق العاده تکوینی است که در اثر پیمودن صراط عبودیت، فرد به قرب ربوبی نائل گشته، کمالات انسانی او به فعلیت می رسد.

ص: ۲۶۳

۱- حر عاملی، وسائل الشیعی، 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 ادّعیای دین و دینداران است. بنابراین، ولّاء 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.

دو. ولایت محبت

ولّاء محبت، یعنی اظهار ارادت و علاقه و داشتن مودّت نسبت به اهل بیت پیامبر صلی الله علیه و آله. 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 صلی الله علیه و آله در اصل ولّاء محبت خاندان او اتفاق دارند؛ همان گونه که خداوند در قرآن خطاب به پیامبر صلی الله علیه و آله فرموده است: (قُلْ لَّا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَىٰ). (۲)

قبل از بیان وجوب محبت عترت پیامبر صلی الله علیه و آله و ادله آن، باید مراد از «قربى» که در این آیه، مودّت آنان به عنوان اجر رسالت مطرح شده، معلوم گردد.

درباره «قربى» چهار نظر ذکر شده است:

۱. قرابتی که به معنای رحم است.

ص: ۲۶۴

۱- احمد بن تیمی، منهاج السنن النبوی، 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، ولّاء و ولایتها، ص ۳۱-۲۸۱.

۲- شوری/ ۲۳.

۲. قرب و تقرّب به خداوند با طاعت او.

۳. اقارب و نزدیکان پیامبر. (۱)

۴. اهل بیت پیامبر صلی الله علیه و آله. (۲)

با توجه 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 کرده اند:

۱. مورد خطاب آیه، قریش و مراد از مودّت قربی، محبت اقارب پیامبر از قریش است.

۲. مورد خطاب آیه، قریش است، لکن مقصود از قربی، آل پیامبر گرامی اسلام می باشد.

۳. مورد خطاب آیه، انصار است، اما مودّت اقارب پیامبر از انصار، مورد نظر می باشد؛ چون مادر پیامبر صلی الله علیه و آله 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. (۳)

۴. مورد خطاب آیه، تمام عرب است و منظور از مودّت به قربی، مودّت به سبب قرابت است؛ چون پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله 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 نبوت و رحمت عامّه و نعمت تامّه

ص: ۲۶۵

۱- . فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج ۲۷، ص ۱۶۴.

۲- . تفسیر القمی، ج ۲، ص ۲۷۹-۲۸۰.

۳- . آلوسی، روح المعانی، ج ۲۵، ص ۳۰؛ نظام الدین نیشابوری، غرائب القرآن، ج ۴، ص ۷۳-۷۴.

بودنم، مرا نمی شناسید، به جهت قرابت و صله رحم که به آن اهمیت می دهید، 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 نمی خواهم، مگر این که با اقبای خودتان دوستی نمایید. یا این که مخاطب آیه، قریش است و مراد از قربی، خود قربی.

۷. مورد خطاب آیه، تمام امت است و مقصود از مودّت قربی، مودّت آل پیامبر صلی الله علیه و آله که همان دوستی عترت و خویشاوندان پیامبر است، می باشد. (۱)

سه. «قربی» 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.

ثانیا، 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 (قُلْ لَّا أَسْأَلُكُمْ...) 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

ص: ۲۶۶

۱- . آلوسی، روح المعانی، ج ۲۵، ص ۳۰-۳۲؛ علامه طباطبایی، المیزان، ج ۱۸، ص ۴۲-۴۶؛ نظام الدین نیشابوری، غرائب القرآن، ج ۶، ص ۷۳-۷۴.

۲- . تفسیر القمی، ج ۲، ص ۲۷۹-۲۸۰.

۲. از ابودیللم نقل شده است که چون حضرت علی بن الحسین علیه السلام به عنوان اسیر آورده شد، مردی از اهل شام بلند شد و گفت «الحمد لله الذی قتلکم واستأصلکم»، پس حضرت علیه السلام فرمود: آیا قرآن خوانده ای؟ عرض کرد: آری، حضرت فرمود: آیا آل حم را خوانده ای؟ عرض کرد: آری! حضرت فرمود: آیه (قُلْ لَّا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى) را نخوانده ای؟

عرض کرد: شما همانها هستید؟ حضرت فرمود: بلی! (۲)

۳. ذاذان از حضرت علی علیه السلام روایت کرده است که فرمود: درباره ما در آل حم آیه ای هست که حفظ نمی کند مودت ما را مگر مؤمن، بعد، همین آیه را قرائت فرمود. (۳)

کمیت شاعر هم به همین مطلب اشاره دارد:

وجدنا لكم في آل حم آيى تأولها منا 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 شاخه ای از شاخه های آن درخت وابسته باشد، نجات می یابد و هر کس از آن اعراض نماید، رها و هلاک می شود. و اگر بنده ای خداوند را بین صفا و مروه، هزار سال، سپس هزار سال و سپس هزار سال دیگر عبادت کند و مانند پوست چروکیده

ص: ۲۶۷

۱- . 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 الحسنى، البلابل و القلاقل، ج ۱، ص ۲۴۳؛ محمدحسن مظفر، دلائل الصدق، ج ۲، ص ۱۱۹-۱۲۶؛ مقدس اردبیلی، حدیقی الشیعی، ص ۵۴ - ۵۶.

۲- . آلوسی، روح المعانی، ج ۲۵، ص ۳۱؛ محمدحسن مظفر، دلائل الصدق، ج ۲، ص ۱۲۱-۱۲۶.

۳- . همان؛ طبرسی، مجمع البیان، ج ۹ - ۱۰، ص ۴۴.

پوسیده بگردد، اما محبت ما را درک نکند، خداوند متعال، او را به صورت در آتش می اندازد و سپس آیه (قُلْ لَّا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى) را تلاوت کرد. (۱)

۵. سیاق آیه، بر ایصال ثواب به وسیله مودت، تأکید می نماید؛ (۲) چنان که فرمود: (وَمَنْ يَقْتَرِفْ حَسِيئَةً نَّزِدْ لَهُ فِيهَا حُسْنًا)؛ یعنی: هر کس که عمل حسنی کسب نماید، ما برای او در آن عمل، حسن و جاهت، افزون می کنیم و مراد از حسنه، مودت اهل بیت علیهم السلام است. (۳)

از سدی نقل شده است که گفت: اقراراف حسنه، مودت و دوستی آل محمد صلی الله علیه و آله است. همچنین از حضرت حسن بن علی علیهما السلام روایت شده که حضرت در خطبه ای فرمودند: من از اهل بیتی هستم که خداوند، مودت آنها را بر هر مسلمانی واجب کرده است. بعد فرمود: (لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى) و (وَمَنْ يَقْتَرِفْ حَسِيئَةً نَّزِدْ لَهُ فِيهَا حُسْنًا) پس اقراراف حسنه، مودت ما اهل البیت است و بالاخره اسماعیل بن عبدالمطلب از امام صادق علیه السلام نقل کرده است که حضرت فرمود: این آیه درباره ما اهل البیت، اصحاب الکساء نازل شده است. (۴)

ثالثاً، اکثر مفسران فرموده اند: مراد از مودت در آیه مودت، اهل البیت علیهم السلام است و به هر حال، لزوم محبت علی، فاطمه، حسن و حسین علیهم السلام یقینی و قطعی است.

فخر رازی بعد از نقل حدیث لزوم محبت، از کشف زمخشری، درباره «آل» چنین می گوید:

آل محمد صلی الله علیه و آله کسانی اند که بازگشت امرشان به پیامبر صلی الله علیه و آله 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 علیهم السلام و

ص: ۲۶۸

۱- . طبرسی، مجمع البیان، ج ۹- ۱۰، ص ۴۴؛ علامه مجلسی، بحار الانوار، ج ۲۳، باب ۱۳، ص ۲۳۰.

۲- . نظام الدین نیشابوری، غرائب القرآن، ج ۶، ص ۷۴.

۳- . آلوسی، روح المعانی، ج ۲۵، ص ۳۳.

۴- . طبرسی، مجمع البیان، ج ۹- ۱۰، ص ۴۴.

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 می گوید:

یا را کبا قف بالمحصب من منی و اهتف بساکن خیفها و الناهض

سحرا إذا فاض الحجیح إلى منی فیضا کملتطم الفرات الفائنض

إن کان رفضا حبّ آل محمد فلیشهد الثقلان إنّی رافضی (۳)

یعنی: ای سوار زمین شنزارِ منی! بایست و صدا کن 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 صلی الله علیه و آله رفض است، پس باید انس و جن شهادت دهند که من رافضی ام.

شافعی در جایی دیگر چنین می گوید:

و لما رأیت الناس قد ذهب بهم مذاهبهم فی أبحر الغی و الجهل

رکبت علی اسم الله فی سفن النجای و هم آل البیت المصطفی خاتم الرسل

و أمسکت جبل الله و هو ولائهم کما قد أمرنا بالتمسک فی الحبل (۴)

یعنی: و چون که دیدم مردم را مذاهبشان در دریاهاى 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 صلی الله علیه و آله است؛ همان گونه که در تمسک به ریسمان الهی مأمور شده ایم. ابن حجر در باب دهم کتاب الصواعق از شافعی نقل می کند که وی چنین گفته است:

ص: ۲۶۹

۱- . فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج ۲۷، ص ۱۶۶.

۲- . آلوسی، روح المعانی، ج ۲۵، ص ۳۲؛ ابن تیمی، منهاج السنی النبوی، ج ۴، ص ۲۰.

۳- . آلوسی، روح المعانی، ج ۲۵، ص ۳۲؛ محمد بن ادريس الشافعی، السنن المأثوری، ص ۹۴. در این کتاب، مصرع دوم، این گونه آمده است: «و اهتف بقاعد حقها و الناهض».

۴- . ناصر مکارم شیرازی، پیام قرآن، ج ۹، ص ۷۸-۷۹.

یا اهل بیت رسول الله حَبِّکم فرض فرض من الله فی القرآن أنزله

کفاکم من عظیم القدر أنکم من لا یصلی علیکم لا صلاهی 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.

چهار. ادله وجوب محبت عترت پیامبر صلی الله علیه و آله

دلایلی که برای وجوب محبت عترت آمده است، به قرار زیر است:

۱. آیه (قُلْ لَّا أَسْأَلُکُمْ عَلَیْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِی الْقُرْبَى) (۲) که دلالت بر وجوب محبت عترت پاک پیامبر صلی الله علیه و آله دارد. (۳)

۲. روایاتی که در این زمینه وارد شده است؛ از جمله: «هر که بر حُب آل محمد صلی الله علیه و آله 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 ملک الموت و نکیر و منکر او را به بهشت بشارت می دهند»، «آگاه باشید که هر کس بر حب آل محمد بمیرد، به بهشت برده می شود»، «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 می گردد»، «آگاه باشید که هر کس بر بغض آل محمد بمیرد، کافر مرده و بوی بهشت به دماغش نخواهد رسید». (۴)

۳. دلیل سوم، تبعیت از پیامبر صلی الله علیه و آله است؛ زیرا پیامبر صلی الله علیه و آله به عترت خویش، شدیدترین

ص: ۲۷۰

۱- مقدس اردبیلی، حدیقی الشیعی، ص ۸۰؛ شبلنجی، نور الابصار، ص ۱۰۴.

۲- شوری/ ۲۳.

۳- ابوالمکارم الحسینی، البلابل و القلاقل، ج ۱، ص ۲۴۳؛ محمدحسن مظفر، دلائل الصدق، ج ۲، ص ۱۱۹؛ مقدس اردبیلی، حدیقی الشیعی، ص ۵۴ - ۵۶؛ علامه مجلسی، بحار الانوار، ج ۲۳، ص ۲۳۳ و ج ۲۷، ص ۱۱۱.

۴- 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.

علاقه و محبت را داشتند و به دیگران نیز توصیه فرمودند که چنین باشند.

فخر رازی در این باره می گوید:

تردید نیست که پیامبر صلی الله علیه و آله فاطمه علیها السلام را دوست داشتند؛ فرمودند «فاطمی بضعی منی یؤذینی ما یؤذیها» و به نقل متواتر از پیامبر صلی الله علیه و آله ثابت شده است که علی و حسن و حسین علیهم السلام را دوست داشتند. هنگامی که این امر برای همه امت ثابت شد، واجب است مثل آن عمل کنند؛ چنان که خداوند می فرماید: (وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ)، (قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ) و (لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَى حَسَنَى). (۱)

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). (۲) فخر رازی نیز این دلیل را ذکر کرده است. (۳)

۵. دلیل پنجم، اجماع امت اسلامی بر وجوب محبت اهل بیت علیهم السلام است و در این جا مناسب است معلوم شود که چرا پیامبر صلی الله علیه و آله و علمای امت، این همه بر لزوم محبت آل البیت علیهم السلام سفارش و تأکید کرده اند، با این که محبت، امری قلبی است. این محبت و عشق به خاندان رسالت، با تبعیت و پیروی از آنان کامل می گردد و سبب کمال انسان می شود؛ چنان که خداوند می فرماید: (وَجَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفًا وَرَحْمَةً)؛ زیرا بودن کتاب و سنت در دست مسلمانان، به تنهایی مکفی نیست و به این بستگی دارد که از زبان چه کسی شنیده شود. (۴)

با توجه به همین نکته است که ابن حجر هیشمی می گوید: «صرف علاقه و محبت داشتن به اهل بیت پیامبر صلی الله علیه و آله بدون پیروی از سنت - چنان که شیعه می پندارد - مفید

ص: ۲۷۱

۱- . فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج ۲۷، ص ۱۶۶.

۲- . مقدس اردبیلی، حدیقی الشیعی، ص ۷۸-۸۲.

۳- . فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج ۲۷، ص ۱۶۶.

۴- . ابوالمکارم الحسنی، البلابل و القلاقل، ج ۱، ص ۴۶ مقدمه.

نیست» (۱). ابن 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 می گویند: 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 علیهم السلام باشد، نه از طریق مخالفان و معاندان و آنهایی که اهل بیت علیهم السلام را نادیده گرفته اند و تبعیت از سنت را جدای از محبت آنان دانسته اند. اصولاً محبت، وقتی محبت است که محب را به دنبال محبوب بکشاند؛ چنان که قرآن کریم نیز این مطلب را تأیید می فرماید: (قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ) (۲). بر این اساس است که خداوند، مزد رسالت را محبت خاندان پاک پیامبر صلی الله علیه و آله قرار داده است، تا بدین وسیله، سنت او از دخل و تصرف معاندان، مصون بماند، و گرنه وجوب محبت، ثمری نداشت.

۵. ولایت امامت

اشاره

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 می پردازیم.

یک. کلمه «امام» در قرآن

کلمه امام به صورت مفرد و جمع، دوازده بار در قرآن آمده است: (۳)

الف. دو بار بر تورات اطلاق شده است: (وَمِنْ قَبْلِهِ كِتَابُ مُوسَى إِمَامًا وَرَحْمَةً) (۴)

ب. یک بار به معنای لوح محفوظ آمده است: (وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُبِينٍ) (۵)

ص: ۲۷۲

۱- ابن حجر هیثمی، الصواعق المحرقة، ص ۱۰۴.

۲- آل عمران / ۳۱.

۳- ناصر مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ج ۱، ص ۴۳۷؛ محمد فؤاد عبدالباقی، المعجم المفهرس، ص ۱۰۳.

۴- احقاف / ۱۲؛ هود / ۱۷.

۵- یس / ۱۲.

امام مبین یعنی لوح محفوظ. و به نقل از پیامبر صلی الله علیه و آله در خطبه غدیریه و امام حسین علیه السلام مراد از امام مبین در این آیه، حضرت علی علیه السلام است. (۱)

ج. یک بار به معنای طریق مقصود آمده است: (وَإِنَّهُمَا لِيَأْمَامٌ مُّبِينٌ) (۲)

د. در دو مورد، به معنای پیشوایان ضلالت استعمال شده است: (وَجَعَلْنَا هُمْ أُمَّي يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ)، (۳) (فَقَاتِلُوا أُمَّي الْكُفْرِ). (۴)

ه. در یک مورد به معنای جامع بین ائمه هدایت و ضلالت به کار رفته است: (يَوْمَ نَدْعُو كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ). (۵)

و. در پنج مورد به معنای پیشوایان صالح آمده است:

(وَاجْعَلْنَا لِمُتَّقِينَ إِمَامًا)، (۶) (قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ)، (۷) (وَجَعَلْنَا هُمْ أُمَّي يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ وَإِقَامَ الصَّلَاةِ)، (۸) (وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أُمَّي يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يُوقِنُونَ)، (۹) (وَنَجْعَلُهُمْ أُمَّي وَنَجْعَلُهُمُ الْوَارِثِينَ). (۱۰)

از آیات فوق، مطالب زیر استفاده می گردد:

۱. امام برای هر جامعه ای لازم است و هیچ جامعه ای بدون امام نیست. نهایت، امام یا امام هدایت است یا امام ضلالت، اما امام مطلق در قرآن، امام هدایت است، نه غیر آن. (۱۱)

ص: ۲۷۳

۱- ابوالمکارم الحسنى، البلابل و القلاقل، ج ۱، ص ۳۸؛ علامه مجلسی، بحار الانوار، ج ۳۵، ص ۴۲۷.

۲- حجر / ۷۹.

۳- قصص / ۴۱.

۴- توبه / ۱۲.

۵- اسراء / ۷۱.

۶- فرقان / ۷۴.

۷- بقره / ۱۲۴.

۸- انبیاء / ۷۳.

۹- سجده / ۲۴.

۱۰- قصص / ۵.

۱۱- فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج ۴، ص ۴۳.

۲. امامت، مقامی جعلی است که سبب آن، یقین به آیات الهی و صبر در برابر آزمایشات خداوند و نداشتن سوءسابقه است.

۳. امامت، آرزویی برای صالحان است.

۴. کسی که به مقام هدایت نایل می‌گردد، هدایت او به امر خداوند است. (۱)

دو. 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. (۲)

۲. ریاست و زعامت در امور دین و دنیا به عنوان خلیفه پیامبر صلی الله علیه و آله. (۳)

۳. تحقق بخشیدن برنامه های 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... (۴)

ص: ۲۷۴

۱- همان، ج ۲۲، ص ۱۹۱.

۲- قوشچی، شرح تجرید، ص ۴۷۲.

۳- عبدالجبار معتزلی، شرح المقاصد، ج ۵، ص ۲۳۲؛ جرجانی، شرح المواقف، ج ۸، ص ۳۴۵؛ علامه حلی، مناهج الیقین، ص ۴۳۹؛ فاضل مقداد، اللوامع الالهی، ص ۲۵۴؛ لاهیجی، گوهر مراد، ص ۳۲۹.

۴- ناصر مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ج ۱، ص ۴۳۷-۴۴۰.

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. (۱)

سه. مقصود از «امام» در آیه «إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا»

اشاره

در این باره، دو نظر بیان شده است که مهم و قابل بررسی می باشد:

۱. مراد از امام، نبی است. (۲)

۲. مراد از امامت، غیر از نبوت است؛ زیرا امامت، مقامی مستقل از نبوت است. (۳)

دلایل نظر اول

دلایل نظر اول (۴)

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 می گردد. پس باید مراد از امام در آیه، نبی باشد.

۲. لفظ آیه مذکور، دال 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: (وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أَئِمَّةً يَهْتَدُونَ بِأَمْرِنَا) (۵)

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

ص: ۲۷۵

۱- همان.

۲- فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج ۴، ص ۴۳؛ آلوسی، روح المعانی، ج ۱، ص ۳۷۵؛ رشید رضا، المنار، ج ۱، ص ۴۵۴؛ تفسیر المراغی، ج ۱، ص ۲۰۹.

۳- علامه طباطبایی، المیزان، ج ۱، ص ۲۷۰-۲۷۶.

۴- . فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج ۴، ص ۴۳؛ نظام الدین نیشابوری، غرائب القرآن، ج ۱، ص ۳۸۷.

۵- . سجده / ۲۴.

می باشند و نیز کسی که با مردم نماز می خواند، امام است؛ زیرا فردی که وارد در نماز او گردد، به او اقتدا می کند و در روایت نیز آمده است که امام، همانا امام قرار داده شد تا به او اقتدا گردد؛ پس هنگامی که رکوع کرد، رکوع نماید و زمانی که به سجده رفت، سجده نماید و بر امامتان اختلاف نکنید. (۱)

با این بیان، ثابت می گردد که امام، اسم برای کسی است که سزاوار اقتدا در دین است. گاهی نیز برای مقتدای باطل به کار می رود؛ چنان که خداوند متعال فرمود: (وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ) (۲) با این تفاوت که اسم امام به صورت مطلق، شامل امام باطل نمی گردد، مگر با قید؛ چنان که خداوند متعال، ائمه باطل را به «یدعون إلى النار» مقید فرموده است؛ مانند کلمه «اله» که شامل معبود باطل نمی شود، مگر با قید.

بنابراین، هنگامی که ثابت شد اسم امام شامل مواردی که ذکر شد، می گردد و ثابت شد که پیامبران در بلندترین مرتبه امامت قرار دارند، واجب است لفظ امام در آیه (إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا) را بر نبی حمل کنیم؛ زیرا خداوند، لفظ امام را در معرض امتنان ذکر 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. (۳)

از دلایل مذکور، 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.

ص: ۲۷۶

۱- . فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج ۴، ص ۴۳.

۲- . قصص / ۴۱.

۳- . فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج ۴، ص ۴۳؛ نظام الدین نیشابوری، غرائب القرآن، ج ۱، ص ۳۸۷.

۱. کلمه امام، مفعول دوم «جاعلکم» 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 جَاعِلُكُمْ لِلنَّاسِ إِمَامًا) 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. (۱)

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. (۲)

۳. آیه (وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ...) 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 ذرّیتی» آمده است و اگر داستان امامت، قبل از بشارت ملائکه به 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. (۳)

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. (۴) با این که بخشیدن امامت، بعد از آزمایشهایی چون ذبح فرزند

ص: ۲۷۷

۱- . علامه طباطبایی، المیزان، ج ۱، ص ۲۷۰-۲۷۱.

۲- . همان.

۳- . ر.ک: حجر / ۵۱ - ۵۵؛ هود / ۷۳؛ ابراهیم / ۳۹.

۴- . علامه طباطبایی، المیزان، ج ۱، ص ۲۶۸.

بوده است. (۱) بر این اساس، نظر ابتلای ابراهیم علیه السلام قبل از نبوت، بی معنی خواهد بود. (۲)

با ملاحظه ادله نظریه دوم، به این نتیجه می‌رسیم 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.

چهار. فرق نبی و امام

چهار. فرق نبی و امام (۳)

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 نبیی مقتداست و پذیرفتن قول و فعل او، لازم می‌باشد. 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. (۴) چنان که گفته اند: کار انبیا، صرف آدرس دادن است، بر عکس امام که هدایت او، دست خلق گرفتن و به حق رساندن است. زیرا امام با امری ملکوتی که در اختیار دارد، هدایت می‌کند. (۵)

ص: ۲۷۸

۱- همان.

۲- فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج ۴، ص ۴۲-۴۳.

۳- شیخ طوسی، الرسائل العشر، رساله «الفرق بین النبی و الإمام»، ص ۱۰۹-۱۱۴.

۴- شیخ طوسی، الرسائل العشر، رساله «الفرق بین النبی و الإمام»، ص ۱۱۱-۱۱۲.

۵- علامه طباطبایی، المیزان، ج ۱، ص ۲۷۲ و ج ۱۴، ص ۳۰۴.

پنج. دلایل انفکاک نبوت از امامت (۱)

با توجه به فرقی که بین امام و نبی ذکر شد، می توان این چنین نتیجه گرفت که ممکن است پیامبری، امام نباشد؛ به دلایل زیر:

۱. آیه مبارکه (وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا...)؛ (۲) نبی، غیر از ملک است، و الا این آیه معنی نداشت و آن قوم نمی گفتند: «نحن أحق بالملك» بلکه باید می گفتند: «أنت أحق بالملك».

۲. تردیدی نیست که حضرت هارون علیه السلام پیامبر بود، لکن عهده دار 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 علیهما السلام داشته اند. 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 جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا)؛ 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 عهده دار شد.

بر فرض این که 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 نبیی امام است؛ یعنی امامت، اعم از نبوت است و با انتفای نبوت، امامت منتفی نمی گردد و در این امر، خلاف و نزاعی نیست. (۳)

بعد از ملاحظه دو نظر مذکور، شاید بتوان نزاع را این گونه حل کرد که کسانی

ص: ۲۷۹

۱- . شیخ طوسی، الرسائل العشر، ص ۱۱۲.

۲- . بقره / ۲۴۷.

۳- . شیخ طوسی، الرسائل العشر، ص ۱۱۳-۱۱۴.

که می گویند: نبوت از امامت جدا نیست، به معنای مقتدا و پیشوا بودن امام توجه داشته اند و آنها که می گویند: امامت از نبوت جداست، به معنای حکومتی امام توجه داشته اند؛ چنان که فخر رازی، که طرفدار نظر اول است، در ضمن تفسیر آیه (وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّمًا يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا) می گوید:

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 می خواند... نظر دوم، بهتر است؛ چون اگر ائمه در آیه، به معنای نبوت باشد، تکرار لازم می آید. (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 می سازد. به همین جهت، امری که با آن هدایت صورت می گیرد نیز امری تکوینی خواهد بود، نه تشریحی 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 می کند و پیامبر، دلیلی است که مردم را به سوی اعتقادات و اعمال صالح رهنمون می شود. (۲)

دلیل مطالب فوق، آیات ذیل است:

۱. (وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّمًا يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا) (۳)

ص: ۲۸۰

۱- فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج ۲۲، ص ۱۹۱؛ علامه طباطبایی، المیزان، ج ۱، ص ۲۷۵ و ج ۱۴، ص ۳۰۴.

۲- علامه طباطبایی، المیزان، ج ۱۴، ص ۳۰۴.

۳- سجده / ۲۴.

۲. (إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ). (۱)

۳. (إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا). (۲)

شش. 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 می برد، آن را مقید به هدایت می کند؛ آن هم نه هدایت مطلق، بلکه هدایتی که به امر خداوند انجام می گیرد: (وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْتَدُونَ بِأَمْرِنَا) (۳) و نیز در جای دیگر می فرماید: (وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أَئِمَّةً يَهْتَدُونَ بِأَمْرِنَا) (۴) و مراد از امر الهی، همان است که درباره آن فرموده است: (إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ) (۵) و نیز فرموده است: (وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدٌ كَلِمَةً بِالْبَصَرِ). (۶)

امر الهی که آیه اول، آن را «ملکوت» نیز خوانده، وجه دیگری از خلقت است (که امامان با آن با خدای سبحان مواجه می شوند) 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 تغییر 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 می کند... هدایتی که دست خلق گرفتن و به راه حق رساندن است، نه صرف راهنمایی با موعظه. (۷)

ص: ۲۸۱

۱- . یس / ۸۲.

۲- . بقره / ۱۲۴.

۳- . انبیاء / ۷۳.

۴- . سجده / ۲۴.

۵- . یس / ۸۲-۸۳.

۶- . قمر / ۵۰.

۷- . علامه طباطبایی، المیزان، ج ۱، ص ۲۷۲.

قرآن، هدایت انبیا و رسل و مؤمنان را صرف نشان دادن راه سعادت و شقاوت دانسته، لکن هدایت امام را ایجاد هدایت می داند. پس امامت از نظر باطن، یک نحوه ولایتی است که امام در اعمال مردم دارد. (۱)

هفت. سبب امامت

خدای تعالی برای موهبت امامت، دو سبب معرفی کرده است: صبر و یقین: (وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أَئِمَّةً يَهْتَدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يُوقِنُونَ). (۲) قرآن درباره حضرت ابراهیم علیه السلام می فرماید: (وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ). (۳) از ظاهر این آیه فهمیده 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 (يَهْتَدُونَ بِأَمْرِنَا) 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، مهیمن و مشرف بر هر دو سبیل؛ یعنی سعادت و شقاوت است که خدای تعالی در این باره می فرماید: (يَوْمَ نَدْعُو كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ)؛ 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. (۴) معلوم است که چنین مقامی با این شرافت و عظمتی که

ص: ۲۸۲

۱- . همان، ص ۲۷۳.

۲- . سجده / ۲۴.

۳- . انعام / ۷۵.

۴- . علامه طباطبایی، المیزان، ج ۱، ص ۲۷۳.

دارد، هرگز در کسی یافت نمی شود، مگر آن که ذاتا سعید و پاک باشد(۱): (أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمْ مَنْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يُهْدَى). (۲)

هشت. 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: (إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا) (۳) و درباره سائیرین فرموده است: (وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا) (۴) قرآن افراد دیگری را که مقتدا و رهبر گمراهانند، ائمه کفر خوانده است: (فَقَاتِلُوا أُمَّةَ الْكُفْرِ) (۵)

امام حق، کسی است که خداوند سبحان او را در هر زمانی، برای هدایت اهل آن زمان برگزیده است؛ چه پیغمبر باشد و یا غیر پیغمبر. (۶) اصولاً امام (حق) از وحی تسدیدی (تأییدی) برخوردار است؛ خدا فعل خیر را به او وحی می کند؛ (۷) چنان که فرمود: (وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ وَإِقَامَ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءَ الزَّكَاةِ وَكَانُوا لَنَا عَابِدِينَ) (۸) مقصود از این وحی، وحی تشریحی نیست، که بعضی چنین گفته اند، بلکه مراد، وحی تسدیدی است؛ یعنی ائمه علیهم السلام قبل از وحی هم خدا را عبادت می کرده اند و وحی، ایشان را تأیید نموده است. پس ائمه علیهم السلام مؤید به روح القدس و روح الطهاره و مؤید به قوتی ربّانی هستند که ایشان را به فعل خیرات و دادن زکات دعوت می کند. (۹)

ص: ۲۸۳

۱- همان.

۲- یونس / ۳۵.

۳- بقره / ۱۲۴.

۴- انبیاء / ۷۳.

۵- علامه طباطبایی، المیزان، ج ۱۳، ص ۱۶۵-۱۶۶.

۶- همان.

۷- عبدالله جوادی آملی، تفسیر موضوعی قرآن، ج ۷، ص ۱۴۹.

۸- زمخشری، الکشاف، ج ۳، ص ۱۲۷.

۹- علامه طباطبایی، المیزان، ج ۱۴، ص ۳۰۴.

اگر وحی در این آیه را به معنای وحی تشریحی بگیریم، دچار دو اشکال می شویم:

۱. فعل خیرات، به معنای مصدرش مورد وحی قرار می گیرد؛ در حالی که متعلق وحی، فعل است.

۲. وحی تشریحی، مخصوص انبیا نمی شود و امتها را هم شامل می شود؛ در حالی که خلاف آیه است.

نه. ولایت و امامت عامه در قرآن

اشاره

در ولایت و امامت عامه، از اصل لزوم و ضرورت یک رهبر و پیشوا برای جامعه بحث می شود. از آن جا 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 می گویند: «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».^(۱)

آیا قرآن چنین مطلبی را تأیید می کند؟ و اگر تأیید می کند، چه خصوصیتی را برای امام و مقتدا بیان کرده است؟ آیا امام را خداوند، خود جعل و تعیین می کند یا به مردم واگذار می کند؟ درباره مطلب اول، به آیات متعدد قرآنی تمسک شده است که برخی از آن آیات را ذکر می کنیم:

۱. (يَوْمَ نَدْعُو كُلَّ اُنَاسٍ بِاِمَامِهِمْ)؛^(۲) یعنی: روزی که همه مردم را با امامشان احضار می کنیم.

از ظاهر این آیه استفاده می گردد که پست امامت، پستی نیست که دوره ای از دوره های بشری و عصری از اعصار از آن خالی باشد، بلکه در تمام ادوار باید وجود

ص: ۲۸۴

۱- ناصر مکارم شیرازی، پیام قرآن، ج ۹، ص ۴۳.

۲- اسراء / ۷۱.

داشته باشد؛ مگر این که نسل بشری به کلی از روی زمین برچیده شود. (۱)

پس به هر دوری ولی قائم است تا قیامت آزمایش دائم است (۲)

بنابراین، هر جمعی لزوما دارای الگویی است که به دنبال او حرکت می کند؛ خواه الگوی هدایت باشد و خواه اسوه ضلالت و گمراهی؛ همان طور که فرموده است: (يَوْمَ نَدْعُو كُلَّ اُنَاسٍ بِاِمَامِهِمْ) (۳)

از این آیه مبارکه به چهار دلیل، عمومیت امام برای هر طائفه استفاده می گردد:

۱. خداوند، امام را به جمعیتها نسبت داده و فرموده است «بامامهم».

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 «بامامهم» مطلق است و مقتید 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 (فَمَنْ اُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَاُولَئِكَ يَفْرُوْنَ كِتَابَهُمْ... وَمَنْ كَانَ فِي هِدْيِهِ اَعْمَى فَهُوَ فِي الْاٰخِرَةِ اَعْمَى) (۴) مشعر بر این است که امامی که روز قیامت خوانده می شود، آن کسی است که مردم او را امام خود گرفته باشند. (۵)

روایتی که از امام صادق علیه السلام در این باره نقل شده، مؤید مطلب فوق است:

مردی که به او بشر بن غالب گفته می شد، از امام علیه السلام سؤال کرد: یا بن رسول الله! از قول خداوند عزوجل (يَوْمَ نَدْعُو كُلَّ اُنَاسٍ بِاِمَامِهِمْ) خبرم بده. امام علیه السلام فرمود: امامی که دعوت می کند به هدایت، پس اجابت می کنند او را و امامی که دعوت می کند به ضلالت، پس اجابت می نمایند او را. دسته دوم، در آتش و دسته اول، در بهشتند. (۶)

ص: ۲۸۵

۱- طباطبایی، المیزان، ج ۱، ص ۴۱۳.

۲- مولوی، مثنوی معنوی، دفتر دوم، ب ۸۱۷، ص ۲۳۸.

۳- اسراء / ۷۱.

۴- اسراء / ۷۲.

۵- علامه طباطبایی، المیزان، ج ۱۳، ص ۱۶۵-۱۶۶.

۶- محمدرضا قمی، کنز الدقائق، ج ۷، ص ۴۵۸ به نقل از امالی صدوق؛ ابوالمکارم الحسینی، البلابل و القلاقل، ج ۱، ص ۴۲۱ (به نقل از امام حسین علیه السلام).

اول: مراد از امام در آیه (يَوْمَ نَدْعُو كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ)

در مقصود از امام در این آیه مبارکه، نظرات مختلفی ارائه شده است که مجموع آن به هشت احتمال می رسد:

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 می شود.

۶. به معنای قوی و نیروی درونی غالب است که انسان را به دنبال خود می کشاند.

۷. به معنای امهات است؛ از باب رعایت حق حضرت عیسی و شرافت امام حسن و امام حسین علیهم السلام.

۸. مراد، هر کسی است که از او پیروی می شود؛ خواه عاقل باشد یا غیر عاقل. (۱)

برای بررسی صحت و عدم صحت این احتمالات، نخست باید دید که آیا قرآن، امام را در معنای خاصی به کار می برد یا نه؟ اگر قرآن کریم، کلمه امام را در معنای خاصی به کار برده باشد، دیگر نمی توان آن کلمه را بر معنای دیگری حمل کرد که همین طور است و قرآن، امام را به معنای کسی که به امر خدا هدایت می کند و یا در گمراهی به وی اقتدا می شود، به کار برده است. (۲) بنابراین، امام در این آیه به معنای احتمال پنجم است؛ زیرا چنان که بیان خواهد شد، در هر یک از احتمالات، با اشکالی مواجه می گردیم.

ص: ۲۸۶

۱- . 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.

۲- . فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج ۴، ص ۴۳؛ علامه طباطبایی، 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 «کَلِّ تَعِ عاقل او 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 امهات 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)

ص: ۲۸۷

- ۱- . طبرسی، مجمع البیان، ج ۴، ص ۷۷.
- ۲- . ر.ک: علامه طباطبایی، المیزان، ج ۱۳، ص ۱۶۷-۱۶۸.
- ۳- . همان.
- ۴- . زمخشری، الکشاف، ج ۲، ص ۶۸۲؛ علامه طباطبایی، المیزان، ج ۱۳، ص ۱۶۷-۱۶۸.
- ۵- . ثعالبی، الجواهر الحسان، ج ۲، ص ۲۷۱.

۲. دلیل دوم بر امامت و ولایت عامه، آیه مبارکه (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ) (۱) 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، مستلزم تبعیت از آنان در گفتار و کردار است؛ (۲) چون باری تعالی می فرماید: «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 می شود. 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. (۳)

پس همان طور 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 روشنترین مصداق این معنی، همان معصومانند؛ زیرا دستور به همراهی با صادقان، مطلق است. (۴) و صادق هم یعنی کسی که در دین خداوند، از حیث نیت و گفتار و کردار، صداقت دارد (۵) 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 علی الاطلاق است.

۳. سومین دلیل بر ولایت عامه، آیه مبارکه (إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ) (۶) است.

ص: ۲۸۸

۱- . برائت / ۱۱۹.

۲- . علامه طباطبایی، المیزان، ج ۹، ص ۴۰۲.

۳- . فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج ۱۶، ص ۲۲۰.

۴- . ناصر مکارم شیرازی، پیام قرآن، ج ۹، ص ۴۸-۵۰.

۵- . زمخشری، الکشاف، ج ۲، ص ۳۲۰.

۶- . رعد / ۷.

قبل از کیفیت دلالت این آیه مبارکه بر امامت عامه، نظرات و احتمالاتی را که در مقصود از «منذر» و «هادی» آمده است، می آوریم و آنگاه نحوه دلالت آیه مذکور را بر امامت عامه را ذکر می کنیم.

۱. «منذر» یعنی پیامبر و «هادی» یعنی خداوند متعال.

۲. «منذر» یعنی پیامبر صلی الله علیه و آله و «هادی» یعنی پیامبران قبلی. (۱)

۳. «منذر» و «هادی» هر دو به معنای پیامبر صلی الله علیه و آله است.

۴. «منذر» یعنی پیامبر صلی الله علیه و آله و «هادی» یعنی حضرت علی علیه السلام. (۲)

۵. «منذر» یعنی پیامبر صلی الله علیه و آله 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 می فرماید: تو (ای پیامبر) فقط بیم دهنده و منذری و برای هر قومی، یک هادی هست.

علاوه بر آن، آیه مبارکه، مفید تعدد هادی و بیانگر یک سنت کلی و لایتغیر الهی است و احتمال چهارم، به عنوان بیان یکی از مصادیق این سنت کلی است؛ (۳) زیرا قرآن کلام جاویدان خداوند است.

بنابراین، از آیه شریفه، این قانون کلی استفاده می گردد که «زمین، هیچ وقت از هدایتگری که مردم را به سوی حق هدایت کند، خالی نمی شود؛ یا باید پیغمبری باشد و یا هادی دیگری که به امر خدا هدایت کند». (۴) چون انسان دارای زندگی اجتماعی بوده، به سوی رشد و کمال خویش، در حرکت است، نیاز به هادی دارد و

ص: ۲۸۹

۱- زمخشری، الکشاف، ج ۲، ص ۵۱۴ - ۵۱۵

۲- 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.

۳- علامه طباطبایی، المیزان، ج ۱۱، ص ۳۰۵؛ تفسیر المراغی، ج ۱۳، ص ۷۳.

۴- همان.

خداوند هم به صورت کلی می فرماید: برای هر قومی، هادی وجود دارد و بیان این کلی، مطابق با نیاز انسان است. (۱)

۴. چهارمین دلیل بر ولایت و امامت عامه، آیه مبارکه اولی الامر است: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ). (۲)

برای روشن شدن دلالت آیه فوق بر امامت عامه، ذکر مقدماتی چند، ضروری است:

۱. اطاعت اولی الامر در ردیف اطاعت خدا و پیامبر صلی الله علیه و آله قرار داده شده است؛ بدون هیچ گونه قید و شرطی. یعنی همان طور که اطاعت خدا و پیامبر صلی الله علیه و آله به صورت مطلق 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؛ (۳) زیرا اگر اولی الامر مرتکب خطا گردد، اطاعت او لازم نیست: «لا طاعی لمخلوق فی معصی الخالق». (۴) علاوه بر آن، اگر اطاعت اولی الامری که مرتکب خطا می گردد، لازم باشد، به رغم مفسد 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. (۵)

۳. وجوب اطاعت اولی الامر به صورت مطلق، در هر زمان و مکان، متوقف بر وجود اولی الامر است؛ زیرا اگر اولی الامری نباشد، امر به اطاعت از آنان به صورت مطلق، لغو خواهد بود.

ص: ۲۹۰

۱- تفسیر المراغی، ج ۱۳، ص ۷۳.

۲- نساء / ۵۹.

۳- علامه طباطبایی، المیزان، ج ۵، ۳۹۰-۳۹۱؛ محمدحسن مظفر، دلائل الصدق، ج ۲، ص ۱۷.

۴- محمد عبده، نهج البلاغه، حکمت ۱۶۵، ج ۴، ص ۴۱.

۵- فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج ۱۰، ص ۱۴۴؛ رشید رضا، المنار، ج ۵، ص ۱۸۱؛ تفسیر المراغی، ج ۵، ص ۷۲.

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.^(۱)

دوم: ولوا 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.^(۲)

اما مفسران اهل سنت در این باره نظرات مختلفی دارند که از قرار زیر است:^(۳)

۱. اولی الامر یعنی خلفای راشدین.

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

ص: ۲۹۱

۱- ناصر مکارم شیرازی، پیام قرآن، ج ۹، ص ۵۳؛ طبرسی، مجمع البیان، ج ۳-۴، ص ۱۰۰.

۲- ناصر مکارم شیرازی، پیام قرآن، ج ۹، ص ۵۴؛ ابوالمکارم الحسینی، البلابل و القلاقل، ج ۱، ص ۲۸۶.

۳- 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.

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 تشریح 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 (أَطِيعُوا اللَّهَ).

۲. حجیت سنت؛ به دلیل (وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ).

۳. حجیت اجماع به اصطلاح اصولی (اتفاق نظر همه علمای اسلام در یک برهه درباره مسأله ای)؛ به دلیل لزوم اطاعت اولی الامر.

۴. حجیت قیاس؛ به دلیل (فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ). (۳)

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: (وَلِكُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولٌ) (۴) است. در این باره سه نکته قابل ذکر است:

ص: ۲۹۲

۱- علامه طباطبایی، المیزان، ج ۵، ص ۲۲-۲۴.

۲- تفسیر المراغی، ج ۵، ص ۷۲-۷۳؛ رشید رضا، المنار، ج ۵، ص ۱۸۷.

۳- فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج ۱۰، ص ۱۴۶.

۴- یونس / ۴۷.

۱. بر اساس سنت کلی الهی، همه انسانها دارای پیامبری بوده اند و هیچ طایفه و امتی بدون رسول نیستند؛ چنان که آیه مبارکه فوق بیان نموده است و آیات دیگری آن را تأیید می کند؛ از جمله: (وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا)، (۱) (وَإِنْ مِنْ أُمَّي إِلَّا خَلًا فِيهَا نَذِيرٌ) (۲) و نبودن پیامبر در زمان خاصی، ضروری به این قاعده کلی نمی زند؛ زیرا پیامبران قبلی برای امتهای بعد از حضور خویش نیز پیامبر بوده اند؛ چنان که پیامبر آخرالزمان صلی الله علیه و آله برای انسانها تا ابد پیامبر است. (۳)

۲. هر پیامبری دارای وصی بوده است و هیچ پیامبری بدون وصی نیست؛ همان طوری که در روایات آمده است:

الف) عن أبي سعيد الخدري و الطبري يأسناد له عن سلمان رحمه الله:

قال قلت: يا رسول الله! إنه لم يكن نبي إلا وله وصي فمن وصيكم؟ قال وصي و خليفتي في أهلي وخير من أترك بعدى، مؤدى ديني ومنجز عدااتي علي بن ابي طالب عليه السلام. (۴)

ب) عن أبي بريده:

قال النبي صلي الله عليه و آله: لكل نبي وصي و وارث و إن عليا وصي و وارثي. (۵)

ج) عن أم هانئ بنت أبي طالب قالت:

قلت: يا رسول الله! إن ابن أُمِّي يؤذيني (علي عليه السلام) فقال النبي صلي الله عليه و آله إن عليا لا يؤذي مؤمنا إن الله طبعه يوم طبعه علي خلقي. يا أم هانئ إنه أمير في الأرض و أمير في السماء إن الله جعل لكل نبي وصيا. فشيث 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. (۶)

ص: ۲۹۳

۱- اسراء / ۱۵.

۲- فاطر / ۲۴.

۳- فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج ۱۷، ص ۱۰۶.

۴- علامه مجلسی، بحار الانوار، ج ۳۸، ص ۱، ۱۱، ۱۸، ۱۹ و ۱۳۱؛ مقدس اردبیلی، حدیقی الشیعی، ص ۱۳۱.

۵- همان، ص ۱۴۷ و ۱۵۴.

۶- علامه مجلسی، بحار الانوار، ج ۳۸، ص ۲.

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 مسؤول 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 ادریس علیه السلام و وصی ادریس، متوشلخ و وصی او، لمک و وصی نوح علیه السلام سام و وصی حضرت موسی علیه السلام یوشع و وصی حضرت داوود، سلیمان و وصی حضرت عیسی علیه السلام شمعون^(۱) و بالاخره وصی پیامبر آخرالزمان صلی الله علیه و آله حضرت علی علیه 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 صلی الله علیه و آله است که تا 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 می گردد و می فرماید: (كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةَ لِلْوَالِدَيْنِ

ص: ۲۹۴

۱- . سیدمرتضی عسکری، عقاید اسلامی در قرآن، ج ۱، ص ۲۳۸؛ مسعودی، منابع اخبار الزمان، ص ۷۵ و ۱۰۲؛ همو، اثبات الوصی، 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.

وَالْأَقْرَبِينَ)؛ (۱) آیا پیامبر که افضل مخلوقات و شریعتش جاویدان است، بعد از خویش، وصی و قیمی برای مردم تعیین نمی کند و مردم را متحیر و سرگردان رها می سازد؟ هرگز! زیرا از شأن پیامبر صلی الله علیه و آله بعید است. علاوه بر این، خداوند متعال که جامعه بشری را تا به این درجه از کمال رسانید، بعد از پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله، امت را بی امام و سرپرست رها نخواهد کرد.

اتفاقاً پیامبر صلی الله علیه و آله 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 صلی الله علیه و آله با آیه (وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ) (۲) داده شد، پیامبر صلی الله علیه و آله 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 حجه الوداع اعلام عمومی فرمود و از مردم، بیعت و پیمان گرفت که علی علیه السلام وصی پیامبر صلی الله علیه و آله و مولا و سرور همه است. (۳)

در شأن این اعلان بود که آیه اکمال دین نازل شد: (الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا). (۴)

ده. 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 می کنیم:

۱. افضلیت: امام باید برترین مردم زمان خویش باشد؛ زیرا شایسته نیست که با وجود

ص: ۲۹۵

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 «الیوم اکملت لکم دینکم» سؤال می کند که چه روزی است و می گوید که اگر ما گروه یهود، چنین چیزی در کتابمان داشتیم، آن روز را عید می گرفتیم!

۴- . مائده / ۳.

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 می دانند، اما اشاعره و برخی دیگر از معتزله، افضلیت را لازم نمی دانند. (۱) لکن از قرآن استفاده می گردد که افضلیت برای احراز منصب امامت، شرط است. خداوند قیومیت در نظام خانواده را بر عهده مردان گذاشته و فرموده است: (الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا) (۲) و قیومیت مردان بر زنان به خاطر فضل و برتری مردان بر زنان است.

زمخشری در کشاف می گوید:

آیه مبارکه، دلیل است بر این که ولایت به فضل است، نه به غلبه و استتاله و قهر... انبیاء و علما از مردان بوده اند 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 قیومیت مردان را بر زنان به خاطر برتری ای که مردان بر زنان دارند، می داند. هنگامی که در یک مجمع کوچکی مانند نظام خانواده، خداوند ولایت را بر فضل قرار می دهد، امکان ندارد که در یک مجمع بزرگ مانند نظام اجتماعی و امت، ولایت به فضل نباشد؛ زیرا جامعه و نظام اجتماعی، متشکل از همین مجموعه های کوچک خانواده است. و این مطلب، مطابق عقل و فطرت نیز هست؛ زیرا فطرت و عقل انسانی هیچ گاه انسان را مجاز به تبعیت از فرد پایین تر و یا برابر با خویش نمی داند. بنابراین، امام باید از هر لحاظ، برتر از دیگران باشد تا شایستگی منصب امامت را داشته باشد. (۴)

ص: ۲۹۶

- 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 الصدق، ج ۲، ص ۲۷-۳۱.
- ۲- . نساء / ۳۴.
- ۳- . زمخشری، الکشاف، ج ۱، ص ۵۰۵.
- ۴- . علامه حلی، نهج الحق، ص ۱۶۸.

قرآن به صورت استفهام انکاری می فرماید: (هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ)، (۱) (قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ)، (۲) (قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ أَمْ هَلْ تَسْتَوِي الظُّلُمَاتُ وَالنُّورُ)، (۳) (هَلْ يَسْتَوِي هُوَ وَمَنْ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ)، (۴) (قُلْ لَا يَسْتَوِي الْخَبِيثُ وَالطَّيِّبُ وَلَوْ أَعْجَبَكَ كَثْرَى الْخَبِيثِ) (۵)

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. (۶)

یازده. عصمت در قرآن

اشاره

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. (۷) 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:

ص: ۲۹۷

- ۱- زمر / ۹.
- ۲- انعام / ۵۰.
- ۳- رعد / ۱۶.
- ۴- نحل / ۷۶؛ ابوالمکارم الحسنى، البلابل و القلاقل، ج ۱، ص ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۴۳.
- ۵- مائده / ۱۰۰.
- ۶- فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج ۴، ص ۴۴ و ج ۱۰، ص ۱۴۶ و ج ۱۶، ص ۲۲۱.
- ۷- عبدالقاهر بغدادی، اصول الدین، ص ۱۴۷؛ محمدحسن مظفر، دلائل الصدق، ج ۲، ص ۷-۸.

۱. (أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمَّنْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يُهْدَى)؛ (۱) 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 «یهدی إلى الحق» با «أمن لا يهدى». ۲. معنای هدایت. از تقابل «یهدی إلى الحق» با «أمن لا يهدى» این گونه استفاده می گردد که هدایت اول به معنای ایصال به مطلوب است و مصداق آن، کسی است که هدایت یافته بدون واسطه غیر است؛ زیرا «لا يهدى» یعنی کسی که بالذات هدایت یافته نیست و اگر هدایت هم گردد، به واسطه غیر است (۲) 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 متور 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. (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ)؛ (۳) 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؛ (۴) 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؟

ص: ۲۹۸

۱- . یونس / ۳۵.

۲- . علامه طباطبایی، المیزان، ج ۱۰، ص ۵۸ - ۶۰.

۳- . توبه / ۱۱۹.

۴- . فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج ۱۶، ص ۲۲۱-۲۲۲؛ علامه طباطبایی، المیزان، ج ۹، ص ۴۰۲؛ نظام الدین نیشابوری، غرائب القرآن، ج ۳، ص ۵۴۲؛ مقدس اردبیلی، حدیقی الشیعی، ص ۸۶-۸۷؛ محمدحسن مظفر، دلائل الصدق، ج ۲، ص ۲۱۹؛ علامه حلی، مناہج الیقین، ص ۴۷۵ و ۶۴۶ - ۷۲۶.

ما به ضرورت وجود معصوم در هر زمان معترفیم، لکن آن معصوم، مجموع امت است؛ زیرا اگر فرد معصومی وجود داشت، باید همه او را می شناختند تا با او همراهی کنند. (۱)

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 می گوید در هر زمان، صادق وجود دارد و باید او را همراهی کرد؛ همچنان که قرآن می گوید: در هر زمان، هادی و برای هر طایفه، امامی و برای هر امت، پیامبری وجود دارد و این معنی، یعنی این که در هر زمان، صادق خاصی وجود دارد و او نیز شناخته شده و قابل دسترسی است. (۲)

با بودن آیه مبارکه تطهیر (إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً) (۳) و بیانات متواتر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در این باره (۴) جایی برای این مانع تراشی باقی نمی ماند و اگر دید متعصبانه را کنار بگذاریم، با اندک تأمل و دقتی، به این نتیجه می رسیم. علاوه بر این، خود آیه صراحت دارد؛ زیرا می فرماید: با صادقان باشید و صادقان علی الاطلاق، یعنی کسانی که به تنهایی نیز صادق علی الاطلاق هستند؛ آیا مجموع امت، چنین است؟ از این گذشته، آیا تبعیت از نظر مجموع امت، امکان

ص: ۲۹۹

۱- همان.

۲- ابوالمکارم الحسنى، البلابل و القلاقل، ج ۱، ص ۳۰۳-۳۰۴.

۳- احزاب / ۳۳.

۴- ر.ک: تستری، احقاق الحق، ج ۳، ص ۲۹۷؛ میرحامد حسین النقیوی، عبقات الانوار، ج ۷، ص ۲۹۳؛ علامه امینی، الغدیر، ج ۱، ص ۵۰؛ قندوزی، ینابیع المودی، ج ۱، ص ۱۱۱، ۳۱۹؛ سیدهاشم بحرانی، البرهان، ج ۲، ص ۱۷۰؛ محمدحسن مظفر، دلائل الصدق، ج ۲، ص ۲۱۴-۲۱۸.

دارد؟ و آیا اتفاق مجموع در یک زمان، اصلاً معقول است؟

همچنین است اگر بگوییم مراد از معصوم، اهل حلّ و عقد هستند؛^(۱) زیرا با ظاهر آیه تنافی دارد. آیه مبارکه به همراهی با صادقان سفارش می کند 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.^(۲) صدق یعنی گفتار و کردار مطابق با واقع. با ملاحظه این مطلب، مجموعه اهل حل و عقدی که به تنهایی ضعف دارند و دچار خطا و کار غیر مطابق با واقع می گردند، چگونه با اجتماع، معصوم می شوند؟ اگر مفردات، متصف به صدق نیستند، جمع آن مفردات، به طریق اولی متّصف به صدق نخواهد بود.

بنابراین، مراد از صادقان، پیامبر و ائمه بعد از پیامبر علیهم السلام یعنی کسانی که پیامبر آنها را به عنوان خلیفه و وصی خویش تعیین فرموده اند، می باشد، نه مجموعه معلق و غیر صادق بالاطلاق! با این لحاظ است که فخر رازی چاره ای 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 وَتَّيَكُمُ اللَّهُ... بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ) و آیه تطهیر و انذار،^(۳) جایی برای توجیه باقی نمی ماند در روایات فراوانی نیز این مطلب نقل شده است؛ از جمله: از جابر و ابن عیینه از پیامبر صلی الله علیه و آله نقل می کنند که پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: «لا يزال أمر الإسلام عزيزاً إلى اثني عشر خلیفی کلهم من قریش».^(۴)

همانطور که تا کنون روشن شد، صداقت علی الاطلاق جز با عصمت و علم به واقعیات و موضوعات، امکان ندارد. از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله درباره صادقان سؤال شد، حضرت در پاسخ فرمود: «هم فاطمی والحسن والحسين وذريتهم الطاهرون إلى يوم

ص: ۳۰۰

۱- نظام الدین نیشابوری، غرائب القرآن، ج ۳، ص ۵۴۲.

۲- همان.

۳- شرف الدین، المراجعات، ص ۱۷۸.

۴- محمدحسن مظفر، دلائل الصدق، ج ۲، ص ۳۸۵ (به نقل از صحیح بخاری؛ صحیح ابی داود؛ الجمع بین الصحاح الستی؛ الجمع بین الصحیحین).

۳. (أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ) (۲)

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 می باشد اطاعت خداوند، مطلقا واجب و لازم است (۳) 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. (۴)

برخی همچون فخر رازی و عدّه ای دیگر از اهل سنت، معتقدند که مراد از اولی الامر، اجماع و یا اهل حلّ و عقد هستند. این گفته ها در صورتی قابل اعتناست که نصّی در این زمینه نباشد؛ در حالی که صاحب ینابیع المودی از تفسیر مجاهد نقل می کند که آیه «أَطِيعُوا اللَّهَ وَ...» درباره علی علیه السلام نازل شده است؛ هنگامی که پیامبر صلی الله علیه و آله او را در جنگ تبوک جانشین خود در مدینه قرار داد. و نیز از علی علیه السلام نقل می کند که در برابر مهاجران و انصار، به این آیه استدلال فرمود و هیچ یک ایرادی نگرفتند. (۵) روایات دیگری نیز در این زمینه وجود دارد. (۶)

۴. (إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ) (۷)

دلالت این آیه بر عصمت امام چنین است که امام یعنی مقتدا و رهبر که اقتدا بر

ص: ۳۰۱

- ۱- سیدهاشم 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.
- ۲- نساء / ۵۹.
- ۳- ر.ک: محمدرضا قمی، کنز الدقائق، ۴۴۷-۴۴۸.
- ۴- محمدحسن مظفر، دلائل الصدق، ج ۲، ص ۱۷-۱۸؛ علامه حلی، مناهج الیقین، ص ۴۷۵.
- ۵- قندوزی، ینابیع المودی، ص ۱۱۴-۱۱۶.
- ۶- حاکم حسکانی، شواهد التنزیل، ج ۱، ص ۱۴۸؛ سیدهاشم بحرانی، البرهان، ج ۱، ص ۳۸۱-۳۸۷؛ محمدرضا قمی، کنز الدقائق، ج ۳، ص ۴۳۷-۴۵۲.
- ۷- بقره / ۱۲۴.

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. (۱)

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 می دانند، منتهی در معنای امام مناقشه می کنند و این امر، به قدری واضح است که حتی جناب فخر رازی نیز عصمت پیامبران را از طریق عصمت امام اثبات می کند و می گوید:

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 نبی امام هم هست؛ چون امام یعنی فردی که به او اقتدا می گردد و پیامبر، اولی به این اقتداست. هنگامی که آیه بر فاسق نبودن امام دلالت دارد، به طریق اولی دلالت دارد بر این که رسول، نمی تواند فاسق و انجام دهنده گناه و معصیت باشد.

۲. خداوند می فرماید: (لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ) این عهد، یا نبوت است یا امامت. هر یک که مراد باشد، نبی نمی تواند ظالم باشد؛ چون پیامبر، امام نیز هست و هر فاسقی نسبت به نفسش ظالم است، لذا فاسق نمی تواند پیامبر باشد. (۲)

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.

اول: امامت، عهد الهی

مراد از «عهد» در این آیه، امامت است؛ (۳) زیرا «لاینال عهدی» پاسخ درخواستی است که حضرت ابراهیم علیه السلام با قولش «ومن ذریتی» از خداوند، مقام امامت را برای

ص: ۳۰۲

-
- ۱- فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج ۴، ص ۴۴.
 - ۲- همان، ص ۴۸؛ محمدحسن مظفر، دلائل الصدق، ص ۱۶-۱۷؛ احمد بن محمد الخفاجی، حاشیة الشهاب علی تفسیر البیضاوی، ج ۲، ص ۳۸۴-۳۸۵.
 - ۳- فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج ۴، ص ۴۵-۴۸؛ ثعالبی، الجواهر الحسان، ج ۱، ص ۱۱۲.

فرزندانش 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 ذریه 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. (۱)

دوم: 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: (أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ) 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 مقتدایند. بنابراین، نمی توانند ائمه در دین باشند. پس به دلالت آیه، بطلان امامت فاسقان ثابت گشت و روایات هم مؤید این مطلب است؛ چنان که فرموده اند: «لا طاعی لمخلوق فی معصی الخالق». (۲)

ص: ۳۰۳

۱- زمخشری، الکشاف، ج ۱، ص ۱۸۴.

۲- فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج ۴، ص ۴۶-۴۷.

این آیه (لاینال 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 نمی شود و برای نماز، مقدم داشته نمی گردد؟

ابوحنیفه، پنهانی به لزوم یاری زید بن علی علیه السلام و حمل مال به سوی او و خروج با او علیه دزد متقلب مسّی به امام و خلیفه ای چون دوانیقی و امثالش فتوا می داد؛ 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 می گفت: اگر اراده ساختن مسجدی کنند و از من بخواهند که آجرهای آن را حساب کنم، این کار را نخواهم کرد.

از ابن عیینی نقل شده است که ظالم، هرگز نمی تواند امام باشد؛ چگونه جایز است نصب ظالم بر منصب امامت و حال آن که امام برای جلوگیری از ظلم و ستم است؟^(۱)

سوم: برائت امام از ظلم، ظاهرا و باطنا

سؤال این جاست که آیا جایز است که امام فقط از ظلم ظاهری بری باشد و به عدالت ظاهری متصف گردد و باطنا چنین نباشد؟ اکثر معتزله و اشاعره، عدالت ظاهری را کافی می دانند^(۲) اما شیعه امامیه، علاوه بر اتصاف امام به عدالت ظاهری، عدالت باطنی را نیز برای امام ضروری می دانند^(۳) تا آن عصمت لازم برای امام حاصل گردد و لایق امامت باشد.

قرآن کریم عصمت ظاهری و باطنی را برای امام شرط می داند. دلالت آیه

ص: ۳۰۴

۱- زمخشری، الکشاف، ج ۱، ص ۱۸۴.

۲- عبدالقاهر بغدادی، اصول الدین، ص ۱۴۷؛ عبدالجبار معتزلی، شرح المقاصد، ج ۵، ص ۲۳۳.

۳- لاهیجی، گوهر مراد، ص ۳۳۳؛ شیخ طوسی، الرسائل العشر، رساله «مسائل کلامیه»، ص ۹۸.

مذکور بر این مطلب، به قدری واضح است که حتی منکران شرط اتصاف امام به عدالت باطنی، نتوانسته اند آن را توجیه نمایند و چاره ای جز اعتراف نداشته اند.

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 می کنند، می گوید: مقتضی آیه مبارکه، همان است، الا این که ما اعتبار باطن را ترک کردیم. پس باقی می ماند عدالت ظاهری. (۱)

فخر رازی از یک طرف، وجوب عصمت را با آیاتی که ذکر شد، ثابت می کند و حتی برای اثبات عصمت پیامبران، با ثبوت عصمت امام، استدلال می کند و معترف به دلالت آیه مبارکه «لاینال عهدی الظالمین» بر این مطلب است و در عین حال می گوید: ما اعتبار باطن را ترک کردیم! بعد از اثبات عصمت امام و دلالت آیه بر آن، این گفته چه معنایی می تواند داشته باشد؟

دوازده. امامت، منصب انتخابی یا انتصابی؟

در این که امامت، یک مقام انتخابی است یا انتصابی، میان مسلمانان اختلاف است: بیشتر اشاعره، معتزله و خوارج می گویند: طریق ثبوت، اختیار امت به اجتهاد اهل اجتهاد است و ثبوت امامت به نص هم رواست، اما نصیبی در مورد امامت بر شخص معینی وارد نشده است. (۲) اما شیعه امامیه به اتفاق آرا فرموده اند: امامت، یک مقام انتصابی و تنصیبی است از سوی پروردگار متعال و پیامبر صلی الله علیه و آله؛ 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 می فرماید (۳) و ثانیاً، چنان که گذشت، از نظر قرآن، امام باید افضل و معصوم باشد و جز خداوند که محیط بر ما کان و ما یكون است، کسی عالم به عصمت و افضلیت افراد نیست؛ پس باید

ص: ۳۰۵

۱- . فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج ۴، ص ۴۶-۴۷.

۲- . عبدالقاهر بغدادی، اصول الدین، ص ۱۴۸.

۳- . فاضل مقداد، اللوامع الالهی، ص ۲۶۲.

خداوند بر امامت امام، تصریح بفرماید. (۱)

ص: ۳۰۶

۱- . همان، ص ۲۷۲.

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 وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ). (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.

گفتار اول: بررسی معانی کلمات

اشاره

نسبت به این که آیه (إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ) (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 بلافصل 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»، «ولی»، «زکات» و «رکوع» را به ترتیب، مورد بررسی قرار می دهیم.

۱. «إِنَّمَا»

لغویانی همچون راغب اصفهانی (۳) (متوفی ۵۰۲)، سکاکی (۴) (۶۲۶)، ابن هشام (۵)

ص: ۳۰۸

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.

(متوفی ۷۶۱)، فیومی مقری (۱) (متوفی ۷۷۰)، سعدالدین تفتازانی (۲) (متوفی ۷۹۱)، محمد بن یعقوب فیروزآبادی (۳) (متوفی ۸۱۷)، سعید الخوری الشرتونی، (۴) المعلم البطرس البستانی (۵) (متوفی ۱۸۸۳ میلادی) و سیدعلی اکبر قرشی (۶) اتفاق دارند که «إنما» مفید حصر است.

متکلمان و اصولیانی مانند سید مرتضی علم الهدی (۷) (متوفی ۴۳۶)، شیخ طوسی (۸) (متوفی ۴۶۰)، علامه حلّی (۹) (۷۱۶)، سیوری حلّی (۱۰) (۸۲۶)، سدیدالدین محمد الحمصی الرّازی (۱۱) (متوفی اوایل قرن هفتم)، عبدالرزاق لاهیجی (۱۲) (۱۰۷۲)، قاضی نورالله تستری (۱۳) (متوفی ۱۰۱۹) و محمدباقر مجلسی (۱۴) (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

ص: ۳۰۹

- ۱- فیومی مقری، المصباح المنیر، ص ۲۶.
- ۲- تفتازانی، مطول، باب پنجم، ص ۱۶۷.
- ۳- فیروزآبادی، القاموس المحيط، ص ۱۰۶۱.
- ۴- شرتونی، اقرب الموارد، ج ۲، ص ۲۲.
- ۵- بستانی، محیط المحيط، ص ۲۰.
- ۶- سیدعلی اکبر قرشی، قاموس قرآن.
- ۷- سید مرتضی، الذخیری، ص ۴۳۸.
- ۸- شیخ طوسی، تمهید الاصول فی علم الکلام، ص ۳۷۲؛ همو، الاقتصاد فیما یتعلّق بالاعتقاد، ص ۳۲۰؛ همو، الرسائل العشر، ص ۱۳۰؛ همو، تلخیص الشافی، ج ۲، ص ۱۵.
- ۹- علامه حلّی، کشف المراد، ص ۳۶۸؛ همو، مناهج الیقین، ص ۴۷۲.
- ۱۰- فاضل مقداد، ارشاد الطالبین، ص ۳۸۲؛ همو، اللوامع الالهی، ص ۲۷۶.
- ۱۱- حمصی رازی، المنقذ من التقليد، ج ۲، ص ۳۰۲.
- ۱۲- لاهیجی، گوهر مراد، ص ۵۲۳.
- ۱۳- تستری، احقاق الحق، ج ۲، ص ۴۰۹.
- ۱۴- علامه مجلسی، حق الیقین، ص ۴۱.

«إنّما» مرکب از دو کلمه است: «إنّ» 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 «إنّما» اثبات و نفی را افاده می کند. بدین ترتیب، در جمله ای که «إنّما» به کار رفته است؛ مثل «إنّما الله إله واحد»، فروض متعددی متصوّر است، (۱) ولی تنها فرض معقول، این است که حکم برای امر مذکور (در جمله)، اثبات و از غیر مذکور، نفی شود؛ مثلاً در «إنّما الله إله واحد» بگوییم: تنها معبود، الله است و غیر از الله، معبودی نیست، و این همان حصر است. (۲)

۲. اهل لغت و ادب، نوعاً معتقدند که «إنّما» بالوضع، دالّ بر حصر است. به این بیان که «ما» در «إنّما» «ما»ی کافه است که مانع از عمل «إنّ» می شود (۳) و از جهت معنی، چون معنای «ما»ی نافیه و «إلا» را با خود دارد، مفید حصر است، (۴) و این، افاده حصر بالوضع است. (۵)

از این دو قول، قول اهل لغت و ادب، دقیقتر و معقول تر به نظر می رسد (۶) و در این گونه موارد، دیدگاه آنها برای دیگران، ملاک و مرجع است؛ زیرا آنها در این فن، خبره اند. بنابراین، «إنّما» بالوضع دالّ بر حصر است.

بر فرض که قول خاصی را ترجیح ندهیم، قدر جامع بین همه احتمالات و اقوال، این است که «إنّما» اگر بدون قرینه در کلام واقع شود، مفید حصر است؛ چه کیفیت

ص: ۳۱۰

۱- ر.ک: پایان همین مقاله، «یادداشتهای بخش بررسی معانی کلمات»، مورد «الف».

۲- ر.ک: علامه حلی، کشف المراد، ص ۳۶۸؛ همو، مناهج الیقین، ص ۴۷۲؛ فاضل مقداد، ارشاد الطالبین، ص ۳۴۲.

۳- شرتونی، اقرب الموارد، ج ۱، ص ۲۲؛ فیومی مقری، المصباح المنیر، ص ۲۶؛ بستانی، محیط المحيط، ص ۲۰.

۴- سکاکی، مفتاح العلوم، ص ۲۹۱؛ تفتازانی، مطوّل، ص ۱۶۷.

۵- سکاکی، مفتاح العلوم، ص ۲۹۳؛ تفتازانی، مطوّل، ص ۱۷۰.

۶- ر.ک: پایان همین مقاله، «یادداشتهای بخش بررسی معانی کلمات»، مورد «ب».

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 قرینه‌ای، گویای این مطلب است که «إنما» در آن کلام، مفید حصر است. بقیه فروض، کلاً محال است؛ چه قرینه باشد و چه نباشد.

۲. «ولی»

«ولی» از ماده «وَلَّى» است و لغت دانان اتفاق نظر دارند که «وَلَّى» به معنای نزدیکی و قرب است،^(۱) اما در معنای «ولی» دیدگاه‌های مختلفی بیان شده است که ما نخست 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»^(۲) (سرپرست نعمت) و نیز ابن فارس در مقایس اللّغی^(۳) و مجمل اللّغی^(۴) و قرشی در قاموس قرآن^(۵) بر این باورند که «ولی» به معنای «سرپرست و اداره کننده» است.

۲. راغب اصفهانی در کتاب المفردات فی غریب القرآن گفته است: «الّولا» به فتح واو و «التوالی» به این معنی است که دو چیز یا بیشتر، از یک جنس، پی در پی به وجود آیند؛ بدون این که چیزی از غیر آن جنس، حائل شود؛ یعنی اگر دو چیز یا

ص: ۳۱۱

۱- . سکاکی، تهذیب اللّغی، ج ۱۵، ص ۴۴۷؛ جوهری، الصحاح، ج ۲، ص ۷۱۵؛ ابن فارس، مقایس اللّغی، ج ۶، ص ۱۶۱؛ همو، مجمل اللّغی، ص ۷۶۲؛ فیومی مقری، المصباح المنیر، ص ۶۷۲؛ فیروزآبادی، القاموس المحیط، ص ۱۲۰۹؛ زبیدی، تاج العروس، ج ۱۰، ص ۳۹۸.

۲- . فراهیدی، کتاب العین، ج ۸، ص ۳۶۵.

۳- . ابن فارس، مقایس اللّغی، ج ۶، ص ۱۴۱.

۴- . ابن فارس، مجمل اللّغی، ص ۷۶۲.

۵- . سیدعلی اکبر قرشی، قاموس قرآن، ج ۷، ص ۲۴۷.

بیشتر، چنان با هم متصل باشد که هیچ چیز دیگری در میان آنها نباشد، ماده «ولی» استعمال می شود. (۱)

۳. ازهری در تهذیب اللّغی می گوید: «ولی» به معنای تابع، محب و ولی یتیم به کار می رود. (۲)

۴. فخرالدین طریحی می گوید: «ولی» به معنای نزدیک و قرب است. (۳)

۵. فیومی در المصباح المنیر می گوید: «ولایت» به فتح و کسر، به معنای نصرت است. «مولی» به معنای ناصر، آزادکننده، آزاد شده و حلیف (هم پیمان)، استعمال می شود. (۴)

۶. ابن منظور در لسان العرب می گوید: «ولی» از اسماء خداوند است و به معنای ناصر به کار می رود اما بعضی گفته اند به معنای «تدبیر امور عالم و خلاق» است. بعد می گوید: ولی یتیم، کسی است که سرپرستی کار او را به عهده گیرد. (۵)

۷. زبیدی در تاج العروس (۶) و نوری طبرسی در کفای الموحّدین (۷) می گویند: برای «ولی» معانی زیادی است؛ از جمله: محبّ، نصیر، صدیق و کسی که تصرف در امور می کند. طبرسی اضافه می کند که «ولی» به عنوان اشتراک لفظی، در این معانی به کار می رود. استعمال «ولی» در هر یک از معانی مذکور، احتیاج به قرینه دارد، اما در آیه مورد بحث، به معنای اخیر (تصرف در امور یا اولی در تصرف) به کار رفته است؛ زیرا قراین زیادی برای این معنی هست.

۸. فیروزآبادی در القاموس المحیط می گوید: «الولی» (اسم مصدر) به معنای محبّ،

ص: ۳۱۲

- ۱- . راغب اصفهانی، المفردات، ص ۵۳۳.
- ۲- . ازهری، تهذیب اللّغی، ج ۱۵، ص ۴۴۷.
- ۳- . طریحی، مجمع البحرین، ج ۱، ص ۴۵۵.
- ۴- . فیومی مقری، المصباح المنیر، ص ۶۷۲.
- ۵- . ابن منظور، لسان العرب، ج ۱۵، ص ۴۰۶-۴۰۷.
- ۶- . زبیدی، تاج العروس، ج ۱۰، ص ۳۹۸-۳۹۹.
- ۷- . نوری طبرسی، کفای الموحّدین، ج ۲، ص ۲۶۷.

صدیق و نصیر است. «المولی» به معنای مالک، ابن عم، عبد، آزادکننده، آزاد شده، صاحب، قریب، همسایه، شریک، پسر خواهر و هم پیمان است. (۱)

۹. ابن بطریق (متوفی ۶۰۰) در کتاب العمدی می گوید: لفظ «ولی» و «مولی» در کتب لغت به ده وجه تقسیم می شود: 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. هم پیمان؛ ۱۰. امام، سیدمطاع.

بعد می فرماید: از این معانی، اصل، همان معنای اول است و تمام معانی دیگر به همین معنی برمی گردد و از افراد و مصادیق آن است؛ مثلاً ابن عم، اولی است به کمک کردن به ابن عم خودش؛ مالک، اولی به تصرف در ملکش است؛ آزادکننده، اولی به تفضل بر کسی است که آزاد کرده؛ 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 می گوید: «ولی» مشترک معنوی و به معنای «تسلط 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 می تواند در امور آنها تصرف نماید. همچنین به معنای دولت و دولت دار نیز می باشد. دولت نیز به طور ضمنی نسبت به دولت خود، نوعی تسلط دارد و می تواند در امور او تصرف کند. درباره شخص یاری دهنده نسبت به یاری شده و هم پیمان نسبت به هم پیمان و همسایه نسبت به همسایه نیز همین طور است. (۳)

۱۱. علامه طباطبایی در تفسیر المیزان می فرماید: آنچه از معنای «ولایت» و «ولی» در

ص: ۳۱۳

۱- . فیروزآبادی، القاموس المحيط، ص ۱۲۰۹.

۲- . ابن بطریق، العمدی، ص ۱۱۳-۱۱۴.

۳- . محمدحسن مظفر، دلائل الصدق، ج ۲، ص ۷۴.

استعمالهای آن به دست می آید، این است که «ولایت»، قریبی است که باعث جواز نوع خاصی از تصرف، مالکیت و تدبیر می شود؛ مثل «ولی میت» که می تواند بعد از مرگ، در اموال او تصرف کند و «ولی صغیر» که می تواند در شؤون مالی صغیر، اعمال تدبیر کند و «ولی نصرت» که می تواند در امور منصور، از جهت تقویتش در دفاع، تصرف کند و خداوند که «ولی بندگانش» است، امور دنیا و آخرت آنها را تدبیر می کند. ولای عتق، جوار، حلف، طلاق و پسر عم نیز همین گونه است. (۱)

۱۲. متکلمان شیعه و امامیه اتفاق نظر دارند که «ولی» به معنای اولی در تصرف است. (۲)

تا این جا معلوم شد که نسبت به واژه «ولی» اقوال متعددی وجود دارد، لکن با دقت و ژرف نگری بیشتر، می توان اقوال مزبور را به سه دیدگاه کلی برگرداند:

۱. مشترک لفظی؛ یعنی واژه «ولی» برای هر یک از معانی استعمال شده، وضع جداگانه داشته و استعمالش در هر یک، حقیقت است.

۲. مشترک معنوی؛ یعنی لفظ «ولی» 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 «ولی» فقط برای یک معنی وضع شده و در معانی دیگر که مناسب با این معنی است، مجازا به کار رفته است.

از این سه دیدگاه، دیدگاه اول (اشتراک لفظی)، ضعیف و از اعتبار، ساقط است؛ زیرا اشتراک لفظی، مقتضی وضعهای متعدّد است و این در صورتی قابل اثبات است

ص: ۳۱۴

۱- علامه طباطبایی، المیزان، ج ۶، ص ۱۲.

۲- سید مرتضی، الذخیری، ص ۴۳۸؛ شیخ طوسی، تمهید الاصول فی علم الکلام، ص ۳۷۲؛ همو، الاقتصاد فی ما يتعلق 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.

که دلیل قطعی و نص صریح بر آن داشته باشیم، و الاً قابل اثبات نیست. (۱) استعمال «ولی» در معانی متعدد، اعم از این است که به عنوان مشترک لفظی باشد یا مشترک معنوی و یا به 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. (۲)

۲. تنها معنایی که «ولی» برای آن وضع شده، «لیاقت و سزاواری» (اولی و اجدر) است. (۳)

۳. معنای اصلی «ولی» از مصدر «ولایت»، «تسلط، قدرت و تصرف در امور» است. (۴)

۴. تنها معنی و موضوع له حقیقی «ولی»، قرب مخصوصی است که موجب نوع خاصی از تصرف و مالکیت و تدبیر می شود. (۵)

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 بحثهای 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؟

ص: ۳۱۵

۱- ر.ک: پایان همین مقاله، «یادداشت‌های بخش بررسی معانی کلمات»، مورد «ج».

۲- راغب اصفهانی، المفردات، ص ۵۳۳.

۳- ابن بطریق، العمدی، ص ۱۱۴.

۴- محمدحسن مظفر، دلائل الصدق، ج ۲، ص ۷۴.

۵- علامه طباطبایی، المیزان، ج ۶، ص ۱۲.

برای «زکای» نیز معانی متعددی ذکر شده است:

۱. جوهری در صحاح اللّغی (۱) می گوید: زکات به معنای «صدقه» است «تزکیّی ای تصدّق».

۲. ابن فارس در مقاییس اللّغی، (۲) شیخ احمد رضا در معجم متن اللّغی (۳) و ابن اثیر در النّهایی (۴) می گویند: زکات به معنای «زیادت» و «پاکی» است «الطهاری و النمو». ابن اثیر، مدح و برکت را نیز اضافه می کند. در قرآن هم به معنای طهارت به کار رفته است؛ مانند: (قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا) (۵).

۳. خلیل در کتاب العین (۶) و ابن منظور در لسان العرب (۷) می گویند: زکات همان زکات مال است و زکات مال، «پاک کردن مال» است. خلیل اضافه می کند و می گوید: زکات به معنای صلاح هم هست.

۴. راغب اصفهانی در المفردات، (۸) ابن درید در جمهری اللّغی، (۹) فیومی در المصباح المنیر، (۱۰) فیروزآبادی در القاموس المحیط (۱۱) و جصاص در احکام القرآن (۱۲) می گویند: زکات به معنای «نما و زیادی» است که با مطلق انفاق در راه خدا می سازد.

ص: ۳۱۶

- ۱- . جوهری، الصحاح، ج ۱، ص ۵۴۰.
- ۲- . ابن فارس، مقاییس اللّغی، ج ۳، ص ۱۷.
- ۳- . احمد رضا، معجم متن اللّغی، ج ۳، ص ۴۷.
- ۴- . ابن اثیر، النّهایی فی غریب الحدیث، ج ۲، ص ۳۰۷.
- ۵- . شمس / ۹.
- ۶- . فراهیدی، کتاب العین، ج ۵، ص ۳۹۴.
- ۷- . ابن منظور، لسان العرب، ج ۱۵، ص ۳۵۸.
- ۸- . راغب اصفهانی، المفردات، ص ۱۱۵.
- ۹- . ابن درید، جمهری اللّغی، ج ۲، ص ۸۲۴.
- ۱۰- . فیومی مقری، المصباح المنیر، ص ۲۵۴.
- ۱۱- . فیروزآبادی، القاموس المحیط، ص ۱۱۶۳.
- ۱۲- . ابوبکر احمد بن علی رازی جصاص، احکام القرآن، ج ۳، ص ۴۵۶.

۵. علی اکبر قرشی در قاموس قرآن می گوید: «زکو» و «زکاء» مصدر است. «زکای» اسم مصدر است و ۳۲ بار در قرآن به کار رفته است. مراد از «زکای»، تنها زکات واجب که به ۹ چیز تعلق می گیرد نیست، بلکه مراد، مطلق انفاق در راه خدا؛ اعم از واجب و مستحب است. (۱)

آنچه از کتب اهل لغت استفاده شد، این است که «زکای» به معانی زیر به کار رفته است: ۱. زیادت؛ ۲. پاکی؛ ۳. صدقه؛ ۴. انفاق در راه خدا.

با دقت و تأمل، به این نتیجه می رسیم که تنها معنای اصلی «زکای»، «نمو و زیادت» است و طهارت و پاکی، به همین معنی برمی گردد؛ زیرا پاکیزگی نفس، همان نمو و ارتقای نفس است. صدقه و انفاق در راه خدا نیز مناسب با همین معنی است؛ زیرا صدقه و انفاق در راه خدا باعث زیادی اموال و پاکیزگی آن می شود؛ بنابراین، وقتی که واژه «زکای» به زکات واجب یا مطلق انفاق به کار می رود، به مناسبت همین معنی است؛ زیرا پرداختن زکات واجب نیز باعث زیادی اموال می شود؛ همان طور که مطلق انفاق در راه خدا در زیادی اموال، مؤثر است.

۴. «رکوع»

لغویان اتفاق نظر دارند که لفظ «رکوع» به معنای «انحناء و خم شدن» است. (۲)

گفتار دوم: دیدگاههای مفسران و بررسی ادله آنان

اشاره

در این که مراد آیه چیست، سه دیدگاه وجود دارد:

۱. مراد آیه، عامه مؤمنان است و این آیه، امامت شخص خاص را اثبات نمی کند،

ص: ۳۱۷

۱- سیدعلی اکبر قرشی، قاموس قرآن، ج ۳، ص ۱۷۰.

۲- ابن فارس، مقاییس اللغی، ج ۲، ص ۴۳۴؛ جوهری، الصحاح، ج ۱، ص ۵۰۷؛ راغب اصفهانی، المفردات، ص ۲۰۲؛ فیروزآبادی، القاموس المحیط، ص ۶۵۱؛ فیومی مقری، المصباح المنیر، ص ۲۳۷؛ ابن درید، جمهری اللغی، ج ۲، ص ۳۸۵؛ زمخشری، اساس البلاغی، ص ۱۷۶؛ شرتونی، اقرب الموارد، ج ۱، ص ۴۰۸.

بلکه اصلاً مربوط به امامت نیست. (۱)

۲. مراد آیه، ابوبکر است؛ بنابراین، اگر آیه دال بر امامت باشد، امامت ابوبکر را اثبات می کند. (۲)

۳. مراد آیه، علی علیه السلام است و امامت بلافصل او را اثبات می کند و از ادله روشن بر این مطلب است. (۳)

۱. ادله دیدگاه اول

برای اثبات دیدگاه اول، سه دلیل ذکر شده است:

دلیل اول: آیه مذکور در حق اقوامی نازل شده است که در صلوات و رکوع بوده اند. مراد از «وهم راکعون» این نیست که آنها در حال رکوع، زکات داده اند، بلکه مراد این است که آنها صفت راکع هم دارند؛ (۴) یعنی مراد از مؤمنان، کسانی اند 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 می آید که ولی و مولی علیه، مضاف و مضاف الیه واحد باشند؛ یعنی همه مؤمنان، هم ولی باشند و هم مولی و هم مضاف و هم مضاف الیه، و این معقول نیست.

توضیح این که وقتی خداوند فرمود: «ولیکم الله»، به جمیع مؤمنان خطاب فرمود و از جمله مؤمنان، پیامبر صلی الله علیه و آله است. وقتی که فرمود: «ورسوله»، پیامبر صلی الله علیه و آله از خطاب مذکور خارج شد؛ چون ولایت پیامبر صلی الله علیه و آله به مؤمنان اضافه شده است؛ پس ولی، پیامبر صلی الله علیه و آله و متولی علیه، مؤمنانند. اما وقتی که فرمود: «الذین آمنوا»، باید مخاطبان به خطاب «ولیکم» غیر از کسی باشد که دارای ولایت است؛ همان طور که بعد از

ص: ۳۱۸

۱- . فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج ۱۲، ص ۲۵.

۲- . همان، ص ۲۶.

۳- . شیخ طوسی، التبیان، ج ۳، ص ۵۵۹.

۴- . شیخ طوسی، تلخیص الشافی، ج ۲، ص ۲۳ به نقل از ابوعلی جبائی.

گفتن «ورسوله»، مخاطبان به این خطاب، غیر از پیامبر صلی الله علیه و آله است.

بنابراین، مراد از «الَّذِينَ آمَنُوا» فرد خاص و مخاطبان به خطاب «ولیکم»، غیر از آن فرد، بقیه مؤمنانند، و الا اگر چنین نباشد، لازم می آید 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 نمی شود شیء واحد به خودش اضافه شود و ولی خودش باشد. پس آیه، عقلاً عمومیت پذیر نیست. (۱)

ثانیا، کلمه «وهم راکعون» که در آخر آیه ذکر شده، مانع از حمل بر عموم است؛ زیرا از این کلمه فهمیده می شود که مراد، کسی است که در حال رکوع نماز، اعطای زکات فرموده است و این از صفات عامه مؤمنان نیست.

ثالثا، از خاصه و عامه، کسی روایتی را نقل نکرده است که آیه مذکور در حق اقوامی نازل شده باشد که در حال رکوع بوده اند.

رابعا، مقتضای لغت عرب در این جا این است که کلمه «وهم راکعون» حال باشد؛ مثلاً وقتی که گفته می شود «لَقِيتُ فُلَانًا وَهُوَ رَاكِبٌ» به عقیده لغویان عرب، چنین فهمیده می شود که «آن شخص را در حال سواری ملاقات کردم». (۲)

خامسا، اگر کلمه «وهم راکعون» صفت یا عطف باشد، تکراری لازم می آید که هیچ گونه فایده ای در آن نیست؛ زیرا گفتن کلمه «صلوی» ما را از بیان این که ایشان در نماز، رکوع می کنند، بی نیاز می سازد و چون از کلمه صلوی، رکوع هم فهمیده می شود. و اگر «وهم راکعون» صفت (یا عطف) باشد، تقدیر کلام خداوند، چنین می شود: «الَّذِينَ يَقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيَصَلُّونَ» که چنین گفتاری در کلام خداوند، معقول نیست. (۳)

ص: ۳۱۹

۱- . عبدالجبار معتزلی، شرح الاصول الخمسی، 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 الخمسه 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.

۳- . جصاص، احکام القرآن، ج ۴، ص ۱۰۲.

سادسا: روایاتی که درباره شأن نزول آیه ذکر شده، صراحتاً نشان می دهد که «وهم راکعون» حال است.

دلیل دوم: روایتی از عطبی بن سعد نقل شده است که آیه مورد بحث، در حق عبادی بن صامت نازل شده است. وقتی که عبادی از دین یهود تبری جست، خدمت رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و آله 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. (۱)

این دلیل نیز مثل دلیل اول، از جهات مختلفی قابل مناقشه است؛ زیرا:

اولاً، همان طور که اشاره شد، آیه، عقلاً عمومیت پذیر نیست. علاوه بر آن، کلمه «وهم راکعون» مانع از حمل بر عموم است.

ثانیا، این روایت با روایات مقابلش که می گوید: 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 کرده اند و حال آن که اکثر مفسران عامه، روایت عبادی را نقل نکرده اند.

ثالثاً، نزول آیه در حق عبادی، با این که مراد آیه، فرد خاصی باشد، منافات ندارد؛ زیرا آیه خطاب به عبادی می گوید: ولی و سرپرست شما آنهایی هستند که آیه بیان می کند. حال اگر با قراین و دلایل دیگر، اثبات شد که مراد آیه، عام است، آیه می گوید: ولی شما (عبادی)، خدا و رسول او و عامه مؤمنانند و اگر اثبات شد که مراد آیه، فرد خاصی است، آیه می گوید: ولی شما خدا و رسول و آن فرد خاص است؛ پس نزول آیه در حق عبادی، هم با این که مراد آیه، فرد خاص باشد، سازگار است و هم با عمومیت آیه، بنابراین، با این روایت، عمومیت آیه قابل

ص: ۳۲۰

۱- . فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج ۱۲، ص ۲۵؛ تفسیر طبری، ج ۶، ص ۱۸۶؛ 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 صلی الله علیه و آله 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 منازلمان نمی توانیم با یاران تو همنشینی کنیم و از این اوضاع، شکایت کرد. سپس این آیه نازل شد و پیامبر صلی الله علیه و آله آیه را برای او تلاوت فرمود. او عرض کرد: من خشنودم که اولیای ما خدا و رسول و مؤمنان هستند. (۲)

از این جا معلوم می شود 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 صلی الله علیه و آله شکایت کرده است و آیه در همین باره نازل شده، می گوید: 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.

۲. 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 می کند. (۳)

انصاف این است که دلیل مذکور به هیچ عنوان مثبت مدعا نیست؛ زیرا اولاً نزول آیه در حق ابوبکر، با مضمون آیه نمی سازد؛ چون ابوبکر، هیچ گاه در حال

ص: ۳۲۱

۱- شیخ طوسی، تلخیص الشافی، ج ۲، ص ۴۳؛ همو، التبیان، ج ۳، ص ۵۶۴؛ تفسیر ابن کثیر، ج ۲، ص ۷۱.

۲- واحدی نیشابوری، اسباب النزول، ص ۲۰۱؛ فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج ۱۲، ص ۲۵.

۳- فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج ۱۲، ص ۲۶.

رکوع به فقیر صدقه نداده است تا آیه مزبور در حق او نازل شود.

ثانیا، 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 نکرده اند.

ثالثا، 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 روایات، اگر متواتر نباشد، مستفیض و مشهور است.

رابعا، خود ابوبکر و امثال او اعتراف کرده اند 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 می فرمود، 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 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).

۳. 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 بلافصل علی علیه السلام را اثبات می کند.

دلیل مدعی اول: از مضمون آیه استفاده می شود که مراد، شخص خاصی است؛ زیرا آیه شریفه می فرماید: «تنها ولی شما، خدا و فرستاده اش و آنان که ایمان آورده اند، هستند؛ همان ایمان آورندگان که اقامه نماز می کنند و در حال رکوع،

ص: ۳۲۲

۱- . سیف الدین آمدی، غایبی المرام، ص ۱۰۸، حدیث ۱۶.

۲- . همان، حدیث ۱۷.

اگر در مضمون آیه دقت شود، به این مطلب پی می بریم که این آیه قابل تعمیم نیست و مراد، شخص خاصی است؛ زیرا اولاً، آیه، این موضوع را به شکلی بیان می کند که عمومیت بردار نیست و به هیچ وجه نمی توان احتمال داد که این آیه در صدد بیان قانونی کلی است و می خواهد استجاب 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 نمی دانند، بلکه آیه به عمل واقع شده ای 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 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 می کند و می فرماید: او نیز همچون خدا و رسولش، ولی شماست؛ پس سخن از شخص معینی است که او نیز مانند خدا و رسول، ولی مؤمنان است و مؤمنان باید ولاء او را بپذیرند.

ثانیاً، کلمه «وهم را کعون» که در آخر آیه ذکر شده، مانع از تعمیم است؛ زیرا همه مؤمنان در حال رکوع، زکات نداده اند 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 می کند 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 می کند.

توضیح این که 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 تصرف و مالکیت و تدبیر می شود.

۴. قرار گرفتن چیزی کنار چیز دیگر به نحوی که هیچ فاصله ای 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 تصرف کند و اوست که سلطنت و قدرت دارد و می تواند در جمیع امور حیاتی مؤمنان، دخیل باشد. فقط امام است که حق تصرف و تدبیر امور مؤمنان را دارد.

طبق معنای چهارم، آیه می فرماید: کسی که بین شما و آنان، حجاب و فاصله ای نیست و از هر جهت، نزدیک به شماست، خدا و رسول او و شخص زکات دهنده 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.

ثانیا، روایات متعددی که از طرق مختلف در شأن نزول آیه نقل شده است، به وضوح نشان می دهد 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 می کند که ابوذر می گوید:

... روزی نماز ظهر را با پیامبر صلی الله علیه و آله می خواندم که سائلی در مسجد، تقاضای کمک کرد، کسی چیزی به او نداد، سائل دست به سوی آسمان برداشت و عرض کرد: خداوندا 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، انگشتی بود، اشاره کرد، سائل آمد و انگشت 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 دار... 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 می کنم و برای شما قوت و پیروزی قرار می دهم. 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 می گوید): 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 وَرَسُولُ اللَّهِ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا...) (۱).

در روایت دیگری، ابن عباس می گوید:

عبدالله بن سلام با عده ای از قوم خود که اسلام آورده بودند، خدمت پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله رسیدند و گفتند: ای رسول خدا! خانه های 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 وَرَسُولُ اللَّهِ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا...) سپس رسول خدا به مسجد تشریف بردند در حالی که 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، انگشتری به من داد. پیامبر صلی الله علیه و آله 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 انگشتر 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: (وَمَنْ يَتَوَلَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ...) (۲).

ص: ۳۲۵

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.

۲- . احمد بن عبدالله طبری، ریاض النضری فی مناقب العشری، 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؛ آلوسی، روح المعانی، ج ۶، ص ۱۶۷.

تا این جا معلوم شد که آیه مذکور، دال بر امامت و خلافت بلافصل علی علیه السلام است. حال بینیم که آیا این دلیل، قابل مناقشه است یا نه؟

گفتار سوم: نقد و بررسی اشکالات و شبهات بر قول مختار

اشاره

اشکال اول: آیه مذکور، در صورتی دال بر امامت و خلافت است که «ولی» در این جا به معنای «سرپرست و تصرف در امور» باشد، و لکن چنین نیست، بلکه «ولی» در این آیه به معنای «یاور» و یا «دوستدار» است؛ زیرا لفظ «ولی» لفظ مشترکی است که به متصرف، یاور، دوستدار و شخصی که بیش از دیگران حق تصرف دارد؛ مثل ولی زن و ولی کودک اطلاق می شود و هر گاه 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 «ولی» به معنای ناصر و یاری دهنده است. آن قراین، قسمت اول آیه و قسمت بعدی آن است؛ زیرا در قسمت اول می فرماید: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ) (۱) در این آیه، لفظ «اولیاء» به معنای «یاوران» است، نه «شایسته» در تصرف.

در قسمت بعدی می فرماید: (وَمَنْ يَتَوَلَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ) (۲) در این قسمت از آیه نیز «تولی» به معنای محبت و یاری به کار رفته است؛ بنابراین، لفظ «ولی» 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. (۳)

ص: ۳۲۶

۱- . مائده / ۵۱.

۲- . مائده / ۵۶.

۳- . 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.

برای این که مفاد آیه کاملاً معلوم شود، دو مطلب باید مورد بررسی قرار گیرد:

۱. لفظ «ولی» 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 «ولی» به غیر معنای حقیقی حمل شود و آیا آن معنی، مربوط به امامت است یا نه؟

نسبت به مطلب نخست، در جایی که واژه «ولی» 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، «ولی» بالمطابقه دالّ بر امامت است و طبق قول چهارم، بالالتزام بر امامت دلالت می‌کند.

درباره مطلب دوم، با دقت و ژرف نگری در آیات، به این نتیجه می‌رسیم که آیات قبل و بعد، نمی‌تواند قریبه این باشد که «ولی» 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: (... وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِّنْكُمْ فَاِنَّهُ مِنْهُمْ).^(۱) این تعییرات، 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.

ثانیا، بین آیه «لا تتخذوا اليهود...» و آیه مورد بحث، چند آیه دیگر که ارتباطی با این موضوع ندارد، جدایی انداخته است. به همین جهت، این آیه و آیه پیشین، با

ص: ۳۲۷

خطاب مستقل آغاز شده است. پس این آیه با آیه مورد بحث، فاصله زیادی دارد و نمی تواند قرینه ای 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، بی اثر 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 جمع آوری 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 کرده اند که مخصوص پنج تن اهل کسا علیهم السلام است؛ پس حمل آیات بر خلاف سیاق، ضرری به اعجاز قرآن و بلاغت آن نمی زند 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: «الذین، آمنوا، الذین، یقیمون، یؤتون، هم، راکعون» 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

ص: ۳۲۸

۱- محمدحسن مظفر، دلائل الصدق، ج ۲، ص ۷۵.

۲- شرف الدین، المراجعات، مراجعه ۴۴، ص ۱۶۷.

قرینه یا شک در آن، بر معنای حقیقی حمل می شود و چون در این جا قرینه نداریم، باید بر حقیقت حمل شود. (۱)

ظاهراً این اشکال، قابل دفاع نیست؛ زیرا اولاً، این گونه استعمالات در کلام عرب و همچنین در قرآن، شایع است؛ مانند آیه (يَقُولُونَ لَئِنْ رَجَعْنَا... (۲) در این جا قرآن به داستان واقع شده ای اشاره کرده، می فرماید: «يقولون» با این که به اتفاق علما، گوینده این سخن، یک نفر (عبدالله بن ابی، رئیس منافقان) بیش نبوده است؛ در حالی که «يقولون» جمع است و همچنین در آیات دیگر، نظیر این مورد آمده است. (۳)

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 این که فقط بر همان فرد دلالت می کند، 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 صلی الله علیه و آله منحصر به علی علیه السلام بوده است؛ بنابراین، مجاز و خلاف ظاهر نیست.

سز این که قرآن کریم در این مورد، به صورت مفرد ذکر فرموده و به صورت جمع آورده است، ممکن است امور مختلفی باشد که در این جا به سه امر اشاره می کنیم:

ص: ۳۲۹

۱- . فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج ۱۲، ص ۲۸؛ تفتازانی، شرح المقاصد، ج ۵، ص ۲۷۲.

۲- . منافقون / ۸.

۳- . علامه امینی در الغدیر، ج ۳، ص ۱۶۳-۱۶۷ به بیست مورد از این قبیل استعمالات در قرآن اشاره می کند.

۱. محمود زمخشری که از بزرگان علمای اهل سنت است، چنین می نویسد:

این آیه در شأن علی علیه السلام نازل شده است و سرّ این که لفظ جمع در آیه آمده «الَّذِينَ آمَنُوا...» (با این که 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. (۱)

۲. فضل بن حسن طبرسی می فرماید:

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 می دهند و این مطلب در کلمات عرب، مشهور است و احتیاج به استدلال ندارد. (۲)

۳. شرف الدین موسوی می فرماید:

سرّ نسبت دادن جمع به علی علیه السلام این است که اگر قرآن نامی از حضرت علی علیه السلام به میان می آورد، حسادتها و دشمنیها نسبت به آن حضرت ظاهر می شد و موجب عکس العملهای نامطلوب می شد؛ زیرا اگر به لفظ مفرد ذکر می شد، دیگر به فکر تحریف و تأویل نمی افتادند؛ چون مایوس می شدند. در نتیجه، عکس العملی از آنها ظاهر می شد که عواقب آن برای اسلام، ناگوار بود. بنابراین، با این که آیه درباره مفرد بوده، به لفظ جمع آمده است؛ به خاطر حفظ از شرّ آنان. (۳)

اشکال سوم: قبول نداریم که «ولایت» وارد در آیه، عمومیت نداشته باشد. قبول نداریم که کلمه «إِنَّمَا» برای حصر باشد؛ زیرا خداوند در جای دیگر می فرماید: (إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ). (۴) شکی نیست که زندگی دنیا امثال غیر از این را نیز دارد؛ پس «إِنَّمَا» در این جا مفید حصر نیست. و نیز خداوند می فرماید:

ص: ۳۳۰

۱- . زمخشری، الکشاف، ج ۱، ص ۶۴۹.

۲- . طبرسی، مجمع البیان، ج ۳-۴، ص ۳۲۶.

۳- . شرف الدین، المراجعات، مراجعه ۴۲، ص ۱۶۴.

۴- . یونس / ۲۴.

(إِنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ) (۱) بدون تردید، لعب و لهو، گاهی در غیر زندگی دنیا حاصل می شود؛ پس «إِنَّمَا» در این آیه نیز حصر را افاده نمی کند و همان طور که «إِنَّمَا» در این دو آیه مفید حصر نبود، در آیه مورد نظر هم مفید حصر نیست. (۲)

این اشکال، از اشکالات قبل، ضعیفتر به نظر می رسد؛ زیرا در شرح واژگان، معلوم شد که «إِنَّمَا» به وضع، مفید حصر است. بر فرض که به وضع نباشد، به عقل و یا به فحوای کلام، آن را افاده می کند. در هر صورت، اگر «إِنَّمَا» بدون قرینه استعمال شود، از آن، حصر فهمیده می شود و استعمال آن در غیر حصر، احتیاج به قرینه دارد. بنابراین، اگر «إِنَّمَا» در این دو آیه، حصر را افاده نکند، به خاطر قرینه است و در آیه مورد بحث، قرینه ای در کار نیست.

جالب این که در همان شاهدهی 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 (مَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ) (۳) و (مَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ). (۴) از این جا معلوم می شود که «إِنَّمَا» معادل «ما» و «إِلَّا» است که بی شک، دال بر حصر است و اگر در غیر حصر استعمال شود، احتیاج به قرینه دارد.

اشکال چهارم: این آیه دلالت دارد بر این که مؤمنان در حال نزول آیه، دارای وصف «ولایت» هستند؛ بنابراین، اگر ولایت به معنای تصرّف در امور که همان امامت است، باشد و مراد از مؤمنان، علی علیه السلام باشد، لازمه اش 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

ص: ۳۳۱

۱- محمد / ۳۶.

۲- فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج ۱۲، ص ۳۰.

۳- انعام / ۳۲.

۴- عنکبوت / ۶۴.

در این آیه باید به معنای «نصرت» یا «محبت» بدانیم.^(۱)

این اشکال از جهات مختلفی مخدوش است؛ زیرا اولاً، امامت که واجب الاطاعت 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.^(۲)

ثانیاً، ولایت هر یک از کسانی که در آیه ذکر شده اند، 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 می شود که نامزد انتخاب برای آن مقام شده اند؛ هر چند هنوز رسماً وارد عمل نشده اند؛ مثلاً کسی که در حال حیات خود، یک نفر را به عنوان «وصی» تعیین می کند و با این که هنوز در قید حیات است، می گوید: 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 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: (فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا) و خداوند دعای او را مستجاب کرده، یحیی علیه السلام را به او عطا می فرماید. مسلماً یحیی در زمان زکریا «ولی» 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

ص: ۳۳۲

۱- . فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج ۱۲، ص ۲۸؛ جرجانی، شرح المواقف، ج ۸، ص ۳۶۰.

۲- . شیخ طوسی، تلخیص الشافی، ج ۲، ص ۴۴.

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 ولایت و امامت بالفعل نداشته است، بلکه ولایت او بعد از رحلت رسول اکرم صلی الله علیه و آله 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 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 امام است. اگر بعد از خلفای ثلاثه امام باشد نیز صدق می کند که بعد از رسول اکرم صلی الله علیه و آله 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. (۲)

ص: ۳۳۳

۱- فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج ۱۲، ص ۲۹.

۲- شیخ طوسی، تلخیص الشافی، ج ۲، ص ۴۵.

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: (وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِينًا)؛ (۱) 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. (۲)

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؟ (۳) 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 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 می کند. ذکر این نکته نیز لازم است که معنای غرق شدن در توجه به خدا این نیست که انسان، بی اختیار احساس خود

ص: ۳۳۴

۱- احزاب / ۳۶.

۲- غلام رضا کاردان، جزوه درسی، موسسه امام صادق علیه السلام حوزه علمیه قم.

۳- فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج ۱۲، ص ۳۰.

را از دست بدهد، بلکه با اراده خویش توجه خود را از آنچه در راه خدا و برای خدا نیست، بر می گرداند.

ثانیا، این که علی علیه السلام در حال نماز از خود بیخود می شد، 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 جذبه ای پیدا می کرد که اصلاً طاقت نمی آورد اذان تمام شود و می فرمود: «أرحنا یا بلال!»؛ زود (باش) که شروع کنم به نماز. گاهی هم در حال نماز بود، سر به سجده می گذاشت، امام حسن با امام حسین علیهما السلام روی شانه پیامبر صلی الله علیه و آله سوار می شدند و حضرت با آرامش صبر می کرد و سجده اش را طول می داد.

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 کرده اند که مثلاً چه اعمالی در نماز، جایز نیست؛ بنابراین، برای اولیای الهی، حالات مختلفی بوده است. (۱)

ثالثاً، عُرفا می گویند: اگر انجذاب، خیلی کامل شد، در آن، حالت برگشت است؛ یعنی شخص در عین این که مشغول به خداست، مشغول به ماورا هم هست. مثل خلع بدن است؛ افرادی که تازه به این مرحله می رسند، چند لحظه می توانند خلع بدن کنند و بعضی افراد، در همه احوال در حال خلع بدنند؛ مثلاً الآن با ما و شما نشسته اند و در حال خلع بدن هستند.

کسانی که به این نکته توجه ندارند، گمان می کنند 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. (۲)

ص: ۳۳۵

۱- مرتضی مطهری، امامت و رهبری، ص ۱۸۰.

۲- ابن سینا، اشارات، نمط نهم مقامات عارفین، فصل ۱۵؛ باشرح خواجه نصیرالدین طوسی، ج ۴، ص ۹۰.

اشکال هفتم: علی علیه السلام فقیر(۱) 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.(۲)

قبلاً ذکر شد که لفظ «زکای» به معنای «نمو» و «پاکی» است که با مطلق انفاق در راه خدا می سازد؛ پس مراد از «زکای» 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.(۳)

اشکال هشتم: اگر این آیه بر ولایت و امامت حضرت علی علیه السلام دلالت دارد، چرا آن حضرت به این آیه تمسک نفرمودند؟(۴)

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».(۵)

ص: ۳۳۶

۱- . 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 گرچه 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 برکتش رسید، بلادرنگ انفاق کرد؛ پس به اعلی درجه از غناء غنی است.

۲- . فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج ۱۲، ص ۳۰-۳۱.

۳- . ر.ک: مریم / ۳۱ و ۵۵؛ انبیاء / ۷۳؛ اعلی / ۱۵-۱۶؛ سجده / ۷؛ توبه / ۱۰۳.

۴- . فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج ۱۲، ص ۲۸.

۵- . سیف الدین آمدی، غایبی المرام، ص ۱۰۸، حدیث ۱۷.

۲. از ابن بابویه، به اسنادش از ابوسعید و زّاق، از پدرش، از جدّش در حدیثی روایت شده است که حضرت علیه السلام فضایل خود را برای ابوبکر شمردند، 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 می گوئید؟ آیا در آن جا 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 می دانسته در آینده امامت آن سه تن مورد نزاع واقع می شود، 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 می کند. 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،

ص: ۳۳۷

۱- همان، حدیث ۱۶.

۲- علامه امینی، الغدير، ج ۱، ص ۱۹۵-۱۹۶.

۳- فضل بن روزهان، ابطال الباطل، طبق نقل دلائل الصدق، ج ۲، ص ۷۸.

۴- محمد حسن مظفر، دلائل الصدق، ج ۲، ص ۷۸.

۵- فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج ۱۲، ص ۳۱.

علاوه بر این، در نماز، کارهایی جایز است و ضرری به نماز ندارد که از این اشاره بیشتر است؛ مانند کشتن حشرات موزی (مار و عقرب) یا برداشتن و گذاشتن کودک و حتی شیردادن بچه شیرخوار که آنها را جزء فعل کثیر ندانسته اند؛ چگونه یک اشاره، فعل کثیر است؟!

۱. یادداشتهای بخش «بررسی معانی کلمات»

الف. در جمله ای که «إنما» به کار رفته؛ مثل «إنما الله إله واحد» 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:

ص: ۳۳۸

«ما» در «إِنَّمَا» اصلاً «ما»ی نافییه نیست؛ زیرا اولاً، «إِنَّ» فقط بر اسم داخل می شود و «ما»ی نافییه حرف است و «إِنَّ» بر آن وارد نمی شود. ثانیاً، «ما»ی نافییه تنها چیزی را که بر آن وارد شده است، نفی می کند. بنابراین، «ما»ی نافییه 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 جمله ای که «إِنَّمَا» به کار می رود، صحیح است که ضمیر منفصل آورده شود؛ مثل «إِنَّمَا يَقُومُ أَنَا» و صحت انفصال ضمیر، کاشف از این است که «إِنَّمَا يَقُومُ أَنَا» مثل «لَا يَقُومُ إِلَّا أَنَا» 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 «إِنَّمَا يَقُومُ أَنَا» به معنای «ما يَقُومُ إِلَّا أَنَا» است، که بعد از «إِلَّا» ضمیر منفصل می آید؛ زیرا اتصال آن، متعذر است. (۲)

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 معنایی 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 الاً مجمل می شود و تفهیم و تفهم حاصل نمی شود.

ص: ۳۳۹

۱- . سکاکی، مفتاح العلوم، ص ۲۹۱؛ تفتازانی، مطول، ص ۱۶۷.

۲- . سکاکی، مفتاح العلوم، ص ۲۹۱؛ تفتازانی، مطول، ص ۱۶۸.

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، (۱) چهار روایت، جلال الدین سیوطی در اسباب النزول، (۲) یک روایت و در تفسیر الدرّ المنثور، (۳) سه روایت و در الحاوی للفتاوی، (۴) دو روایت، ابن کثیر در تفسیرش (۵) دو روایت، ابن حجر در الکافی الشاف، (۶) یک روایت و شوکانی در فتح القدير، (۷) یک روایت از ابن عباس نقل می کنند که آیه مذکور، در حق علی علیه السلام نازل شده است.

۲. ابوجعفر، امام محمد باقر علیه السلام: حاکم حسکانی در شواهد التنزیل، دو روایت، (۸) احمد طبری در ریاض النضری، (۹) یک روایت و جصاص در احکام القرآن، (۱۰) یک روایت از امام محمد باقر علیه السلام نقل می کنند که آیه مذکور، در حق علی علیه السلام نازل شده است.

۳. ابوذر: حاکم حسکانی در شواهد التنزیل، (۱۱) فخر رازی در التفسیر الکبیر، (۱۲) روایتی را نسبت به نزول آیه مورد بحث از طریق ابوذر نقل می کنند.

ص: ۳۴۰

۱- حاکم حسکانی، شواهد التنزیل، ج ۱، ص ۲۰۹-۲۱۲.

۲- سیوطی، اسباب النزول، ص ۱۴۸.

۳- سیوطی، الدرّ المنثور، ج ۲، ص ۲۹۳.

۴- سیوطی، الحاوی للفتاوی، ص ۸۹.

۵- تفسیر ابن کثیر، ج ۲، ص ۷۱.

۶- عسقلانی، الکافی الشاف فی تخریج احادیث الکشاف در حاشیه الکشاف، ج ۱، ص ۶۴۹.

۷- شوکانی، اشوکانی، فتح القدير، ج ۲، ص ۶۷.

۸- حاکم حسکانی، شواهد التنزیل، ج ۱، ص ۲۲۰-۲۲۱.

۹- احمد طبری، ریاض النضری، ج ۲، ص ۳۰۲.

۱۰- جصاص، احکام القرآن، ج ۴، ص ۱۰۲.

۱۱- حاکم حسکانی، شواهد التنزیل، ج ۱، ص ۲۲۹-۲۳۱.

۱۲- فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج ۱۲، ص ۲۶.

۴. ابورافع: سیوطی در الدرّ المنثور، (۱) روایتی از طریق ابورافع نقل می کند که آیه مذکور، در حق علی علیه السلام نازل شده است.

۵. امیرالمؤمنین علی علیه السلام: حاکم حسکانی در شواهد التنزیل، (۲) ابن کثیر در تفسیرش، (۳) سیوطی در الحاوی للفتاوی (۴) و الدرّ المنثور (۵) و حاکم نیشابوری در معرفی علوم الحدیث، (۶) هر کدام روایتی را از طریق امیرالمؤمنین علی علیه السلام نقل می کنند که آیه مذکور، در حق خود او نازل شده است.

۶. انس: حاکم حسکانی در شواهد التنزیل، (۷) دو روایت نسبت به نزول آیه مورد بحث، در حق علی علیه السلام از طریق انس نقل می کند.

۷. جابر بن عبدالله انصاری: حاکم حسکانی در شواهد التنزیل از طریق جابر نقل می کند که آیه مذکور، در حق علی علیه السلام نازل شده است.

۸. سلمی بن کهیل: جلال الدین سیوطی در الدرّ المنثور (۸) و الحاوی للفتاوی (۹) روایتی را از طریق سلمی بن کهیل نقل می کند که آیه مذکور، در حق علی علیه السلام نازل شده است. سیوطی در کتاب الحاوی للفتاوی، باب السؤال فی المسجد، پنج روایت را از پنج طریق در این باره نقل می کند و بعد از نقل این روایات می گوید: این پنج روایت نسبت به نزول آیه (مورد بحث)، همدیگر را تأیید می کنند 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.

ص: ۳۴۱

-
- ۱- . سیوطی، الدرّ المنثور، ج ۲، ص ۲۹۴.
 - ۲- . حاکم حسکانی، شواهد التنزیل، ج ۱، ص ۲۲۶.
 - ۳- . تفسیر ابن کثیر، ج ۲، ص ۷۱.
 - ۴- . سیوطی، الحاوی للفتاوی، ص ۹۸.
 - ۵- . سیوطی، الدرّ المنثور، ج ۲، ص ۲۹۳.
 - ۶- . محمد حاکم نیشابوری، معرفی علوم الحدیث، ص ۱۰۲.
 - ۷- . حاکم حسکانی، شواهد التنزیل، ج ۱، ص ۲۱۳-۲۱۵.
 - ۸- . سیوطی، الدرّ المنثور، ج ۲، ص ۲۹۳.
 - ۹- . سیوطی، الحاوی للفتاوی، ص ۸۹.

۹. عبدالملک جریح: حاکم حسکانی روایتی را از طریق ابن جریح نسبت به نزول آیه در حق علی علیه السلام نقل می کند. (۱)
۱۰. عبدالله بن سلام: احمد بن عبدالله طبری در ریاض النضری، (۲) ابن اثیر در جامع الاصول من احادیث، (۳) جلال الدین سیوطی در الدرّ 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 می کنند که آیه مورد بحث، در شأن علی علیه السلام نازل شده است.
۱۱. عتیبی بن حکیم: جلال الدین سیوطی در الدرّ المنثور، (۸) ابن کثیر در تفسیرش (۹) و جصاص در احکام القرآن، (۱۰) هر کدام روایتی را از طریق عتیبه نقل می کنند 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 می کند.
۱۳. عمّار یاسر: ابن کثیر در تفسیرش، (۱۲) ابن حجر در الکافی الشاف، (۱۳) جوینی در فرائد السمطین، (۱۴) جلال الدین سیوطی در الدرّ المنثور (۱۵) و اسباب النزول (۱۶) و حاکم
- ص: ۳۴۲

-
- ۱- حاکم حسکانی، شواهد التنزیل، ج ۱، ص ۲۱۹.
 - ۲- احمد طبری، ریاض النضری، ج ۲، ص ۳۰۲.
 - ۳- ابن اثیر، جامع الاصول، ج ۹، ص ۴۷۸.
 - ۴- سیوطی، الدرّ 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، الدرّ 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 السمطین، ج ۱، ص ۹۴.
 - ۱۵- سیوطی، الدرّ المنثور، ج ۲، ص ۲۹۳.
 - ۱۶- سیوطی، اسباب النزول، ص ۱۴۸.

حسکائی در شواهد التنزیل، (۱) هر کدام روایتی را از طریق عمار یاسر نقل می کنند که آیه مورد بحث، در شأن علی علیه السلام نازل شده است.

۱۴. محمد حنفیه: حسکائی در شواهد التنزیل (۲) دو روایت از محمد حنفیه نقل می کند 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 می کنند که آیه مورد بحث، در حق علی علیه السلام نازل شده است.

۱۶. مقداد: حسکائی روایتی را نسبت به نزول آیه مذکور در حق علی علیه السلام از طریق مقداد نقل می کند. (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 می کنند. (۸)

ص: ۳۴۳

۱- . حاکم حسکائی، 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 حسکائی، شواهد التنزیل، ج ۱، ص ۲۲۸.

۷- . ر. ک: تعالی، 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؛ سیدمحمدحسین فضل الله، تفسیر من وحی القرآن، ج ۸، ص ۲۲۷؛ یعقوب جعفری، تفسیر کوثر، ج ۳، ص ۱۹۲.

بخش سوم: روی آورد تاریخی

اشاره

فصل اول: امامت در دوران خلفا

فصل دوم: دوران زمامداری امام علی علیه السلام

○ محمد قربان نیا

ص: ۳۴۵

اشاره

آنچه تا کنون درباره امامت بیان شد، تحلیل کلامی و تفسیر قرآنی در باب امامت بود که با ابزارهای منطقی و روی آورد درون دینی به بحث از موضوعاتی مانند: «امام باید چه شرایط و ویژگیهایی داشته باشد»، «امام باید مخصوص باشد»، «امامت باید از اصول عقاید باشد» و... پرداخته شد.

حال باید پرسید که آیا مواجهه عملی امت و سران قوم پس از رحلت پیامبر گرامی صلی الله علیه و آله بر اساس آنچه عقل، وحی و سنت اقتضا می کرد، بود یا هر کسی راهی پیمود که بیش از آنچه اصول گرایانه باشد، منفعت گرایانه 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 قرنهای رقم زد، ماجرای مهم و قابل تأمل است. درسها و عبرتهای فراوانی در این ماجرای غم انگیز وجود دارد. تبدیل نبوت با همه هویت آسمانی آن، به حاکمیتهای موروثنی و سلطنتهای استبدادی، نتیجه انقطاع از استمرار نبوت در بستر

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 جامعه شناختی و... روان شناختی 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 نظریه های جامعه شناختی و مردم شناختی نیازمند هستیم.

مواجهه سران قبیله ها و کسانی که خود را اهل حل و عقد می انگاشتند، با امر امامت، در سه دوره پس از رحلت پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله قابل بررسی است: دوره خلافت خلیفه اول، دوره خلافت دومین خلیفه و روزگار خلیفه سوم.

جانشینی پیامبر صلی الله علیه و آله از ابتدا در مسیری خاص قرار گرفت که تا دوران خلافت خلیفه سوم، در همان مسیر ادامه یافت. منتهی در این دوره ها خلافت به گونه های 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 می پردازیم.

موضع امیرالمؤمنین 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 موضع گیری امام علی علیه السلام درباره اصل شورا و نیز انتخاب خلیفه سوم و سرانجام، عُلّت

اعتراض مردم علیه خلیفه سوم و چگونگی قتل خلیفه می پردازیم.

۱. در سقیفه چه گذشت؟

رسول خدا صلی الله علیه و آله در آن بیماری که از دنیا رفت، به دست خویش، پرچم فرماندهی سپاهی را برای شرکت در جنگ، به دست اسامی بن زید فرزند آزاد کرده خود که جوانی نارس بود، داد و وی را به فرماندهی لشکری از مهاجر و انصار که میانشان ابوبکر و عمر و ابو عبیده جراح و سعد بن ابی وقاص دیده می شدند، گمارد و اسامه هم در جرف اردو زد. (۱)

چون رسول خدا صلی الله علیه و آله 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 صلی الله علیه و آله 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 صلی الله علیه و آله در حال احتضار است. این بود که به مدینه بازگشتند و در خانه پیغمبر خدا صلی الله علیه و آله گرداگرد بسترش جمع شدند. در این جا بود که رسول خدا صلی الله علیه و آله 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 صلی الله علیه و آله 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:

ص: ۳۴۹

۱- . طبری، تاریخ الرسل و الملوك تاریخ طبری، ترجمه ابوالقاسم پاینده، ج ۴، ص ۱۳۱۱؛ ابن اثیر، الکامل فی التاریخ، ج ۲، ص ۳۱۸.

۲- . «عن ابن عبّاس قال: لَمَّا اشْتَدَّ بِالنَّبِيِّ وَجَعُهُ قَالَ: ائْتُونِي بِكِتَابِ أَكْتَبَ لَكُمْ كِتَابًا لَا تَضَلُّوا بَعْدَهُ. قَالَ عُمَرُ: إِنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَغَلَبَهُ الْوَجَعُ، وَعِنْدَنَا كِتَابُ اللَّهِ حَسْبُنَا. فَاخْتَلَفُوا، وَكَثُرَ اللَّغَطُ. قَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: قَوْمُوا عَنِّي وَلا يَنْبَغِي عِنْدِي التَّنَازُعُ.» بخاری، صحیح، ج ۱، باب کتابی العلم، ص ۴۵.

این جا بیرون بروید که نزاع و مشاجره در پیشگاه پیغمبر شایسته نیست: «قوموا عَنِّي لا يَنْبَغِي عِنْدِي التَّنَازُعُ».

هنگامی که پیغمبر صلی الله علیه و آله 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 صلی الله علیه و آله مرده است، من گردنش را با شمشیر خواهم زد. در همین موقع، کسی این آیه را تلاوت کرد: «مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ فَكُفُّوا عَنِ التَّوْحَادِ»؛ و پیش از او فرستادگان دیگری نیز بودند؛ آیا اگر او بمیرد یا کشته شود، شما به عقب برمی گردید؟» (۱) عباس بن عبدالمطلب هم گفت: «پیغمبر از دنیا رفته است». آنگاه از مردم خواست که اگر از رسول خدا صلی الله علیه و آله درباره مرگش چیزی شنیده اند، بگویند. عمر بی اعتنا به آیه مزبور و سخنان عباس، همچنان به تهدیدهای خود ادامه می داد، اما همین که ابوبکر از راه رسید و همان آیه را خواند، عمر خاموش شد و دیگر شعار نداد.

جنازه رسول خدا صلی الله علیه و آله در میان خانواده اش بر زمین رها شد تا به تجهیز آن پردازند. انصار هم در سقیفه بنی ساعده گرد آمدند و سعد بن عباد را که بیمار بود، آوردند تا حکومت بعد از پیغمبر صلی الله علیه و آله 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 صلی الله علیه و آله بوده اند 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

ص: ۳۵۰

۱- . (وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ) آل عمران / ۱۴۴

(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 نمی گنجد، و عرب هم در حالی که پیغمبرشان از غیر شماست، 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 نمی کنیم. این شعار، یک زنگ خطر برای عمر به حساب می آمد و از آن ترسید که مبادا در میان مردم، اختلاف نظر بیفتد. پس بی درنگ به ابوبکر گفت: دست 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 پسرعمویت 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 سروصدا و شکوه و جلال، به مسجد بردند. ابوبکر بر فراز منبر پیغمبر صلی الله علیه و آله نشست و بدین سان، مردم تا روز سه شنبه به این قبیل کارها سرگرم بودند و از تجهیز جنازه پیغمبر صلی الله علیه و آله 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 صلی الله علیه و آله جنازه پیغمبر صلی الله علیه و آله 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 صلی الله علیه و آله 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 علیها السلام تحصن کردند(۱) و ابوبکر هم عمر بن خطاب را مأمور کرد

ص: ۳۵۱

۱- . مسند احمد، ج ۱، ص ۵۵؛ تاریخ طبری، ترجمه ابوالقاسم پاینده، ج ۴، ص ۱۳۳۲؛ ابن اثیر، الکامل فی التاریخ، ج ۲، ص ۳۲۷؛ ابن کثیر، البدای و النهای، ج ۵، ص ۲۴۶.

تا تحصن آنها را بر هم زند و ایشان را از خانه فاطمه علیها السلام بیرون بیاورد؛ مخصوصاً تأکید کرد که اگر سرپیچی کردند، در برابرشان بایست و به زور شمشیر متوسل شو!

بخاری درباره آنچه بین دختر پیغمبر خدا صلی الله علیه و آله و ابوبکر گذشت، نوشته است: فاطمه از ابوبکر روی بگردانید و تا شش ماه که بعد از پیغمبر خدا صلی الله علیه و آله در قید حیات بود، با وی سخن نگفت. پس از مرگش، همسرش علی علیه السلام 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 علیه السلام با ابوبکر بیعت کند، هیچ کس به جنگ دشمنان بیرون نمی شد. (۱)

در تحلیل سقیفه، این سؤال مطرح می شود که چه چیز سبب شد تا اصحاب سقیفه در حالی که هنوز پیکر مطهر پیامبر خدا صلی الله علیه و آله 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؟

۲. نقد عملکرد سقیفه در ترازوی ملاک گزینش امام

اشاره

می توان عملکرد سقیفه را بر حسب ملاک گزینش امام، نقد کرد. آنچه در سقیفه برای جانشینی پیامبر صلی الله علیه و آله رقم زده شد، بر حسب کدام ملاک، قابل تطبیق است؟ دانشمندان مسلمان، در گزینش امام، ملاکهای متعددی را ارائه کرده اند. 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 صلی الله علیه و آله از نظریه امامت به عنوان

ص: ۳۵۲

۱- سیدمرتضی عسکری، معالم المدرستین، ج ۱، ص ۵۵۹-۵۶۳.

استمرار نبوت دور افتادند و طریق «انتخاب امام» را به جای «انتصاب و حیانی» پیشه کردند، از ملاک واحدی تبعیت می کنند و یا آن که ملاکهای متعدد و حتی متخالف به میان می آید و همان گونه که ماجرای غم انگیز خلافت در سده های اولیه نشان می دهد، نظریه پردازی دانشمندان اهل سنت در ارائه ملاک گزینش امام، تابع مصادیقی است که به هر نحوی بر مسند خلافت تکیه می زنند؟

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 می کنیم:

کسانی چون ماوردی و ابویعلی گفته اند: امامت بر امت، به دو صورت حاصل می شود: 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 نمی گیرد، تا رضایت بر فرمانروایی امام، عمومی شود و امامتش را همگان گردن نهند.

چنین عقیده ای با خلافت ابوبکر نمی سازد؛ 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 می گویند: کمترین تعدادی که می توانند 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 می شود و یا این که چهار نفر از ایشان به اتفاق آراء،

یک نفر از بین خودشان را به عنوان امام، گزینش کنند.

این گروه، دو دلیل بر صحت رأی خود ارائه می دهند:

اول این که بیعت ابوبکر به وسیله پنج نفر از معتمدان امت که عبارت بودند از عمر بن خطاب، ابو عبیده جراح، اسید بن حضیر، بشیر بن سعد و سالم (آزاد کرده ابو حذیفه) صورت گرفته و سپس بقیه مردم از ایشان پیروی کردند.

دوم این که 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 عقیده اند که گزینش امام به وسیله سه نفر هم صورت می گیرد. به این ترتیب که یکی از آنها با موافقت دو نفر دیگر، به امامت می رسد. 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 می گویند: امامت، با گزینش یک نفر هم حاصل می شود؛ به دلیل این که عباس به علی علیه السلام گفت: دست رادراز کن تا با تو بیعت کنم تا مردم بگویند: عمومی پیغمبر با پسر عمومی 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 می کند، و حکم حاکم نیز نافذ و لازم الاجراست. (۱)

ب. امامت انتصابی

انتصاب و معرفی امام با وصیت و تعیین امام پیشین نیز مطلبی است که بر صحت 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 کرده اند و اعتراض نکرده اند: یکی این که ابوبکر، عمر را به جانشینی خود برگزید و مسلمانان نیز امامت او را با همان

ص: ۳۵۴

۱- . ماوردی، الاحکام السلطانی، ص ۶-۷.

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 صلی الله علیه و آله 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)

۳. 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

ص: ۳۵۵

۱- همان، ص ۱۰.

۲- فراء حنبلی، الاحکام السلطانی، ص ۲۳.

انتخاب خلیفه رسول خدا صلی الله علیه و آله را تجربه نکرده بودند تا نظریه ای وجود داشته باشد. ثانیاً، خود رسول خدا صلی الله علیه و آله در طول دوران پیامبری اش هیچ گاه به چنین شیوه ای اشاره نکرده بود.

بنابراین، تنها چیزی که می شود در این باره گفت، این است که طرح نظریه اجماع ارباب حل و عقد، از قبیل علل بعد الوقوع است؛ یعنی ابتدا چنین حادثه ای رخ داد و سقیفه ای برپا شد و جمعی به خلیفه ای رأی دادند و بعداً پیروانشان آن را یک شیوه در انتخاب خلیفه دانستند و آن را به عنوان یک نظریه، مطرح کردند.

درباره شیوه های دیگر نیز مسأله به همین صورت است؛ یعنی هیچ یک از آن شیوه ها، به عنوان یک طرح موجود نبود که در صورت لزوم، بدان عمل شود. از این رو، آنگاه که شیوه ها مختلف شد و حتی در مواردی، خلیفه با زور شمشیر، حاکم گشت، همه این شیوه ها به صورت نظریه درآمد.

سؤال دیگری که مطرح می شود، 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 بدان جا پیش روند که حکومت زورمندانه حاکم ظالم و جائر را نیز مشروع شمارند و آن را به مثابه یک نظریه، مطرح کنند؟

علاوه بر این، پیروان نظریه اجماع ارباب حل و عقد باید پاسخ گوی این سؤال نیز باشند که این نظریه، در قرآن و سنت، چه جایگاهی دارد؟ کدام دلیل قرآنی وجود دارد که اشاره ای به این نظریه داشته باشد و در کدامین حدیث نبوی می توان این نظریه را یافت؟

حامیان خلیفه اول، از طرفی معترفند که انتخاب او در کمال شتاب زدگی و عدم مطالعه انجام گرفت - که چنین انتخابی برانگیزاننده 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 صلی الله علیه و آله 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 آیه ای 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 می فرماید: ابراهیم از جانب پروردگارش به انواع امتحانات، آزمایش شد و آنگاه که از همه آنها سربلند 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 می شود که به او اعلام می شود: امامت، عهدی خدایی است و عهد خدایی به ظالمان نخواهد رسید.(۲)

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 نمی شود، ولی هیچ گونه اشاره ای به نقش مردم نشده است.

قرآن درباره جانشینی هارون، برادر موسی علیه السلام می فرماید: «و موسی به برادرش هارون گفت: جانشین من در میان قومم باشد و (آنها را) اصلاح کن و از روش مفسدان پیروی منما».(۳)

موسی علیه السلام خود، برادرش هارون را به عنوان جانشین قرار داد و به نقش مردم اشاره ای نکرد. حتی در مواردی هم که به اقدام مردم اشاره شده است، هیچ گاه

ص: ۳۵۷

۱- صحیح بخاری، ج ۷-۸، ص ۳۴۲.

۲- بقره/ ۱۲۴.

۳- اعراف/ ۱۴۲.

انتخاب، از جانب مردم نبوده است؛ چنان که در انتخاب فرمانده در ماجرای طالوت و جالوت، مشاهده می کنیم که مردم به سراغ پیامبر زمان خود می روند و او طالوت را از جانب خدای رحمان به عنوان فرمانده آنان می گمارد که بر علیه ظالم زمان؛ یعنی جالوت، قیام کنند و آنگاه که آن قوم، زبان به اعتراض می گشایند که طالوت فردی با حسب و نسب نیست و او را از مال و منال، بهره ای نیست و سعی می کنند ملاکهای مادی را در نظر آورند، خداوند می فرماید: ما به طالوت، قدرت جسمانی و علم دادیم که لازمه حکمرانی و مبارزه با ظلم است. (۱)

پس اگر خداوند، خود می داند که ملک و فرمانروایی را در کجا قرار دهد و چه کسی را حاکم و ملک قرار دهد، چگونه می توان 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 برنامه ای ارائه نکرد و آن را به مردم واگذار کرد. (۲) پس این نظریه در سنت پیامبر هم نباید جایگاهی داشته باشد.

۴. 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 می باشند. از این جهت، من حکومت و فرمانروایی یکی از این دو نفر قریشی، عمر و ابو عبیده را به صلاح شما می دانم. پس با هر کدام که مایل هستید، بیعت

ص: ۳۵۸

۱- . ر.ک: بقره / ۲۴۶-۲۴۷.

۲- . «قالوا: یا رسول الله ألا تستخلف علينا؟ قال: إني إن استخلفت عليكم فتعصون خلیفتی فینزل علیکم العذاب.»؛ گفتند: ای رسول خدا! آیا خلیفه ای به عنوان جانشین خود برای ما قرار نمی دهی؟ فرمود: اگر من خلیفه ای بر شما بگمارم، شما از خلیفه من سرپیچی خواهید کرد که نتیجه اش نزول عذاب بر شما خواهد بود پس کسی را نمی گمارم. (سیوطی، تاریخ الخلفاء، ص ۳۶).

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 داشتنی ترین مردم و گرامی ترینشان نزد مایید. و قطعاً شایسته ترین 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. (۲)

ملاکهایی 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 شده اند. آیا حسب و نسب می تواند به عنوان ویژگی تعیین کننده و عمده در انتخاب امام و خلیفه رسول خدا صلی الله علیه و آله مطرح باشد؟ در پاسخ، به فرموده خداوند عالم در قرآن کریم بسنده می کنیم 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 مکتب بود، رد فرمود. (۳)

علاوه بر این، آیا آنان در همان ایام، شاهد نبودند که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله اسامی بن زید را که جوانی کم سن و سال و فرزند آزاد کرده اش بود، به عنوان فرمانده لشکریان اسلام در جنگ با رومیان برگزید؟ آیا آنان مشاهده نکردند که در مقابل اعتراض معترضان، پیامبر صلی الله علیه و آله برمی آشوبد و همگی را امر به اطاعت از اسامه می فرماید؟ آیا اسامه دارای حسب و نسب و مال و منال بود که پیامبر صلی الله علیه و آله او را به عنوان فرمانده لشکریان انتخاب فرمود؟ به راستی چه ویژگیهایی در اسامه جوان بود که پیامبر صلی الله علیه و آله از

ص: ۳۵۹

۱- صحیح بخاری، ج ۷، کتاب حدود، ص ۳۴۳؛ ابن قتیبی، الامامی و السیاسی، ص ۲۳۶.

۲- همان.

۳- بقره / ۲۴۷.

میان همه مبارزان مسلمان، او را به عنوان فرمانده انتخاب کرد؟ تردیدی نیست که این ویژگیها، مال و منال و حسَب و نسب نبود. بنابراین، چگونه خلیفه اول، شاخص بودن قریش را از حیث نسب در میان عرب، دلیل شایستگی آنان به خلافت می شمرد؟

ملاک دوم او، نیرو و قدرت قریش در میان عرب است. البته قدرت، عنصر مثبتی است، امّا هیچ گاه نمی تواند 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 نمی تواند به عنوان ملاک درستی در انتخاب خلیفه رسول خدا صلی الله علیه و آله مطرح باشد.

ابوبکر در ادامه سخنان خود، خطاب به انصار (شاید برای ساکت کردن آنان)، امر خلافت مهاجران را به عنوان خیری می داند 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 اشاره ای به خلافت مهاجران شده است و نه ملاکهای مطرح شده توسط ابوبکر می تواند چنین حقی را برای آنان اثبات کند.

۵. موضع امام علی علیه السلام در انتخاب ابوبکر

همان گونه 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 می گفت: من بنده خدایم و برادر رسول خدا. به او گفته شد: با ابوبکر بیعت کن. گفت: من شایسته ترم به این که شما با من بیعت کنید. من با شما بیعت نمی کنم و بهتر است که شما با من بیعت کنید. شما این خلافت را از انصار ستانید و حجت شما بر آنان، قرابت و نزدیکی به پیامبر صلی الله علیه و آله بود و از ما خلافت را غاصبانه گرفتید. شما تصور کردید که از انصار نسبت به خلافت، اولویت دارید؛ به خاطر این که محمد صلی الله علیه و آله 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 می آوریم. ما از نظر قرابت به رسول خدا صلی الله علیه و آله از شما برتریم؛ در زمان حیات آن حضرت و بعد از وفاتش. اگر ایمان دارید، درباره ما انصاف روا دارید، و گرنه گرایش به ظلم پیدا کرده اید که خود بر آن آگاهید. عمر به او گفت: ترا رها نمی کنیم، مگر این که بیعت کنی. علی به او گفت: شیری بدوش که سهمی از آن برای توست و امروز مرکب خلافت را محکم بیند تا فردا برای تو بازگرداند. سپس گفت: ای عمر! من سخن تو را نمی پذیرم و بیعت نمی کنم. ابوبکر به او گفت: پس اگر بیعت نمی کنی، مجبورت نمی کنم. (۱)

گفتار دوم: امامت در دوران خلیفه دوم

اشاره

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

ص: ۳۶۱

از او عدل و قسط نسبت به خود دیدید، پس همین گمان و امید من از اوست، و اگر تبدیل 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 باخبری، 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 پرسد، 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، شرّ، 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، عطیه تو نیست، بلکه تو عطیه 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: سمعا و طاعی. 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 خلیفه بعد از خود انتخاب کرد؟ دیگر این که چرا خلیفه اول در امر خلافت بعد از خود، به رسول خدا صلی الله علیه و آله اقتدا و امر خلافت را به مردم، واگذار نکرد؟

۱. چرا ابوبکر، عمر بن خطاب را انتخاب کرد؟

اگر به چگونگی به خلافت رسیدن خلیفه اول توجه شود، جواب این سؤال را به درستی درمی یابیم. همین سؤال در ماجرای انتخاب خلیفه اول نیز مطرح است که به چه دلیل، عمر بن خطاب، ابوبکر را از میان همه اصحاب رسول خدا صلی الله علیه و آله 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 باز گرداند». (۲)

بنابراین، امام علیه السلام علت پیشنهاد عمر به ابوبکر برای خلافت را این می داند که خلیفه اول، خلافت را برای او حفظ کند و فردا که زمانش رسید، زمام امر خلافت را به دست گیرد.

ص: ۳۶۳

۱- همان، ص ۱۹.

۲- «احلب حلبا لك شطره و شد له اليوم یردده عليك غدا». همان، ص ۱۱.

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 خلیفه اول می فرماید:

... 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 جراحی 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

ص: ۳۶۴

۱- ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۱، ص ۱۶۲.

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 پیش بینی بود که چه کسی در ابتدا و بعد از آن، خلیفه خواهد شد؛ خصوصاً زمانی که عثمان بن عفان در حالت بیهوشی ابوبکر، از پیش خود، نام عمر بن خطاب را به عنوان خلیفه بعد از او در نامه ابوبکر می نویسد و خود نیز بعد از عمر، خلیفه می شود، چگونگی ترتیب معادله خلافت، بیشتر روشن می شود.

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 می گیرد، محمد بن ابی بکر، او را در نامه ای سرزنش می کند و معاویه نامه ای در جوابش می نویسد و مطالبی را متذکر می شود. از جمله، در جایی از نامه می گوید:

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 بر گردن خود را می شناختیم. 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. آن دو نفر، بر این اقدام، اتفاق و قرار داشتند. (۱)

ص: ۳۶۵

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 برمی آید، 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 می کند و در واقع، خود او نیز محکوم به همان اتهامی است که به ابوبکر و عمر نسبت داده است.

سپس معاویه ادامه می دهد: تو با کسی درافتاده ای که پدرت جایگاهش را آماده کرده و برای ملک او بالش و تکیه گاه نهاده است»^(۱).

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 می کنند، 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 محول فرمود؛ چنان که گاه احادیثی را از نبی مکرم اسلام صلی الله علیه و آله در این باره نقل می کنند و از آن جمله، روایتی از حذیفه است که پیامبر صلی الله علیه و آله در آن می فرماید: «اگر من خلیفه ای بر شما بگمارم، شما از خلیفه من سرپیچی خواهید کرد که نتیجه اش نزول عذاب بر شما خواهد بود (پس کسی را نمی گمارم)»^(۲).

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 صلی الله علیه و آله برگمار که اگر چوپان شتران یا گوسفندان تو بیاید و شتر و گوسفند را بی چوپان رها کرده باشد، ملامتش می کنی و می گویی: چرا امانتی را که پیش تو بود، بی سرپرست رها کردی؟ چه رسد ای امیرالمؤمنین به امت محمد صلی الله علیه و آله. پس یکی را به جانشینی خود تعیین کن!» گفت: «اگر جانشین تعیین کنم، ابوبکر هم جانشین تعیین کرد و اگر نکنم، پیغمبر خدا صلی الله علیه و آله نیز نکرد». و عبدالله چون این سخن بشنید، از او مأیوس شد.^(۳)

چنان که ملاحظه شد، عمر بن خطاب، در این جا صریحا می گوید که پیامبر صلی الله علیه و آله کسی را بعد از خود نگماشت، پس من هم نمی گمارم و اگر گماشتم، از آن جهت بوده که خلیفه اول گماشته بود! بنابراین، نظر این مکتب درباره انتخاب خلیفه از

ص: ۳۶۶

۱- مسعودی، مروج الذهب، ج ۳، ص ۱۱-۱۲؛ ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۳، ص ۱۹۰.

۲- سیوطی، تاریخ الخلفاء، ص ۸.

۳- مسعودی، مروج الذهب، ترجمه ابوالقاسم پاینده، ج ۱، ص ۶۷۷.

جانب پیامبر صلی الله علیه و آله منفی است. اما سؤال این جاست که اگر پیامبر خدا صلی الله علیه و آله خلیفه بعد از خود را انتخاب نفرمود و به مردم محول 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 نمی بیند.

دینوری در گزارش انتخاب عمر بن خطاب، همین مطلب را از ابوبکر، چنین ذکر کرده است:

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 بهترینتان را برای شما انتخاب خواهم کرد، ان شاء الله. (۱)

اگرچه ابوبکر، اجتهاد به رأی را به معنای متداول دوره های بعد از تاریخ اسلام به کار نبرد و آن زمان، به جای عبارت اجتهاد به رأی، لفظ تأویل به کار می رفت، امّا 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 نمی بیند و به دنبال توصیه ای از آن حضرت صلی الله علیه و آله نیست و اجتهاد به رأی خود را کافی می داند؛ یعنی توصیه های پیامبر صلی الله علیه و آله در صورتی واجب الاطاعی است که از جانب وحی باشد، و الا هر توصیه دیگر پیامبر صلی الله علیه و آله اجتهادی است مانند اجتهاد سایر مجتهدان و توصیه های پیامبر صلی الله علیه و آله که مبتنی بر وحی باشد، قطعاً منحصر در آیات قرآنی است.

ص: ۳۶۷

۱- ابن قتیبی، الامامی و السیاسی، ص ۱۹.

۳. عمر و مخالفتش با احکام دین

عمر با بسیاری از احکام اسلام، مخالفت می کرد و حال آن که آنها احکامی مذکور در قرآن بود؛ از آن جمله، بنای عَسَسی و تجسّس گذاشت و حال آن که حق تعالی از تجسّس نهی کرد، و نیز پیامبر صلی الله علیه و آله که صاحب شرع بود، این بنا را نگذاشت.

در کتابهای مغنی، تاریخ طبری و... روایت شده است که شبی عمر شبگردی می کرد که از خانه ای صدایی شنید و از آن، شکی 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: «لا تجسسوا» یعنی تجسّس مکنید! و تو تجسّس کردی، و فرمود: از در خانه داخل شوید و تو از بام داخل شدی و فرمود: چون داخل خانه ها 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)

۴. 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)

ص: ۳۶۸

۱- . تاریخ طبری، ج ۳، ص ۲۷۴.

۲- . ابومحمد عبدالله بن احمد بن قدامی المقدسی، مغنی، ج ۱، ص ۴۵۶.

۳- . ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۱۲، ص ۷۵.

اشاره

افراط ورزی صحابه در امر اجتهاد، پیامدهای نامطلوبی به دنبال داشت و موجب انحرافات و تغییر جهت‌های اساسی در دین و مردم مسلمان شد که در ذیل به پاره‌ای از آنها می‌پردازیم:

الف. مرجعیت تمام صحابه

اولین پیامد اجتهاد صحابه، قائل شدن به مرجعیت برای تمام صحابه می‌باشد. 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 می‌شوید». و در روایت دیگری آمده است: «به گفته هر کدام عمل کنید، هدایت می‌شوید».^(۱)

این نظریه، خود بیانگر نظریه تصویب نیز می‌باشد. آنگاه که همه صحابه، مجتهد و دارای شأن مرجعیت باشند، قطعاً از حیث نظری باید به عقیده‌ای 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.

ب. عدالت تمام صحابه

اشاره

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 عرفه، معروف به نبطویه، که از بزرگان محدثان است، می‌گوید: اکثر

ص: ۳۶۹

احادیثی که در فضایل صحابه در زمان بنی امیه برای نزدیکی به ایشان و ضربه زدن به بنی هاشم جعل شده، این احادیث به گونه ای تنظیم شده است که از هر صحابی، یک الگوی شایسته برای اهل زمین می سازد و هر کس به یکی از ایشان ناسزا گوید و یا از آنان، به زشتی و بدی یاد کند، مورد لعن قرار می گیرد.^(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، می توانستند به آنها برسند.^(۲)

از موضوعاتی که در تاریخ اسلامی از گزند تأویلات، اجتهادات و حوادث اجتماعی مصون نماند، احادیث نبوی است. ابتدا دوره ای سپری شد که جمع آوری احادیث پیامبر صلی الله علیه و آله ممنوع شد و سپس در زمانی به علل مختلف و کاملاً مشخص، احادیثی جعل شد و آنها را به پیامبر صلی الله علیه و آله نسبت دادند.

در این جا مناسب است تاریخچه و علل این تحولات در حدیث را اجمالاً مورد بررسی قرار دهیم.

ج. منع کتابت حدیث نبوی صلی الله علیه و آله

تاریخچه منع کتابت احادیث نبوی به زمان رسول مکرم اسلام صلی الله علیه و آله برمی گردد. مهاجران قریش، عبدالله بن عمرو بن عاص را از نگارش حدیث پیامبر صلی الله علیه و آله منع کردند و به او گفتند: «تو هر چه از پیامبر می شنوی، می نویسی؛ در صورتی که رسول خدا صلی الله علیه و آله هم بشر است و در خوشحالی و خشم، سخنی از دهانش بیرون می آید». چنان که همین مهاجران، مانع نوشتن وصیت نامه پیغمبر صلی الله علیه و آله در آخرین دقایق حیات آن

ص: ۳۷۰

۱- ر.ک: مرتضی رضوی، آراء علماء المسلمین فی التقیی و الصحابی، 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.

بعد از وفات پیامبر صلی الله علیه و آله ابوبکر، اولین شخصی بود که مانع از نقل احادیث پیامبر صلی الله علیه و آله 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 صلی الله علیه و آله حدیث نقل نکنید و هر کس از شما از امری پرسید، در پاسخش بگویید: 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 صلی الله علیه و آله را کم کنید و فقط به مواردی که بدانها عمل می کنید، اکتفا نمایید. خلیفه دوم در این باره، سخت گیری را به آن جا رساند که افرادی را به خاطر نقل احادیث زیاد از پیامبر صلی الله علیه و آله 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: بر 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 نامه ای به همه کارگزارانش نوشت: هر کس در فضل ابوتراب و اهل بیتش

ص: ۳۷۱

-
- ۱- ر. ک: سید مرتضی عسکری، معالم المدرستین، ج ۱، ص ۴۱۹.
 - ۲- شمس الدین ذهبی، تذکری الحفاظ، ج ۱، ص ۲-۳.
 - ۳- ذهبی، تذکری الحفاظ، ج ۱، ص ۷.
 - ۴- متقی هندی، منتخب الکنز در حاشیه مسند احمد، ج ۴، ص ۶۴.
 - ۵- معاویه سال استقرار و فراگیر شدن حکومت خود را سال جماعت نامید.

حدیثی روایت کند، خورش هدر است. (۱)

جریان منع کتابت حدیث، حدود یک قرن ادامه یافت و در زمان عمر بن عبدالعزیز منسوخ شد.

د. 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 صلی الله علیه و آله 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 می شد که در مسجد پیامبر صلی الله علیه و آله 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 درباره مبدأ آفرینش، معاد، تفسیر قرآن و غیره پرسش می کردند. نقل احادیث اسرائیلیات به عنوان یک رسم، تا دوران خلافت عباسیان ادامه یافت. علی علیه السلام در دوران زمامداری خود، آنها را قصاصون نامید و از مسجد اخراج فرمود. (۲)

گفتار سوم: امامت در دوران خلیفه سوم

اشاره

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 حتما جانشین خود می کردم و اگر خدا علت آن را از من می پرسید، در جوابش می گفتم که پیامبرت می گفت که او امین امت است! و اگر سالم، آزاد کرده ابو حذیفه زنده بود، بی شک، او را به جای

ص: ۳۷۲

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 الشیعی، ج ۳، ص ۵۱۵.

خود برمی‌گزیدم و اگر خدا مرا مورد بازخواست قرار می‌داد، می‌گفتم که از پیامبرت شنیدم که می‌گفت: سالم آن قدر خدا را دوست دارد که اگر از خدا هم نمی‌ترسید، او را نافرمانی نمی‌کرد.^(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 بوده‌ای 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 بر گردن 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 (أَجَلَحَ)^(۲) را به خلافت انتخاب کنند، آنان را به راه راست هدایت خواهد کرد.^(۳)

بلاذری در جای دیگری به سند ابن سعد می‌نویسد که عمر گفت: انتخاب خلیفه

ص: ۳۷۳

-
- ۱- ابن قتیبی، الامامی و السیاسی، ص ۲۳-۲۴.
 - ۲- أَجَلَحَ 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 الکنز، ج ۴، ص ۴۲۹؛ ابن قتیبی، الامامی و السیاسی، ص ۲۴-۲۵؛ ابن عبد ربه اندلسی، عقد الفرید، ج ۳، ص ۷۴.

باید بر اساس پیروی اقلیت از اکثریت باشد و مخالف را گردن بزنید. (۱)

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 را در محل بیت المال گرد آورد تا به رایزنی پردازد.

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، توفشان 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 بینم! 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 مسأله 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

ص: ۳۷۴

سوار نخواهی کرد و روش و رفتارت، همان سیره و روش رسول خدا صلی الله علیه و آله 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؟ امّا 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 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 بر گردن مردم سوار نکند و سیره و روش رسول خدا صلی الله علیه و آله 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 خواسته ات 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 می کنم، امّا عثمان می گفت: آری! عهد و پیمان خدا و سخت تر 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.

گفته اند که علی علیه السلام خشمگین از محلّ شورا بیرون آمد، ولی اعضای شورا خود را به او رسانیده، گفتند: موافقت کن، و گرنه با تو می جنگیم! 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

ص: ۳۷۵

۱- . بلاذری، انساب الاشراف، ج ۵، ص ۱۱۹؛ مسعودی، مروج الذهب، ج ۱، ص ۱۶۲.

کنیم، متوجه می شویم 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، می فرماید: به احکامی که بدانم از جانب خداست، در حد آگاهی و توانم عمل خواهم کرد. اما عثمان به طور مطلق، متعهد می شود؛ آن هم تعهدی سخت که به همه آنچه عبدالرحمان شرط کرده بود، عمل کند.

این جا جای این سؤال هست که چرا امام علی علیه السلام به آن صورت مقتید، شرط را می پذیرد؟ در جواب، می توان گفت که اولاً، تردیدی نیست که هر انسانی به میزان علم و آگاهی و توان خود می تواند عمل کند، که امام علی علیه السلام، نیز در قبول شرط، به این امر توجه کامل داشت و ثانیاً، این احتمال داده می شود که چون علی علیه السلام می دانست 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 می پذیرند، نفس حکومت بر مردم، چقدر جذاب و مورد نظر است. البته گذر زمان، میزان پابندی او به تعهدات را نشان داد.

۱. چرا عمر در انتخاب خلیفه سوم، روش شورایی را برگزید؟

اشاره

عمر در این باره می گوید: این که من مردم را به حال خودشان می گذارم، از آن جهت است که آن کس 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

ص: ۳۷۶

پیامبر عمل می‌کنم و مردم را به حال خود وامی گذارم.

در این جا این سؤال مطرح است که اگر انتخاب نکردن، سنت پیامبر صلی الله علیه و آله بود و سنت پیامبر، لازم الاتباع 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 آورده اند 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. (۱)

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 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 آن جا 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 فایده ای ندارد؛ زیرا عبدالرحمان بن عوف در دسته سه تایی دیگر است! (۲)

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، پیش بینی کرده بود که نتیجه این انتخاب، چه خواهد بود. مولی امیرالمؤمنین علیه السلام نیز به نیکی دریافته بود که هدف از

ص: ۳۷۷

۱- ر.ک: بلاذری، انساب الاشراف، ج ۵، ص ۱۰۸.

۲- ر.ک: همان، ص ۱۱۴؛ ابن اثیر، الکامل فی التاریخ، ج ۳، ص ۶۷.

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 می نویسند:

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 برخاسته اید! «فصبرٌ جمیلٌ و الله المستعان علی ما تصفون». به خدا قسم که تو عثمان را به خلافت نرساندی، مگر این که امید آن داری که او پس از خودش تو را به خلافت بردارد، اما خدای را هر روز تقدیر دیگر است. (۱)

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، درمی یابیم 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 می دانست، اما در چنین شورایی شرکت می کند تا همان گونه که خود فرموده است، بر همگان روشن و آشکار گردد که ادعای عمر مبنی بر این که پیامبر صلی الله علیه و آله فرموده است: بر عرب ظلم است که نبوت و امامت در یک خاندان جمع گردد، ادعایی بی اساس است. بنابراین، امام علیه السلام به جای موضعگیری منفعلانه، به صورت فَعَال در جریانات مختلف جامعه حضور دارد تا چهره حقش بر تارک جامعه اسلامی جلوه گر و نقش والای آن امام علیه السلام برای اثبات حقیقت، همچنان محفوظ باشد.

۲. وضعیت جامعه اسلامی در دوران خلافت عثمان

اشاره

برای پرداختن به وضعیت جامعه اسلامی در دوران خلافت عثمان، بررسی اوضاع اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی آن دوران ضروری می نماید. از این رو، برخی از امور

ص: ۳۷۸

۱- تاریخ طبری، ج ۳، ص ۲۹۷؛ ابن اثیر، الکامل فی التاریخ، ج ۳، ص ۳۷؛ ابن عبد ربّه، عقد الفرید، ج ۳، ص ۶۷.

مربوط به موضوعات یاد شده را مورد بررسی قرار می دهیم:

الف. شیوه توزیع و مصرف بیت المال از جانب دستگاه خلافت

یکی از مسائلی که بیانگر ماهیت حقیقی یک حکومت است، شیوه مصرف و توزیع بیت المال و اموال عمومی است. حکومت حق، اموال عمومی را در موارد مشروع مصرف می کند 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 بیت المال به نزدیکان و آشنایان، زیاد شد.

نقل شده است زمانی که مروان خانه اش 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 خانه ام چیزی از مال مسلمانان را انفاق نکرده ام؛ نه یک درهم و نه بیشتر از آن. مسور به او گفت: چون غذایت را خورده ام، 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 عفاًن (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 فیء 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. (۲)

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 صلی الله علیه و آله تبعیدش کرده بود و ابوبکر و عمر هم حاضر نشدند او را برگردانند، به مدینه بازگردانید و صد هزار درهم

ص: ۳۷۹

۱- ر.ک: بلاذری، انساب الاشراف، ج ۵، ص ۱۲۸.

۲- شرف الدین، اجتهاد در مقابل نص، ص ۴۷۱.

به وی عطا کرد!^(۱)

همچنین، نبی اکرم صلی الله علیه و آله نقطه ای 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 صلی الله علیه و آله از دست فاطمه زهرا علیها السلام گرفتند و فاطمه زهرا علیها السلام گاهی به عنوان ارث و زمانی به نام بخشش پیغمبر، آن را مطالبه می کرد، ولی آن را به مروان بخشیدند.^(۲)

او مراتع اطراف مدینه را از دسترس مسلمانان خارج ساخت و در اختیار احشام بنی امیه گذاشت که در انحصار آنها باشد.^(۳) آری، نتیجه این حاتم بخششها از بیت المال، ثروتهای بادآورده ای شد که تبدیل به کاخها و دنیاگراییهای افراطی شد و نتیجه همه اینها نیز روشن است.

ب. اجتهادهای نوین عثمان در دوران خلافتش

اشاره

عثمان بن عفان در دوران خلافتش مرتکب اجتهادات نوینی شد که به برخی از آنها پرداخته می شود:

یک. بخشیدن ترکه رسول خدا صلی الله علیه و آله به خویشاوندان خود

در دوران دو خلیفه پیشین، ترکه رسول خدا صلی الله علیه و آله از خاندانش دفع شد و سهمی از خمس که به خاندان پیامبر صلی الله علیه و آله تعلق داشت، به آنان داده نشد. اما آنان این اموال را جزء بیت المال به حساب می آوردند و به عموم مردم می دادند. 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.^(۴)

ص: ۳۸۰

۱- همان.

۲- همان.

۳- همان.

۴- ر.ک: سیدمرتضی عسکری، معالم المدرستین، ج ۲، ص ۱۶۴.

دو. بخشیدن مناصب به مطرودین از جانب پیامبر صلی الله علیه و آله

عثمان بسیاری از ادله کتاب مبین و سنت نبوی صلی الله علیه و آله 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 پسرخاله عثمان و برادر رضاعی او بود. او ابتدا کاتب رسول خدا بود و به خاطر خیانت در کتابت، رسول خدا صلی الله علیه و آله او را از منصبش عزل فرمود. بدین خاطر، او از اسلام مرتد شد و به اهل مکه ملحق گردید. از این رو رسول خدا صلی الله علیه و آله 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 صلی الله علیه و آله را بسیار اذیت کرده بود؛ تا آن جا که پیامبر فرمود: او و فرزندانش را در جوار من سکونت ندهید. از این رو، همه آنها به طائف تبعید شدند. بعد از رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله عثمان از ابوبکر خواست تا آنان به مدینه بازگردند که ابوبکر نپذیرفت و دلیل آورد که من مطرودین از جانب پیامبر را مأوا نمی دهم. در زمان عمر نیز عثمان چنین خواسته ای 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)

سه. اجبار مردم به اجتماع بر قرائت واحد قرآن کریم و آتش زدن دیگر قرآنها

ابن ابی الحدید از جمله مطاعنی که بر عثمان از مخالفینشان نقل می کند، این است

ص: ۳۸۱

۱- ر.ک: بلاذری، انساب الاشراف، ج ۵، ص ۱۲۶.

۲- تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۱۶۴.

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 قرآنهایی که بر قرائت دیگر بود، سوزانیدند. اگر چنان بود که او عمل کرد، خود رسول خدا صلی الله علیه و آله نسبت به او پیشی می گرفت؛ یعنی همه روایتهای دیگر را باطل اعلام می کرد و ابوبکر و عمر نیز چنین می کردند!

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 ابی الحدید از مرحوم مرتضی رحمہ اللہ نقل می کند که در رد جواب قاضی القضاة گفته است: اختلاف مردم در قرائت، موجب این نمی شود که عثمان همه قرآنها را که بر اساس قرائت دیگری است، باطل اعلام کند و آنها را بسوزاند؛ زیرا خود آنان از پیامبر صلی الله علیه و آله نقل کرده اند 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 صلی الله علیه و آله است. چگونه عثمان از گستردگی قرائت که امری مباح است، جلوگیری می کند؟ و اگر این قرائت واحد موجب حفظ قرآن است، چرا خود پیامبر صلی الله علیه و آله 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. نمونه ای از این مفاسد، ماجرای عزل

ص: ۳۸۲

۱- صحیح بخاری، جلد ۶، باب أنزل القرآن علی سبعی أحرف.

۲- ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۳، ص ۴۶.

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: «می خواهید بیشتر بخوانم؟» او ضمن سجده ای 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 در آورده، بی درنگ راهی مدینه شدند و به نزد عثمان رفتند و به شراب خواری ولید شهادت دادند. عثمان پرسید: از کجا می دانید که شراب نوشیده است. آنان گفتند: این آن شرابیست که ما در جاهلیت نوشیده ایم و انگشت ولید را به او دادند. عثمان بر آنها خشم گرفت و گفت: «از من دور شوید!» آنان از آن جا 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 بنیاد نهاده بود، این چنین آلوده و فاسد شد که کار گزارش شراب خواری است که مورد حمایت خلیفه وقت قرار دارد و اگر حضرت امیر علیه السلام حضور نداشت، حکم الهی به کناری نهاده می شد و فرد خاطی مجازات نمی شد؛ زیرا آن امام علیه السلام عهد کرده بود که تا زنده است، هیچ حدی از

ص: ۳۸۳

۱- ر. ک: مسعودی، مروج الذهب، ج ۱، ص ۶۹۲-۶۹۳؛ ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۳، ص ۱۱-۲۰.

د. ادامه داستان سرایی در زمان خلیفه سوم

همان گونه که قبلاً گذشت، داستان سرایی از عادات قبل از اسلام و دوران جاهلیت قوم عرب بود. پیامبر صلی الله علیه و آله 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 افسانه جساسه است. در عصر خلیفه سوم، وی اجازه یافت تا هفته ای دو روز در مجالس و مساجد حاضر شود و افسانه های خود را از اخبار امم گذشته و دیگر وقایع، نقل کند.

ه. طرد اصحاب رسول خدا صلی الله علیه و آله و بی مهری و ظلم نسبت به آنان

در کنار مفساسدی که در دستگاه عثمان ایجاد شده بود و به رغم عزیز بودن برخی فساق در دستگاه خلافت، اصحاب خاص رسول خدا صلی الله علیه و آله و مؤمنان حقیقی، در آن حکومت جایی نداشتند و از جانب حکومت، مورد بی مهری و ظلم قرار می گرفتند.

افرادی چون ابن مسعود از طایفه هذیل، عمار یاسر از بنی مخزوم و ابوذر از قبیله غفار، از اصحاب رسول خدا صلی الله علیه و آله 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 بی عدالتیها، به ربنده تبعید کرد. (۲)

بی شک، وجود چنین مشکلات و ناهنجاریهایی در جامعه اسلامی، جز منحرف شدن خلافت بعد از رسول خدا صلی الله علیه و آله از مسیر اصلی آن، علت دیگری نداشت. آنگاه که امامت بعد از نبی صلی الله علیه و آله 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،

ص: ۳۸۴

۱- ر. ک: شیخ طوسی، تلخیص الشافی، ج ۲، ص ۱۵۶.

۲- ابن اثیر، الکامل فی التاریخ، ج ۳، ص ۱۱۵؛ تاریخ طبری، ج ۴، اخبار ابوذر رحمه الله، ص ۲۸۳-۲۸۶.

شاهد چنین ظلمهایی در جامعه اسلامی باشیم. اما حقیقت این است که برای مردمی که خاطرات حکومت نبوی صلی الله علیه و آله 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 علنا به خلیفه اعلام کردند و سرانجام، در گیر و دار این تجمع و درگیریهای متعاقب آن، خلیفه از پای درآمد.

۳. 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 ذی خشب 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 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 را رضی 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 علیهما 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 إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» 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 بد گفت و عبدالله بن زبیر را لعن کرد. طلحه خطاب به امام علیه السلام گفت: «ای ابوالحسن! نه بزن و نه بد بگو و نه لعنت کن! اگر مروان را به آنها داده بود، کشته نمی شد.» (۱)

ص: ۳۸۶

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 خطبه هایی از نهج البلاغه به این امر پرداخته است؛ از جمله، امام علیه السلام در خطبه ۳۰، خود را از این اتهام بری می داند و یادآور یاری خود نسبت به شخص خلیفه می شود و در آخر نیز علت عصیان مردم علیه عثمان و کشته شدنش را بیان می کند.

اگر من به کشته شدن عثمان فرمان داده بودم، هرآینه قاتل به شمار می آمدم و اگر از قتل او نهی کرده بودم، یاور او محسوب می شدم. جز این که هر کس به یاری او برخاسته، نمی تواند بگوید من بهتر از کسی هستم که وی را فرو گذاشته و یاری نکرده است و آن که او را یاری نکرده و فرو گذاشته، نمی تواند بگوید کسی به یاری او برخاسته که از من بهتر است. من (اکنون) امر عثمان را برای شما بیان می کنم. او خودکامگی و استبداد را برگزید و در این راه، بد رفتار کرد. شما (در برابر اعمال او) بی تابی کردید و کم حوصلگی به خرج دادید، شما نیز در این کارتان بد کردید و خداوند درباره آن مرد خودکامه و درباره شما با آن گونه بی تابی، حکمی دارد که وقوع خواهد یافت. (۱)

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 جامعه ای 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 می زنند و راه افراط را در پیش خواهند گرفت.

ص: ۳۸۷

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 دربر گرفت.

اما در گوشه ای از این کویر وسیع، گلزاری مصفاً به چشم می خورد که اگر نبود، گلستان نبوی در زمره اساطیر تاریخ قرار می گرفت. 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 موضع گیریهای آن امام در مسائل مختلف، پرسشهای زیادی مطرح است که برخی از آنها برجستگی خاصی دارد. پرسشهایی چون: چگونگی محروم شدن امام علی علیه السلام از خلافت، چگونگی به خلافت رسیدن امام علی علیه السلام و شرایط و عوامل زمینه ساز خلافت او، دلایل رجوع مردم به امام علی علیه السلام و اکراه امام علی علیه السلام از پذیرش خلافت و سرانجام، علت و شرایط پذیرش خلافت از جانب امام علی علیه السلام.

در این بخش، برآنیم که به یاری خداوند، هرچند به طور اجمال، به پاسخ پرسشهای فوق پردازیم.

گفتار اول: چگونگی به خلافت رسیدن امام علی علیه السلام

اشاره

امام علی علیه السلام 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 علیه السلام از موضوعاتی است که در خور بررسی و تحلیل دقیق است؛ زیرا عواملی منجر به خلافت امام علی علیه السلام 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.

۱. 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 صلی الله علیه و آله 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 صلی الله علیه و آله 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 علیه السلام متفرق شدند، اما در بین راه بازگشت به مصر «ورش» غلام عثمان را به همراه نامه ای 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 خشونت آمیز شود و برخی را گردن بزند. 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 هم پیمانان عثمان، معاوی بن ابی سفیان، والی شام بود. او به رغم با خبر شدن از محاصره خانه عثمان و نامه اش 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، انتقام جویی برخی از امیران گذشته اش 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 نهران، مردم را علیه عثمان تحریک می کرد. هم او در مسجد به عثمان گفته بود: «تو مردم را به خطر و دشواری انداخته ای و ما هم با تو

ص: ۳۹۱

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.

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 می خارانم، از آن خون می آورم...»؛ مقصودش این بود که وی شورش مردم علیه عثمان را تدارک دید و به گونه ای نقشه کشید که به نتیجه حتمی رسید. (۱)

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. (۲)

۲. عوامل مؤثر در به حکومت رسیدن امام علی علیه السلام

اگر عثمان به مرگ طبیعی از دنیا می رفت، خلافت بعد از او از دو حال خارج نبود. یا عثمان مانند ابوبکر، کسی را به زمامداری بعد از خود می گماشت و یا مانند عمر بن خطاب، کار را به شورا واگذار می کرد که در هر دو صورت، شانسی برای امام علیه السلام در امر خلافت وجود نداشت. امّا 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 نمی دیدند 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

ص: ۳۹۲

۱- همان، ص ۷۶-۷۷.

۲- محمد عبده، شرح نهج البلاغه، ترجمه علی اصغر فقیهی، خطبه ۳۰.

خواستند تا به عنوان خلیفه مسلمانان با او بیعت کنند.

۳. 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 می ریخت، غرض ورزان با یکدیگر به کشمکش می پرداختند و هر کس دولت بی صاحب را به خود نسبت می داد. 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.

بیکه 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 سخن گویان مصری بلند شد و گفت:

مردم مدینه! شما اهل شورا هستید، شما هستید که پیشوایی را برقرار می سازید، امر شما در میان امت، نافذ است، درباره شخصی که باید تعیین کنید، نظر بدهید، ما هم از شما پیروی می کنیم.

یکباره از هر سو فریاد برآوردند:

علی... علی بن ابی طالب... ما از انتخاب او راضی هستیم... ما دو روز به شما مهلت می دهیم. 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 می کشیم.

بالاخره عمّار 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 می شوید. علی علیه السلام به خاطر فضل و سابقه اش، از همه کس بدین امر برتر و سزاوارتر است.

همگی یکصدا جمله ای را گفتند که گویی از یک دهان بیرون می آید: «به او رضایت دادیم».

سپس به سوی گروه مواجی که بسیاری از مهاجران در میان آنان بودند، رو کرد و گفت:

مردم! ما درباره شما و خودمان ان شاءالله از هر اقدام خیری کوتاهی نکرده ایم. علی علیه السلام را همه شما می شناسید و ما هیچ کس را نمی شناسیم که برای این مقام، از او شایسته تر 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 همان طور 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 مسحتر، باسابقه تر و به رسول خدا صلی الله علیه و آله نزدیکتر نمی یابیم.

امام علیه السلام پاسخ داد: «نه شما چنین کاری کنید و نه من می کنم؛ زیرا من وزیر باشم، بهتر از آن است که امیر باشم». بار دیگر فریاد برآوردند: «تو مورد پسند همه 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 می دهم». 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 ببارد!» 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)

ص: ۳۹۴

۱- . محمد عبده، شرح نهج البلاغه، ترجمه علی اصغر فقیهی، خطبه ۹۱.

اشتر چهره خود را که سرشار از احساس بزرگداشت آن مرد بود، به طرف او گرفت و گفت: «تو را به خدا قسم می‌دهم، آیا چیزی را که ما می‌بینیم، نمی‌بینی؟ نمی‌بینی چه حادثه‌ای در اسلام پیش آمده است؟ فتنه را نمی‌بینی؟ از خدا نمی‌ترسی؟» پس از سخن او، مردم همچنان خاموش مانده، چشمان خود را به لبان عاقله مردی دوختند که امید و آرمانهای امت به او وابسته است و آخرین پناهگاه مشیت آنان است. اشتیاق و آرزو دارند جوابی که می‌دهد، مطابق میلشان باشد. او پس از چند لحظه گفت:

به خاطر چیزهایی که از شما می‌بینم، خواست شما را اجابت کردم... هان بدانید که اگر دعوت شما را اجابت می‌کنم، به شرط آن است که بر طبق آنچه خودم می‌دانم، 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. (۱)

از این سخن، همگی خوشحال شده، فریاد برآوردند: «ما تا با تو بیعت نکرده ایم، از تو جدا نمی‌شویم». امام علیه السلام حتی در این لحظه هم خط مشی خود را که مقید بودن به ایده آلهاست، فراموش نمی‌کند و می‌فرماید: «اگر ناگزیر باید چنین شود، پس در مسجد؛ زیرا بیعت من مخفیانه نیست و جز با رضایت مسلمانان، آن هم در ملاء 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. گروههای مردم در اطراف خانه اش رو به فزونی گذاشت. جایی برای ایستادن نبود. مردم برای حضور در پیشگاهش چنان به یکدیگر تنه می‌زدند و شانه می‌ساییدند که شتر تشنه به هنگام ورود به آبشخور چنین

ص: ۳۹۵

می کند. (۱) تا آن جا 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 شالوده هایی 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، هیچ کس 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 می شوم، وگرنه هیچ کینه ای نسبت به دیگری که آن را قبول کند، به دل نمی گیرم... 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 می کنیم بر طبق کتاب خدا». فرمود: «خدایا 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. هر کس می خواست نخستین شخصی باشد که تبریک خلافت را به وی می گوید 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 غضب حق امام علیه السلام هیچ گونه عکس العملی نشان ندادند و به انحراف مسیر امامت راضی شدند، امروز این گونه اصرار به خلافت امام علی علیه السلام دارند؟

ص: ۳۹۶

۱- . امیرالمؤمنین علیه السلام چنین تعبیری از بیعت خود دارند: «و خرجوا إليهم فتداكوا عليه تداك الإبل إليهم علل ورودها».

نهج البلاغه فیض الاسلام، خطبه های ۵۳ و ۲۲۰

۲- . ر.ک: تاریخ طبری، ترجمه ابوالقاسم پاینده، ج ۴، ص ۴۲۷.

۲. چرا امام علیه السلام به رغم این که از ابتدا تا آن روز، خلافت را حق مسلم خود می دانستند، در مقابل اصرار مردم، از پذیرش آن خودداری فرمودند؟

۳. سومین مسأله ای که می تواند در این ماجرا مورد تأمل قرار گیرد، شیوه امام علیه السلام در پذیرش خلافت و چگونگی بیعت است.

۴. انتخاب واحد با انگیزه های گونه گون

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 بازگردانیدن 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 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 دوره های قبل هم بدعتهایی صورت گرفته بود، بدعتها شدت یافت. صحابه اسلام شناس و مفسر، مورد بی مهری قرار گرفتند و از فعالیت فرهنگی در جامعه بازماندند، اما قصاصون بار دیگر به مساجد و منابر راه یافتند و در حالی که نقل احادیث پیامبر صلی الله علیه و آله ممنوع بود، آنان خرافات و جعلیات بسیاری را به مردم القا می کردند 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 می توان از همه آن مردم انتظار داشت که خواهان حکومتی دینی چونان حکومت رسول خدا صلی الله علیه و آله باشند؟ حتی این امر را در برخی صحابه خاص پیامبر صلی الله علیه و آله مانند طلحه و زبیر و... می توان مشاهده کرد که چگونه به مال اندوزی پرداختند و آنگاه که امام علی علیه السلام حکومت دینی و عادلانه رسول خدا صلی الله علیه و آله را تجدید بنا نمود، در مقابل آن حضرت قد علم کردند.

بنابراین، آنچه می توان از این مطالب نتیجه گرفت، این است که مردم با انگیزه های 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 می کردند که با حکومت امام علی علیه السلام می توانند به هدف خویش نایل آیند.

۵. 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 می دانست که خداوند توسط پیامبرش به او تفویض فرموده بود و اهل بیت علیهم السلام را کشتی نجات امت می دانست 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 می ورزید؟ 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 پذیرفته ایم که دارای رویها و رنگهای گوناگون است؛ نه عقلها زیر بار آن می روند و

ص: ۳۹۸

۱- . محمد عبده، شرح نهج البلاغه، خطبه ۲۳۹.

این رویها و رنگهای گوناگون چیست که امام علیه السلام از آن بیم دارد و سبب شده است که استقبال بی شائبه 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 کناره گیری؟ این تغییر موضع به خاطر آن بود که هدف امام علیه السلام پی گیری 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 (۲).

مردمی که در سایه تربیت غیر اسلامی خلفا، خصوصا خلیفه سوم، از اسلام پیامبر صلی الله علیه و آله فاصله گرفته اند و در موارد بسیاری با آن بیگانه شده اند 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، منقاد طرحهای اصلاحی امام علیه السلام نخواهند شد. از طرف دیگر، افرادی در دوران خلافت خلفای پیشین، خصوصا دوران خلافت عثمان به قدرت رسیده و امارت و حکومت یافته بودند که ماهیتا سنخیتی با حکومت عدل پیامبر و راه و روش او نداشتند. حال، امامی که غیر از حکومت پیامبر صلی الله علیه و آله چیز دیگری در سر نمی پروراند، چگونه می تواند 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 آورده اند، دست خواهند برداشت؟ البته این پرسشی نیست که نیازمند پاسخ باشد؛ زیرا همه آنچه مولی علیه السلام پیش بینی کرده بود، بعد از قبول خلافت و در زمانی بسیار کوتاه تحقق یافت که در جای خود به نحو بایسته به آنها خواهیم پرداخت.

ص: ۳۹۹

-
- ۱- . فإذا مستقبلون أمرا له وجوه و ألوان، لا تقوم له القلوب و لا تثبت عليه العقول و إن الآفاق أغامت و المحجى قد تنكرت» (محمد عبده، شرح نهج البلاغه، ترجمه علی اصغر فقیهی، خطبه ۹۱).
 - ۲- . محمدتقی شریعتی، خلافت و ولایت از نظر قرآن و سنت، ص ۱۰۷.

یکی از دلایل عمده گونه گونی رویها و رنگها (که امام علیه السلام به عنوان دلیل اکراه از پذیرش خلافت عنوان فرمود) شیوه حکومت‌های سابق بود، اما تنها دلیل در این باره محسوب نمی شود. از این رو به رغم این که قتل عثمان زمینه ساز مطرح شدن امام علیه السلام برای خلافت بود و افرادی چون طلحه و زبیر به علت سوابق تیره خود در دوران خلفا، خصوصا خلیفه سوم، جرأت کاندید کردن خود را نداشتند، از سوی دیگر، پذیرش چنین حکومتی که ظاهرا بوی کودتا از آن به مشام می رسید، کار آسانی نبود؛ زیرا کشته شدن خلیفه، خود معضلی بود که متوجه خلیفه جدید می شد. خصوصا خلیفه ای مثل امام علی علیه السلام که از آغاز، خود را مستحق امر خلافت می دانست. از این رو شاید یکی از دلایل عدم پذیرش خلافت از جانب امام علیه السلام پیراهن خون آلود عثمان بود که به نحوی بهانه یا سبب همه جنگ‌های اصلی در دوران خلافت امام علی علیه السلام محسوب می شد. اگر امام علیه السلام بعد از قتل خلیفه سوم، ابتکار عمل سیاسی را به دست می گرفت و یا بعد از مراجعه مردم، بلافاصله خود را وارد صحنه سیاست و اجتماع می کرد و خلافت را می پذیرفت، قطعاً متهم به کودتا می شد.

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 نمی خواست توسط کسانی که 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.

۷. 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 می توان در کلام امام علیه السلام یافت که در خطبه ۵۴ نهج

البلاغه درباره استقبال مردم برای بیعت فرموده است:

مردم همانند شتران تشنه کامی که به آب برسند و ساربان رهایشان ساخته و افسار را از سر آنها بگیرد، بر من هجوم آوردند، به یکدیگر تنه می زدند و فشار می آوردند، آنچنان که گمان کردم مرا خواهند کشت یا برخی، برخی دیگر را به قتل خواهند رسانید. سپس این موضوع (پذیرش خلافت) را زیور کرده، همه جهاتش را سنجیدم، به طوری که خواب را از چشمم ربود. (۱)

و نیز در خطبه «ششقیه» درباره استقبال پرشور مردم و سَرّ قبول خلافت، می فرماید:

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 ستمدیدگان سکوت نکنند، من افسار شتر خلافت را رها می ساختم و از آن صرفنظر می کردم و پایان آن را به جام آغازش سیراب می کردم. آن وقت، خوب می فهمید که دنیای شما در نظر من از آب بینی بُر بی ارزشتر است. (۲)

بنابراین، علل پذیرش خلافت از جانب امام علیه السلام در جهات ذیل خلاصه می شود:

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.

۲. پیمانی که خداوند از عالمان گرفته است (احقاق حق ستمدیدگان و مبارزه با پرخواری ستمگران).

۳. جهت دیگری که می توان بر اینها افزود، این است که در آن شرایط، امام علیه السلام کسی را نمی یافت که بتواند متصدی امر خلافت شود و بتواند آن هدفهایی را که سالها در سر داشت و تحقق نیافته بود، محقق سازد. چه کسی می توانست بار دیگر

ص: ۴۰۱

۱- . صبحی صالح، نهج البلاغه، خطبه ۵۴.

۲- . همان، خطبه ۳.

حکومت عادلانه رسول خدا صلی الله علیه و آله را تجدید کند و آن خاطره های 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 بلا تکلیفی و بی سرپرستی امت اسلام و ...

۸. بیعت با امام علیه السلام باشکوهترین واقعه بعد از غدیر

خود امام علیه السلام شکوه این واقعه تاریخی بی نظیر 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 تشنه ای که روز آب نوشیدنشان به برکه ها و حوضهای آب می رسند، به شدت بر من ازدحام کردید، که هر یک به دیگری پهلو می زد، 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 می رفتند (راه رفتن را بر خود تحمیل کرده بودند) همچون دختران دوشیزه و نورسیده، با روی باز برای بیعت با من شتافتند. (۱)

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، انگک کودتا علیه خلیفه سابق را به دنبال داشته باشد. وضعیت، کاملاً دگرگون شده بود. آنان دریافته

ص: ۴۰۲

۱- فیض الاسلام، ترجمه و شرح نهج البلاغه، خطبه ۵۱؛ محمد بن عبدالله الکافی معتزلی، المعیار و الموازنه، تحقیق شیخ محمدباقر بهبودی، ص ۴۹.

بودند 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 انگیزه های گوناگون، خواهان بیعت با امام علیه السلام بودند، جواب مثبت می دهد، بلافاصله مراسم بیعت را تدارک نمی بیند، بلکه ابتدا شرط خود را در قبول این امر با آنان در میان می گذارد و می فرماید: «من بیعت را می پذیرم و در این صورت، طبق آنچه خود می دانم با شما رفتار خواهم کرد و به سخن هر کسی که چیزی و یا سخنی عتاب آمیز 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 دست یابی به خواسته ها و آرزوهای شخصی و قومی خود باشند و امام علیه السلام را وامدار خود تلقی کنند.

امام علیه السلام به گونه ای 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 می دانست 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 نکرده ایم، از تو جدا نمی شویم» لبخندی بر لبان مبارکش نقش می بندد و می فرماید: «اگر ناگزیر باید چنین شود، پس در مسجد؛ زیرا بیعت من مخفیانه نیست و جز با رضایت مسلمانان، آن هم در ملاء عام و جماعت مردم نخواهد بود» (۲). و بدین سان، مردم در کمال آزادی و اشتیاق با امام علیه السلام بیعت کردند.

ص: ۴۰۳

۱- . محمد عبده، شرح نهج البلاغه، خطبه ۹۱.

۲- . تاریخ طبری، ج ۴، ص ۴۲۷.

اشاره

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 می گیرد.

۱. 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 صلی الله علیه و آله 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 با گردآوری 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 صلی الله علیه و آله را از یاد برده بودند. این امر حتی گریبان دستگاه خلافت را هم گرفته بود.^(۱)

۲. 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 صلی الله علیه و آله نبودند و در مواردی پیامبر صلی الله علیه و آله آنان را طرد کرده بود؛ مانند معاوی بن ابی سفیان که

ص: ۴۰۴

۱- . برای آگاهی بیشتر از اوضاع اقتصادی دوران عثمان ر.ک: مسعودی، مروج الذهب، ج ۱، ص ۶۸۹-۶۹۰.

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 (۱). (۲).

۳. 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، (۳) 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 یورش (ابوبکر و عمر)» (۴) و چنین شد که بسیاری از موضعها، حرمت شکنیها، قتلها، تحریم حلالها و تحلیل حرامها، مصلحت اندیشی و تأویل نام گرفت و نص قرآن و سنت و صراحت نصوص دینی، در مسلخ «مصلحت» و «رأی»، قربانی شد.

گفتار سوم: اقدامهای امام علیه السلام در دوران زمامداری

اشاره

با آنچه گذشت، دریافتیم که امام علی علیه السلام با قبول خلافت، وارث جامعه ای شده

ص: ۴۰۵

- ۱- ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، ج ۲، ص ۱۴۵.
- ۲- برای اطلاع بیشتر درباره وضعیت سیاسی دوران عثمان ر.ک: مسعودی، مروج الذهب، ج ۲، ص ۷۰۰ به بعد.
- ۳- ر.ک: سیدمرتضی عسکری، یکصد و پنجاه صحابی ساختگی، ترجمه عطاء محمد سردارنیا، ج ۱، ص ۹۰ - ۹۹.
- ۴- سیدعلی شهرستانی، وضوء النبی، ج ۱، ص ۱۱۷؛ علامه امینی، الغدیر، ج ۸، ص ۱۴۷؛ متقی هندی، کنز العمیال، ج ۸، ص ۲۳۴؛ ابن عساکر، تاریخ مدینه دمشق، ج ۳۹، ص ۲۵۵.

بود که دستخوش انحرافهای بسیار بود. بنابراین، اوضاع جامعه اسلامی اقتضا می کرد که آن امام علیه السلام اصلاحات همه جانبه ای 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 می گیرد.

۱. بُعد اجتماعی و سیاسی

اشاره

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 ابوبکر و دیگر خلفا، بیشترین تلاش امام علیه السلام برای هدایت محتوای حکومت بود. اگرچه آن امام علیه السلام دائما در هر موقعیتی که اقتضا می کرد، حقانیت خویش را در امر خلافت گوشزد می فرمود، 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 بدین گونه 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 نمی شناسم، من غیر از احکام الهی نمی شناسم 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

ص: ۴۰۶

۱- امام علی علیه السلام در روزهای اولیه خلافتش فرمود: «... وَالَّذِي بَعَثَهُ بِالْحَقِّ لَتَبْلُبَنَّ بَلْبِي وَ لَتَغْرِبَنَّ غَرْبِي وَ لَتَسَاطُنَّ سَوَاطِنُ الْقَدْرِ...»؛ قسم به خدایی که محمد صلی الله علیه و آله را به حق مبعوث گردانید، سخت در هم آمیخته و زیرورو می شوید و به شدت غربال می گردید تا صالح از طالح و خوب از بد جدا گردد و مانند دیگک جوشان که با تازیانه غلیان خود، آنچه را در آن است، زیرورو می کند، شما هم زیرورو می شوید تا آن حد که پست ترین شما به بالاترین مقام و بالاترین شما به پست ترین مقام بازگشت می نماید. محمد عبده، نهج البلاغه، ترجمه علی اصغر فقیهی، خطبه ۱۵.

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 زمینه های مختلف، مورد بررسی قرار گیرد.

الف. ترسیمی نوین از حکومت (فلسفه سیاسی امام علی علیه السلام)

وجود حکومت در هر جامعه، امری اجتناب ناپذیر 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 جامعه ای ضروری می داند. (۱) به اعتقاد آن امام علیه السلام وجود حاکم بد، از عدم وجود حاکم در جامعه بهتر است. اما باید بدانیم که امام علی علیه السلام به عنوان اولین امام شیعه، حکومت را چگونه می بیند. حکومت ایده آل امام علی علیه السلام حکومتی است با ویژگیهایی خاص که این ویژگیها را می توانیم در «شخص حاکم»، مسأله «قانون مداری» و «نقش مردم» مورد بررسی قرار دهیم.

ب. حاکم در حکومت ایده آل امام علی علیه السلام

به اعتقاد امام علی علیه السلام حکومت، وظیفه ای است که بر عهده افرادی خاص می باشد و این افراد از جانب خداوند برگزیده می شوند. 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 پرخواری ستمگران و گرسنگی ستمدیدگان سکوت نکنند، من افسار شتر خلافت را رها می ساختم و از آن صرفنظر می کردم... (۲)

از این سخن امام علیه السلام درمی یابیم که حکومت، وظیفه عالمان است که در سایه آن،

ص: ۴۰۷

۱- «و إنّه لا بدّ للنّاس من أمير برّ أو فاجر... يعمل فی أمرته المؤمن و یستمع فیها الکافر» ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۲، ص ۳۰۷؛ بلاذری، انساب الاشراف، ص ۳۵۲.

۲- صبحی صالح، نهج البلاغه، خطبه ۳.

حق مظلومان را از ظالمان بستانند. از این رو امام 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 علیه السلام تعلیم و تأدیب او را امری لازم می‌داند؛^(۱) یعنی حاکم جامعه اسلامی باید فردی عالم و صالح باشد.

در کنار این بایستگی‌ها، امام علیه السلام اموری را به عنوان ناشایستگی‌های رهبر اسلامی گوشزد می‌فرماید که از آن جمله، رهبر نباید بخیل، جاهل، جفاکار و رشوه خوار باشد تا اموال مردم را حیف و میل نکند و سنت رسول خدا صلی الله علیه و آله را تعطیل نسازد و منجر به نابودی امت نگردد.^(۲) از این رو امام علیه السلام نگران حاکمیت یافتن افراد جاهل و سلطه گمراهان به عنوان سیاست بود.^(۳)

ج. نقش قانون مداری 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.^(۴) 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.

ص: ۴۰۸

-
- ۱- . محمد عبده، شرح نهج البلاغه، ص ۱۲۹.
 - ۲- . ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۸، ص ۱۳۱ و ج ۱، ص ۲۰۷.
 - ۳- . محمد تقی جعفری، ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، ج ۲۵، ص ۴۴.
 - ۴- . ولید مرتکب شرب خمر شد، اما عثمان راضی نشد او را حد بزنند. 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.

درباره نقش مردم در سلامت جامعه، نظریه‌هایی وجود دارد که مرحوم علامه محمدتقی جعفری درباره تعیین عامل اصلی مدیریت اجتماعی و سیاسی که تضمین کننده سلامت جامعه می باشد، 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 این که 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 می کنند»^(۱).

در جای دیگری امام علیه السلام می فرماید:

اگر از فرهنگ اصلاحی (امر به معروف و نهی از منکر) و هرگونه ارشاد و تعلیم و تربیت برای سازندگی بی بهره باشید، اشرار بر شما مسلط می گردند و سپس هرچه دعا کنید و اصلاح خود و جامعه را از خدا بخواهید، مستجاب نخواهد گشت.^(۲)

خداوند سبحان می فرماید: «خدا موقعیت هیچ قومی را دگرگون نمی کند، مگر این که آنان تغییری در وضع خودشان به وجود آورند»^(۳).

ص: ۴۰۹

۱- «کما تکنونوا یولّی علیکم» (متقی هندی، کنز العمال، ج ۶، ص ۸۹).

۲- فیض الاسلام، نهج البلاغه، نامه ۴۷.

۳- (إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ) رعد/ ۱۱

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 برمی‌گزیند. در این فرض، جامعه به پیشرفت خود می‌افزاید و سیر قهقرایی ندارد. (۱)

حال درباره نظر امام علی علیه السلام نسبت به نقش مردم در امور اجتماعی، این سؤال مطرح می‌شود که آیا مراد امام علیه السلام از مردم، همه انسانها (چه خواص و چه عوام) است و نقش هر دو گروه را یکسان می‌داند؟ حقیقت، این است که امام علی علیه السلام در توصیه‌های خود، عوام را مد نظر قرار می‌دهد و برای خواص، حساب چندانی باز نمی‌کند. این مطلب را می‌توان از توصیه‌های آن امام علیه السلام به مالک اشتر دریافت که می‌فرماید:

باید دوست‌ترین و پسندیده‌ترین کارها در نزد تو، نزدیکترین و معتدلترین آنها نسبت به حق و شاملترین آنها در عدل و داد و جامعترین و دربرگیرنده‌ترین آنها در خشنودی رعیت و عامه مردم باشد که به راستی، ناخشنودی و دشمنی عامه، اثر خشنودی خواص را از میان می‌برد و به راستی، ناخشنودی و دشمنی خواص، در حالی که عامه مردم راضی باشند، چیزی شمرده نمی‌شود و اثری ندارد. (۲)

امام علیه السلام در ضمن همین فرمان به مالک، دلایلی را ذکر فرموده‌اند که بخشی از آن، چنین است:

هیچ‌یک 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 خواسته‌های خود، بیش از هر کس، اصرار و ابرام می‌کنند و هنگامی

ص: ۴۱۰

۱- ر.ک: محمدتقی جعفری، حکمت اصول سیاسی اسلام، ص ۴۰۴-۴۰۵.

۲- فیض الاسلام، نهج البلاغه، عهدنامه مالک اشتر.

که درخواستشان برآورده گردد یا عطایی به آنها بشود، از همه کس ناسپاسترند و چون از انجام آنچه خواسته اند، خودداری شود، در قبول عذر، کندترین مردمند و در ناملايمات و سختیها، ضعیفترین و ناشکیباترین مردم هستند. همانا ستون دین و جامعه مسلمانان و آماده برای نبرد با دشمنان، عامه امت اسلام می باشند؛ 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 می کند که با خواص، چنین مجالی را به دست نخواهد آورد؛ زیرا معمولاً خواص، مخالف تغییر و تحوّل در جامعه هستند و سرّ آن، این است که در گیرودار تحول و اصلاح، برخی از منافع خواص به خطر می افتد، اما عامه مردم در این تغییرها و اصلاحها، نه تنها چیزی را از کف نمی دهند، 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 می باشند.

مولی الموحدين علیه السلام توصیه می فرماید که زمامدار باید به عوام توجه کند و حتی امر می کند 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 می دارد. (۲) خواص، خصوصاً آنانی که نسبت به موقعیت اجتماعی خود مغرور گشته اند و تکبر می ورزند، نه تنها برای حمایت از دین و اجتماع نمی توان 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 می شد. پس خواص باید در امواج عامه حل شوند و حقوق آنان به همراه حقوق عامه مردم حفظ گردد.

ص: ۴۱۱

۱- . همان.

۲- . محمد عبده، شرح نهج البلاغه، خطبه ۱۹۰.

غایت تمام حرکتها، موضع گیریها و فعالیتهای امام علی علیه السلام پدید آوردن اصلاحهای فرهنگی بود. اگرچه در مراحل از دوران زمامداری خود، اولویت را به اموری دیگر؛ 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 (داستان سرایان) از صحنه اجتماع اسلامی:

تاریخچه داستان سرایی، به دوران جاهلیت برمی گردد. در دوران جاهلیت، داستان سرایی در میان اعراب رواج داشت و محوری که احادیث و داستانهای آنان در اطراف آن می چرخید، 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 سه گانه، بار دیگر در جامعه راه پیدا کردند، اما این بار آنان فقط به داستانها و افسانه های 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 بی وقفه در حاکم ساختن آن در همه زوایای زندگی

ص: ۴۱۲

- ۱- و این بدان سبب بود که خلفای سه گانه، کتابت و نقل حدیث را ممنوع کرده بودند.
- ۲- در کتب حدیث آمده است: «إِنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ رَأَى قَاصًّا فِي الْمَسْجِدِ فَضْرَبَهُ وَ طَرَدَهُ»؛ روزی امیرالمؤمنین علیه السلام قصه گویی 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 الشیعی، ج ۳، ص ۵۱۵).

در سراسر زندگی امام علی علیه السلام مفهومی مقدستر از مفهوم حق نبود؛ زیرا اصل در همه مصادیق آن، حقّ جلّ و علا بود. (۱) هیچ گاه از حق جدا نبود و حق نیز همیشه با او بود. (۲) او حق را بالعیان شناخته بود و بعد از شناخت، ذره ای در آن تردید نکرده بود. (۳) از این رو در تلاش بود تا معیارهای حق را به امت اسلام ابلاغ کند و آنان را به سوی حق سوق دهد. (۴) اگرچه در این مسیر، موانع بسیار بر سر راهش وجود داشت، امّا آنی از اندیشه هدایت امت به حق و نابودی باطل، غافل نبود. (۵)

اگرچه او امت را به سوی حق راهنمایی می کرد و امت، از آن گریزان بودند، آنی از تلاشش دست برنداشت. (۶) او می فرمود: «به خدا قسم من بر حقّم». (۷) امّا حقانیت خود را به آنان تحمیل نمی کرد، 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 علیه السلام برخی از صحابه و افراد جامعه دچار شبهه و تردید شده بودند. یکی از آنان «حارث بن حوط» بود که نزد امام علیه السلام آمد و

ص: ۴۱۳

۱- . (وَيَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ) نور / ۲۵

۲- . از رسول خدا صلی الله علیه و آله روایت شده است که فرمود: «علی مع الحق و الحق مع علی یدور حیثما دار» (ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۲، ص ۲۹۷).

۳- . «ما شککت فی الحقّ مذأریته»؛ از آن زمان که حق به من نمایانده شد، در آن شک نکردم. همان، ج ۱، ص ۲۰۷.

۴- . به آنان می فرمود: «فلاتنفروا من الحقّ نفار الصحیح من الأجر و الباری من ذی سقم» همان، ج ۹، ص ۱۰۶ و نیز درباره معیار حق فرمود: «أیها الناس! اعرفوا الحقّ تعرفوا أهله» (همان، ج ۱۵، ص ۱۸۰).

۵- . «فإن ترتفع عنّا و عنهم البلوی أحملهم من الحقّ علی محضه و إن تکن الأخری» همان، ج ۹، ص ۲۴۱.

۶- . «أیها النفوس المختلفی و القلوب المتشتتی، الشاهد أبدانکم و الغائبی عقولهم! أظأرکم علی الحقّ و أنتم تنفرون عنه نفور المعزی من وعوی الأسد. هیئات أن أطلع بکم 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 می کنم و به آن سو می رانم، امّا شما همچون بُزی که از نعره شیر می رمد، از آن می رمید. بسیار بعید که من بتوانم تاریکی را که بر سیمای عدل عارض شده، به وسیله شما برطرف سازم یا انحرافی که در حق پدیدار شده، به یاری شما راست گردانم. ابن ابی الحدید، همان، ج ۸،

ص ۲۶۳

۷- . «فواللّٰه إنّی لعلی الحقّ...» همان، ج ۶، ص ۱۰۰.

گفت: آیا شما گمان می کنید که اصحاب جمل در گمراهی هستند؟ امام علیه السلام دید که او در تشخیص حق و باطل، اشخاص و سوابق و نسبتها را ملاک قرار داده است، از این رو برای هدایت او فرمود:

ای حارث! تو به زیر پایت نگریسته ای و بالای سرت را ندیده ای! بنابراین، متحیر و سرگردان شده ای. تو حق را نشناخته ای تا اهلش را بشناسی و نسبت به باطل نیز شناخت نداری که دریابی چه کسی موافق آن است. (۱)

او آرامش حقیقی را با زندگی در سایه حاکمیت حق می جست و در جایی که حق حاکم نباشد، وحشت و اضطراب را حاکم می دید. او خطاب به ابوذر غفاری فرمود: «ای ابوذر! چیزی جز حقّ 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 درمی یافتند و جانمایه حیات خود قرار می دادند. اما همین امام علیه السلام روزی از سر شکوه و گلایه، خطاب به آن انسانها فرمود:

شمایان آن گونه که باطل را می شناسید، حق را نمی شناسید (باطل نزد شما آشنا و حق، نزد شما بیگانه است) و آن گونه که سر ستیز با حق دارید، در اندیشه ابطال باطل نیستید. (۲)

۳. بنیان گذاری 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 می یابد.

۴. تربیت رجال دینی و دانشمندان اسلامی:

ص: ۴۱۴

۱- «یا حارث! إنک نظرت تحتک و لم تنظر فوقک فحرت إنک لم تعرف الحقّ فتعرف أهله و لم تعرف الباطل فتعرف من أتاه» ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۱۹، ص ۱۴۷.

۲- «لا تعرفون الحقّ کمعرفتکم الباطل و لا تبطلون الباطل کباطالکم الحقّ» همان، ج ۶، ص ۱۰۲.

به رغم همه گرفتاریهای طاقت فرسایی 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 زهّیاد 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 شده اند و عده ای نیز از مصادر اولیه علم فقه، کلام، تفسیر، قرائت و غیر آنها می باشند. (۱)

۵. تلاش برای تربیت اجتماعی مردم مسلمان:

عبدالفتاح عبدالمقصود در کتاب امام علی بن ابی طالب علیه السلام جملاتی دارد که قابل توجه است. او می نویسد:

او [علی علیه السلام] خود یک انسان کامل است و می خواهد هر انسان دیگر را هم به همان روش شکل دهد. در تمام دوران زندگی خود چنین هدفی داشت، استوار و مستقیم، چون نيزه، عادل و راستین، چون میزان... (۲)

کمال انسانها آرمان نهایی آن امام علیه السلام بود و همه فعالیت‌های آن حضرت علیه السلام برای این بود که زمینه های لازم برای چنین امری در جامعه فراهم گردد. از آغازین روزهایی که به طور رسمی در اداره جامعه اسلامی وارد می شود؛ یعنی روزهای قبول خلافت، به روش متعالی خود عمل می کند.

برای قبول خلافت، به توصیه یا انتخاب انقلابیان اکتفا نکرد، بلکه بر این اعتقاد بود که زمانی خلافت مسلمانان را بر عهده می گیرد که مردم به او رأی دهند. آن هم به دور از هرگونه عجله ای؛ تا همگی فرصت اندیشیدن و انتخاب داشته باشند.

۶. بیان معارف حقّه در خطابه ها و هر فرصت دیگر:

از امام علیه السلام معارف عالی در زمینه های مختلف به جای مانده است. او در زمینه های خداشناسی، نبوت، امامت، انسان شناسی، اخلاق، تعلیم و تربیت و موضوعهای بسیار دیگر، مطالبی فرموده اند که برای عام و خاص، قابل استفاده است و همه آن مطالب

ص: ۴۱۵

۱- علامه طباطبایی، شیعه در اسلام، ص ۴۳.

۲- عبدالفتاح عبدالمقصود، امام علی بن ابی طالب علیه السلام، ترجمه سیدمحمد مهدی جعفری، ج ۲، ص ۳۵۴.

می تواند رهنمودهایی شایسته برای بشر باشد.

مطلب دیگری که باید متذکر شد، این است که مسائل اعتقادی در نزد آن امام علیه السلام از اهمیت ویژه ای برخوردار بود و نسبت به اعتقاد مردم، توجه ویژه ای داشت. مرحوم علامه طباطبایی در کتاب شیعه در اسلام می نویسد:

با آن همه گرفتاری طاقت فرسا و سرگرم کننده، ذخایر گرانبهایی از معارف حقه الهیه و علوم حقه 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 می داد که در بحبوحه جنگها به بحث علمی می پرداخت. در بحبوحه جنگ جمل، عربی خدمت حضرت علی علیه السلام عرض کرد(۱): یا امیرالمؤمنین! تو می گویی خدا واحد است؟ مردم از هر طرف به وی حمله کرده، گفتند: ای عرب! مگر پراکنندگی قلب و تشویش خاطر علی علیه السلام را مشاهده نمی کنی که به بحث می پردازی؟ 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.(۲)

درباره اثبات صانع و وحدانیت الهی، علاوه بر استناد به مخلوقات و عجایب خلقت(۳) که قابل فهم همگان است، بحثهای عقلی(۴) را نیز پیش می کشد که فقط حکما و فحول دانشمندان می توانند 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

ص: ۴۱۶

۱- . علامه مجلسی، بحارالانوار، ج ۲، ص ۶۵.

۲- . علامه طباطبایی، شیعه در اسلام، ص ۱۹-۲۰.

۳- . مانند آنچه در خطبه های ۸۲، ۹۰، ۱۵۳، ۱۶۳ و ۱۸۳ نهج البلاغه شرح محمد عبده آمده است.

۴- . مانند بیان مولی علیه السلام در خطبه های اول و ۱۸۴ نهج البلاغه شرح محمد عبده.

جهت گیری زندگی مردم از دنیامحوری به آخرت محوری، که نتیجه آن، دوری از زیاده طلبی 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 بی توجهی به دنیا، زمینه رشد معنوی و کمال خویش را فراهم سازند و از درون، اعتدال یابند و ثانیاً، با دوری گزیدن از زیاده طلبی و دنیاگرایی، زمینه رفع بلاهای اجتماعی، خصوصاً فقر را فراهم آورند.

امام علیه السلام توصیه هایی به افرادی چون شریح و ابن حنیف و... داشت. امام علیه السلام این توصیه ها را به عنوان یک واعظ یا پیر طریق که مریدانش را به تقوا فراخواند و از دنیا بازشان دارد، به آنان نمی فرمود 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 گرفته اند. بنابراین، امام علیه السلام علاوه بر توصیه اخلاقی و موعظه فردی که در درجه دوم قرار دارد، در درجه اول، برای هدایت جهت گیری کلی اجتماع و اصلاح آن، این توصیه ها را عنوان می فرمود 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 امکان پذیر 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 می کنند و خواص که نقش بسیار مؤثری در جهت گیری حکومت دارند، قطعاً در این جهت گیری مردم نیز نقش ویژه دارند. اگرچه به اعتقاد

امام علیه السلام رابطه ای متقابل بین مدیر و مردم وجود دارد^(۱) و صلاح و فساد هر یک، در دیگری مؤثر می افتد، ولی میزان تأثیر ماهیت دولت در جهت گیری مردم، بر کسی پوشیده نیست؛ زیرا والی به عنوان سرپرست است و رعیت به عنوان فرزند^(۲).

۳. بُعد اقتصادی

اشاره

پذیرش خلافت از جانب امام علی علیه السلام منوط به شرایطی بود که تحقق این شرایط، اصلاحات اساسی و همه جانبه ای در جامعه اسلامی به دنبال داشت. از جمله ابعادی که امام علی علیه السلام به طور جدی، کمر به اصلاح همه جانبه آن بست، بعد اقتصادی بود. عنصری که خود کیفیت این نقش را رقم می زند، سیاست اقتصادی حاکم بر آن جامعه است؛ زیرا در سایه سیاست اقتصادی است که روابط اقتصادی حاکم بر جامعه تعیین می شود. 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

اشاره

سیاست اقتصادی، مجموعه طرحها و برنامه هایی است که بر اساس آن، نوع روابط اقتصادی میان افراد جامعه شکل می گیرد. سیاستی را که امام علیه السلام در بعد اقتصادی در پیش گرفت، برنامه هایی 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

ص: ۴۱۸

۱- «فلیست تصلح الرعی إلا بصلاح الولای و لاتصلح الولای إلا باستقامی الرعی» ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۱۱، ص ۹۱.

۲- «أما بعد، فإنّ الله جعلکم فی الحقّ جمیعاً سواء أسودکم و أحمرکم و جعلکم من الوالی و جعل الوالی منکم بمنزلی الوالد من الولد و بمنزلی الولد من الوالد...» همان، ج ۳، ص ۱۹۵.

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 می فرمود. برای روشن شدن این مطلب، چهار شاخص به عنوان شاخصهای عمده در سیاست اقتصادی امام علی علیه السلام مورد بررسی قرار می گیرد.

یک. مبارزه با زیاده طلبی و ممانعت از ایجاد روحیه تکاثر در جامعه

مناسبتهای اقتصادی در هر جامعه، نقش تعیین کننده ای در وضعیت زندگی مردم دارد؛ یعنی جامعه ای که مناسبات و روابط اقتصادی آن بر اساس برنامه های عادلانه شکل گیرد و روحیه تکاثر در آن جامعه فراگیر نشده باشد و در نتیجه، طبقه ای فقیر و محروم از همه چیز و طبقه ای دیگر، برخوردار از تمامی امکانات زندگی مادی نباشند، با جامعه ای که بر اساس برنامه های غیر عادلانه، دو طبقه دارا و فقیر دارد، کاملاً متفاوت است.

امام علی علیه السلام می خواست جامعه ای را که امت اسلام در آن زندگی می کنند، جامعه ای سالم گرداند و این امر، در گرو اصلاح اساسی در بعد اقتصادی بود؛ از این رو سعی کرد زمینه های تکاثر و زیاده طلبی را در جامعه از بین ببرد. آن امام علیه السلام در قسمتی از عهدنامه اش به مالک اشتر می فرماید:

... 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 طمع ورزی و جمع مال و بدگمانی آنها به باقی ماندن خود در حکومت و کمی عبرت آموزی ایشان از امور عبرت انگیز روزگار حاصل می گردد... (۱).

اگرچه امام علی علیه السلام طمع ورزی و مال اندوزی والیان را عامل فقر و محرومیت مردم قلمداد فرموده اند، اما قطعاً این رابطه، منحصر در والی نیست، بلکه نتیجه پدیدار

شدن روحیه تکاثر در جامعه و ایجاد دو طبقه فقیر و غنی می باشد که امام علیه السلام مورد اهم آن را در شخص والی بیان فرموده است. بر این اساس، امام علیه السلام خطاب به مالک می فرماید:

... و باید کسی در طمع گرفتن مزرعه و کشتزار از تو نباشد و در حق آب همسایه خود، طمع نبندد 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 می گردید.

امام علی علیه السلام برای پیاده کردن برنامه های اصلاحی خود و ممانعت از ایجاد روحیه تکاثرطلبی، قبل از هر چیز، به روشننگری و هدایت عمومی جامعه پرداخت؛ در خطابه ها، نامه ها و سفارشهایش به افراد مختلف جامعه؛ اعم از خواص و عوام، آنان را به روزی حلال و دوری از حرام فرامی خواند؛ زیرا در روزی حلال، شائبه حق الناس وجود ندارد و با روزی حلال، تکاثر پدید نمی آید؛ مال حرام است که تکاثر را تقویت می کند. (۲)

دو. اصلاح بازار برای اصلاح معیشت مردم

امام علی علیه السلام از جزئی ترین مسائل اجتماع تا کلی ترین 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 می گشت و نسبت به قیمتها، چگونگی معاملات مردم و خرید و فروش آنها نظارت داشت. روزی در بازار، میثم تمّار 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 کرده ای؟ عرضه داشت: یا امیرالمؤمنین! خرماهای خوب و بد را از هم جدا کرده ام و خوبها را به قیمت بیشتر

ص: ۴۲۰

۱- همان، ص ۱۰۲۵.

۲- جرج جرداق، امام علی علیه السلام صدای عدالت انسانی، ترجمه سیدهادی خسروشاهی، ج ۱، ص ۲۱۸.

می فروشم 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 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)

سه. اصلاح مالیاتها با بهبود درآمدها

یکی از منابع عمده در آمد 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)

چهار. 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

ص: ۴۲۱

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.

خود توصیه می فرمود در آبادانی زمین بکوشند که این امر موجب فراهم آمدن فرصتهای شغلی لازم در جامعه و بالارفتن 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 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.

ص: ۴۲۲

۱- . همان، نامه ۵۱.

۲- . همان، عهدنامه مالک اشتر و نامه ۵۳.

اشاره

اگر حکومت امام علی علیه السلام با حکومت‌های خلفای پیشین و حتی پیامبر صلی الله علیه و آله مقایسه شود، تفاوت‌هایی دیده می‌شود که به برخی از این تفاوت‌ها اشاره می‌کنیم.

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 اصولی در دوران خلفا و سرازیر شدن غنایم به سرزمین‌های اسلامی، این مسیر از هم جدا شده بود.

۲. در دوران حکومت پیامبر صلی الله علیه و آله و خلفا، مردم با کفار می‌جنگیدند و به غنیمت می‌رسیدند، 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 شهوت‌های نفسانی در دل‌های پاک و روح‌های بزرگشان نفوذ و تأثیری نداشت و جز انجام وظایف دینی و تکالیف انسانی هدفی نداشتند، کسی تن به جنگ نمی‌داد. از این رو کسانی که در آغاز با امام علی علیه السلام بیعت کرده بودند، در مواجهه با باطل، به بهانه‌های مختلف، یاری‌گر حق نبوده، در کنار امام علی علیه السلام و در مقابل باطل نایستادند و نتیجه این موضع‌گیری نیز روشن است.

خود امام علی علیه السلام در خطبه ای در این باره فرموده است:

ای مردم! اگر از یاری حق پای به عقب نمی‌گذاشتید و در توهین باطل، سست نمی‌گشتید، کسی که مثل شماست، طمع در زورگویی به شما نداشت و کسی که [امروز] نیرومند شده است، قدرت و قوه پیدا نمی‌کرد، 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 می‌کردید که شما را به سوی حق دعوت کند، شما را بر طریق پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله توجیه و تحریک می‌کرد و از کجروی بی‌نیاز

ص: ۴۲۳

می گشتید و بار سنگین [خطاها] را از دوش خود می انداختید. (۱)

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 قهرا 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، هر آینه داهی ترین مردم بودم. (۲)

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 کار کناره 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 و رد یا قبول خلافت، صرفاً برای حفظ مصلحت اسلام و مسلمانها بود. او از روز نخست، خود را برای تصدی امر خلافت، اولی و احق 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 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 می دید تا مادام که به حداقل کفایت، یارانی برای جهاد و مبارزه دارد، از پیشوایی و امامت کناره نگیرد. در خطبه معروف شقشقیه می فرماید: اگر اقامه حدود الهی و نگه داری مسند امامت، تا این حدی که هست، یار و مددکار نداشت، «زمام این شتر فراری را به گردن

ص: ۴۲۴

۱- . محمدتقی جعفری، ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، ج ۲۶، ص ۲۶۴-۲۶۵.

۲- . صبحی صالح، نهج البلاغه، خطبه ۲۰۰.

خودش می انداختم و جام آخر را مانند جام اول می نوشیدم»^(۱).

آنان که از سیاست امام علی علیه السلام انتقاد می کنند و آن را یک سیاست ایده آلیستی غیر عملی می دانند و در عین حال، از زیرکی و هوشیاری معاویه اظهار تعجب می کنند و معتقدند که او دولتمردی طراز اول بوده است، در واقع به این دلیل، به طرف این سنخ داوری کشیده شده اند که به جای توجه به شرایطی که منجر به این نتایج شده است، به خود نتایج می نگرند.

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 می کنیم که علی علیه السلام:

۱. از قبیله قریش و از غیر بنی هاشم بوده و به قریش صدمه ای 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 خواسته اش، نه اصول و مبادی عقیدتی، بلکه منافع مادی بود و رسیدن به آنها را با هر وسیله ای روا می دانست.

۶. قریش که نمونه حکومت اشرافی و دارای نفوذ در جهان اسلام بودند، هواخواه او بودند و از او حمایت می کردند.

و از طرف دیگر باید فرض کنیم که معاویه:

۱. از دودمان هاشم بود و به قریش صدمه هایی نرسانده است.

ص: ۴۲۵

۱- «الألقیت حبلها علی غاربها و لسقیت آخرها بکأس أولها» ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۱، ص ۲۰۲.

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 ناراضی اند 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 شورانده اند و او را درگیر نبردی خونبار کرده اند که دهها هزار تن در آن جان باخته اند.

۵. مدت کوتاهی پس از جنگ در کوفه مانده است.

۶. مردم عراق، در مخالفت، تفرقه، عقاید، کناره گیری و نافرمانی، همان مردم عراق آن روزند.

۷. معاویه، مردی است که سرلوحه هدفش، پیش از این که دنیا باشد، آخرت است. پس اصول اعتقادی خود را برای منافع مادی اش فدا نمی کند و به خود اجازه نمی دهد 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 روبه رو شده اند و هر یک از آنها، زیرکی، دانایی و شجاعت خود را دارد؛ علی علیه السلام با شجاعت بی نظیرش و معاویه با ناتوانی و ترسش.

نتیجه، چنین می شود 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 پابندی به اصول، برابرند، باز هم معاویه کسی است که در بعد سیاسی و نظامی شکست خورده است؛ زیرا ریشه های 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 می باشند.

هنگامی این مطلب روشن می شود 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 می کرد؟

معاویه بعد از قتل ناگهانی امام علیه السلام با این که سرزمین عراق را در اختیار داشت، اما جز با نیروی ارتش شام نمی توانست آن را آرام کند. حال اگر چنان پایگاه مردمی جاافتاده ای در شام و سپاهی فرمانبردار در اختیار نداشت، به رغم تمام آزمندی و عدم پابندی اش 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، طایفه ای نقض بیعت کردند، جمعیتی از دین بیرون رفتند و جمعیتی، از آغاز، سرکشی و طغیان کردند»^(۳).

۱. رویارویی با اصحاب جمل (جبهه ناکثین)

طلحه و زبیر، اولین بیعت کنندگان با امام علیه السلام بودند. وقتی از امام علیه السلام اجازه خواستند که به عمره روند، از آنان پرسید: «شاید می خواهید 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 خون خواهی عثمان تحریک

ص: ۴۲۷

۱- محمدجواد شری، امیرالمؤمنین علیه السلام اسوه وحدت، ترجمه محمدرضا عطائی، ص ۵۲۷ - ۵۲۹.

۲- سید مرتضی، رسائل شریف مرتضی، ج ۱، ص ۱؛ مقدس اردبیلی، زبیدی البیان، ص ۱۳.

۳- ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۱، ص ۲۰۰.

می کرد. 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 آن جاست و پیرو و مطیع شما نخواهد بود. او هم یک میلیون درهم به همراه صد شتر و چیزهای 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: «إنا لله وإنا إليه 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 ربهذه رسید، طلحه با یارانش گذشته بودند. از این رو به دنبالشان راه عراق را در پیش گرفت. از ربهذه 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، قرظی 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

ص: ۴۲۸

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 فرودآورندگانی. 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 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 علیه السلام دستور داد در مقابلشان صف بکشند، اما جنگ را آغاز نکنند. در این هنگام، جنازه دو مرد که توسط آنها کشته شده بودند را از میسر و میمنه آوردند. امام علیه السلام گفت: «خدایا 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 زبیر، پیش من بیا!» و زبیر با سلاح تمام، پیش وی آمد. آنها همدیگر را در آغوش گرفتند و معانقه کردند. علی علیه السلام فرمود: «زبیر! 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 داشتیم، 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. (۲)

پس از بازگشت زبیر، علی علیه السلام طلحه را ندا داد که «ای ابومحمّد! برای چه آمده ای؟» گفت: «برای خون خواهی عثمان». گفت: «خدا از ما دو نفر، کسی را که

ص: ۴۳۰

۱- همان، ص ۷۱۹.

۲- همان، ص ۷۲۱.

در خون عثمان دخالت داشته، بکشد. مگر نشنیدی که پیغمبر خدا صلی الله علیه و آله فرمود: «خدایا با هر کس که با او دوستی کند، دوستی کن و با هر که با او دشمنی کند، دشمنی کن»؟ تو اوّل 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: «إنا لله وإنا إليه راجعون، 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 بنشینم؟ 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 خطبه ای طولانی برای مردم خواند که در آن، مردم بصره را سرزنش فرمود. (۱)

از گزارش ماجرای جنگ جمل می توان دریافت که عوامل اصلی جنگ جمل، طلحه و زبیر بودند. آنان ابتدا به خاطر جوّ 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

ص: ۴۳۱

۱- . ر.ک: همان، ص ۷۱۴-۷۲۸؛ ابن اثیر، الکامل فی التاریخ، ج ۳، ص ۲۰۵ به بعد.

کتاب خدا و سنت رسولش عمل می‌کنم و نیازی به مشورت شما نمی‌بینم، اگر نیاز باشد، از مشورت با شما امساک نخواهم کرد»^(۱). 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 ناراضی 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.

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 هردو 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

ص: ۴۳۲

۱- فیض الاسلام، ترجمه نهج البلاغه، خطبه ۱۹۶.

یک بر لشکریان نماز بخواند و اگر کوشش عایشه در توفیق بین دو دسته نبود، از همان آغاز، از هم جدا می شدند.

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 می روند، اجازه داد از پایتخت خارج شوند و فرمود: «می دانم اراده 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 می کرد، از طرفی با دیگران که به مکه یا به شام می گریختند، چه می کرد؟ و از طرف دیگر، اصل احترام به آزادی را چگونه در موارد مشابه، رعایت می فرمود؟ از اینها گذشته، امام علیه السلام می دانست که حتی با اسارت آنها در پایتخت، فتنه 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 سخت گیریها اعتراض داشتند. آری! مردمی که در میدان صفین، نبرد با دشمن را جایز نمی شمردند، چگونه تحمل می کردند که امام علیه السلام دو پیرمرد صحابی و ظاهرا بی گناه را بدون هیچ دلیل و برهان محکمه پسند، از آزادی محروم کند؟

این را نیز نباید از نظر دور داشت که اگر امام علیه السلام می خواست 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 سلطه کافی نداشت، این کار مقدور نبود.

ص: ۴۳۳

با توجه به آنچه گذشت، آیا عاقلانه ترین راه، همان نبود که امیرالمؤمنین علیه السلام در پیش گرفت؟ آیا بهترین راه، غیر از این بود که از اصل آزادگی 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 این که امام علیه السلام پس از جنگ جمل و پیروزی کم نظیری که بر دشمنان خود یافت، به مراتب، قویتر و مسلط تر و بر کرسی خلافت، مستقرتر، از این میدان برگشت. (۱)

۲. رویارویی با معاویه (جبهه قاسطین)

اشاره

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 می کرد، خواست تا از مردم برای امام علیه السلام بیعت بگیرد، (۲) امّا معاویه طی نامه ای اعلام کرد که من در صورتی چنین می کنم که تو قاتلان عثمان را به ما معرفی کنی تا به مجازات برسانیم، والاّ 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

ص: ۴۳۴

۱- . حسن صدر، مرد نامتناهی، ص ۱۶۸-۱۷۱.

۲- . فیض الاسلام، ترجمه نهج البلاغه، نامه ۸ و ۷۵.

۳- . ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۱۵، ص ۷۴.

۴- . طه حسین، علی و فرزندانش، ص ۸۳.

خود برشمرد و یادآور شد که به قاتلان عثمان دسترسی ندارد. (۱)

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 می دانست که امام علیه السلام تسلطی بر قاتلان عثمان ندارد و فقط برای این که خود را در برابر مردم شام تبرئه 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 می پروراند. ابن اثیر نقل کرده است، وقتی عثمان از حج مراجعت می کرد و معاویه سوار بر استری شهباء (سفید و سیاه) با او بود، ساربان، این آواز را می خواند: «چهارپایان لاغر و آن موجودات لاغراند که مانند کمانهای کج هستند، می دانند که امیر بعد از او [یعنی پس از عثمان] علی علیه السلام است و اگر زبیر باشد، جانشینی زبیر 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. (۲)

الف. موضع امام علیه السلام در مقابل معاویه

امام علی علیه السلام در پایان نامه ۷۳، در کلامی که رنگ تحبیب و تهدید دارد، به معاویه اطمینان می دهد که نابودی او آرزویش نیست و به خدا سوگند یاد می کند 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. (۳)

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 می شود میل به

ص: ۴۳۵

۱- ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۱۵، ص ۷۶.

۲- ابن اثیر، الکامل فی التاریخ، ج ۳، ص ۷۳.

۳- «و أقسم بالله إنّه لولا- بعض الاستبقاء لوصلت إلیک منی قوارع، تفرع العظم، و تهلس اللحم» فیض الاسلام، ترجمه نهج البلاغه، نامه ۷۳.

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 نامه های امام علیه السلام به معاویه، آکنده از مهر و عطف و صفای باطن و دارای جنبه ارشاد و هدایت است.

در نامه ای، امام علیه السلام به خداوند سوگند یاد می کند که «اگر دست تقدیر، ما را با هم گرد آورد، همواره خالص و بی شائبه با تو خواهم ماند» (۱). امّا معاویه همه فکر و ذکرش، 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 دسته هایی 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 (۲). با همه این اوصاف، فعالیت فرهنگی و تبلیغی او با تحمیق مردم و مکر و فریب آنان، نقش عمده تری 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 بزرگ 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 جدّایت 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 (۳). بنابراین، امام علیه السلام چاره ای جز مقابله با معاویه و حذف او نمی دید و بر همین اساس، ناچار به جنگ با او شد.

ص: ۴۳۶

۱- «فِائِي أُولَى لَكَ بِاللَّهِ أَلَيْبِي غَيْرَ فَاجِرِي لئن جمعتني و إِيَّاكَ جوامع الأقدار لا أزال بباحتك حتّى يحكم الله بيننا و هو خير الحاكمين» (همان، نامه ۵۵).

۲- محمدتقی شریعتی، خلافت و ولایت، ص ۳۰۳.

۳- محمدتقی جعفری، ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، ج ۲۶، ص ۲۰۰-۲۰۱.

از سوی دیگر، برخی بر سیاست امام علیه السلام در مقابل معاویه خرده گرفته اند 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.

ثانیا، 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 زورمدارانه ای داشته، به معنای رویارویی با خواسته آن گروه بود که اقدام به براندازی قدرت عثمان کرده بود.

ثالثاً، معاویه فردی زیرک و هوشمند بود و اگر امام علیه السلام وی را ابقا می کرد، احتمال این که او این امر را موقتی بداند، بسیار بوده است؛ زیرا او امام علیه السلام را به خوبی می شناخت. از این رو نامه امام علیه السلام را بر منبر می خواند، آنگاه می گفت: مردم! ببینید، علی علیه السلام به من اعتماد دارد و مرا لایق حکومت می داند، اما من هنوز تکلیف شرعی ام را نمی دانم که با او موافقت و همکاری کنم یا مدتی صبر کنم تا ببینم علی علیه السلام بر طبق موازین شرعی سلوک و رفتار می کند یا نه؟ و به تهیه مقدمات و آماده کردن نیرو می پرداخت تا در شرایط مساعدتری اعلام مخالفت کند یا از روز اول می گفت: من چون علی علیه السلام را خلیفه شرعی مسلمانان نمی دانم، حاضر نیستم با او همکاری کنم، مگر این که مجدداً از عموم مسلمانان و از جمله، مردم شام بیعت بگیرند.

از این رو، اگر امام علیه السلام وی را ابقا می کرد، نه تنها موافقتش را کسب نمی کرد، که مخالفت انقلابیان را برمی انگیخت. (۱) بنابراین، امام علیه السلام چاره ای جز مواجهه با معاویه و

ص: ۴۳۷

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 آن جا رسید و منبع آب آن جا را در اختیار گرفت که یاران امام علیه السلام با حمله ای آب را در دست گرفتند؛ (اما) گرچه امام علیه السلام مانع دست یابی 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 آورده ام و شما را بدان خوانده ام و اکنون نیز به همگان اعلام می کنم که خدا مکر خیانت کاران را به سامان نمی برد. جوابشان این بود که میان ما و تو شمشیر است تا زبوتر نابود شود.

روز اول صفر، میان دو جبهه، جنگ در گرفت. در روز نهم، عمار یاسر که ۹۳ ساله بود، به شهادت رسید و در همان جا مدفون شد. امام علیه السلام بی آن که او را غسل دهد، بر او نماز خواند. علی علیه السلام 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». عمروعاص 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». قرآنهاى 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 علیه السلام گفتند: «معاویه سخن حق می گوید و تو را به خدا دعوت می کند؛ از او بپذیر!» علی علیه السلام فرمود: «ای قوم! کار شما سامان داشت، تا جنگ شما را زخمی کرد، عده ای را بُرد 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 علیه السلام 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 گند گشته و بصیرتها تیره شده است» و سخن بسیار گفت.

علی علیه السلام 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 می کنند که با عثمان کردند. اشعث گفت: «اگر بخواهی، من پیش معاویه می روم و می پرسم منظورش چیست». گفت: «این مربوط به خود توست؛ اگر می خواهی 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 می کنیم. شما یکی را که مورد قبولتان باشد، انتخاب می کنید، ما نیز یکی را می فرستیم و از آنها تعهد و پیمان می گیریم که طبق مندرجات کتاب خدا عمل کنند و از آن تجاوز نکنند و همگی از حکم خدا که مورد اتفاق ایشان باشد، اطاعت می کنیم». 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 می پذیریم و اطاعت می کنیم». مردم شام، عمرو بن عاص را انتخاب کردند. اشعث و کسانی که بعدها عقیده خوارج گرفتند، گفتند: «ما ابوموسی اشعری را انتخاب می کنیم». 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 می سپارم». اشعث و یاران او گفتند: «به خدا نباید دو مضری درباره ما حکمیت کنند». علی علیه السلام فرمود: «پس اشتر را انتخاب می کنم». گفتند: «مگر آتش این اختلاف را کسی جز اشتر دامن زده است؟»

سرانجام امام علیه السلام فرمود: «هرگونه می خواهید، عمل کنید و هرچه به نظرتان می رسد، انجام دهید». آنها نیز کسی را به نزد ابوموسی فرستادند و قصه را برای او نوشتند. وقتی به ابوموسی گفتند مردم صلح کرده اند، گفت: «الحمد لله» گفتند: «تو را حکم کرده اند»، گفت: «إنا لله وإنا إليه راجعون».^(۱)

با این وجود، امام علیه السلام اولین راه را برای حل مشکل معاویه، جنگ نمی دانست، 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 علیه السلام برای

ص: ۴۴۰

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 علیه السلام 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 علیه السلام در نکوهش ساده لوحی و کوتاه اندیشی یارانش، با لحنی تأسف بار که گویی بر جانش 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)

ب. آنگاه که باطل محض برای حق مطلق سرنوشت تعیین می کند

امام علیه السلام ناچار به پذیرش حکمیت می شود و سرانجام چنین می شود که از طرف امام علیه السلام ابوموسی و از طرف معاویه، عمروعاص به عنوان حکمین برگزیده می شوند. ابوموسی و عمروعاص در «دومی 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 علیه السلام در آن هنگام در کوفه منتظر نتیجه حکم حکمین ماند. آنگاه که امام علیه السلام از نتیجه حکمیت آگاه شد، سخت اندوهگین گشته، برای مردم خطبه ای خواند. در آن خطبه، امام علیه السلام بعد از حمد خدا و درود بر پیامبرش صلی الله علیه و آله، 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،

ص: ۴۴۱

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.

«رای راست آن بود اگر می پذیرفتید». شما در برابر دستور و نظریه من امتناع ورزیدید؛ مانند امتناع مخالفان ستمکار و طردکنندگان حقیقت و گنهکاران؛ تا جایی که انسان خیرخواه دربارہ خیرخواهی خود به تردید افتاد و آتش زنه 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 منعرج 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 سخت تر 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. تأسف بارتر از همه اینها، کسانی که به توصیه های 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.

۳. رویارویی با خوارج (جبهه مارقین)

اشاره

همان گونه 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 نمی گفتند خطای ما این بود که تسلیم نیرنگ معاویه و عمروعاص شدیم و جنگ را متوقف کردیم، و نمی گفتند پس از قرار حکمیت، در انتخاب داور خطا کردیم، بلکه می گفتند انتخاب این دو نفر به عنوان داور در دین خدا خلاف شرع و کفر بود؛ حاکم منحصر 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

ص: ۴۴۲

۱- . محمدتقی جعفری، ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، ج ۹، ص ۴۴ تفسیر خطبه ۳۵.

توبه کن! امام علیه السلام فرمود: توبه کار خوبی است، ما همواره از هر گناهی استغفار می کنیم. (۱) آنان گفتند: این کافی نیست، بلکه باید اعتراف کنی که «حکمت» گناه بود و از این گناه توبه کنی. گفت: من به وجود آورنده حکمت نبودم و خود از نتیجه آن آگاهید. (۲)

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 مفسد 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 با رویی 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. (۳)

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، چهارهزار 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

ص: ۴۴۳

۱- مرتضی مطهری، مجموعه آثار، جاذبه و دافعه امام علی علیه السلام، ج ۱۶، ص ۲۹۸.

۲- فیض الاسلام، ترجمه نهج البلاغه، خطبه ۱۲۷.

۳- ر.ک: مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۱۶، ص ۲۹۸.

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 آن جا 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 نهروان رسید.

در آن جا «حارث بن مری 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 حکمیت توبه کنی و اقرار کنی که کافر شده بودی، با تو بیعت می کنیم، و گرنه 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 می کنیم». آنان پیام فرستادند که همه ما قاتلان یاران تو هستیم و همگی، خون آنان را حلال می دانیم. 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 چهارهزار 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: «ابدا، به خدایی که جان من به کف اوست، در پشت مردان و رحم زنانند. هر یک از آنها خروج کند، پس از او

الف. علت پیدایش خوارج

بیشتر اهتمام خلفای پس از امام علی علیه السلام، فتح و گسترش سرزمین های اسلامی بود. معلوم است چنین امری سبب می شد که افراد بسیاری با فرهنگها و ملیتهای گوناگون، به اسلام رو آوردند؛ عدل و مساوات حکومت اسلامی آنان را جذب می کرد. از این رو، آموزش این افراد و آشناساختن اینان با روح فرهنگ اسلامی از وظایف مهم حاکمان اسلامی بود که معمولاً مورد غفلت قرار می گرفت.

اگرچه بیشتر خوارج از اعراب بودند، اما در میان آنها غیر عرب نیز وجود داشت. ویژگی همه آنها این بود که نادان، اما مقدس مآب بودند. آنان با فرهنگ اسلامی آشنایی نداشتند. از جنبه های مختلف، خصوصاً بینش و معرفت، دارای کاستیهای بسیار بودند. از این رو چاره ای نداشتند جز این که از طریق عبادتهای بی روح و رکوع و سجودهای 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، برده صفت و اوباش هستند که از هر گوشه ای جمع شده اند و از هر ناحیه ای فراهم آمده اند. 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 قیام حکومت کند و مچ دستشان گرفته شود، نه این که آزاد بگردند و شمشیرها را در دست نگه دارند و راجع به ماهیت اسلام اظهار نظر کنند. اینها نه از مهاجرانند که از خانه های خود به خاطر اسلام مهاجرت کردند و نه از انصار که مهاجران را در جوار خود پذیرفتند.^(۲)

ص: ۴۴۵

۱- . ر. ک: مسعودی، مروج الذهب، ج ۱، ص ۷۶۲-۷۶۶.

۲- . ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۱۳، ص ۳۰۹.

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 می گیرند. منافقان بی دین، معمولاً از این مقدس مآبهای احمق، علیه طریق حق و مصالح جامعه اسلامی سود جسته اند. 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 می کند و به وسیله شما، مردم را در حیرت و گمراهی می افکند. (۱)

آری! جهالت، عمده ترین ویژگی این افراد بود. آنان مانع بزرگی در مقابل برنامه های 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 یاری گرش باشند.

ب. اصول عقاید خوارج

ریشه اصلی خروج آنان را چند چیز تشکیل می داد:

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.

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 بلاشرط 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. (۲)

ص: ۴۴۶

۱- همان، ج ۸، ص ۱۱۲؛ مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۱۶، ص ۳۲۱.

۲- همان، ص ۳۰۰.

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».(۱)

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 زیباروی 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 چهارم هجری، در محراب مسجد کوفه، ضربه ای بر سر مبارک پیشوای مؤمنان زد که در بیست و یکم رمضان به شهادت رسید.(۲)

گفتار پنجم: پیام وداع

امام علیه السلام در آخرین دقائق حیات نورانی خویش، سفارشهایی کردند و فرزندان و

ص: ۴۴۷

۱- فیض الاسلام، ترجمه نهج البلاغه، خطبه ۶۰.

۲- تاریخ یعقوبی، ترجمه محمدابراهیم آیتی، ج ۲، ص ۳۹؛ ابن اثیر، الکامل فی التاریخ، ج ۳، ص ۳۸۷.

بازماندگان را به دریافتن یتیمان، توجه به فقرا و بینوایان، 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 رفته‌ام، در برابر آن، فقط یک ضربه بزنید. مبادا او را مثله کنید که من از رسول خدا صلی الله علیه و آله شنیدم که می فرمود: «از مثله کردن دوری کنید، هرچند سگ آزاردهنده باشد». (۲)

گویا آن کریم، به عفو قاتل خویش مشتاقتر است؛ از این رو می فرماید:

من دیروز همنشین شما بودم، امروز عبرتی برای شما هستم و فردا از شما دور می شوم. اگر زننده 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 را در خواب می بیند و از امتش شکایت می کند. عرضه می دارد: ای رسول خدا صلی الله علیه و آله چه بسیار از امت تو دشمنی و ناراستی دیدم! حضرت رسول صلی الله علیه و آله 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

ص: ۴۴۸

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.

گریزشان از جهاد، چیزی از جانب آنها نصیصش نمی شد، اما امام علیه السلام می دانست که سرانجامی روشن نخواهند داشت و ندامت، حسرت و پشیمانی آینده آنها را پیش بینی می کرد و می فرمود:

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 نمی دهند. (۱)

آخرین کلامش به آنان که قدر حکومت والا و الهی امام علیه السلام را نمی دانستند و سیاستهای انسانی او را نمی شناختند و محبت و مدارای آن امام وارسته را در دوران حکومتش درک نکردند، چنین بود:

فردا به یاد روزهای من خواهید افتاد و اسرار (اندیشه های) 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 می رود.

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

ص: ۴۴۹

۱- ر.ک: همان، خطبه ۹۲.

۲- ر.ک: همان، خطبه ۱۴۹.

اسلامی را بر عهده گرفت. موضع گیری 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. امّا با کمال تأسف، تربیت غیر صحیح مردم در دوران خلفای سه گانه پیشین و در نتیجه، دنیازدگی خواص جامعه سبب شد که این دوران طلایی، دیرزمانی نیاید 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.

ص: ۴۵۰

۱. قرآن کریم.

۲. آشتیانی، سیدجلال الدین: شرح مقدمه قیصری، چاپ سوم، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۷۰ ه. ش.

۳. آلوسی بغدادی، شهاب الدین سید محمود: 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 ایران شناسی فرانسه، ۱۳۶۸ ه. ق.

۶. ابن ابی الحدید 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 ابی زینب نعمانی، محمد بن ابراهیم: کتاب الغیبی، 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: العمدی، مؤسسه نشر اسلامی، قم، ۱۴۰۷ ه. ق.

۱۱. ابن تیمیه، احمد: منهاج السنی النبوی، چاپ اول، مصر، ۱۳۲۲.

۱۲. ابن حنبل، احمد: مسند و بهامشه منتخب کتر العمال، دارالفکر، بیروت.

۱۳. ابن خلدون، عبدالرحمن: مقدمه ابن خلدون، مکتبی التجاریه، مصر و چاپ اول، انتشارات استقلال، ۱۴۱۰ ه. ق.

۱۴. ابن درید: جمهری اللغی، تصحیح رمزی منیر، ۳ جلد، چاپ اول، دار صادر، ۱۳۴۴ ه. ق.

۱۵. ابن سعد: طبقات، دار بیروت للطباعی و النشر، بیروت، ۱۴۰۵ ه. ق.

١٦. ابن سينا شيخ الزئيس، حسين: الشفا (الهيأت)، با مقدمه دكتور ابراهيم مدكور، با تحقيق الاب قنواتي و سعيد زايد، چاپ اول، انتشارات ناصر خسرو، تهران، ١٣٦٣ هـ . ش.
١٧. ابن صباغ، على بن محمد: الفصول المهمى فى معرفى احوال الأئمة عليهم السلام، مؤسسه اعلمى، تهران.
١٨. ابن عبد الخالق: كنز اللغات، انتشارات مرتضوى ايران.
١٩. ابن عبد ربه الاندلسى: عقد الفريد، دار الكتاب العربى، بيروت.
٢٠. ابن عساکر: تاريخ مدينه دمشق، تحقيق على شيرى، دارالفكر، بيروت، ١٤١٥ هـ . ق.
٢١. ابن قتيبه دينورى، محمد بن مسلم: الامامى و السياسى، چاپ اول، انتشارات شريف رضى، قم، ١٤١٣ هـ . ق.
٢٢. - : تأويل مشكل القرآن، تصحيح سيد احمد مقر، چاپ اول، احياء التراث العربى، ١٣٧٣ هـ . ق.
٢٣. - : غريب القرآن، دار الكتب العلميه، بيروت، ١٣٩٨ هـ . ق.
٢٤. ابن قدامى المقدسى، ابو محمد عبدالله بن احمد: مغنى، دار احياء التراث العربى، بيروت.
٢٥. ابن كثير، الحافظ: البدايى و النهايى، چاپ ششم، مكتبى المعارف، بيروت، ١٤٠٩ هـ . ق.
٢٦. ابن كثير دمشقى، اسماعيل: تفسير القرآن العظيم (تفسير ابن كثير)، دارالمعرفى، ١٣٨٨ هـ . ق.
٢٧. ابن مغازلى، على: مناقب على بن ابى طالب عليه السلام، المطبعى الاسلاميه، تهران، ١٣٩٤ هـ . ق.
٢٨. ابن منصور، محمد بن احمد ازهرى: تهذيب اللغى، تعليقه عمر سلامى و عبدالكريم حامد، چاپ اول، دار احياء التراث العربى، بيروت، لبنان، ١٤٢١ هـ . ق.
٢٩. ابن منظور، ابو الفضل محمد: لسان العرب، ١٥ جلد، چاپ سوم، دارالجيل للطباعى و النشر، ١٤١٤ هـ . ق.
٣٠. ابن نديم، محمد بن اسحاق: الفهرست، المكتبى التجاربه الكبرى، قاهره.
٣١. ابن هشام، عبدالله: مغنى اللبيب، مكتبى العلمى، ايران، ١٣٧٤.
٣٢. ابو الحسن الاشعري، على بن اسماعيل: الابانى عن اصول الديانى، مكتبى تغر للنشر (بغداد).
٣٣. - : مقالات الاسلاميين، ١ جلد، چاپ اول، مكتبى النهضى المصرى، ١٣٦٩ هـ . ق.
٣٤. ابو الحسين احمد بن فارس: مجمل اللغى، تصحيح ابو عمر، چاپ جديد، دارالفكر، بيروت، ١٤١٤ هـ . ق.

۳۵- : مقایس اللغی، تصحیح عبدالسلام، ۶ جلد، چاپ دوم، دارالجمیل، بیروت، 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 محمدابراهیم آیتی، چاپ سوم، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲ ه . ش.

۳۸. اخطب خوارزمی، موفق بن احمد بن محمد: مناقب، با مقدمه محمدرضا موسوی، مکتبی نینوا الحدیثی.

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، تصحیح 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.

٤٢. امام الحرمين جوينى، عبدالملك: الارشاد فى الكلام، تحقيق اسعد تميم، چاپ سوم، مؤسسى الكتب الثقافى، بيروت، ١٤١٦
و مكتبى الخانجى جماعى الازهر للتأليف، مصر، ١٩٥٠

٠م

٤٣. - : الشامل فى اصول الدين، تحقيق على سامى النشار و ديكران، المعارف، اسكندريه، ١٩٦٩ م.

٤٤. امام خمينى قدس سره: كتاب الطهارى، مؤسسه اسماعيليان، قم، ١٤١٠ هـ . ق.

٤٥. الامينى النجفى، عبدالحسين احمد: الغدير فى الكتاب و السنّى، ٢٠ جلد، چاپ سوم، دار الكتاب العربى، بيروت، ١٣٨٧ هـ .
ق / ١٩٦٧ م.

٤٦. - : شرح تجريد الاعتقاد، ٦ جلد، نشر مرتضى، ايران، ١٣٦٩ هـ . ش.

٤٧. اندلسى، على بن حزم: الفصل فى الملل و الاهواء و النحل، با حاشيه عبدالكريم شهرستانى، دارالمعرفه، چاپ دوم، ١٣٩٥ هـ .
ق.

٤٨. انصارى، مرتضى: كتاب الطهارى، تحقيق لجنى التحقيق، چاپ اول، مؤسسى الهدى، قم، ١٤١٨ هـ . ق.

٤٩. بابايى، رضا: «مولا در چشم و دل مولانا»، آيينه پژوهش، شماره ٦٦، بهمن و اسفند ١٣٧٩ هـ . ش.

٥٠. باقلانى، ابوبكر: تمهيد الاوائل و تلخيص الدلائل، چاپ دوم، مؤسسه الكتب الثقافى، بيروت، لبنان، ١٤١٤ هـ . ق.

٥١. بحراني، سيدهاشم بن سليمان: البرهان فى تفسير القرآن، چاپ اول مؤسسه بعثت، قم، ١٤١٥ هـ . ق و تصحيح محمود بن
جعفر، ٤ جلد، چاپ سوم، انتشارات اسماعيليان، مطبعى العلميه قم، ١٩٩٣

٠م

٥٢. بحراني، يوسف: الحدائق الناضرى، تحقيق محمدتقى ايروانى، مؤسسه نشر اسلامى وابسته به جامعه مدرسين، قم.

٥٣. بخارى جعفى، ابو عبدالله محمد بن اسماعيل: صحيح بخارى، چاپ اول، دار الكتب العلمى، بيروت، ١٤١٢ هـ . ق و
دارالفكر، بيروت، ١٤٠١ هـ . ق.

٥٤. . برقى، احمد: المحاسن، چاپ اول، المجمع العالمى لاهل البيت، قم، ١٤١٣ هـ . ق.

٥٥. بستانى، بطرس: محيط المحيط، چاپ جديد، مكتبى لبنان، ساحى رياض الصلح، ١٩٨٧ م.

٥٦. - : معجم لغوى مطّول، چاپ اول، مكتبى لبنان، ١٩٩٢

۵۷. بغدادی، اسماعیل باشا: هدیی العارفین، استانبول، ۱۹۵۱ م.

۵۸. بغدادی، عبدالقاهر: اصول الدین، چاپ اول، دارالفکر، بیروت، ۱۴۱۷ ه. ق.

۵۹. بلاذری: انساب الاشراف، دار الیقظی العربی، دمشق، ۱۹۹۹

۶۰. بیضاوی: تفسیر بیضاوی، تصحیح شهاب الدین احمد، ۹ جلد، چاپ اول، دار الکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۱۷ ه. ق.

۶۱. بیهقی، احمد: سنن الکبری، ۱۵ جلد، دار الفکر، بیروت.

۶۲. ترمذی، محمد بن عیسی: سنن ترمذی، چاپ دوم، المکتبی الفلسفی، مدینة المنوری، ۱۳۹۴ ه. ق.

۶۳. تفتازانی، سعدالدین: شرح المقاصد، تحقیق و تصحیح دکتر عبدالرحمن عمیره، ۵ جلد، چاپ اول، منشورات الشریف الرضی، قم، ۱۳۷۰ ه. ش.

۶۴. - شرح عقائد النسفی، مصر، ۱۲۹۷ ه. ق و مکتبی العثمانی، اسلامبول، ۱۳۱۵ ه. ق.

۶۵. تفلیسی، ابوالفضل جیش بن ابراهیم: وجوه القرآن، تصحیح دکتر مهدی محقق، بنیاد قرآن، ایران، ۱۳۶۰ ه. ش و دانشگاه تهران، ۱۳۷۱ ه. ش.

۶۶. تهمانوی، محمدعلی: موسوعی کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم، چاپ اول، تحقیق علی دحرج، مکتبی لبنان ناشرون، بیروت.

۶۷. تهرانی، آقابزرگ: الذریعی الی تصانیف الشیعی، اسلامیہ، تهرآن، ۱۳۸۷ هـ . ق.

۶۸. ثعالبی، عبدالرحمن: الجواهر الحسان فی تفسیر القرآن، تصحیح غماری ادیسی، ۳ جلد، چاپ اول، دار الکتب العلمیه، بیروت - لبنان، ۱۴۱۶ هـ . ق.

۶۹. جرجانی، میرسیدشریف علی بن محمد: التعریفات، چاپ اول، دارالفکر، ۱۴۱۸ هـ . ق.

۷۰. - شرح المواقف، با حاشیه سیالکوتی و حلبی، چاپ اول، منشورات الشریف الرضی، قم، ۱۳۲۵ هـ . ق.

۷۱. جرداق، جرج: امام علی علیه السلام صدای عدالت انسانی، ترجمه سیدهادی خسروشاهی، چاپ اول، نشر خزّم، قم، ۱۳۶۹ هـ . ش.

۷۲. جصاص، ابوبکر احمد بن علی رازی: احکام القرآن، دار احیاء التراث العربی، بیروت، لبنان، ۱۴۱۲ هـ . ق.

۷۳. جعفری، محمدتقی: ترجمه و شرح نهج البلاغه، ۲۸ جلد، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۱ هـ . ش و چاپ دوم، ۱۳۷۵ هـ . ش.

۷۴. - حکمت اصول سیاسی اسلام، چاپ دوم، نشر بنیاد نهج البلاغه، ۱۳۷۳ هـ . ش.

۷۵. جعفری، یعقوب: تفسیر کوثر، چاپ اول، انتشارات هجرت، ایران، ۱۳۷۷ هـ . ش.

۷۶. جوادی آملی، عبدالله: وحی و رهبری، چاپ اول، انتشارات الزّهر، ۱۳۶۸ هـ . ش.

۷۷. - ولایت در قرآن، چاپ چهارم، مرکز نشر فرهنگی رجاء، تهرآن، ۱۳۷۵ هـ . ش.

۷۸. جوهری، اسماعیل بن حماد: الصحاح فی اللغی و العلوم، ۲ جلد، چاپ اول، دار الحضاری العربیه، بیروت، ۱۹۷۴ م و تحقیق احمد بن عبدالغفور العطار، چاپ چهارم، دارالعلم للملایین، بیروت، ۱۴۰۷ هـ . ق.

۷۹. جوهری، محمدصالح: ضیاء الصالحین فی الادعی و الزیارات، چاپ اول، مؤسسی الاعلمی، بیروت، ۱۴۱۱ هـ . ق.

۸۰. جوینی خراسانی، ابراهیم بن محمد: فرائد السمطین، تصحیح باقر محمودی، ۲ جلد، چاپ اول، مؤسسی المحمودی، بیروت، ۱۳۹۸ هـ . ق و دارالقلم، بیروت، لبنان، ۱۴۰۸ هـ . ق.

۸۱. حاکم حسکانی، عبیدالله بن عبدالله: شواهد التنزیل، تصحیح باقر محمودی، چاپ اول، مؤسسی اعلمی، بیروت، ۱۳۹۳ و چاپ اول، وزارت ارشاد، ایران، ۱۴۱۱ هـ . ق.

۸۲. حاکم نیشابوری، محمد: معرفی علوم الحدیث، چاپ دوم، مکتبی العلمیه، عربستان، مدینه، ۱۳۹۷ هـ . ق.

۸۳. حجازی، علاء‌الدین: تجلّی امامت در نهج البلاغه، چاپ اول، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، مشهد، ۱۳۷۲ ه. ش.

۸۴. الحر العاملی، محمّد بن الحسن: وسائل الشیعه، تحقیق: الشیخ عبدالرحیم الربانی الشیرازی، چاپ پنجم، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۰۳ ه. ق.

۸۵. الحسنی، ابوالمکارم: البلابل و القلاقل، تصحیح محمدحسین صفاخواه، ۴ جلد، چاپ اول، احیاء کتاب، ۱۳۷۶ ه. ق.

۸۶. حسینی الزبیدی، سیدمحمد مرتضی: تاج العروس من جواهر القاموس، چاپ اول، دار مکتبی الحیای، بیروت، ۱۳۰۶ ه. ق و تصحیح عبدالستار، ۲۰ جلد، دارالفکر، بیروت، ۱۴۱۴ ه. ق / ۱۳۸۵

۰۴

۸۷. حسینی تهرانی، سیدهاشم: توضیح المراد تعلیقی علی شرح تجرید الاعتقاد، چاپ سوم، مطبعه

ص: ۴۵۴

۸۸. حسینی کفوی، ایوب بن موسی: الکلیات، تصحیح عدنان درویش، چاپ دوم، مؤسسی الرسالی، 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 آیی الله مرعشی نجفی، قم، ۱۴۰۴ ه. ق و کتابفروشی اسلامیة، تهران.
۹۰. حکیم، سید محسن: مستمسک عروى الوثقی، چاپ سوم، کتابخانه آیی الله مرعشی، قم، ۱۴۰۴ ه. ق.
۹۱. حکیمی، محمدرضا: خورشید مغرب، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، ۱۳۶۰ ه. ش.
۹۲. حلی، جعفر بن حسن: المعبر فی شرح المختصر، مؤسسه سیدالشهداء علیه السلام، قم، ۱۳۶۴ ه. ش.
۹۳. حلی، حسن بن یوسف بن مطهر: الالفین فی امامی امیرالمؤمنین علیه السلام، با مقدمه موسوی خراسانی، چاپ دوم، مکتبی 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. - : مناهج الیقین فی اصول الدین، چاپ اول، دار الاسوی للطباعی و النشر، بیروت، ۱۴۱۵ ه. ق.
۹۷. الحمصی الرازی، سدیدالدین محمود: المنقذ من التقليد، با تحقیق مؤسسه نشر اسلامی، ۲ جلد، چاپ اول، مؤسسی النشر الاسلامی، قم، ۱۴۱۲ ه. ق.
۹۸. خر مشاهی، بهاء الدین: دانشنامه قرآن، ۲ جلد، چاپ اول، انتشارات دوستان، ۱۳۷۷ ه. ش.
۹۹. خسروی، سید مرتضی: مفردات الفاظ قرآنی، ۳ جلد، چاپ اول، انتشارات مرتضوی، تهران، ۱۳۷۲ ه. ق.
۱۰۰. خویی، سید ابوالقاسم: تنقیح فی شرح عروى الوثقی، تقریر میرزا علی غروی تبریزی، چاپ دوم، مؤسسی آل البیت 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 عبد الله شمس الدین: تذکری الحفاظ، دار احیاء التراث العربی، بیروت.

١٠٤. رازى، فخرالدين محمد بن عمر: الاربعين فى اصول الدين، چاپ اول، دائرى المعارف العثمانى، پاكستان، ١٣٥٣ هـ . ق.
١٠٥. -: التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)، چاپ دوم، دار احياء التراث العربى، بيروت و دار الكتب العربى، بيروت، ١٤١١ هـ . ق.
١٠٦. -: لوامع البينات شرح اسماء الله، تصحيح عبدالرؤف، ٣٢ جلد، چاپ سوم.
١٠٧. -: محصل الافكار المتقدمين و المتأخرين من العلماء و الحكماء و المتكلمين، با مقدمه طه و عبدالرؤف سعد، مكتبة الكليات الازهرى، مصر.
١٠٨. راغب اصفهانى، ابوالقاسم حسين: المفردات فى غريب القرآن، چاپ دوم، دفتر نشر كتاب، ١٤٠٤ هـ . ق و دارالمعرفى، بيروت.

۱۰۹. رشید رضا، محمد: تفسیر المنار، ۱۲ جلد، دار المعرفی، بیروت، لبنان، ۱۴۱۴ هـ . ق.
۱۱۰. رضوی، سید مرتضی: آراء علماء المسلمین فی التقی و الصحابی و صیانی القرآن الکریم، چاپ دوم، الارشاد للطباعی و النشر، بیروت، ۱۴۱۱ هـ . ق.
۱۱۱. روحانی، محمود: المعجم الاحصائی، چاپ اول، آستان قدس رضوی، ۱۳۶۶ هـ . ش.
۱۱۲. زمخشری، جارالله محمود بن عمر: اساس البلاغه، چاپ اول، دار بیروت للطباعی، ۱۴۱۲ هـ . ق.
۱۱۳. -: الکشاف عن حقائق غوامض القرآن، ۴ جلد، ناصر خسرو، تهران، ۱۴۰۶ هـ . ق و ۴ جلد، چاپ دوم، منشورات البلاغه، قم، ۱۴۱۵ هـ . ق.
۱۱۴. زمردیان، احمد: مقام ولایت در شرح زیارت جامعه کبیره، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، ۱۳۶۴ هـ . ش.
۱۱۵. سبحانی، جعفر: الالهیات علی هدی الکتاب و السنّی، ۲ جلدی، چاپ اول، مرکز جهانی علوم اسلامی، قم، ۱۴۱۰ هـ . ق.
۱۱۶. سبزواری، ملاحادی: رسائل، تصحیح و تعلیق جلال الدین آشتیانی، چاپ اول، انتشارات اسوه، ۱۳۷۰ هـ . ش.
۱۱۷. ستاد انقلاب فرهنگی: معارف اسلامی ۲، بخش فرهنگی دفتر مرکزی جهاد دانشگاهی.
۱۱۸. سردودی صحتی، محمد: «عبارات الانوار، کاری کارستان»، آئینه پژوهش، شماره ۶۶، بهمن و اسفند ۱۳۷۹ هـ . ش.
۱۱۹. سگاک، یوسف: مفتاح العلوم، چاپ دوم، دارالکتب العلمی، بیروت، لبنان، ۱۴۰۷ هـ . ق.
۱۲۰. سمرقندی، محمد بن مسعود بن عیاش: التفسیر (معروف به تفسیر عیاشی)، چاپ اول، دارالسرور، بیروت، لبنان، ۱۴۱۱ هـ . ق و مکتبی الاعلام الاسلامی و مکتبه العلمیه، تهران.
۱۲۱. سمرقندی، نصر بن محمد: تفسیر سمرقندی، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۷ هـ . ق.
۱۲۲. سهروردی، شیخ شهاب الدین 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 هـ . ق.
۱۲۴. سیوری حلّی، جمال الدین مقداد بن عبدالله: ارشاد الطالبین، مکتبی آبی الله المرعشی.
۱۲۵. -: اللوامع الالهیّی فی مباحث الکلامی، با تحقیق و تعلیق سید محمد علی قاضی طباطبایی، شفق، تبریز، ۱۳۹۶ هـ . ق.

۱۲۶. سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن: اسباب النزول، چاپ اول، دارالهجری، بیروت، لبنان، ۱۴۱۰ ه. ق.
۱۲۷. -: تاریخ الخلفاء، دار القلم العربی، حلب، ۱۴۰۳ ه. ق.
۱۲۸. -: الحاوی للفتاوی، چاپ دوم، ۱۳۹۵ ه. ق.
۱۲۹. -: الدرّ المنثور فی التفسیر المأثور، ۶ جلد، تصحیح محمد امین دمج، مؤسسه الرسالی، بیروت.
۱۳۰. -: شرح الالفیه، ۱ جلد، کتابفروشی جعفری.
۱۳۱. - و محلّی، جلال الدین: تفسیر جلالین، تصحیح خالد حمیصی، مکتبی الملاح، ۱۳۸۹ ه. ق.
۱۳۲. شبر، عبدالله: حق الیقین فی معرفی اصول الدین، منشورات اعلمی، تهران، ۱۳۵۲ ه. ش.
۱۳۳. شجاری، مرتضی: انسان از دیدگاه ابن عربی و ملاصدرا (پایان نامه دکترای دانشکده الهیات دانشگاه تهران).

۱۳۴. شرتونی لبنانی، سعید الخوری: اقرب الموارد، ۳ جلد، مکتبی آبی الله المرعشی، قم، ۱۴۰۳ ه. ق و ۱۴۰۴ ه. ق.
۱۳۵. شرف الدین 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، موسسه بنیاد بعثت و تصحیح حسن الراضی، ۱۱ جلد، چاپ دوم، الجمعیه الاسلامی بیروت، ۱۴۰۲ ه. ق.
۱۳۷. شریعتی، محمدتقی: خلافت و ولایت از نظر قرآن و سنت، چاپ دوم، انتشارات حسینیه 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 طوبی، ۲ جلد، چاپ دوم، کتابفروشی اسلامی، تهران، ۱۳۹۸ ه. ق.
۱۴۰. شوکانی، محمد بن علی: فتح القدر، مکتبی العصری، بیروت، لبنان، ۱۴۱۷ ه. ق و عالم الکتب.
۱۴۱. شهرزوری، شمس الدین محمد: شرح حکمی الاشراف، با تصحیح حسین ضیایی تربتی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۷۲ ه. ش.
۱۴۲. الشهرستانی، السید علی: وضوء النبی صلی الله علیه و آله، چاپ اول، نشر چاپخانه ستاره قم، ۱۴۱۵ ه. ق.
۱۴۳. شهرستانی، عبدالکریم: الملل و النحل، با تصحیح احمد فهمی محمد، ۳ جلد، چاپ اول، دارالسرور، ۱۳۶۸.
۱۴۴. -: نهایی الاقدام فی علم الکلام، با تصحیح آلفرد جیوم، مکتبی الثقافی الدیتی.
۱۴۵. شیرازی، سلطان الواعظین: شبهای پیشاور، چاپ ۳۵، دار الکتب الاسلامی، تهران، ۱۳۷۲.
۱۴۶. صاحب الامر، جمال الدین: سبیل النجای، چاپ دوم، اداره کل فرهنگ و هنر فارس، ۱۳۵۲ ه. ش.
۱۴۷. صبحی صالح، احمد محمد: نظری الامامه عند الشیعی الاثنی عشری، دار النهضی العربی، ۱۴۱۱ ه. ق.
۱۴۸. -: نهج البلاغه، دارالهجری، قم.
۱۴۹. صدرالدین شیرازی، محمد: شرح اصول کافی، با تصحیح محمد خواجه، 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: الهدای، چاپ اول، تحقیق مؤسسه امام هادی علیه السلام،

مؤسسه امام هادی، قم، ۱۴۱۸ ه. ق.

۱۵۲.-: توحید صدوق، چاپ اول، جامعه مدرّسین، قم.

۱۵۳.-: عیون اخبار الرضا، تصحیح مهدی حسینی، چاپ دوم، رضا مشهدی، شهریور ۱۳۶۳ ه. ش.

۱۵۴.-: کمال الدّین و تمام النعمی، مکتبی الصدوق، تهران، ۱۳۹۰ ه. ق.

۱۵۵.-: معانی الاخبار، تصحیح علی اکبر غفاری، انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرّسین، 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 مدرّسین، قم.

ص: ۴۵۷

۱۵۸.- : شيعه در اسلام، دفتر انتشارات اسلامي، قم، ۱۳۶۲ ه. ش.

۱۵۹. طبرسي، فضل بن حسن: مجمع البيان، ۱۰ جلد، چاپ چهارم، انتشارات ناصر خسرو، ۱۴۱۶ ه. ق.

۱۶۰. طبري، ابو جعفر محمد بن جرير: تاريخ الرسل و الملوك (تاريخ طبري)، ترجمه ابوالقاسم پاينده، چاپ دوم، انتشارات اساطير، ۱۳۶۲ ه. ش.

۱۶۱.- : جامع البيان في تفسير القرآن، دارالمعرفي، بيروت، ۱۴۰۹ ه. ق.

۱۶۲. الطريحي، فخرالدين: غريب القرآن، تصحيح محمد كاظم طريحي، انتشارات زاهدي، ۱۳۷۲ ه. ق.

۱۶۳.- : مجمع البحرين، تحقيق و تصحيح سيداحمد حسيني، ۶ جلد، چاپ دوم، مكتبي المرتضويه، چاپخانه خورشيد، ۱۳۶۵ ه. ق و انتشارات زاهدي.

۱۶۴. طوسي، محمد بن الحسن: اختيار معرفي الرجال (رجال كشي)، دانشكده الهيات، مشهد، ۱۳۵۱ ه. ش.

۱۶۵.- : الاقتصاد في ما يتعلق بالاعتقاد، چاپ اول، دار الكتب العلميه، بيروت، ۱۴۰۹ ه. ق.

۱۶۶.- : التبيان في تفسير القرآن، تصحيح احمد حبيب، ۱۰ جلد، چاپ اول، مكتب الاعلام الاسلامي، قم، ۱۴۰۹ ه. ق و دار احياء التراث العربي، بيروت، ۱۴۰۹ ه. ق.

۱۶۷.- : تلخيص الشافي، چاپ سوم، تحقيق سيدحسين بحر العلوم، دار الكتب الاسلاميه، قم، ۱۳۹۴ ه. ق و منشورات عزيزي، ايران، ۱۳۹۴ ه. ق.

۱۶۸.- : التهذيب، چاپ چهارم، دار الكتب الاسلاميه، تهران، ۱۳۶۵.

۱۶۹.- : الرسائل العشر، جامعه مدرسين، قم و مؤسسه نشر اسلامي، قم.

۱۷۰.- : الفهرست، دانشكده الهيات، مشهد، ۱۳۵۱ ه. ش.

۱۷۱. طوسي، خواجه نصيرالدين محمد: تلخيص المحصل، معروف بنقد المحصل، دارالاضواء، چاپ دوم، ۱۴۰۵ ه. ق.

۱۷۲. طه حسين: علي و فرزندانش، ترجمه محمدعلي شيرازي، چاپ چهارم، انتشارات گنجينه، تهران، ۱۳۵۴ ه. ش.

۱۷۳. طيب، عبدالحسين: كلم الطيب، انتشارات كتابفروشي اسلاميه، تهران

۱۷۴. العاملی، علي بن يونس: الصراط المستقيم الي مستحقى التقديم، چاپ اول، المكتبي المرتضويه، ۱۳۸۴ ه. ق.

۱۷۵. عبدالفتاح عبدالمقصود: الامام علی بن ابی طالب علیه السلام تاریخ تحلیلی نیم قرن اول اسلام، ترجمه سیدمحمد مهدی جعفری، چاپ اول، چاپخانه رشدیّه، ۱۳۵۴.

۱۷۶. -: خاستگاه خلافت - سقیفه نقطه جدایی خلافت و امامت، ترجمه حسن افتخارزاده.

۱۷۷. عبدالقادر، ابراهیم مصطفی: المعجم الوسیط، دار الدعوی 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 جمعی: نورالثقلین، تصحیح رسول محلاتی، ۵ جلد، مطبعی الحکمی، قم، ۱۳۸۳ ه. ق.

۱۸۰. عسقلانی، ابوالفضل احمد بن علی بن حجر: الکافی الشاف فی تخریج احادیث الکشاف (در حاشیه تفسیر کشاف)، چاپ دوم، نشر البلاغه، 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 و چاپ مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۵ ه. ق.
۱۸۴. - : الذخیری فی علم الکلام، با تحقیق احمد حسینی، مؤسسه نشر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین قم، ۱۴۱۱ ه. ش.
۱۸۵. - : رسائل شریف مرتضی، تحقیق سید مهدی رجایی، دارالقرآن، قم، ۱۴۰۵ ه. ق.
۱۸۶. الفاضل الهندی، بهاءالدین 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 عبدالرحمن خلیل بن احمد: کتاب العین، چاپ اول، دارالهجره، قم، ۱۴۱۵ ه. ق و تحقیق و تصحیح مهدی مخزومی و سامرائی، چاپ اول، مؤسسه اعلمی، بیروت، ۱۴۰۸ ه. ق.
۱۹۰. الفراء الحنبلی، ابو یعلی محمد بن الحسین: الاحکام السلطانی، 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، ملامحسن: تفسیر الصافی، ۵ جلد، مؤسسه اعلمی، بیروت، ۱۴۰۲ ه. ق.
۱۹۶. فیومی مقری، احمد بن محمد بن علی: المصباح المنیر، ۲ جلد، چاپ اول، دارالهجری، قم، ۱۴۰۵ ه. ق.
۱۹۷. قدردان قراملکی، محمدحسن: 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: سفینی البحار، چاپ اول، دار الاسوی للطباعی 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، وزاری الثقافی الاسلامیه، ۱۴۱۱

ص: ۴۵۹

۲۰۵. قمی، میرزا ابوالقاسم: اصول دین، نسخه خطی کتابخانه مرکزی آستان قدس رضوی، شماره ۸۲۰۸.

۲۰۶. قندوزی، سلیمان بن ابراهیم: ینایع المودّه، ۳ جلد، چاپ اول، مؤسسه اعلمی، بیروت، ۱۴۱۸ ه . ق و چاپ هشتم، منشورات مکتبی بصیرتی، قم.

۲۰۷. قوشچی، علاءالدین 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 پشتیان، 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 ق.

۲۱۲. کاشف الغطاء، محمد حسین: اصل الشیعی و اصولها، چاپ دوم، مؤسسی الامام علی علیه السلام، ۱۴۱۷ ه . ق و چاپ دهم، مرتضی سید محمد رضوی، قاهره، ۱۳۷۷ ه . ق.

۲۱۳. کلینی رازی، ابوجعفر محمد بن یعقوب: اصول کافی، تحقیق علی اکبر غفاری، ۸ جلد، چاپ چهارم، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵ ه . ش و ترجمه و شرح سید جواد مصطفوی، دفتر نشر فرهنگ اهل البیت علیهم السلام، تهران و تصحیح علی اکبر غفاری، ۴ جلد، مکتبی الصدوق، ۱۳۸۱ ه . ق و ۶ جلد، با ترجمه و شرح محمد باقر کمره ای، چاپ دوم، انتشارات اسوه، ۱۳۷۲ ه . ش.

۲۱۴. -: فروع کافی، چاپ سوم، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۶۷.

۲۱۵. لاهیجی، ملا عبدالرزاق: گوهر مراد، با تصحیح و تحقیق زین العابدین قربانی، سازمان چاپ و انتشارات، چاپ اول، ۱۳۷۲ ه . ش و کتابفروشی اسلامیته، تهران.

۲۱۶. -: سرمایه ایمان، با تصحیح صادق لاریجانی، انتشارات الزهراء، چاپ سوم، ۱۳۷۲ ه . ش.

۲۱۷. اللیثی الواسطی، علی بن محمد: عیون الحکم و المواعظ، تحقیق حسین الحسنی البیرجندی، چاپ اول، نشر دارالحدیث، ۱۳۷۶ ه . ش.

۲۱۸. مازندرانی، ملا صالح: شرح اصول کافی، با تعلیق میرزا ابوالحسن شعرانی.

۲۱۹. الماوردی، ابوالحسن علی بن محمد: الاحکام السلطانی، چاپ دوم، مرکز النشر - مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۶ ه . ق.

۲۲۰- : النکت و العیون، تصحیح ابن عبدالمقصور، ۵ جلد، مؤسسی الکتاب، بیروت.

۲۲۱. المتقی ابن حسام الدین الہندی، علاءالدین علی: کنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال، ۱۶ جلد، چاپ پنجم، مؤسسی الرسالی، بیروت، ۱۴۰۵ ه . ق.

۲۲۲- : منتخب کنز العمال، در حاشیہ مسند احمد بن حنبل، دارالفکر، بیروت.

۲۲۳. مجلسی، محمدباقر: بحار الانوار، ۱۱۰ جلد، چاپ سوم، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۰۳ ه . ق.

۲۲۴- : حق الیقین، چاپ دوم، انتشارات رشیدی، تهران، ۱۳۶۲ ه . ش.

۲۲۵. محقق داماد، سیدمصطفی: امامت و ولایت از دید گاہ صدرا، خردنامہ صدرا، شماره دوم، ۱۳۷۴ ه . ش.

۲۲۶. محقق، محمدباقر: اسماء و صفات الہی، ۲ جلد، چاپ اول، انتشارات اسلامی تهران، ۱۳۷۲ ه . ش.

ص: ۴۶۰

٢٢٧. محمد، ابوالفضل: قاموس البحرين، با تصحيح على اوجبي، شركة انتشارات علمي فرهنگي، چاپ اول، ١٣٧٤ هـ . ش.
٢٢٨. محمدي ري شهري، محمد: ميزان الحكمه، تحقيق دارالحديث، چاپ اول، نشر دارالحديث و ١٠ جلد، مكتبي الاعلام الاسلاميه، قم، ١٣٦٢ هـ . ش.
٢٢٩. مراغي، احمد مصطفي: تفسير المراغي، ٣٠ جلد، دار احياء التراث العربي، بيروت.
٢٣٠. مرندي، علي بن محمدرضا: زاد المسافر، نسخه خطي متعلق به كتابخانه شخصي احد فرامرز قراملكي.
٢٣١. المسعودي، ابوالحسن علي بن حسين علي: مروج الذهب و معادن الجوهر، ترجمه ابوالقاسم پاينده، چاپ سوم، شركت انتشارات علمي و فرهنگي وابسته به وزارت فرهنگ و آموزش عالي، تهران، ١٣٦٥ هـ . ش.
٢٣٢. مسلم بن الحجاج القشيري، ابوالحسين: صحيح مسلم، ٤ جلد، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ١٤١٦ هـ . ق و دار احياء الكتب العربي، بيروت و چاپ دوم، دار احياء التراث العربي، بيروت، ١٩٧٢ م.
٢٣٣. مصباح يزدی، محمدتقي: راهنماشناسي، چاپ اول، مركز مديريت حوزه علميه، قم، ١٣٦٧ هـ . ش.
٢٣٤. مطهري، مرتضي: مجموعه آثار، چاپ اول، انتشارات صدرا، ١٣٧١ هـ . ش.
٢٣٥. مظفر، محمدحسن: دلائل الصدق، ٣ جلد، چاپ دوم، دار العلم للطباعه، قاهره، ١٣٩٦ هـ . ق.
٢٣٦. مظفر، محمدرضا: عقائد الاماميه، با مقدمه دكتور داود حنفي، كتابخانه ملي ايران.
٢٣٧. معتزلي همداني، قاضي عبدالجبار بن احمد: المغني في التوحيد و العدل، ٢٠ جلد، چاپ اول، دار المصري للتأليف، قاهره.
٢٣٨. -: شرح الاصول الخمسه، چاپ اول، مطبعي الاستقلال، قاهره، ١٣٨٣ هـ . ق و تحقيق عبدالكريم عثمان، چاپ سوم، مكتبي وهبه، قاهره، ١٤١٦ هـ . ق.
٢٣٩. مغنيه، محمدجواد: الجوامع و الفوارق بين السني و الشيعي، تحقيق عبدالحسين مغنبي، مؤسسه عزالدين، بيروت، ١٤١٤ هـ . ق.
٢٤٠. مفيد، محمد بن محمد بن نعمان: اوائل المقالات، چاپ اول، المؤتمر العالمي لالفي الشيخ المفيد، ١٤١٣ هـ . ق و چاپ دوم، تحقيق ابراهيم انصاري، دارالمفيد، بيروت، ١٤١٤ هـ . ق و مكتبي الداوري، قم.
٢٤١. -: رسالي في معنى المولى، نسخه خطي كتابخانه نجفي مرعشي، مجموعه شماره ٢٤٣ هـ . ق.
٢٤٢. -: النكت الاعتقادي، با تعليقه هبه الدين حسيني، المجمع العالمي لاهل البيت عليهم السلام، ١٤١٣.

۲۴۳. مقدس اردبیلی، احمد بن محمد: الحاشیة علی الالهیات (شرح جدید علی التجرید)، چاپ اول، تحقیق احمد عابدی، کنگره محقق اردبیلی، ۱۳۷۵ ه. ش.

۲۴۴. - : حدیقی الشیعه، کتابفروشی جعفری، مشهد.

۲۴۵. - : زبدي البيان، تحقیق محمدباقر البهودی، مکتبی المرتضوی لایحیاء الآثار الجعفری.

۲۴۶. مکارم شیرازی، ناصر: پیام قرآن، ۱۰ جلد، چاپ اول، انتشارات نسل جوان، قم، ۱۳۷۳ ه. ش.

۲۴۷. - : تفسیر نمونه، ۲۸ جلد، چاپ هشتم، مکتبی الاسلامیه، تهران، ۱۳۶۳ ه. ش.

۲۴۸. موسوی، اسدالله: الامامی، چاپ اول، با تحقیق سیدمهدی رجایی، مکتبی مسجد سید، اصفهان، ۱۴۱۱ ه. ق.

۲۴۹. میرداماد، محمد بن محمد: قبسات، دانشگاه تهران، ۱۳۶۷ ه. ش.

ص: ۴۶۱

۲۵۰. میلانی، محمد: معجم الکلام، تابان، ۱۴۱۷ ه. ق.

۲۵۱. نائینی، میرزا رفیعا: شجرى الهی، 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، محمد مهدی، انیس الموحّدين، تصحیح قاضی طباطبایی، 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، تحقیق مؤسسه آل البيت، چاپ دوم، نشر مؤسسه آل البيت عليهم السلام لاحیاء التراث، ۱۴۰۸ ه. ق. ۵ نوری طبرسی، سید اسماعیل: کفای الموحّدين، ۴ جلد، انتشارات علمیه اسلامیه.

۲۵۷. نووی الجاوی، محمد بن عمر: مراح لبید لکشف معنی القرآن المجید، تصحیح محمد امین، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۷ ه. ق.

۲۵۸. واحدی نیشابوری، علی بن احمد: اسباب نزول القرآن، تحقیق کمال بسیونی زغلول، دار الکتب العلمیه، بیروت.

۲۵۹. هیشمی، احمد بن حجر: الصواعق المحرقة فی الرد علی اهل البدع و الزندقی، با مقدمه طیب جزایری، مکتبه مرتضوی، تهران.

۲۶۰. هیشمی، نورالدین: مجمع الزوائد و منبع الفوائد، دار الکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۰۸ ه. ق.

۲۶۱. یزدی مطلق (فاضل)، محمود: معتزله، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۶۲ ه. ش.

۲۶۲. یعقوب، احمد حسین: پژوهشی در عدالت صحابه، ترجمه محمد قاضی زاده، نشر امید، ۱۳۷۴ ه. ش.

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند؟

سوره زمر / ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ. ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفاً علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب «مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱. بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)
۲. تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی
۳. جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه، تبلت ها، رایانه ها و ...
۴. سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو
۵. گسترش فرهنگ عمومی مطالعه
۶. زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱. عمل بر مبنای مجوز های قانونی
۲. ارتباط با مراکز هم سو
۳. پرهیز از موازی کاری

۴. صرفا ارائه محتوای علمی

۵. ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱. چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲. برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳. تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴. تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵. ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶. تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷. راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸. طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹. برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰. برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

JAVA.۱

ANDROID.۲

EPUB.۳

CHM.۴

PDF.۵

HTML.۶

CHM.۷

GHB.۸

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

ANDROID.۱

IOS.۲

WINDOWS PHONE.۳

WINDOWS.۴

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

در پایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می
نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آواده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک ۱۲۹/۳۴ - طبقه
اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۰۲۱ - ۸۸۳۱۸۷۲۲

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹



مرکز تحقیقات رایانگی

اصفهان

گامی

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

