

:: بررسی تطبیقی مفهوم خلافت در کلام شیعه و اهل تسنن ::

عبدالعلی موحدی¹

تاریخ وصول: 90/6/1

تاریخ پذیرش: 90/7/20

چکیده

اصلی‌ترین شئون پیامبر که مسأله‌ی خلافت در آن مطرح است، عبارت است از: دریافت و ابلاغ وحی، تبیین وحی و ولایت. مسلمانان متفقاً معتقدند که با رحلت پیامبر، دریافت وحی اتمام یافته است. اهل تسنن بر این باورند که ابلاغ وحی و تبیین وحی نیز مختص آن حضرت بوده و در این امور نیز استخلافی صورت نگرفته است. در مورد ولایت هم صرفاً در زمام‌داری جامعه‌ی اسلامی قایل‌اند که حاکمان پس از پیامبر که آنان را خلیفه، امام و یا امیر المؤمنین می‌خوانند، جانشینان رسول خداوند. دقت در مباحث کلامی اهل تسنن این نکته را مشخص می‌کند که در باور اهل تسنن منظور از خلافت، تنها، تأخر زمانی از حیات پیامبر است و هر حاکم صرفاً مسلمان هر چند ظالم و فاسق خلیفه است. اما شیعه معتقد است: امامان معصوم، جانشینان پیامبر اند که به تعیین خدا و رسول به غیر از دریافت وحی دیگر شئون پیامبر را به ارث برده و خلیفه‌ی الهی آن حضرت می‌باشند.

کلیدواژه‌ها: خلافت، امام، ولایت، کلام شیعه، کلام اهل تسنن

1- استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد کرج، aa_mhdy@yahoo.com



طرح مسأله

دیر زمانی است که مسلمانان بر سر جانشینی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم دچار اختلاف‌اند. از زمان رحلت رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم و بلکه در حیات ایشان که جانشینی و وزارت و وصایتِ امیر مؤمنان علیه السلام از سوی خداوند و توسط آن حضرت اعلام گردید، تردیدها آغاز گشت و در نهایت، زمامداری جامعه‌ی اسلامی از خلیفه‌ی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم ستانده شد. این اختلاف هم‌چنان باقی است و عواقب ناگوار آن پس از قرن‌ها هنوز هم دامن‌گیر جامعه‌ی اسلامی است.

در این نوشتار بر آنیم با تکیه بر آموزه‌های اعتقادی شیعه که برگرفته از آیات و روایات است ضمن ارائه‌ی صحیح دیدگاه شیعه در مورد و خلافت، بستری مناسب برای بررسی شبهات و ایرادات مخالفان فراهم سازیم. البته از آن جا که شناختن مقامات جانشین یک فرد فرع بر شناخت مقامات و شؤون آن فرد است، لذا ابتدا با استناد به آیات قرآن (که البته از بیان معصومین برگرفته شده است)، شأن ابلاغ وحی و تبیین آن و هم‌چنین ولایت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم را به عنوان سه شأن اساسی مطرح کرده‌ایم و در ادامه به ارائه‌ی دیدگاه اهل تسنن و شیعه در جانشینی در این شؤون پرداخته‌ایم.

عمده‌ترین هدف ما در این بررسی، تصحیح برداشت موجود از مفهوم خلافت است که در اثر روی‌کرد اهل تسنن به مسأله‌ی خلافت، جانشینی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم در زمامداری و حکومت بر جامعه منحصر می‌شود. حال آن که به اعتقاد شیعه، امامان، جانشینان آن حضرت در شؤون مختلف ایشان هستند. نتیجه‌ی این سوء برداشت این است که: اختلاف میان شیعه و اهل تسنن به نزاع بر سر حکومت دنیوی خلاصه می‌شود و با کم‌ارزش خواندن حکومت دنیوی، این اختلاف را بیهوده و



پرداختن به آن را تازه کردن دعوایی کهنه و بی‌ثمر قلمداد می‌کنند. غافل از آن که اولاً: ادعای شیعه تنها در امر حکومت خلاصه نمی‌شود بلکه به اعتقاد شیعه حقوق زیادی از ائمه پایمال شده‌است و مظلومیت آن بزرگواران فراتر از آن است که به تصور در آید و ثانیاً: بی‌ارزشی حکومت دنیوی مربوط به نادیده گرفتن جنبه‌ی الهی آن است و گرنه عهده‌دار شدن این مقام از جانب خدا و اجرای قوانین و احکام الهی به واسطه‌ی آن، از بزرگ‌ترین مقامات معنوی است که از امتیازات و اختصاصات ائمه معصومین به شمار می‌آید.

شایان توجه است: با عنایت به این که در این نوشتار در صددِ بازشناسی مفهوم خلافت هستیم تا زمینه‌ای مناسب برای بررسی برخی شبهات موجود را فراهم آوریم، لذا بر خلاف رویه‌ی مرسوم در این قبیل نوشته‌ها، به بررسی نصوص امامت و به استدلال بر امامت ائمه‌ی دوازده‌گانه نپرداخته‌ایم. بلکه با استناد به منابع شیعی آیات قرآن و روایات معصومین اعتقاد شیعه را در مسأله‌ی خلافت تبیین کرده‌ایم. هم‌چنین از باب تعریف الاشیاء بأضدادها قبل از ارائه‌ی مفهوم شیعی خلافت، به بررسی سرفصل‌های اصلی دیدگاه اهل تسنن در این زمینه خواهیم پرداخت.

شؤون پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم

شان اول، تبلیغ: در آیت‌ی از قرآن، به ابلاغ وحی الهی، با تعبیر «تلاوت کتاب» اشاره شده‌است. به عنوان نمونه: در سوره‌ی جمعه چنین می‌خوانیم:

(هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ) (جمعه (62/2)). شان تبلیغ شامل دریافت و ابلاغ وحی می‌باشد و همان است که در این آیه با «تلاوت آیات» از آن تعبیر شده‌است.



عصمت در تبلیغ: روشن است که شرط مهمّ این شأن، عصمت است. از آنجا که خداوند مدّعی نبوّت را با معجزه و بینهی خویش تأیید کرده‌است، لذا آن‌چه نبی به خدا منتسب می‌کند صحیح بوده، مورد رضایت خدا می‌باشد. در غیر این صورت نقض غرض پیش خواهد آمد. یعنی خداوند واسطه‌ای را برای ابلاغ پیام خود به مردم انتخاب کرده و او را به وسیله‌ی معجزه تأیید کرده‌است اما در نهایت پیام او به مردم نمی‌رسد.

شأن دوم، تعلیم و تبیین وحی: در آیه‌ی فوق، پس از شأن تبلیغ، به شأن دیگری از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم اشاره شده‌است که همانا تعلیم کتاب و حکمت است و تعلیم، مسلماً غیر از تلاوت آیات است. صرف ابلاغ آیات را نمی‌توان تعلیم آن دانست. از طرف دیگر هر معلمی که می‌خواهد کتابی را تعلیم دهد، باید همان مطالب را در سطح بالاتری قبلاً آموخته باشد، تا بتواند آن را به دیگران بیاموزد.

تعبیر روشن‌تری که همین شأن را در مورد پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم ثابت می‌کند، کلمه‌ی «تبیین» است. این تعبیر، در سوره‌ی نحل آمده‌است:

(وَ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ) (نحل/16/44). با

اندک دقتی در مفاد آیه‌ی کریمه در می‌یابیم: حقایقی بر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم نازل گشته‌است که با داشتن آن، ایشان توانایی تبیین آیات قرآنی را پیدا می‌کند. چرا که «ما نزل إلهم» به آیات قرآن اشاره دارد که برای مردم نازل شده‌است.

نکته‌ی دیگری که با دقت در مفاد آیه‌ی کریمه روشن می‌شود این است که: آیه در مقام بیان شأن پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم در خصوص تبیین کتاب الهی است و به هیچ وجه ناظر به شرایط و جوب تبیین بر ایشان نیست. به تعبیر دیگر: آیه در مقام بیان این نیست که بر پیامبر خدا صلی الله علیه و آله و سلم به‌طور مطلق واجب است که در



هر شرایطی آیات قرآن را برای مردم تبیین کند. آن چه آیه می گوید، صرفاً توجّه دادن مردم به شأن «تبیین» از شئون مختلف رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم است که البته در صورت مراجعه‌ی مردم و سؤال از آن حضرت، ایشان به طور معمول از پاسخ دادن ابا نمی‌کرد ولی به هر حال لازمه‌ی تحقّق و فعلیت پیدا کردن هر شأنی از جمله تبیین وجود شرایط و عدم وجود موانع است. به طوری که چه بسا گاهی مصلحت در سکوت و روشن نکردن باشد. لذا نباید گمان شود؛ چون در بسیاری از آیات، بیانی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم در دست‌رس ما نیست، معلوم می‌شود که ایشان دارای مقام تبیین آیات نبوده‌است.

قرآن غیر قابل فهم نیست: هم‌چنین شیعه که در این آیه، تبیین را به معنای روشن گردانیدن و چیزی بیش از تلاوت و ابلاغ آیات می‌داند، هرگز بر این اعتقاد نیست که هر کلمه‌ای از قرآن نیاز به تفسیر دارد و یا این که قرآن کتابی است که هیچ برداشتی از آن نمی‌توان داشت. بلکه اصولاً بعضی آیات (نصوص قرآنی) نیاز به تبیین ندارد و در بقیه نیز معنای ظاهری آیات قابل درک و فهم است اما استناد آن به خداوند و این که آیا مراد خداوند همین است یا نه، نیازمند قرینه‌ی قطعی است. با این که مطلب مشکل و پیچیده نیست، اما برای آسان‌تر شدن آن، مثالی می‌زنیم: یک کتاب درسی در سطح دبیرستان یا دانشگاه را در نظر بگیرید که استاد مربوط، آن را در کلاس درس به دانشجویان یا دانش‌آموزان تعلیم می‌دهد. این کتاب درسی به گونه‌ای نوشته نشده‌است که تمام جزئیات و مقاصد اصلی و فرعی آن، فقط با مراجعه به خود کتاب به دست آید؛ بلکه به نحوی تنظیم شده که فهم کامل و صحیح آن، نیاز به بیان استاد دارد. حال آیا لازمه‌ی این واقعیت، آنست که هیچ مطلبی از این کتاب، بدون مراجعه به استاد قابل فهم نباشد؟! و آیا چنین نوشته‌ای کتاب کد و رمز تلقی می‌شود؟! هیچ کس چنین



استنباطی نمی‌کند. شیعه قرآن را نظیر چنین کتابی می‌داند که برای هر کسی و در هر شرایطی به طور کامل و صحیح قابل استفاده نیست و در مجملات و متشابهات و تأویلات خود، به مبین نیاز دارد و معتقد است: تنها مرجع شایسته برای تبیین مقاصد الهی از آیات قرآنی، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم (و جانشینان ایشان) می‌باشد. البته این بحث، به نوبه‌ی خود، جای بسط فراوانی دارد که ما را از رشته‌ی اصلی سخن در این نوشتار خارج می‌کند و لذا آن را به محلّ خود موکول می‌کنیم.

مبین قرآن باید معصوم از خطا باشد: نکته‌ی دیگر در توضیح شأن تبیین پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم این مسأله است که توضیحات و بیانات ایشان در مورد یک آیه از قرآن، از آن رو بیان آیه محسوب می‌شود که آن حضرت برداشت‌های شخصی و احتمالی خود را که ممکن است درست یا نادرست باشد، به عنوان تبیین وحی مطرح نمی‌کند. به تعبیر دیگر: لازم است که بیان رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم راجع به قرآن، نظیر بیانات مفسران که آرای شخصی خویش را متناسب با فهم محدود و جایز الخطای خود به قرآن نسبت می‌دهند، نباشد. چرا که قرآن کلام خداست و توضیح آن نیز منتسب به خدا خواهد بود، لذا باید از خطا و اشتباه دور باشد. از طرف دیگر از آن جا که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم به وسیله‌ی معجزه از جانب خداوند تأیید شده‌است، در توضیح آیات قرآن هر آن چه را به خداوند منتسب می‌کند باید با مراد و مقصود خدا مطابقت داشته باشد. بنابراین همان طور که در دریافت و ابلاغ وحی ضرورت عقلی بر عصمت حاکم است، در این جا نیز مبین وحی باید معصوم باشد.

شأن سوم: ولایت تشریحی: شأن بسیار مهم دیگری که قرآن برای پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم بر شمرده‌است، شأن «ولایت» است. ولایت در معانی مختلفی به کار می‌رود. یکی از رایج‌ترین معانی آن (و بلکه معنای اصلی آن) که در این بحث نیز بکار



رفته است، معنای «صاحب اختیار بودن و سرپرستی» و «حق تصرف داشتن» است. ولایت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم اعم از تکوینی و تشریحی است. هدف ما در این نوشتار، بررسی شأن ولایت تشریحی ایشان می باشد. اولویت تصرف در تشریح به معنی وجوب اطاعت است. یعنی اگر ولی تشریحی در اعمال اختیاری انسان امر و نهی داشت، باید اطاعت شود و حکمش بر خواست انسان مقدم شمرده شود.

این معنا در آیات متعدد قرآن با تعبیر مختلفی بیان شده است که ما به برخی از آنها اشاره می کنیم:¹

اول: در سوره‌ی احزاب آیه‌ی 6 چنین آمده است:

(الَّذِي أُولَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ...).

مفهوم «اولویت» در این آیه می‌رساند که در هر جا که هر مؤمنی نسبت به خود و یا امور متعلق به خود حقی دارد، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم نسبت به آن حق، اولویت دارد. بنابراین مؤمنین باید خواست پیامبر را بر خواست خویش ترجیح دهند و در موردی که ایشان حکمی دارد، حکم آن حضرت را بر میل و خواسته‌ی خویش، مقدم دارند. اولویت ذکر شده در آیه محدود به حدی و مقید به قیدی هم نیست و لذا دلالت بر اولویت مطلقه می‌کند و این همان معنای «ولایت مطلقه» است که از این آیه برای پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم اثبات می‌شود.

دوم: در آیه‌ی 36 همین سوره آمده است:

(وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَىٰ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِينًا).

این آیه یکی از آیاتی است که در داستان ازدواج زید (پسر خوانده‌ی پیامبر) با زینب (دختر عمه‌ی آن حضرت) نازل شده است و یک حکم کلی را که شامل این



ازدواج هم می‌شود، بیان می‌کند. یعنی چون این ازدواج به حکم خدا و رسول بوده، باید انجام شود و هیچ مرد و زن مؤمنی در صورت وجود حکمی از جانب خدا و رسول، اختیاری از خود ندارد و باید طبق آن حکم عمل کند. تعبیر جالب توجه در این آیه همان نفی «الْخَيْرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ» است که می‌رساند با وجود حکم خدا یا رسول، مؤمنان دیگر صاحب اختیار امور خود نیستند. بلکه اگر در موردی حکمی از طرف خدا یا رسول بیان نشده باشد، مؤمنان مطابق اختیارات شخصی خود، حق عمل دارند. هم‌چنین در «إِذَا قُضِيَ لِلَّهِ وَرَسُولِهِ أَمْرًا»، «امر» به صورت مطلق آمده است؛ یعنی مقید به وصفی نیست. پس شامل همه‌ی امور می‌شود چه امور دنیوی و چه اخروی، چه امور شخصی و چه اجتماعی، چه ما مصلحت و حکمتش را بدانیم و چه ندانیم..

نکته‌ی دیگر عطف «رسول» به «الله» است. یعنی هم حکم خدا و هم حکم رسول را شامل می‌شود. از این که این دو حکم به صورت جدای از هم آورده شده و به هم عطف شده است می‌توان فهمید که این‌ها دو چیز هستند نه یک چیز. در عطف اصل اینست که معطوف و معطوف‌علیه، مغایر هم باشند نه متحد با یک‌دیگر. بنابراین درست است که ما حکم خدا را همیشه از طریق بیان رسول می‌فهمیم، ولی رسول گاهی فقط ابلاغ احکام می‌کند که این همان شأن اول ایشان است که آن را «تبلیغ» نامیدیم و گاهی نیز در مواردی که لازم می‌آید، خودش حکم می‌کند بدون آن که آن حکم از جانب خدا به وسیله‌ی جبرئیل بر ایشان نازل شده باشد. این حالت دوم همانست که می‌توانیم آن را «حکم رسول» بنامیم و آن را غیر از «حکم خدا» بدانیم. آیه‌ی مورد بحث، هم درباره‌ی حکم خدا و هم درباره‌ی حکم رسول بیان می‌فرماید که با وجود هر یک از این‌دو، برای هیچ مرد و زن مؤمن اختیاری وجود ندارد. در غیر این صورت، یعنی اگر منظور از حکم رسول همان حکم خدا باشد که به وسیله‌ی



رسول صرفاً ابلاغ می‌شود و شامل احکام رسول که منشأ صدور آن، خود رسول است، نشود ذکر «و رسوله» در آیه‌ی مورد بحث، لغو و بیهوده می‌شود؛ زیرا بر فرض مذکور، رسول فقط حکم خدا را ابلاغ می‌کند و غیر از تبلیغ این احکام، شأن دیگری ندارد و این معنا با آمدن «قضی الله» رسانده می‌شود و نیازی به ذکر رسول پس از الله نیست. پس تقدیر آیه با توجه به عطف رسول بر الله اینست که:

«ما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله امرًا أن يكون لهم الخيرة من أمرهم» و «ما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى رسول الله امرًا أن يكون لهم الخيرة من أمرهم»

خلاصه این که آیه‌ی شریفه هم ولایت مطلقه‌ی خدا و هم ولایت مطلقه‌ی رسول را ثابت می‌کند و استفاده‌ای که در این جا از آیه می‌بریم؛ اثبات ولایت مطلقه‌ی رسول است که شأن سوم ایشان در بحث فعلی ماست.

لازمه‌ی داشتن مقام ولایت مطلقه، عصمت است: نتیجه‌ی مهمی که از بحث درباره‌ی شأن سوم پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم یعنی مقام ولایت ایشان به دست می‌آید اینست که ادله‌ی اثبات ولایت، اطاعت از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم را به طور مطلق بر مؤمنان واجب کرده‌است و بنابراین ولایت ایشان بر مؤمنان «ولایت مطلقه» است. از طرفی چون ولایت خداوند هم بر مؤمنان، ولایت مطلقه است و در مقام امتثال نباید بین اطاعت مطلق از خدا و اطاعت مطلق از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم تعارضی پدید آید، لازم است که پیامبر به طور کلی معصوم از خطا باشد و نه گفتارش با احکام الهی مخالفتی داشته باشد و نه در عمل، آن‌ها را زیر پا گذارد. زیرا مفاد آیات ذکر شده، وجوب اطاعت مطلق از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم است و از آن جا که ایشان اوامر و نواهی خود را با عمل نیز ارائه می‌کند، اطاعت مطلق از ایشان، شامل اطاعت از قول و فعل می‌شود. پس در عمل هم پیامبر خدا صلی الله علیه و آله و سلم باید معصوم



باشد تا اطاعت مطلق از ایشان، با اطاعت مطلق از خدای متعال تعارضی نداشته باشد. لذا معصوم دانستن رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم، لازمی قبول مقام ولایت مطلقه‌ی آن حضرت است.

دیدگاه اهل تسنن در خلافت

قبل از پرداختن به تئوری اهل تسنن، تذکر چند نکته ضروری است: اول: در میان تمامی مسلمانان، مسلم است که دریافت وحی از جانب خداوند، مختص پیامبر گرامی صلی الله علیه و آله و سلم بوده است و از آن جا که ایشان خاتم الانبیاء می‌باشد، خلافت و جانشینی در این امر بی‌معنا خواهد بود.

دوم: اهل تسنن خلافت را در حکومت منحصر می‌سازند و در مورد دو شأن دیگر معتقدند که ابلاغ و تعلیم و تبیین وحی نیز مختص خود پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم بوده است و با پایان پذیرفتن عمر شریف ایشان، این دو شأن نیز تعطیل شده است.^{2 و 3} سوم: در مورد ولایت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و امامان پس از ایشان نیز چنان‌که به بررسی آن خواهیم پرداخت، صرفاً حکومت ظاهری و حاکمیت جامعه‌ی اسلامی مورد عنایت اهل تسنن است. یعنی آن‌ها ولایت پیامبر را صرفاً در حاکم جامعه‌ی اسلامی بودن معنی می‌کنند و لذا خلافت پس از ایشان در این شأن را نیز به همین معنای زمامداری جامعه‌ی اسلامی می‌دانند و بر این اساس معتقدند: هر کس زمام اداره‌ی امور حکومت را پس از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم به عهده بگیرد، خلیفه‌ی ایشان خواهد بود.

چهارم: در کاربرد اهل تسنن، اصطلاحات «خلیفه»، «امام» و «امیرالمؤمنین» به یک معنی است و مرادف یکدیگر لحاظ می‌شود. این مطلب را به زعم خود، مستند به



اقوال اصحاب و تابعین می‌دانند، با این تفاوت که لفظ خلیفه و امام از همان ابتدای دوران بعد از رحلت رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم کاربرد داشته، اما لفظ امیرالمؤمنین در زمان خلیفه‌ی دوم مورد استفاده قرار گرفته است. (ابن خلدون، مقدمه، دار و مکتبه الهلال للطباعة و النشر، ص 151، الفصل الثانی و الثلاثون و ابن سعد، محمد بن سعد، الطبقات الكبرى، دار صادر، 281/3)

به عنوان نمونه: نووی، شارح معروف صحیح مسلم، در کتاب روضه الطالبین، می‌گوید: «يُجُوزُ أَنْ يُقَالَ لِلْإِمَامِ: الْخَلِيفَةُ وَالْإِمَامُ وَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ». (نووی، ابو زکریا یحیی بن شرف، روضه الطالبین، دار الکتب العلمیه، 269/7، کتاب الامامه و قتال البغاه، الباب الاول، الفصل الثالث فی احکام الإمام) ⁴ هم‌چنین در تعاریفی که بزرگان و متکلمان اهل تسنن برای امامت کرده‌اند نیز، مترادف امامت و خلافت به خوبی ظاهر می‌باشد. (رک. الدمیجی، عبدالله بن عمر، الإمامة العظمی عند أهل السنة و الجماعة، دار طیبه للنشر و التوزیع، مکة، صص 32-35) ⁵

تعریف امامت:

در میان متکلمان اهل تسنن، معروف‌ترین آن‌ها که لقب «امام المتکلمین» را به خود اختصاص داده است، شخصی است به نام «فاضل قوشچی». وی در شرح خود بر «تجريد الکلام» خواجه نصیر الدین طوسی، در ابتدای بحث امامت، آن را این گونه تعریف می‌کند:

«هِيَ رِئَاسَةٌ عَامَّةٌ فِي أُمُورِ الدِّينِ وَ الدُّنْيَا خِلَافَةٌ عَنِ النَّبِيِّ». (قوشچی، علاء الدین، شرح تجريد الاعتقاد، چاپ سنگی، ص 399 و نظیر آن: ماوردی، علی بن محمد بن حبيب، الأحكام السلطانية و الولايات الدينية، دار الکتب العلمیه، ص 5) و سپس توضیح می‌دهد: با قید «خلافة عن النبي»، نبوت از این تعریف خارج می‌شود. بنابراین معلوم می‌شود که نبوت هم در حقیقت،



همان «رئاسه عامه فی امور الدین و الدنیا» است و چیز بیش‌تری ندارد. تنها قیدی که امامت اضافه بر نبوت دارد، همین عنوان جانشینی از پیامبر است. سپس در توضیح بیش‌تر این تعریف اضافه می‌کند: با قید «عامه»، منصب قضاوت و همچنین ریاست در بعضی از نواحی به طور محدود و نیز ریاست کسی که از طرف امام، به طور مطلق، ریاست را به عهده می‌گیرد، از تعریف امامت خارج می‌شود. زیرا هیچ یک از این سه منصب به معنای واقعی کلمه، ریاست عمومی بر همگان نیست.

لازم به تذکر است: قوشچی از متکلمان متقدم اهل تسنن به شمار می‌رود، اما دانشمندان و متکلمان معاصر اهل تسنن نیز کم و بیش همین دیدگاه را در باب امامت پذیرفته‌اند. به عنوان نمونه: در کتاب «الإمامة العظمی عند أهل السنه و الجماعة» که از کتب معاصر است، تعریف ابن خلدون به عنوان تعریف مختار، مورد قبول واقع شده است.⁶

به طور خلاصه می‌توان نکات زیر را در تعریف امامت نزد متکلمان اهل تسنن، مشاهده کرد:

اول: نبوت و امامت در این دیدگاه، از ماهیت یکسانی برخوردار است. با این تفاوت که امامت، خلافت بعد از نبی می‌باشد.

دوم: امامت، از جنس ریاست است و ماهیتی حکومتی دارد.

سوم: گستره‌ی امامت، امور دنیوی و اخروی را فرا می‌گیرد و در امامت هم امور دینی باید مورد لحاظ قرار گیرد و هم امور دنیوی و باید بر اساس تعالیم شریعت اسلام، سیاست‌گذاری گردد.

چهارم: تبعیت از امام بر همه‌ی مسلمین واجب است و ولایت امام و حوزه‌ی فرمان‌روایی او عموم مسلمین را در بر می‌گیرد.



ادله‌ی وجوب تعیین امام بر مردم:

اهل تسنن متفق‌اند که تعیین امام بر مردم واجب است.⁷ اما در این که منشأ این وجوب چیست، اختلاف دارند. اکثر اهل تسنن قایل‌اند: تعیین امام بر مردم واجب شرعی است و دلیل آن، آیات قرآن و سنت پیامبر و صحابه است. ولی معتزله‌ی بغداد و برخی علمای معتزلی بصره هم‌چون: جاحظ، وجوب تعیین امام بر مردم را عقلی می‌دانند. (ابن ابی‌الحدید، عبدالحمید، شرح نهج البلاغه، دار إحياء الكتب العربيّه، 308/2).

از جمله ادله‌ی قرآنی اهل تسنن بر وجوب تعیین امام بر مردم، آیه‌ی 59 سوره‌ی نساء است. به عنوان نمونه: ماوردی پس از نقد دلیل قایلان به وجوب عقلی تعیین امام، می‌گوید:

«... وَلَكِنْ جَاءَ الشَّرْعُ بِتَفْوِيزِ الْأُمُورِ إِلَىٰ وَلِيِّهِ فِي الدِّينِ، قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ» فَفَرَضَ عَلَيْنَا طَاعَةَ أُولَى الْأَمْرِ فِينَا وَ هُمُ الْأَئِمَّةُ الْمَتَأَمَّرُونَ عَلَيْنَا.» (ماوردی، الاحکام السلطانیّه، ص5). نحوه‌ی استدلال به این آیه چنین است: چون خداوند اطاعت از اولی الامر را واجب کرده‌است، پس معلوم می‌شود تعیین آن‌ها نیز واجب است. (رک. الامامه العظمی، ص47) واضح است که این استدلال حتّی با فرض قبول وجوب تعیین اولی الامر،⁸ از این امر ساکت است که تعیین اولی الامر بر عهده‌ی خداست یا بر عهده‌ی مردم. بلکه می‌توان گفت: همان‌طور که اطاعت از رسول، واجب است و تعیین آن از جانب خداست؛ تعیین اولی الامر نیز که اطاعتشان واجب است، بر عهده‌ی خداوند است.

اما عمده‌ترین دلیلی که در این باب وجود دارد، دلیلی است که مبتنی بر قاعده‌ی شرعیّه‌ی «مَا لَا يَتِمُّ الْوَجِبُ إِلَّا بِهِ فَهُوَ وَاجِبٌ» می‌باشد. یعنی مقدمه‌ی واجب، واجب است. قوشچی بعد از تعریفی که برای امامت ارائه می‌دهد، بر وجوب تعیین امام بر مردم،



چنین استدلال می‌کند:

«إِنَّ الشَّارِعَ أَمْرٌ بِإِقَامَةِ الْحُدُودِ وَ سَدِّ الثُّغُورِ وَ تَجْهِيزِ الْجُيُوشِ لِلْجِهَادِ وَ كَثِيرٍ مِنَ الْأُمُورِ الْمُتَعَلِّقَةِ بِحِفْظِ النَّظَامِ وَ حِمَايَةِ بَيْضَةِ الْإِسْلَامِ مِمَّا لَا يَتِمُّ إِلَّا بِالْإِمَامِ وَ مَا لَا يَتِمُّ الْوَاجِبُ الْمَطْلُوقُ إِلَّا بِهِ وَ كَانَ مَقْدُورًا فَهُوَ وَاجِبٌ.»

خلاصه‌ی دلیل او چنین است: شارع مقدّس یک سری وظایف اجتماعی را به طور مطلق و نه مشروط بر همه‌ی مسلمانان واجب کرده‌است، نظیر: اقامه‌ی حدود و حفظ مرزهای بلاد اسلامی و آماده کردن لشکر برای جهاد و از این قبیل اموری که به حفظ نظام جامعه و بقای شوکت اسلام بستگی تام دارد و اجرای این گونه واجبات، بدون وجود یک پیشوا و رهبر که قدرت جامعه در وجود او متمرکز شده باشد، امکان پذیر نیست. پس همان گونه که اجرای آن وظایف بر مردم واجب است، تعیین چنین رهبری نیز بر مردم واجب است.

ابن تیمیه نیز مشابه همین دلیل را به عنوان دلیل امامت ذکر می‌کند و می‌گوید: باید دانست که ولایت بر مردم از بزرگ‌ترین واجبات دین است بلکه دین جز به ولایت اقامه نمی‌شود.... چرا که خداوند امر به معروف و نهی از منکر را واجب کرده‌است و این امر جز با قدرت و زمام‌داری تمام نمی‌شود. هم‌چنین است واجبات دیگر نظیر: جهاد و عدل و اقامه‌ی حج و نماز جماعت و نمازهای عید و یاری ستم‌دیده و اقامه‌ی حدود الهی که جز با قدرت و امارت کامل نمی‌شود. (الامامه العظمی، ص 59. به نقل از ابن تیمیه، السیاسة الشرعیة، صص 161-162). آن چه از این بیانات و استدلال‌ها برای ما اهمیت دارد، نقشی است که اهل تسنن برای امام قایل هستند. با توجّه به این که در این بحث، غیر از این شأن، هیچ شأن دیگری را برای امام قایل نمی‌شوند، به خوبی مشاهده می‌شود که امام در نظر ایشان، فقط یک مجری قوی و مبسوط الید برای انجام دادن وظایف



اجتماعی است که خدا آن‌ها را بر عهده‌ی مردم نهاده‌است و همان طوری که از بیاناتشان هویداست، این کار، از رؤسایی که هر یک در جامعه‌ی محدود خود، اجرای این وظایف را به عهده داشته باشند، عملی نیست. به تعبیر قوشچی: «لَوْ تَعَدَّدَ الرَّؤَسَاءُ فِي الْأَصْقَاعِ وَ الْبِقَاعِ، لَأَدَّى إِلَى مُنَازَعَاتٍ وَ مُخَاصَمَاتٍ مُوجِبَةٍ لِإِخْتِلَالِ أَمْرِ النَّظَامِ». حفظ نظام جامعه‌ی اسلامی اقتضا می‌کند که همه‌ی قدرت را به یک فرد واگذار کنند تا او بتواند با قدرتی که دارد، اجرای واجبات شرعی و اجتماعی را به عهده گیرد. در این صورت است که اختلافی پیش نمی‌آید.

شروط امامت نزد اهل تسنن:

مبحث دیگری که برای روشن‌تر شدن مفهوم امامت نزد اهل تسنن به آن می‌پردازیم، شروطی است که برای امام قایل‌اند. قبل از این که به این شروط اشاره کنیم، تأکید می‌کنیم که ارائه‌ی این مبحث به این دلیل است که پیش‌تر و بهتر به امامتی که تعریف می‌کنند و آن را ریاست عامه در امور دین و دنیا، پس از نبی می‌دانند، پی‌بریم و ببینیم که آیا منظور ایشان از امور دینی چیست؟ و از امور دنیا چه غرضی دارند؟ و این که آیا میزان اهمّیت امور دینی، نزد اهل تسنن، در حدّی که تعریف و ادله‌ی وجوب تعیین امام بیان می‌کند، باقی می‌ماند و یا این که هر چه پیش‌تر می‌رویم، رنگ و آب دینی کم‌رنگ‌تر شده و آن چه باقی می‌ماند یک حکومت و سیاست ظاهری و دنیوی است که نامی از اسلام را یدک می‌کشد؟

در مورد شروط امامت، یک سری شرط‌های عامی دارند از قبیل: امام باید عاقل، بالغ، مسلمان، عادل و عالم باشد، از لحاظ جسمانی توانایی لازم برای اداره‌ی جامعه را داشته باشد، معیوب و معلول نباشد، مرد باشد چرا که اداره‌ی امور جامعه از عهده‌ی



زنان خارج است و نظیر این شروط که در هر نوع حکومتی، به طور معمول این شرایط لحاظ می‌شود. (ماوردی، الاحکام السلطانیة، ص 6)⁹

اما یک سری شرایط دیگری وجود دارد، که در آن‌ها اختلاف است. از جمله: مجتهد بودن، افضل بودن و از قریش بودن. به عنوان نمونه: در مورد حدّ عالم بودن امام دو نظریه وجود دارد. عده‌ای قایل‌اند: علم امام لزوماً باید در حدّ اجتهاد و استنباط از منابع شرع باشد تا بتواند با اجتهاد خود، امور دینی و واجبات الهی را تشخیص دهد و به اجرای آن همت گمارد. چرا که اگر شرایطی جدید و موضوعاتی تازه پیش آمد که تصریحی در شرع بر آن وجود نداشت، اگر امام در حدّ اجتهاد عالم به متون دینی نباشد، از عهده‌ی مشکلات بر نخواهد آمد و به خصوص از آن جا که امام در مقام خود، قضاوت و رفع خصومات را نیز به عهده می‌گیرد، لازم است که برای حلّ دعوها و استیفای حقوق، علمی در حدّ اجتهاد داشته باشد.

اما در مقابل، عقیده‌ی دیگری وجود دارد که علم امام را در حدّ اجتهاد، لازم نمی‌داند. بلکه اگر در حدّ کفایت عالم باشد، می‌تواند مقام امامت را احراز کند. این عده معتقدند: اصل امامت، تصرف در امور است بر وفق تعالیم اسلامی و حصول این هدف، به این طریق نیز امکان پذیر است که امام می‌تواند در صورت نیاز، از مجتهدان و علما و آرا و فتاوی آن‌ها استفاده کند و لزومی به مجتهد بودن خود او نیست.

نهایت امر این که علمای اهل تسنن، خود این مسأله را که آیا حدّ علم امام چیست؟ یک امر اجتهادی می‌دانند و حکم نهایی و قاطعی نمی‌دهند. اما صاحب الامامة العظمی بعد از ذکر هر دو نظریه و بررسی آن و پذیرش این که اجتهاد امام، ضروری نیست، چنین بین دو نظریه جمع‌بندی می‌کند: بسته به ضرورت و مصلحت جامعه، اگر در حال عادی مجتهدی که جامع شروط امامت باشد وجود داشت، او عهده‌دار مقام



امامت خواهد شد. اما در حال اضطرار و در صورت عدم وجود امامی که مجتهد باشد، نباید مصالح مسلمانان ترک گردد و امور جامعه تعطیل شود. چرا که اصل مطلوب و هدف امامت نقض خواهد شد. بلکه در آن صورت می‌توان غیر مجتهدی را که شرایط بیشتری دارد، امام قرار داد و نقیصه‌ی علم او را از جای دیگر جبران کرد. (الإمامه العظمی، ص 251). نظیر چنین اختلافی در افضل بودن و قریشی بودن نیز جاری است و جمع‌بندی صاحب‌الامامه العظمی در این جا نیز همانند بحث اجتهاد است که از ذکر آن صرف نظر می‌کنیم.

شرط نبودن عصمت و علم الهی: جالب این جاست که تقریباً تمامی اهل تسنن بر این امر متفق هستند که عصمت و علم الهی، برای امامت شرط نیست و این را شیعه شرط دانسته‌است. دلیلشان اینست که: چون ابوبکر و عمر امام بودند اما این شروط را نداشتند، لذا این شروط جزو شروط امامت نیست. ایجی در این باره می‌گوید: در این جا شروطی وجود دارد که در آن اختلاف است. اول: قرشی بودن. دوم: هاشمی بودن که شیعه آن را شرط می‌داند. سوم: عالم بودن به جمیع مسایل دین که شیعه‌ی امامیه آن را شرط می‌داند. چهارم: ظهور معجزه به دست امام تا صدق ادعایش در امامت و عصمت ثابت شود که غلات قایل به آن هستند. سه شرط اخیر را این گونه باطل می‌کنیم که همان گونه که بزودی بیان می‌کنیم، ابوبکر امام بود ولی هیچ یک از این شروط برایش لازم نبود. پنجم: معصوم بودن که امامیه و اسماعیلیه آن را شرط دانسته‌اند ولی این که ابوبکر امام بود و به اتفاق همه عصمت نداشت، این شرط را هم باطل می‌کند. (ایجی، قاضی عضد الدین عبد الرحمن بن احمد، المواقف، 589/3 و نظیر آن: تفتازانی،

سعد الدین، شرح المقاصد فی علم الکلام، دار المعارف النعمانیه، 246-243/5)



نحوه انعقاد امامت:

عنوان عمده‌ی دیگری که می‌توان در شناخت بهتر تئوری امامت نزد اهل تسنن از آن بهره جست، راه‌های انعقاد امامت است. دقت در آرای ایشان در این زمینه، ما را بیش از پیش به جای‌گاه امام و ماهیت امامت در دیدگاه اهل تسنن رهنمون خواهد شد.

انتخاب: اولین راه، اختیار و انتخاب اهل حلّ و عقد است. به این ترتیب که اهل حلّ و عقد، بر امامت یک نفر اجماع کرده، با اویعت کنند. دلیلی که بر مشروعیت این طریق اقامه می‌کنند، به طور عمده استناد به عمل صحابه در انتخاب ابوبکر به عنوان اولین خلیفه‌ی مسلمین است.⁰¹

البته معمولاً پیش از این راه، اجماع تمام امت را بر امامت یک نفر عنوان می‌کنند ولی در ادامه می‌گویند: از آن جا که اجماع تمام امت امکان پذیر نیست و همه‌ی آحاد مردم، علم و آگاهی لازم برای شناسایی فرد شایسته‌ی این مقام را ندارند، لذا اهل حلّ و عقد این مهم را به عهده می‌گیرند و بعد از انتخاب یک فرد و بیعت با او، بر بقیه‌ی مردم لازم است که چنین فردی را به عنوان امام خویش بپذیرند و هم چون اهل حلّ و عقد با او بیعت کنند.

تعداد اهل حلّ و عقد: بر سر مسأله‌ی تعداد نفرات اهل حلّ و عقد در میان اهل تسنن اختلاف وجود دارد، یک عده قایل‌اند: برای تحقق امامت، اجماع اهل حلّ و عقد لازم است و تا این اجماع صورت نگیرد، امامت منعقد نمی‌شود. البته این قول را، خود اهل تسنن با استناد به روش صحابه در عقد بیعت برای خلفای سه‌گانه نقض می‌کنند. چرا که بیعت ابوبکر هم‌راه با اجماع اهل حلّ و عقد نبوده‌است و در زمان انعقاد امامت او، افرادی هم چون حضرت علی علیه السلام و زبیر حاضر نبوده‌اند. عده‌ی دیگری قایل‌اند: باید تعداد معینی از اهل حلّ و عقد با فردی بیعت کنند تا او مقام



امامت را احراز کند. اما باز هم بر سر این که این عده‌ی معین، چند است، اختلاف وجود دارد. عده‌ای آن را چهل نفر می‌دانند و عده‌ای آن را پنج نفر می‌دانند و استشهاد به شورای شش نفره‌ی عمر برای تعیین خلیفه می‌کنند. عده‌ای این تعداد را چهار نفر می‌دانند، با استناد به این که بیش‌ترین تعداد شاهد در احکام شرع، چهار تن می‌باشد و آن هم در اثبات وقوع زنا. عده‌ای دیگر این تعداد را سه نفر می‌دانند و باز هم به شورای شش نفره استناد می‌کنند و این که عمر، رضایت نیمی از آن‌ها را برای بیعت با امام کافی می‌دانست. حتی عده‌ای یک نفر را هم کافی می‌دانند، چرا که در شورای شش نفره، بیعت عبدالرحمن بن عوف، برای انعقاد امامت عثمان، کافی بوده است. قاضی عضد ایجی از متکلمان معروف، چنین می‌گوید:

«... إِذَا ثَبَتَ حُصُولُ الْإِمَامَةِ بِالْإِخْتِيَارِ وَ الْبَيْعَةِ، فَاعْلَمْ أَنَّ ذَلِكَ لَا يَفْتَقِرُ إِلَى الْإِجْمَاعِ، إِذْ لَمْ يَقُمْ عَلَيْهِ دَلِيلٌ مِنَ الْعَقْلِ أَوْ السَّمْعِ، بَلِ الْوَاحِدُ وَ الْإِثْنَانُ مِنْ أَهْلِ الْحَلِّ وَ الْعَقْدِ كَافٍ، لِعِلْمِنَا أَنَّ الصَّحَابَةَ مَعَ صَلَابَتِهِمْ فِي الدِّينِ اكْتَفَوْا بِذَلِكَ كَعَقْدِ عُمَرَ لِأَبِي بَكْرٍ وَ عَقْدِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْفٍ لِعُثْمَانَ، وَ لَمْ يَشْتَرِطُوا اجْتِمَاعَ مَنْ فِي الْمَدِينَةِ فَضْلاً عَنْ إِجْمَاعِ الْأُمَّةِ...» (المواقف 3/590-591). خلاصه آن که هر دسته‌ای برای خود ادله‌ای دارد و تعداد اهل حلّ و عقد را به گونه‌ای معین می‌کند. حتی از علمای اهل تسنن کسانی بوده‌اند که بیعت مخفیانه‌ی یک نفر را برای انعقاد امامت کافی می‌دانسته‌اند.

جای بسیار تعجب و شگفتی است، چنین مقامی که عهده‌دار اجرای احکام الهی و شرعی در سطح جامعه اسلامی است و اطاعت او بر همه واجب است و عدم اعتقاد به آن، مساوی مرگ جاهلی خواهد بود، چگونه با بیعت و تشخیص یک نفر آن هم در خفا، برای فردی منعقد می‌شود!

ابن تیمیه، برای این که به چنین سطحی تنزل نکند، می‌گوید: نه اجماع اهل حلّ و



عقد لازم است و نه عده‌ای معین از آن‌ها، بلکه باید جمهور اهل حلّ و عقد و اغلب آن‌ها که صاحب شوکت و اعتبار هستند، با کسی بیعت کنند تا او امام گردد. (ابن تیمیّه، احمد بن عبد الحليم بن تیمیّه، منهاج السنّه النبویّه، 530/1 و الإمامه العظمی/182)

این بیان را می‌توان شاهی بر این ادعا گرفت که در اعتقاد اهل تسنن آنچه از امامت مورد نظر است همانا قدرت و سلطنت است و رنگ دینی در آن بسیار کم است.¹¹ استخلاف و عهد: دومین راه پیشنهادی برای انعقاد امامت، انتخاب امام قبل است. زمانی که امام و خلیفه، احساس می‌کند اجلس فرارسیده است، با مشورت اهل حلّ و عقد، یک نفر را انتخاب می‌کند و برای عهده‌داری مقام امامت، او را جانشین خود می‌کند. همان طور که ابوبکر بعد از خود، عمر را برای این امر برگزید. یا این که امام، یک جمع محدودی را تعیین کند تا از میان خود یکی را به عنوان امام انتخاب کنند. همان طور که عمر برای خلافت پس از خود، چنین کرد. (برای آگاهی بیشتر، رک. الامامه العظمی/184-198)

لازم به تذکر است: در هر دو راهی که گفته شد، چه اختیار و انتخاب اهل حلّ و عقد و چه استخلاف و عهد امام سابق، لازم است اهل حلّ و عقد و سپس همه‌ی مسلمانان تا حدّ امکان، با امام بیعت کنند و سرپیچی از بیعت با امام انتخاب شده، مساوی با کفر و مرگ جاهلی خواهد بود.

غلبه و قهر: سومین راه برای به امامت رسیدن یک فرد، به دست گیری امور جامعه از طریق قهر و زور (کودتا) است که به موجب آن، اطاعت حاکم واجب خواهد بود و خروج و قیام بر ضدّ او حرام می‌باشد. البته عده‌ای از خوارج و معتزله و برخی از شافعی‌ها این را نمی‌پذیرند، اما رأی و مذهب عامّه، بر صحّت این طریق قرار گرفته است. دلیل آن‌ها هم عمدتاً به این دو روایت بر می‌گردد: «... قَالَ الْإِمَامُ أَحْمَدُ



فی روایهٔ عَبْدِوسِ بْنِ مالِكِ الْعَطَّارِ: «وَمَنْ غَلَبَ بِالسَّيْفِ حَتَّى صَارَ خَلِيفَةً وَ سُمِّيَ أميرَ الْمُؤْمِنِينَ، فَلَا يَجِلُّ لِأَحَدٍ يَوْمٌ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ أَنْ يَبِيَّتَ وَ لَا يَرَاهُ إِمَامًا» وَ قَالَ أَيْضًا فِي رِوَايَةٍ أَبِي الْحَارِثِ فِي الْإِمَامِ يَخْرُجُ عَلَيْهِ مَنْ يَطْلُبُ الْمَلِكَ فَيَكُونُ مَعَ هَذَا قَوْمٌ وَ مَعَ هَذَا قَوْمٌ، تَكُونُ الْجُمُعَةُ مَعَ مَنْ غَلَبَ وَ اِحْتَجَّ بِأَنَّ ابْنَ عُمَرَ صَلَّى بِأَهْلِ الْمَدِينَةِ زَمَنَ الْحَرَّةِ وَ قَالَ: «نَحْنُ مَعَ مَنْ غَلَبَ.» (الامامه العظمى 222/2 و ابو يعلى، محمد بن حسن الفراء، الأحكام السلطانية، مكتب الأعلام الاسلامى، ص.20)

نویسنده‌ی امامهٔ العظمی بعد از ذکر این دو روایت، آرای بزرگان مذاهب و علمای اهل تسنن را ارائه می‌کند که به موجب آن اطاعت چنین کسی به عنوان امام، بر همه واجب خواهد بود. هم چنین نظر ابن تیمیه و محمد بن عبد الوهاب را نیز نقل می‌کند. با این تفاوت که این دو، چنین فردی را امام نمی‌خوانند، بلکه او را در حکم امام می‌دانند و هم چون امام، اطاعتش را لازم می‌شمارند.

الغای شروط امامت در سومین راه: آن چه قابل توجه و شایان ذکر است و در شناخت بهتر مفهوم امامت نزد اهل تسنن به ما کمک زیادی می‌کند، این است که: اگر فردی از راه زور و غلبه و با شمشیر، متصدی حکومت شد و خلعت امامت را به تن کرد، لزومی ندارد که جامع شرایط امامت از دیدگاه اهل تسنن باشد. به خصوص شروطی از قبیل علم و عدالت که به نظر لازمه‌ی اقامه‌ی امور دینی است، به راحتی از چنین امامی منصرف خواهد شد. نووی در این زمینه می‌گوید:

«أَمَّا الطَّرِيقُ الثَّلَاثُ فَهُوَ الْقَهْرُ وَ الْإِسْتِيْلَاءُ، فَإِذَا مَاتَ الْإِمَامُ فَتَصَدَّى لِلْإِمَامَةِ مَنْ جَمَعَ شَرَائِطَهَا مِنْ غَيْرِ اسْتِخْلَافٍ وَ لَا بَيْعَةٍ وَ قَهَرَ النَّاسَ بِشَوْكَتِهِ وَ جُنُودِهِ اِنْعَقَدَتْ خِلَافَتُهُ، لِيَنْتَظِمَ شَمْلُ الْمُسْلِمِينَ، فَإِنْ لَمْ يَكُنْ جَامِعًا لِلشَّرَائِطِ بِأَنْ كَانَ فَاسِقًا أَوْ جَاهِلًا فَوَجَّهَانِ أَصْحُهُمَا اِنْعَقَادًا لِمَا ذَكَرْنَاهُ وَ إِنْ كَانَ عَاصِيًا بِفِعْلِهِ.» (روضة الطالبين 266/7، كتاب الامامه و قتال



البغاه، الباب الاوّل، الفصل الثانی، فی وجوب الامامه و بیان طرقها و الامامه العظمی (223).

در این بیان مقصود نهایی از امامتی که اهل تسنن مطرح کرده‌اند، به خوبی روشن می‌شود. اگر واقعاً اقامه‌ی حدود و احکام اسلامی در نظر باشد، آیا باز هم می‌توان از شروطی هم چون علم هر چند نه در حدّ اجتهاد و عدالت صرف نظر کرد؟ روشن است که آن چه به عنوان شرط مطرح می‌شود، در حدّ توصیه است و نه شرط لازم. از جمله مواردی که این مطلب را به خوبی روشن می‌کند، روایتی است که مسلم از حدیقه از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم نقل می‌کند:

«... یَكُونُ بَعْدِي أُمَّةٌ لَا يَهْتَدُونَ بِهَدْيِي وَلَا يَسْتَنُونَ بِسُنَّتِي، وَ سَيَقُومُ فِيكُمْ رِجَالٌ قُلُوبُهُمْ قُلُوبُ الشَّيَاطِينِ فِي جُثَمَانِ إِنْسٍ، قَالَ: قُلْتُ: كَيْفَ أَصْنَعُ يَا رَسُولَ اللَّهِ! إِنْ أَدْرَكْتُ ذَلِكَ؟ قَالَ: تَسْمَعُ وَ تُطِيعُ لِلْأَمِيرِ وَ إِنْ ضَرَبَ ظَهْرَكَ وَ أَخَذَ مَالَكَ فَاسْمَعْ وَ اطَّعْ.» (مسلم، ابوالحسین مسلم بن حجاج، الجامع الصحیح، دار الفکر، 1476/3، باب وجوب ملازمه جماعه المسلمین...)

چقدر جالب پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم دوران بعد خود را توصیف می‌کند! امامانی خواهند آمد که نه در هدایت هستند و نه در راه پیروی از سنت رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم، شیاطینی هستند در قالب انسانی. اما باز هم پیامبر می‌فرماید باید اطاعت کنی و گوش به فرمان باشی! البته این روایت را اهل تسنن نقل کرده‌اند و ما به صحت و سقم آن کاری نداریم، اما می‌توان مشاهده کرد: مقام امامت در نزد آنان چگونه تا این حد تنزل می‌کند که نه تنها اقامه‌ی حدود و احکام نمی‌کند، بلکه خود اولین و بارزترین مخالف احکام و زیر پا گذارنده‌ی شرایع است و به جای برقراری عدالت، خود از ظالمان قرار می‌گیرد. اما باز هم امام است و اطاعتش واجب خواهد بود! لذا اقامه‌ی حدود و حفظ شرایع، هدف اصلی حکومت نیست بلکه حفظ نظام و



قدرت، معیار اصلی است و البته که حفظ قدرت شرط دینی حکومت نیست و نیاز طبیعی هر حکومتی می‌باشد.

شرایط عزل امام:

از دیگر بحث‌هایی که در شناخت مفهوم امامت از دیدگاه اهل تسنن، مورد استفاده قرار می‌گیرد، بحث از شرایط عزل امام و جواز یا عدم جواز خروج بر ائمه‌ی جور است. که در سایه‌ی این بحث و بررسی، به خوبی نمایان می‌شود: مقصود اهل تسنن از امام، چیزی جز حاکم و والی مقتدر و توانایی که اداره‌ی امور مملکت را به عهده داشته باشد، نیست و این حکومت و اقتدار نیز عمدتاً برای انتظام امور دنیوی است به هر نحو که ممکن باشد. هر چند، در ابتدای بحث امامت، رنگ و بوی امور دینی و اقامه‌ی احکام و شرایط زیاد به چشم می‌خورد، اما هر چه بحث و بررسی پیش‌تر می‌رود، این رنگ و بو کم‌تر و کم‌تر شده، ماهیت و هویت اصلی امامت که همانا حفظ قدرت و حکومت است، نمایان‌تر می‌گردد.

در بحث از شرایط خلع و عزل امام از حکومت، یک دسته شروطی وجود دارد که تقریباً اختلافی در آن وجود ندارد. اول آن که امام از دایره‌ی اسلام خارج شده، به وادی کفر درآید و مرتد شود. در این صورت باید او را عزل کرد و هر که بر این کار قادر باشد اما آن را ترک کند، گناه‌کار خواهد بود و هر که نمی‌تواند، باید هجرت کند و از دایره‌ی حکومت امام کافر خارج گردد. (ابن حجر عسقلانی، فتح الباری فی شرح صحیح البخاری، دار المعرفه، 109/13 و الامامه العظمی/470). البته این که دایره‌ی کفر و اسلام چیست و در چه صورت می‌توانیم به خروج امام از دایره‌ی اسلام حکم کنیم، در پاره‌ای از امور مورد بحث و اختلاف است. به عنوان مثال: آیا بدعت و ظلم مشمول چنین حکمی



می‌شود یا نه؟ که در ادامه توضیح بیشتری خواهیم داد. اما در مواردی نیز اجماعی و اتّفاقی است. از آن جمله شرط دوم از شرایط عزل امام است که ترک نماز می‌باشد. بنابر احادیث صحیحی که اهل تسنن به آن معتقدند، اگر امام، فسق را به این حد برساند که اقامه‌ی نماز را ترک کند، کفر او قطعی است و عزل او و خروج علیه او واجب خواهد بود. (الامامه العظمی/471) اما اگر فسق و فجور امام به درجه‌ی ترک نماز نرسیده باشد، امامتش منعقد است و هر که بر او خروج کند بدعت گذار و خارج از دین خواهد بود. از احمد حنبل به این مضمون نقل شده است: «... وَ مَنْ خَرَجَ عَلَيَّ إِمَامٍ مِنْ أُمَّةِ الْمُسْلِمِينَ فَهُوَ خَارِجٌ قَدْ شَقَّ عَصَا الْمُسْلِمِينَ، وَ خَالَفَ الْأَثَارَ فَمِيتَةٌ مِيتَةٌ جَاهِلِيَّةٌ وَ لَا يَحِلُّ قِتَالُ السُّلْطَانِ وَ لَا الْخُرُوجُ عَلَيْهِ وَ إِنْ جَارَ وَ ذَلِكَ قَوْلُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ لِأَبِي ذَرٍّ الْغِفَارِيِّ: أَصْبِرْ وَ إِنْ كَانَ عَبْدًا حَبَشِيًّا... وَ لَيْسَ فِي السُّنَّةِ قِتَالُ السُّلْطَانِ فَإِنَّ فِيهِ فِسَادُ الدُّنْيَا وَ الدِّينِ». (محمد بن ابو يعلى، طبقات الحنابلة، دار المعرفه، 22/2، الطّبقة الثّانية، ش 588).

از دیگر شروطی که باعث عزل امام می‌شود، نقص در تصرفات است یا این که امام نتواند وظایف خود را انجام دهد، چه این که زیردستانش فرمانبردار او نباشند و چه این که اسیر و زندانی شود و از انجام امور خلع ید شود و چه این که دیگری بر او قیام کرده و مسلط شده باشد که در این صورت، فرد غالب، امام خواهد بود و چه این که امام به خاطر نقایص جسمانی هم چون: کوری و کری و دیوانگی، کفایت لازم را برای اداره‌ی امور از دست بدهد. (شرح المقاصد/233/5). این گونه شرایط نیز اجماعی است و اختلافی در آن نیست و به خوبی روشن است: از آن جا که این شروط، در شأن حفظ قدرت و اداره‌ی امور، خلل وارد می‌کند، لذا از شرایط عزل امام شمرده شده است و واضح است که این گونه شروط لزوماً اختصاص به اقامه‌ی حدود الهی و احکام دینی



ندارد و بلکه در هر نوع حکومتی، کاملاً طبیعی و معقول است.

اما آن چه که می‌توان در ارتباط با اقامه‌ی حدود و احکام و اداره‌ی امور دینی مورد توجه قرار داد، عدم عدالت و فسق و فجور است که آیا این گونه امور، مخلّ امامت می‌باشد یا نه؟ و اگر واقعاً مقصود و منظور از امامت نزد اهل تسنن، حفظ شریعت و اقامه‌ی احکام آن و بر پایی سنت نبوی است، آیا می‌توان از چنین نقایصی چشم پوشی کرد؟ و یا باید آن‌ها را از اهمّ امور و اعظم شرایط قرار داد و به راحتی آن‌ها را کنار گذاشت؟ همان طور که گفته شد: در این که آیا فسق و فجور و ظلم و جورِ امام، او را از مقام خود عزل می‌کند یا نه، اختلاف وجود دارد. غالب اهل تسنن قایل به عدم عزل امام در صورت اخیر می‌باشند. حتی علمایی هم چون نووی بر این مطلب ادّعی‌ای اجماع کرده‌اند. (نووی، ابو زکریا یحیی بن شرف، صحیح مسلم بشرح النووی، دار الكتاب العربی، 229/12).

اما برخی از معتزله و اشاعره و خوارج، وجود فسق و جور را مُخلّ امامت شمرده، خروج بر امام فاسق را واجب می‌دانند. اما همان گونه که گفته شد، غالب اهل تسنن و بزرگان آن‌ها چنین چیزی را قبول ندارند: «ذَهَبَ غَالِبُ أَهْلِ السُّنَّةِ وَ الْجَمَاعَةِ إِلَى أَنَّهُ لَا يَجُوزُ الْخُرُوجُ عَلَى أُنْمَةِ الظُّلْمِ وَ الْجَوْرِ بِالسَّيْفِ مَا لَمْ يَصِلْ بِهِمْ ظُلْمُهُمْ وَ جَوْرُهُمْ إِلَى الْكُفْرِ الْبَوَاحِ، أَوْ تَرْكِ الصَّلَاةِ وَ الدَّعْوَةِ إِلَيْهَا أَوْ قِيَادَةِ الْأُمَّةِ بِغَيْرِ كِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى...» (الامامه العظمی/502)

البته این دسته، مدّعی خود را به احادیث صحیح و سنت اصحاب مستدل می‌کنند. ابوالحسن اشعری نیز در این باره می‌گوید: «لَوْ مِنْ دِينِنَا أَنْ نُصَلِّيَ الْجُمُعَةَ وَ الْأَعْيَادَ خَلْفَ كُلِّ بَرٍّ وَ فَاجِرٍ... كَمَا رَوَى أَنْ عَبْدَ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ كَانَ يُصَلِّي خَلْفَ الْحَجَّاجِ... وَ نَزَى الدُّعَاءَ لِأُنْمَةِ الْمُسْلِمِينَ بِالصَّلَاحِ وَ الْإِقْرَارِ بِإِمَامَتِهِمْ وَ تَضْلِيلَ مَنْ رَأَى الْخُرُوجَ عَلَيْهِمْ، إِذَا ظَهَرَ مِنْهُمْ تَرْكُ الْإِسْتِقَامَةِ وَ نُدَيْنُ بِإِنْكَارِ الْخُرُوجِ بِالسَّيْفِ وَ تَرْكِ الْقِتَالِ فِي الْفِتْنَةِ.»



(ابن عساکر، علی بن حسن، تبیین کذب المفتری، دار الکتب العربی، صص 161 و 162)

لازم به تذکر است: در باب ادله‌ی تحریم خروج بر امام، احادیث مختلفی در باب‌های مختلف عرضه می‌کنند. هم چون: احادیث مربوط به امر به طاعت و عدم پیمان شکنی و صبر بر جور ائمه که به ادعای نویسنده‌ی الامام‌العظمی، در حدّ تواتر معنوی است. (الامام‌العظمی/504) یا در باب نهی از قتال مسلمین و قتال در فتنه‌ها. هم‌چنین: احادیث مربوط به تأیید دین به امام جایز و در نهایت احادیث مربوط به نماز خواندن صحابه پشت سر ائمه‌ی جور و مبتدع که بیان‌گر اقرار به امامت آن‌ها می‌باشد. همان طور که مشاهده می‌شود ابوالحسن اشعری هم در بیان خود اشاره‌ای به این موارد می‌کند و حدّاکثر کاری را که جایز می‌شمارد، دعوت به صلاح و دعای خیر برای ائمه‌ی جور است هم‌راه با اعتقاد به امامتشان.¹²

دلیل دیگری که بر این مطلب می‌آورند، مراعات مقاصد شریعت است، چرا که هدف شریعت اسلامی، کسب مصلحت برتر است ولو با به خطر افتادن مصلحت کم‌تر و دفع ضرر بزرگ‌تر با ضرر کم‌تر و می‌گویند: شکّی نیست که صبر بر جور امام، ضرر کم‌تری از خروج بر او دارد. چرا که خروج علیه امام موجب هرج و مرج می‌شود و مظالمی را به بار می‌آورد که به طور معمول، واقع نمی‌شود. نویسنده‌ی الامام‌العظمی پس از ذکر این مطلب، از ابن تیمیّه این گونه نقل می‌کند: «وَقَالَ مَنْ خَرَجَ عَلَيَّ إِمَامٍ ذِي سُلْطَانٍ إِلَّا كَانَ مَا تَوَلَّدَ عَلَيَّ فِعْلُهُ مِنَ الشَّرِّ أَعْظَمَ مِمَّا تَوَلَّدَ مِنَ الْخَيْرِ.» (منهاج السنه 527/4 و 528 و الامام‌العظمی/514)

از آن جا که هدف اصلی در امامت، حفظ نظام امور و جلوگیری از هرج و مرج است، لذا خروج بر امام جایز که چیزی جز شرّ و بدی به بار نمی‌آورد، جایز نیست. سپس مؤلف به چند مثال از خروج افراد بر امام ظالم اشاره می‌کند تا به زعم خود



نشان دهد که خروج بر امام نسبت به زمانی که امامی ظالم و جایز بر مملکت اسلامی حکم فرما باشد، ضرر بیش تر و اختلال عظیم تری به وجود می آورد. وقایعی هم چون: خروج بر عثمان، خروج اصحابِ جمل که ثمره‌ی آن انقطاع خلافت نبوی و تأسیس دولت اموی بود، خروج امام حسین علیه السلام و به وجود آمدن آن مصیبت عظیم و واقعه‌ی حرّه در مدینه که همگی نشانه‌ی تجربه‌ی تلخ مسلمانان در خروج بر ائمه‌ی ظلم است و ثمری جز شر به دنبال نداشته است. (الامامه العظمی/517) ابو یعلیٰ حنبلی نیز این مطلب را به وضوح و صراحت بیان می کند. (ابو یعلیٰ، محمد بن حسن الفراء، المعتمد فی اصول الدین، ص 243 و الامامه العظمی/470 و 475). نویسنده‌ی الامامه العظمی نیز در نهایت قوت ادله‌ی قایلین به عدم جواز خروج بر ائمه‌ی جور را ترجیح می دهد و در ادامه، دسته بندی‌ای از اقوال طرفین ارائه می کند که بیان گر پذیرش امامت ائمه‌ی فسق و فجور است و لو آن که حقوق مردم را تضییع کنند و یا به بدعتی در دین دعوت کنند.

نتیجه گیری دیدگاه اهل تسنن:

چنان که از بررسی کلمات و آرای علمای قدیم و جدید اهل تسنن روشن می شود: خلافت و امامت، نوعی حکومت و ریاست بر مردم است که بعد از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم واقع می شود. البته از آن جا که امام، بر جامعه‌ی اسلامی حکومت می کند، باید اسمی از اسلام را با خود هم راه داشته باشد اما مردم، خود باید برای اداره‌ی امور جامعه و اجرای احکام، در اندیشه‌ی انتخاب فردی شایسته برآیند. در این میان اگر فردی با قهر و غلبه بر جامعه‌ی اسلامی مسلط شد، همگی باید پذیرای او بوده، او را به عنوان امام قبول کنند. هم چنین تا زمانی که اداره‌ی امور به دست فردی است که از دایره‌ی اسلام خارج نشده است، بر جور و ظلم او صبر کنند و او را پند و موعظه دهند



و از هر گونه حرکتی که مخل نظم اجتماع و سبب ایجاد هرج و مرج و آشفتگی است، پرهیزند و معاصی و جرایمی را که امام مرتکب می‌شود، همه را به حساب شخص او بگذارند و خود را از اطاعت او خارج نکنند.

همان طور که در طّی مباحث نیز به آن اشاره کردیم: آن چه در نزد اهل تسنّن مهم است، سیاست امور دنیوی است و شرایطی که برای تأمین امور دینی و اقامه‌ی حدود و... در تعریف و شرایط خلیفه بیان می‌دارند، به سرعت رو به زوال رفته، تأثیر و اهمّیت خود را از دست می‌دهد و علی‌رغم ادّعی اولّیه و چهره‌ای که در ابتدا برای خلیفه ترسیم می‌کنند، نهایت کار آن چه باقی می‌ماند، چیزی جز چهره‌ی یک والی و حاکم که بر جامعه‌ی مسلمین حکومت می‌کند، باقی نمی‌ماند. آن هم حاکمی که تنها اسمی از اسلام را یدک می‌کشد و به جز حدّ اقلی از شریعت اسلام، به چیزی پای بند نیست. در نهایت بعد از بررسی ادلّه و مبانی اهل تسنّن در خلافت و امامت، به خوبی نمایان می‌گردد: تمام تلاش اهل تسنّن، معطوف است بر حفظ وضعیّت موجود و مشروعیّت بخشیدن به آن چه در تاریخ اتّفاق افتاده است. نه آن که به دنبال کشف حقیقت خلافت و امامت از میان متون دینی و معارف شریعت اسلام باشند.

خلافت در دیدگاه شیعه

در ابتدای مبحث خلافت سه شأن مهم از شؤونی را که قرآن کریم برای پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم اثبات کرده است، مورد بررسی اجمالی قرار دادیم. این بحث را از آن جهت بر مبحث خلافت مقدّم کردیم که امام در واقع خلیفه و جانشین پیامبر است و نمی‌توان بدون آشنایی با مقام مُخَلَّفُ عنه، به شناخت خلیفه نایل گردید. تذکّر این نکته ضروری است که بر خلاف روی کرد اهل تسنّن، در دیدگاه شیعه



امامت و خلافت دو مقام و دو شأن از ویژگی‌های اهل بیت پیامبر علیهم السّلام است. البته جدا کردن دو عنوان خلافت و امامت صرفاً به جهت تبیین اختلافات عمیق میان اعتقاد شیعه و اهل تسنن است و گرنه به عقیده‌ی شیعه خلفای پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم همان امامان هستند که با دارا بودن بسیاری ویژگی‌های الهی، برای عهده‌دار شدن امر هدایت انسان‌ها از جانب خداوند تعیین شدند و پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم نیز آنان را به مردم معرفی کرد. تفکیک میان این دو ویژگی، ما را در ارائه‌ی روشن‌تر هر کدام و هم‌چنین طبقه‌بندی بحث کمک خواهد کرد که در این نوشتار توجه خود را به تبیین مفهوم شیعی خلافت معطوف داشته‌ایم و به امید خدا تبیین امامت را در مقاله‌ای دیگر پی‌گیری خواهیم کرد.

اکنون به بررسی اعتقاد شیعه در جانشینی از سه شأن عمده‌ی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم می‌پردازیم.

جانشینی امام در شأن ابلاغ وحی:

آن چه ما از مقام نبوت می‌شناسیم این است که نبوت عبارتست از مخاطب وحی الهی قرار گرفتن و مطلع شدن از آیات الهی توسط جبریل امین که فرشته‌ی وحی است.¹³ پس از آن که مردم مطلع شدند که خداوند فردی را به مقام نبوت رسانده‌است، بر آنان واجب است که به او مراجعه کنند و از پیام الهی آگاه شوند تا اگر وظیفه‌ای برای آنان معین شده‌است به آن عمل کنند.

مرحله‌ی بعد «ابلاغ» وحی به مردم می‌باشد که در این مقام به طور معمول انبیا پس از «دریافت» وحی، شخصاً آن را ابلاغ می‌کردند. در مورد رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم نیز چنین بود و آیات الهی اولین بار توسط خود آن حضرت بر مردم



تلاوت می‌شد. اما این از شؤون اختصاصی رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم محسوب نمی‌گردید. چرا که ممکن بود ایشان پس از دریافت وحی، ابلاغ آن را به امر خدای متعال به عهده‌ی خلیفه و جانشین خود قرار دهد.¹⁴

به اعتقاد شیعه، ائمه علیهم السلام جانشینان رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم در این امر می‌باشند و از آن‌جا که این بزرگواران مبلّغ عن الرسول هستند، لذا رجوع به ایشان همان رجوع به پیامبر است که وظیفه‌ی عقلی مردم است. این جانشینی در ابلاغ آیات قرآن، یک بار و در زمان حیات رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم اتفاق افتاد.

چنان‌که آیات اوّل سوره‌ی بقره به اتفاق شیعه و اهل تسنّن برای اوّلین بار توسط امیر مؤمنان علیه السلام به مردم ابلاغ شد. مخاطب این آیات، مشرکان اند. مشرکان هم در مکه و دور از دست‌رس پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم هستند و مورد تبلیغ این آیات، مردم مدینه نیستند. اهل تسنّن از عبدالله بن عمر چنین نقل کرده‌اند:

پیامبر، ابوبکر و عمر را با هم به مکه فرستاد ولی نامه‌ی حامل آیات را به دست ابوبکر سپرد. این دو به راه افتادند و پیش رفتند. در میان راه مردی را به دنبال خویش دیدند که سوار بر شتر بود. صدا زدند: کیستی؟ مرد گفت: من علی هستم. ای ابوبکر! نامه را به من بده. ابوبکر پرسید: آیا حادثه‌ای اتفاق افتاده است؟ امیرالمؤمنین فرمود: به خدا قسم چیزی جز خیر و خوبی نمی‌دانم. آن‌گاه آن حضرت نامه را از او باز گرفت و برای اعلام به مشرکان، به طرف مکه روان شد. عمر و ابوبکر به مدینه بازگشتند و به پیامبر عرضه داشتند: در مورد ما چه چیز تازه‌ای هست و چه حادثه‌ای اتفاق افتاده است؟ پیامبر فرمود: خیر است ولی: «قِيلَ لِي: أَنَّهُ لَا يُبَلِّغُ عَنْكَ إِلَّا أَنْتَ أَوْ رَجُلٌ مِنْكَ.» یعنی: به من گفته شده و فرمان آمده است که جز تو یا مردی از تو، کس دیگری نباید از جانب تو تبلیغ کند. (حاکم نیشابوری، ابو عبد الله محمد بن محمد، المستدرک علی الصحیحین،



البته در این جا روایات اهل تسنن را در این باره اشاره کردیم تا روشن شود که این جریان در متون روایی معتبر آنها نیز موجود می‌باشد و گرنه شیعه هیچ‌گاه اعتقادات خود را بر روایات عامه بنا نمی‌کند.¹⁶

شرایط ابلاغ وحی: توجه به این داستان و فرمایش‌هایی که از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم درباره‌ی حضرت علی علیه السلام نقل شده‌است، نشان می‌دهد: تبلیغ آیات الهی یا باید به وسیله‌ی خود پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم انجام شود و یا کسی که در دو ویژگی مهم با ایشان اشتراک داشته باشد: اول آن که: منصوب و منصوص از ناحیه‌ی خدا باشد و خدا خودش او را مأمور به این کار کرده باشد و دوم آن که: جزو اهل بیت باشد (که در آیه‌ی شریفه‌ی تطهیر، عصمت آنها اثبات شده‌است). چرا که آیات الهی در مرحله‌ی اول تبلیغ، باید بدون کم و زیاد شدن و بدون آن که دست‌خوش خطا و نسیان گردد، به مردم ابلاغ شود و در غیر این صورت حجت خداوند بر مردم کامل نمی‌شود و تبلیغ «وحی» به خلل می‌افتد. آن‌گاه پس از اولین ابلاغ در مراحل بعدی هر مسلمانی می‌تواند آنها را به دیگران برساند، همان‌طور که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم در حجه‌الوداع فرمود: «فَلْيُبَلِّغِ الشَّاهِدُ الْغَائِبَ». این، پس از آنست که آیات توسط یک شخص معصوم برای اولین بار ابلاغ شده باشد. لذا یک مسلمان معمولی فرد غیر معصوم و غیر منصوص نمی‌تواند به‌دون آن که از واسطه‌ای نقل کند، بگوید مثلاً: نماز را خدا چنین بر شما واجب کرده‌است. چنین حقی فقط برای کسانی است که آن دو ویژگی را دارا باشند.

این خصوصیت از حصر موجود در سخن جناب جبرئیل قابل برداشت است که از ترکیب نفی و استثنا حاصل می‌شود. چرا که ابلاغ وحی و ادای رسالت الهی،



در پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و یا کسی که از پیامبر است، منحصر شده است و به طور روشن، دیگر مسلمانان از چنین شرافتی خارج شده‌اند. همچنین مناشدات مختلف امیر مؤمنان علیه السلام به این جریان و اختصاصی دانستن آن نیز مؤیدی بر برداشت ما است.¹⁷

نکته‌ی دیگری که باید توجه داشت این که: این جانشینی در ابلاغ به معنی انجام وظیفه‌ی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم توسط فرد دیگر است که اگر جانشین آن حضرت از انجام آن خودداری کند، وظیفه‌ی ابلاغ رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم انجام نشده است. این واقعیت از اساس با وظیفه‌ی دیگر مسلمانان تفاوت دارد که موظف‌اند دین رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم را نسل به نسل و حاضر به غایب تبلیغ کنند. چرا که آنان وظیفه‌ی خود را انجام می‌دهند ولی جانشین رسول در ابلاغ، تکمیل کننده‌ی رسالت اوست. چنان‌که امیر مؤمنان این ابلاغ را هم‌چون ادای قرض پیامبر و انجام وعده‌های ایشان توسط خودش برمی‌شمرد که شاهی بر این مطلب می‌باشد. (سلیم بن قیس الهلالی، کتاب سلیم بن قیس الهلالی، یک جلدی، نشر الهادی، صص 208-209، ح 11) از نظر شیعه غیر از آیات قرآن که کل آن‌ها در زمان خود پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم نازل شد احکام و معارف اسلامی که پس از زمان رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم توسط خلفای بحق ایشان به مردم ابلاغ می‌شد، همگی برای اولین بار توسط ائمه‌ی معصومین که منصوص از طرف خدای متعال بودند، ابلاغ می‌گردید و این در واقع ابلاغ «وحی به معنای عام» بود. البته این شأن به مقام «ولایت» ایشان نیز مربوط می‌شود که در ادامه به آن خواهیم پرداخت.



جانشینی امام در شأن تبیین وحی:

شأن دوم پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم که از قرآن مجید استفاده کردیم، علم کامل ایشان نسبت به قرآن است، اعم از ظاهر و باطن، محکم و متشابه، تنزیل و تأویل، ناسخ و منسوخ و به طور کلی همه‌ی جهات این کتاب عظیم که معجزه‌ی جاوید پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله و سلم می‌باشد و یک چنین علمی جز به تعلیم خدای متعال و موهبت او به دست نمی‌آید. این علم چیزی نیست که از طریق عادی کسی قادر به اکتساب آن باشد بلکه باید از عالم غیب بر آن که خدا می‌پسندد، افاضه شود و همین است که پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم را تا درجه‌ی معلّم و مبین قرآن بالا برده و همگان را در استفاده‌ی کامل از این کتاب مقدّس، به وجود خاتم الانبیاء صلی الله علیه و آله و سلم نیازمند کرده است. حال اعتقاد شیعه بر اینست: این علم را آن حضرت به طور کامل به خلیفه‌ی حقیقی خویش حضرت علی علیه السلام آموخته و او را «باب مدینه العلم» خوانده است؛ آن‌جا که فرمود: «أَنَا مَدِينَةُ الْعِلْمِ وَ عَلِيٌّ بَابُهَا». (مجلسی، محمّد باقر، بحار الانوار، مؤسسه الوفاء، 201/40، ح 4)

و این تعلیم به صورت عادی که برای بقیه‌ی افراد هم قابل استفاده باشد، نبوده است. بلکه انتقال سینه به سینه‌ی علم و از طریق بوده که دیگران نمی‌توانستند از آن بهره‌مند شوند. امیر مؤمنان علیه السلام خود در این باره می‌فرماید: «... يَا مَعْشَرَ النَّاسِ! سَلُونِي قَبْلَ أَنْ تَفْقِدُونِي هَذَا سَفْطُ الْعِلْمِ هَذَا لُعَابُ رَسُولِ اللَّهِ هَذَا مَا زَقَّنِي رَسُولُ اللَّهِ زَقًّا زَقًّا...» (صدوق، محمّد بن علی بن الحسین، التّوْحِيد، مؤسسه النّشر الاسلامی، ص 298، حدیث ذِغَلِب و بحار الانوار 117/10-118، ح 1) یعنی... ای مردم! پیش از آن که مرا از دست دهید، (هر چه می‌خواهید) از من بپرسید. این است معدن علم. این، آب دهان رسول خداست. این، همان است که رسول خدا (ذره ذره) به من چشانده است...



در جای دیگر امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «عَلَّمَ رَسُولُ اللَّهِ عَلِيًّا حَرْفًا يَفْتَحُ أَلْفَ حَرْفٍ كُلِّ حَرْفٍ مِنْهَا يَفْتَحُ أَلْفَ حَرْفٍ» (بحار الانوار 30/26، باب جهات علومهم، ح 39)

البته این موارد نمونه‌ای از راه‌های علم ائمه علیهم السلام است و گونه‌های دیگر دانش اندوزی آن بزرگواران هم چون: الهام، در اختیار داشتن جامعه و جفر و غیر آن نیز همگی طریقه‌هایی است که اختصاص به آنان داشته، علم وهبی و الهی ائمه را از دیگر خلائق جدا می‌کند.¹⁹ نهایت آن که در اعتقاد شیعه بهره‌وری امامان معصوم از علوم نبوی هم از جهت کمیت و هم از لحاظ کیفیت اختصاصی این بزرگواران است و به تعبیر خود رسول خدا در روز غدیر: «مَعَاشِرَ النَّاسِ! هَذَا عَلِيٌّ أَخِي وَ وَصِيِّ وَ وَاوِي عِلْمِي وَ خَلِيفَتِي عَلَيَّ أُمَّتِي وَ عَلَيَّ تَفْسِيرِ كِتَابِ اللَّهِ...» (طبرسی، احمد بن علی بن ابی طالب، الإحتجاج (یک جلدی)، نشر المرتضی، 61/1) از این رو، شیعه معتقد است: علم قرآن و هر آن چه مربوط به آن است، از جانب رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم به وجود مقدس امیر مؤمنان علیه السلام سپرده شد و ائمه علیهم السلام نیز میراث بر این علم از پدر بزرگوار خویش هستند و وسعت این دانش و نحوه‌ی آگاهی از آن، چیزی فراتر از دانش‌اندوزی دیگر مسلمانان بوده، منحصر در وجود مقدس ائمه می‌باشد و از این رو تنها وارث حقیقی و جانشین رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم در علم قرآن، این بزرگواران هستند. به تعبیر امیر مؤمنان علیه السلام در معرفی خود به عنوان یکی دارندگان علم قرآن:

«... وَيَلَهُمَّ إِنِّي لَأَعْرِفُ نَاسِخَهُ وَ مَنْسُوخَهُ وَ مُحْكَمَهُ وَ مُتَشَابِهَهُ وَ فَضْلَهُ مِنْ وَصْلِهِ وَ حُرُوفَهُ مِنْ مَعَانِيهِ وَ اللَّهِ مَا حَرْفٌ نَزَلَ عَلَيَّ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلهِ إِلَّا وَ أَنَا أَعْرِفُ فِيمَنْ أَنْزَلَ وَ فِي أَيِّ يَوْمٍ نَزَلَ وَ فِي أَيِّ مَوْضِعٍ نَزَلَ. وَيَلَهُمَّ أَمَا يَقْرَؤُونَ «إِنَّ هَذَا لَفِي الصُّحُفِ الْأُولَى * صُحُفِ إِبْرَاهِيمَ وَ مُوسَى» وَ اللَّهُ عِنْدِي وَرَثَتُهَا مِنْ رَسُولٍ



الله...» (صفار، محمد بن الحسن، بصائر الدرجات، منشورات الاعلمی، ص 155، الجزء الثالث، باب 10، ح 3 و بحارالانوار 87/89، باب أن للقرآن ظهراً و بطناً، ح 23 و نظیر این مضمون: روایات دیگر در همین باب.)

جانشینی امام در شأن ولایت:

ادله‌ی متعددی در اثبات این مدعا، وجود دارد که ما یک نمونه از آیات قرآن را در اثبات این امر، شاهد می آوریم: (إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ وَ الَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَ هُمْ رَاكِعُونَ * وَ مَنْ يَتَوَلَّ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَ الَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ). (مانده 56 55/5) این آیه، ولایت مطلقه را برای سه گروه ثابت می‌کند: خدا، رسول و گروهی از مؤمنان که به عقیده‌ی شیعه امامان علیهم السلام می‌باشند. شأن نزول آیه‌ی ولایت: این آیه به اتفاق اکثر مفسران و اهل حدیث، در مورد امیرالمؤمنین علیه السلام نازل شده است. گرچه داستان شأن نزول این آیه در نقل‌های مختلف با عبارات و الفاظ متفاوت آمده است، ولی اصل ماجرا در همگی مشترک است. خلاصه‌ی آن چنین است:

سائلی وارد مسجد پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم شد و درخواست کمک کرد. هیچ کس او را چیزی نداد. امیرالمؤمنین علیه السلام در حالی که در رکوع بود، به سائل اشاره کرد تا انگشتری را که در انگشت کوچکش بود، در آورد و برای خود بردارد. در این هنگام پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم روی به آسمان کرده، چنین دعا فرمود: خدایا همان طور که برای موسی از اهل بیتش وزیری معین کردی، برای من نیز از اهل بیتم وزیری معین فرما. در این لحظه، جبرئیل نازل شد و آیه‌ی ولایت را بر آن حضرت خواند.²⁰ وصف مشیر در آیه‌ی ولایت: برای این که مفهوم آیه‌ی ولایت به خوبی روشن گردد، باید «وصف مشیر»ی که در این آیه وجود دارد، مورد دقت قرار گیرد. برای



توضیح این نکته، ابتدا به معنای «وصف مقوم» و در مقابل آن، «وصف مشیر» اشاره‌ای می‌کنیم: گاهی متکلم، توضیح و وصفی²¹ را برای موضوعی به کار می‌برد که آن وصف در ثبوت حکم برای موضوع، مدخلیت دارد. به چنین وصفی، «وصف مقوم» می‌گوییم. در حقیقت قوام حکم، به وجود این وصف است و بدون این وصف، حکم بر قرار نخواهد بود. به عنوان مثال، اگر از پدری بپرسند که کدامیک از فرزندان را بیش‌تر دوست داری؟ او می‌تواند چنین پاسخ دهد: «فرزندی را بیش‌تر دوست دارم که از همه با ادب‌تر است». در چنین جمله‌ای، وصف «آن که از همه با ادب‌تر است» مقوم حکم است؛ یعنی با ادب‌تر بودن فرزند، در این که پدر او را بیش‌تر دوست داشته باشد، مؤثر است.

نوع دیگری وصف هم وجود دارد که به آن «وصف مشیر» می‌گوییم. وصف مشیر، مدخلیتی در اثبات حکم برای موضوع ندارد و فقط اشاره به موصوف می‌کند. یعنی هیچ نوع دخالتی در حکم، برای وصف مشیر نمی‌توان فرض کرد. در همان مثال بالا، اگر فرزندان آن پدر، در نزد او حاضر باشند، او می‌تواند چنین پاسخ دهد: «آن کس را بیش‌تر دوست دارم که عینک به چشم دارد». در چنین جمله‌ای، وصف «آن که عینک به چشم دارد» تنها اشاره به فرد مورد نظر دارد و مقصود، فقط معرفی آن فرزند است و پدر در مقام بیان علت و جهت این دوست داشتن نیست.

پس به طور خلاصه وصف مقوم وصفی است که دلیل و ملاک حکم را هم بیان می‌کند، اما وصف مشیر وصفی است که تنها، مصداق مورد نظر را معین می‌سازد و دلیل حکم را بیان نمی‌کند.

با این بیان مشخص می‌شود: وصف مقوم امکان تعمیم و تطبیق بر مصادیق دیگر را دارد. به این معنی که اگر کسی ملاک ذکر شده در وصف مقوم را به دست آورد،



شامل حکم مزبور می‌شود. به عنوان مثال: اگر فرزندان دیگر آن پدر در تحصیل ادب بکوشند، محبت پدر را به دست خواهند آورد. اما در وصف مشیر چنین امری بر قرار نیست و به عنوان مثال: اگر دیگر فرزندان آن پدر عینک به چشم خود بزنند، محبت پدر به آنان بیش تر نمی‌شود.

از همین رو می‌توان گفت: اگر در جایی وصف مشیر به کار رفته باشد، حکم، از قبل بر مصداق مورد نظر بار شده‌است و این وصف، تنها آن مصداق را معرفی می‌کند. اما وصف مقوم راهی است برای به دست آوردن حکم²² مورد نظر.

بعد از این توضیح، در قالب مثال می‌توان آیه را این گونه بازسازی کرد: پدری در مورد فرزندان محبوبش چنین می‌گوید: فرزند محبوب من حسن است و حسین و آن که با ادب است، آن که عینک به چشم دارد. با این بیان روشن است که این پدر در توصیف فرزند با ادب، با بکار بردن وصف مشیر، او را معین می‌کند. چرا که عینک به چشم داشتن مقوم با ادب بودن نیست. البته با توجه به کل جمله، این فرزند یکی از فرزندان محبوب پدر است. حال، سخن ما اینست که وصف به کار رفته در آیه ی ولایت، وصف مشیر است. موصوف در این آیه «الذین آمنوا» است و وصف، «الذین یقیمون الصلوة و یؤتون الزکوة و هم راکعون» می‌باشد. خداوند در این آیه می‌فرماید: ولی شما، تنها خدا و رسول و مؤمنان هستند. سپس در مشخص کردن مؤمنان می‌گوید: آنان که نماز بپا می‌دارند و در حال رکوع، زکات می‌دهند.²³ وصف «پرداخت زکات در حال رکوع» نمی‌تواند وصف مقوم باشد. زیرا در آن صورت هر که این عمل را انجام ندهد مؤمن نخواهد بود و لازمه‌ی چنین برداشتی، کافر دانستن اکثریت قریب به اتفاق مسلمانان در طول تاریخ می‌باشد. بطلان چنین سخنی واضح است.

بنابراین، باید وصف را وصف مشیر دانست. یعنی مؤمنان مورد نظر خداوند متعال



که مقام ولایت را دارا هستند از پیش معین بوده، خداوند آنان را با نشانه‌ی «پرداختِ زکات در حال رکوعِ نماز» معرفی می‌کند.²⁴

حال که وجود وصف مشیر در این آیه اثبات شد، نتیجه‌ی روشن آن اینست که حکم آیه، مخصوص به مشارائیه می‌شود و قابل سرایت به موارد دیگر نیست. اگر در آیه‌ای وصف مشیر وجود نداشته باشد، حکم آن آیه در موارد دیگر نیز جریان دارد و منحصر در شأن نزول نیست و به اصطلاح: مورد، مخصّص نیست. اما وجود وصف مشیر در یک آیه، حکم آن را به مشارائیه مخصوص می‌کند. پس خداوند در این آیه با به‌کار بردن وصف مشیر، ولی مؤمنان را معرفی می‌کند که با مراجعه به شأن نزول، مصداق آن یعنی امیر مؤمنان علیه السلام مشخص می‌شود.

اثبات معنای «اولی به تصرف»: کلمه‌ی «ولی» در لغت عرب، دارای معانی متعددی است که در ادامه، برخی از آنها را ذکر می‌کنیم: 1- محب (دوست دار) 2- صدیق (دوست) 3- نصیر (یار) 4- جار (هم‌سایه) 5- حلیف (هم‌سوگند) 6- تابع (پیرو) 7- صهر (داماد) 8 کلُّ مَنْ وَلىَّ أَمْرَ أَحَدٍ (هر که امر کسی را به عهده گیرد).

معنای هشتمی که برای کلمه‌ی «ولی» ذکر کردیم، در حقیقت، همان سرپرستی و اولویّت در تصرف است؛ زیرا کسی که امر دیگری را به عهده دارد، در واقع، سرپرست اوست و نسبت به دیگران برای تصرف در امور او اولویّت دارد. چنان که از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم نقل شده است که در مورد ولی یتیم گفته است: «وَلِیُّ الْیَتِیمِ الَّذِی یَلِیْ أَمْرَهُ وَ یَقُومُ بِوَجِیهِهِ» یعنی: ولی یتیم کسی است که اداره‌ی امور یتیم را به عهده گرفته است و به امور واجب او می‌پردازد. (لسان العرب) ادعای شیعه اینست که معنای کلمه‌ی «ولی» در آیه‌ی ولایت، همین معنای اخیر است؛ یعنی اولی به تصرف. واضح است که آنچه نیاز به اثبات دارد، نفی سه معنای اول است و گرنه معنای جار، حلیف،



تابع و صهر، به روشنی در این آیه صدق نمی‌کند.

کلمه‌ی «انما» در ابتدای آیه، افاده‌ی معنای حصر می‌کند. یعنی: خدای متعال، ولی مردم را تنها همان سه دسته‌ی مذکور خدا و رسول و امیر مؤمنان معرفی کرده، ولایت هر کس جز آن‌ها را نفی می‌کند.

با توجه به این مطلب می‌بینیم که هیچ کدام از سه معنای محب، صدیق و ناصر با حصری که در آیه وجود دارد، سازگار نیست. زیرا محب و صدیق و ناصر بودن، مخصوص عده‌ای خاص از مؤمنان نیست و طبق نظر خود مخالفان در تفاسیر مختلفشان، قرآن همه‌ی مؤمنان را محب و صدیق یک‌دیگر می‌داند:

(... وَ الْمُؤْمِنُونَ وَ الْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ ...). (توبه 71/9)²⁵ حتی بالاتر از این، قرآن رابطه‌ی مؤمنان را با یک‌دیگر، رابطه‌ی برادری می‌داند: (انما المؤمنون إخوة...). (حجرات 10/49) هم چنین همه‌ی مؤمنان را به یاری یک‌دیگر امر کرده، می‌فرماید: (... وَ تَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَ التَّقْوَى ...). (مائده 2/5)

پس بی‌معنا خواهد بود اگر در آیه‌ی ولایت بگویید: محب یا صدیق و یا ناصر شما تنها خداست و رسول او و آن عده‌ی خاصی از مؤمنان که دارای وصف زکات دادن در حال رکوع هستند.

بنابراین حصری که در ابتدای آیه وجود دارد، ایجاب می‌کند که حکم آیه منحصرأ مربوط به این سه دسته باشد و لازمه‌ی این مطلب آنست که «ولی» در این آیه به معنای «اولی به تصرف» باشد. در این صورت معنای آیه، این می‌شود که تنها این سه دسته بر شما ولایت دارند و اولویت تصرف در امور شما فقط از آن ایشان است.

ولایت ائمه‌ی دیگر: گفته شده‌است: اگر ولایت مذکور در این آیه را در خدا و رسول و امیر مؤمنان علیه السلام منحصر بدانیم، آن گاه دیگر ائمه علیهم السلام از این حکم



بیرون خواهند بود و لذا امامت آنان منتفی خواهد شد. می‌گوییم: اولاً: ولایت ائمه‌ی دیگر با ادله‌ی استوار، در جای خود ثابت شده‌است و لذا در جمع میان همه‌ی دلیل‌ها²⁶ به این واقعیت پی‌می‌بریم که امامان دیگر نیز در این انحصار وارد شده‌اند. به عنوان مثال: وقتی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و یا امیر المؤمنین علیه السلام امامان پس از خود را معرفی می‌کنند²⁷ از آن‌جا که خود دارای ولایت بر مؤمنان هستند ولایت این امامان بر همگان ثابت می‌شود. این مطلب نظیر پذیرش ولایت پیامبران الهی از سوی اهل ادیان می‌باشد که با حاکمیت و ولایت مطلقه‌ی الهی منافات ندارد و بلکه لازمه‌ی قبول ولایت خدا، پذیرش ولایت هر انسانی است که از جانب خداوند معرفی شده، اطاعتش بر مردم واجب می‌شود.²⁸ بنابراین از آن‌جا که ولایت ائمه در طول ولایت خدا و رسول و امیر مؤمنان است با آن منافات ندارد. ثانیاً: همان‌طور که گفته شد وصف به‌کار رفته در آیه‌ی ولایت، وصف مشیر است. هم‌چنین بیان شد: وجود وصف مشیر به معنی آن است که باید دید مشاراً الیه آن کیست تا مصداق حکم مورد نظر را پیدا کنیم. به اعتقاد شیعه تنها مرجع دارای صلاحیت برای تعیین مراد خداوند از آیات قرآن، معلمان و مبینان آن می‌باشند که همانا پیامبر اکرم و ائمه علیهم السلام هستند. لذا در این مورد نیز برای آگاهی از مصداق مورد اشاره‌ی خداوند، باید به بیان معلم قرآن مراجعه کرد و مصداق مورد عنایت خدا را در بیانات او جست‌وجو کرد که با مراجعه به تبیینات این بزرگواران در می‌یابیم که مراد خداوند از مؤمنان در آیه‌ی ولایت، ائمه علیهم السلام می‌باشد.²⁹ لذا اعتقاد ما بر این است که خداوند متعال با علم خود می‌دانسته‌است که اولیای امرش دارای چنین صفتی خواهند بود و از این رو با به‌کار بردن وصف مشیر، آنان را معین کرده‌است که یک مصداق از این برگزیدگان الهی در هنگام نزول آیه مشخص شده‌است و دیگر مصداق نیز با معرفی پیامبر اکرم صلی الله



علیه و آله و سلم و امامان قبل و ظهور این صفت در آنان معین شده‌اند.

رابطه‌ی ولایت و زمام‌داری:

نکته‌ی دیگری که از دقت در آیه‌ی ولایت بدست می‌آید اطلاق ولایت مطرح شده در این آیه است. همان طور که مشاهده می‌شود در آیه هیچ قیدی برای ولایت نیامده است و همان گونه که ولایت خدا مطلق است و مقید به هیچ قیدی نیست، بر همان منوال ولایت اثبات شده برای رسول خدا و مؤمنان مورد اشاره در آیه نیز قیدی ذکر نشده است. از طرف دیگر می‌دانیم که حاکمیت مطلق عقلاً از آن خداوند است و هیچ کس از جانب خود، حق هیچ گونه امر و نهی بر کسی ندارد. مگر آن که خداوند، بنا به حکمت خود در محدوده‌ای اذن امر و نهی به بندگان خود عطا کند. برای رسیدن به این که آیا چنین حاکمیتی به فردی اعطا شده است یا نه، باید به شریعت الهی که توسط پیامبر به دست ما می‌رسد، مراجعه کنیم. در شریعت اسلام، فقط پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و ائمه‌ی اطهار علیهم السلام دارای ولایت مطلقه از جانب خداوند بر تمامی مردم می‌باشند، لذا حق حاکمیت بر جمیع مردم، از آن این بزرگواران خواهد بود. هر گونه امر و نهی که این بزرگواران داشته باشند، چه در امور جزئی و چه کلی، چه اجتماعی و چه شخصی، همه و همه واجب‌الاتباع و لازم‌الاطاعه خواهد بود. آن جا که زمام‌داری جامعه نیز، از جنس امر و نهی و وضع قوانین و مقررات می‌باشد، لذا زمام‌داری نیز حق امام و شأنی از شئون او خواهد بود و با حضور خلیفه‌ی معصوم رسول خدا، هیچ کس اجازه‌ی حکومت و زمام‌داری نخواهد داشت. مگر آن که او نیز این اذن را صادر کرده، دیگری را به نمایندگی از خود بر این کار بگمارد. می‌توان این گونه گفت: زمام‌داری و حکومت بر جامعه حق امام است و امام می‌تواند شخصاً آن



را اعمال کند و می‌تواند از طریق فردی دیگر آن را محقق سازد.³⁰ لذا هر حکومتی تنها با داشتن اذن خدا و پس از او اذن امام، مشروع خواهد بود.

نتیجه‌گیری:

با توجه به مطالب گذشته به این نکات دست خواهیم یافت:

- 1- خلافت در اعتقاد شیعه، مقامی الهی و موهبتی خدایی است و امام، به تعیین خداوند و معرفی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم عهده‌دار این مقام می‌شود. در حالی که اهل تسنن خلیفه را منتخب مردم و امامت را مقامی بشری می‌دانند.
- 2- در اعتقاد شیعه مفهوم خلافت در وسعت خود باقی است اما در تئوری اهل تسنن خلافت که معادل امامت و امارت است، در یکی از مصادیق خود حصر شده و به اشتباه معادل زمام‌داری قرار داده شده است.
- 3- بنا بر تئوری اهل تسنن خلافت رسول خدا تنها در شأن ولایت آن هم به معنای زمام‌داری صورت پذیرفته است اما در اعتقاد شیعه امامان علیهم السلام در شؤون مختلف رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم (به جز نبوت) جانشین ایشان گشته‌اند.
- 4- بنا بر تئوری اهل تسنن، می‌توان امام را عزل کرد و مقام خلافت را به دیگری واگذارد. حتی قابل فرض است که امام، از مقام خود استعفا دهد و مردم فرد دیگری را برای احراز مقام خلافت انتخاب کنند. اما در اعتقاد شیعه مقام خلافت، الهی است و مردم نه در انتخاب خلیفه و نه در عزل آن نقشی ندارند. آنچه را خدا داده است تنها خود او می‌تواند پس بگیرد. لذا امام هم واگذار کننده خلافت خود نیست. هرچند ممکن است امام برای خود قائم‌مقام و جانشین انتخاب کند، اما این انتخاب، منعزل‌کننده‌ی او از خلافت نیست.



پی‌نوشت‌ها:

1. البته این برداشت‌ها از آیات قرآنی با روایات معصومین تأیید شده‌است و ما فقط نحوه‌ی استدلال به آیات را ارائه می‌کنیم تا بتوان آن را به عنوان مبنایی مشترک میان شیعه و اهل تسنن اتخاذ کرد.

2. البته تذکر این نکته ضروری است که دیدگاه اهل تسنن در مورد این دو شأن همانند شیعه و به تفصیلی که شیعه قایل است، نمی‌باشد. اما از آن جا که تبیین دیدگاه آن‌ها و بررسی ادله‌ی آن خارج از موضوع امامت و خلافت است، لذا از ارائه‌ی آن در این نوشتار خودداری کرده، آن را به محلّ خود موکول می‌کنیم. ولی این مطلب را اشاره می‌کنیم که به هر حال هر معنا و مقصودی که از این شأن در میان اهل تسنن وجود داشته باشد، با اتمام دوره‌ی نبوت رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم این شأن نیز خاتمه یافته و کسی جانشین ایشان نشده است.

3. این سخن منافی این نیست که در قرون مختلف، مفسران به تفسیر قرآن پردازند. بلکه صحبت بر سر این است که ایشان، علم خود را از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله ارث نبرده‌اند. وجود عناصر قیاس و استحسان در فقه اهل تسنن نیز شاهد دیگری بر این ادعاست.

4. نظیر آن: ابن خلدون، مقدمه، ص 131، الفصل السادس والعشرون.

5. این کتاب پایان‌نامه‌ی عبدالله بن عمر بن سلیمان الدمیجی برای اخذ مدرک فوق لیسانس است که در دانشگاه امّ القرای مکه مورد قبول واقع شده‌است. ارجاع برخی از مباحث به این کتاب در این نوشتار، از آن روست که اولاً، به لحاظ دانشگاهی بودن کتاب، گردآوری مناسبی از اقوال بزرگان اهل تسنن در این کتاب ارائه شده‌است. ثانیاً، این کتاب نمایان‌گر نظرات امروزمین اهل تسنن می‌باشد که از جانب دانشگاهی معتبر،



تأیید شده است.

6. «هِيَ حَمْلُ الْكَافَّةِ عَلَى مُفْتَضَى النَّظَرِ الشَّرْعِيِّ فِي مَصَالِحِهِمُ الْأَخْرَوِيَّةِ وَ الدُّنْيَوِيَّةِ الرَّاجِعَةِ إِلَيْهَا، إِذْ أَحْوَالُ الدُّنْيَا تَرْجِعُ كُلُّهَا عِنْدَ الشَّارِعِ إِلَى اعْتِبَارِهَا بِمَصَالِحِ الْأَخْرَةِ، فَهِيَ فِي الْحَقِيقَةِ خِلَافَةٌ عَنِ صَاحِبِ الشَّرْعِ فِي حِرَاسَةِ الدِّينِ وَ سِيَاسَةِ الدُّنْيَا بِهِ.» المقدمه، ابن خلدون/131، الفصل الخامس و العشرون.

7. به جز گروهی از خوارج و نادری از علمای معتزله. رک. المقدمه، ابن خلدون/132، الفصل السادس و العشرون و الجامع لأحكام القرآن، قرطبي/264/1 و الامامه العظمی.

8. البته با استناد به این آیه نمی توان تعیین امام را واجب دانست. چرا که چه بسا وجوب اطاعت از اولی الامر هم چون وجوب قطع دست سارق باشد. و روشن است که از این امر، وجوب پرورش دزد ثابت نمی شود تا دست او را قطع کنیم!

9. «وَأَمَّا أَهْلُ الْإِمَامَةِ فَالشَّرُوطُ الْمُعْتَبَرَةُ فِيهِمْ سَبْعَةٌ. أَحَدُهَا: الْعِدَالَةُ عَلَى شُرُوطِهَا الْجَامِعَةِ وَ الثَّانِي: الْعِلْمُ الْمُؤَدِّي إِلَى الْاجْتِهَادِ فِي النَّوَازِلِ وَ الْأَحْكَامِ وَ الثَّلَاثُ: سَلَامَةُ الْحَوَاسِّ مِنَ السَّمْعِ وَ الْبَصَرِ وَ اللِّسَانِ لِيَصِحَّ مَعَهَا مُبَاشَرَةٌ مَا يُدْرِكُ بِهَا وَ الرَّابِعُ: سَلَامَةُ الْأَعْضَاءِ مِنْ نَقْصِ يَمْنَعِ اسْتِيفَاءِ الْحَرَكَةِ وَ سُرْعَةِ التُّهُؤُوسِ وَ الْخَامِسُ: الرَّأْيُ الْمُفْضَى إِلَى سِيَاسَةِ الرَّعِيَّةِ وَ تَدْبِيرِ الْمَصَالِحِ وَ السَّادِسُ: الشَّجَاعَةُ وَ النَّجْدَةُ الْمُؤَدِّيَةُ إِلَى حِمَايَةِ الْبَيْضَةِ وَ جِهَادِ الْعُدُوِّ وَ السَّابِعُ: النَّسَبُ وَ هُوَ أَنْ يَكُونَ مِنْ قُرَيْشٍ، لَوْ رُودِ النَّصِّ فِيهِ...»

10. البته آرای دیگری نیز در امامت ابوبکر وجود دارد: عده‌ای قایل اند که بر امامت ابوبکر نص آشکار از پیامبر وجود داشته است. عده‌ای نیز می گویند: نص خفی وجود داشته است و هر کدام از دو دسته به روایاتی در این زمینه استناد می کنند. اما این نظر از جانب جمهور اهل تسنن پذیرفته نیست. (رک. الامامه العظمی/127-135).

11. هم چنین این بیان تلاشی است برای رفع نقیصه‌ی عدم حضور امیر مؤمنان و دیگر



صحابه‌ی گران‌قدر رسول خدا در سقیفه!

12. نظیر آن: مجموعه الرسائل و المسائل، ابن تیمیّه 198/5 و الامامه العظمی 513/3.
13. البتّه در مواردی هم وحی الهی بدون وساطت فرشته‌ی وحی بر قلب پیامبر الهام می‌شده‌است.
14. در امام گذشته انبیایی بوده‌اند که ابلاغی نداشته‌اند و این روشن‌گر این مطلب است که: نبوت لزوماً هم‌راه با ابلاغ نیست و لازمه‌ی جانشینی نبی در ابلاغ وحی، احراز مقام نبوت نمی‌باشد. رک. کافی 174/1، باب طبقات الانبیاء و الرسل و الائمه، ح 1.
15. نظیر آن: مسند احمد، احمد بن حنبل 151/1 و نظیر آن: سنن ترمذی 339/4، ح 5086. مرحوم علامه‌ی امینی در کتاب خود صورت‌های مختلف این جریان را از بیش از هفتاد عالم اهل تسنن نقل کرده‌است. رک. الغدیر 350_336/5.
16. رک. بحار الانوار 309_284/35 و تفسیر کنز الدقائق 398 389/5.
17. به عنوان نمونه: رک. احتجاج 116/1، باب احتجاج امیر المؤمنین علی ابی‌بکر و همان 144/1، باب مناشده امیر المؤمنین أصحاب الشوری و کتاب سلیم ح 11 و ح 26 و بحار الانوار 6/29، ح 1 و شرح ابن ابی الحدید 166/6.
18. سلف: معرّب سبد.
19. رک. بحار الانوار 26/ ابواب علومهم علیهم السلام.
20. برای تفصیل این احادیث رجوع شود به: احقاق الحق، قاضی نور الله شوشتری 408 399/2 و 512 502/3 و 31_2/14 و 22_2/20. هم‌چنین: الغدیر 162_156/3 و فضائل الخمسه 18_13/2.
21. منظور از وصف، اعمّ از نعت، بدل، عطف بیان و امثال آن در علم نحو می‌باشد.
22. منظور از حکم هم لزوماً رابطه‌ی مبتدا و خبر نیست.



23. در این آیه «الذین یقیمون...» بدل یا عطف بیان «الذین آمنوا» است.
24. نظیر تعبیر «خاصف النعل» از پیامبر اکرم در معرفی امیر مؤمنان به عنوان خلیفه‌ی بعد از خود و کسی که بر اساس تأویل قرآن می‌جنگد که مشیر بودن آن واضح است. رک. بحار الانوار/32_294_313. به نقل از مدارک شیعه و اهل تسنن.
25. رک. الإیتقان، سیوطی/308/2 و التفسیر الکبیر، فخر رازی/26/12 و همان 54/12 و 211/15 و 131/16 و جامع البیان، طبری/3/318 و 374/6 و دیگر تفاسیر. البتّه لازم به تذکر است که در این تفاسیر معنای نصرت را هم برای اولیاء ذکر کرده‌اند.
26. البتّه ادله‌ای که هم‌رتبه و هم‌پایه باشد که بنا بر اعتقاد شیعه میان بیان معصومین با آیات الهی چنین رابطه‌ای برقرار است.
27. به عنوان نمونه: رک. کافی/286/1 باب ما نصّ الله و رسوله علی الأئمّه واحداً فواحداً و ابواب بعد از آن و بحار الانوار/23/ باب وجوب طاعتهم.
28. چنان که در قرآن داریم: (إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ) ولی این اختصاص و انحصار حاکمیت برای خداوند منافاتی با اطاعت از دستورات بندگان چه به صورت مطلق و چه به صورت مقید ندارد.
29. رک. کافی/288/1 کتاب الحجّه، باب ما نصّ الله و رسوله...، ح 3 و کافی/189/1، ح 16 و کتاب سلیم/296/، ح 25 و تفسیر عیاشی/3/327 و 328، ح 138 و ح 142 و عیون اخبار الرضا، صدوق/238/1، باب 23، ح 1 و بحار الانوار/23/302، ح 52.
30. مگر آن که به دلیل نقلی، واگذاری زمام‌داری بر جامعه از سوی امام به فرد دیگر، مورد نهی خدا قرار گرفته باشد.



فهرست منابع

- قرآن کریم

- ابن ابی‌الحدید، عبد‌الحمید بن ابی‌الحدید، شرح نهج البلاغه، دار إحياء الكتب العربیّه، ج 2، 1387 هـ.ق.
- ابن تیمیّه، احمد بن عبد‌الحلیم بن تیمیّه، منهاج السنّه النبویّه، مؤسسه قرطبه، ج 1، 1406 هـ.ق.
- ابن حجر عسقلانی، فتح الباری فی شرح صحیح البخاری، دار المعرفه، بیروت، ج 2، (بی تا).
- ابن خلدون، مقدمه، دار و مکتبه الهلال للطباعة و النشر، بیروت، 2000 م.
- ابن سعد، محمد بن سعد، الطبقات الکبری، دار صادر، بیروت، (بی تا).
- ابن عساکر، علی بن حسن، تبیین کذب المفتری، دار الكتاب العربی، بیروت، ج 2، 1404 هـ.ق.
- ابو یعلی، محمد بن حسن الفراء، الأحكام السلطانیة، مکتب الأعلام الاسلامی، قاهره، ج 2، 1406 هـ.ق.
- ابو یعلی، محمد بن حسن الفراء، المعتمد فی اصول الدین، دار الشّرق، (بی تا).
- ایجی، قاضی عضد الدّین عبد الرّحمان بن احمد، المواقف، دار الجیل، بیروت، ج 1، 1417 هـ.ق.
- تفتازانی، سعد الدین، شرح المقاصد فی علم الکلام، دار المعارف النعمانیه، پاکستان، ج 1، 1981 م.
- حاکم نیشابوری، ابو عبد الله محمد بن محمد، المستدرک علی الصّحیحین، دار المعرفه، بیروت، 1406 هـ.ق.



- الدمیجی، عبدالله بن عمر، الإمامة العظمی عند أهل السنة و الجماعة، دار طیبه للنشر و التوزیع، مکه، ج 2، 1409 هـق.
- سلیم بن قیس الهلالی، کتاب سلیم بن قیس الهلالی، (یک جلدی)، نشر الهادی، قم، ج 1، 1420 هـق.
- صدوق، محمد بن علی بن الحسین، التوحید، مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرّسین، قم، ج 7، 1422 هـق.
- صفار، محمد بن الحسن، بصائر الدرجات، منشورات الاعلمی، تهران، 1404 هـق.
- طبرسی، احمد بن علی بن ابی طالب، الإحتجاج (یک جلدی)، نشر المرتضی، مشهد، 1403 هـق.
- قوشجی، علاء الدین، شرح تجرید الاعتقاد، چاپ سنگی.
- کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، دار الکتب الاسلامیّه، تهران، ج 5، 1363 هـش.
- ماوردی، علی بن محمد بن حبیب، الأحكام السلطانیة و الولايات الدینیة، دار الکتب العلمیة، بیروت، (بی تا).
- مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، مؤسسه الوفاء، بیروت، ج 2، 1403 هـق.
- محمد بن ابو یعلی، طبقات الحنابلة، دار المعرفه، بیروت، (بی تا).
- مسلم، ابوالحسین مسلم بن حجاج، الجامع الصحیح، دار الفکر، لبنان، (بی تا).
- نووی، ابو زکریا یحیی بن شرف، روضة الطالبین، دار الکتب العلمیة، بیروت، (بی تا).
- _____، صحیح مسلم بشرح النووی، دار الکتب العربی، بیروت، ج 2، 1407 هـق.