بسم الله الرحمن الرحیم

دوفصلنامهٔ علمی امامت در پرتو قرآن و سنت

سال اول/ شمارهٔ اول/ بهار و تابستان ۱۴۰۳



صاحب امتیاز: موسسه معارف اهل بیت علیهم‌السلام
مدیر مسئول: محمدتقی سبحانی
سردبیر: حسن طارمی‌راد
جانشین سردبیر: محمد فرید انصاری
مدیر اجرایی: سیدمهدی حسینی
اعضای هیات تحریریه
زهره اخوان مقدم
رضا برنجکار
منصور پهلوان
محمدتقی سبحانی
حسن طارمی‌راد
نهله غروی نائینی
سید رضا مودب
محمدعلی مهدوی‌راد
فتح‌الله نجارزادگان
علی نصیری
ویراستار: محمدمهدی حکیمیان
صفحه‌آرا: محبوب محسنی

قیمت دوفصلنامه: ۲۰۰ هزار تومان
تیراژ: ۵۰۰ جلد

آدرس: قم، خیابان بسیج، جنب کوچهٔ ۳۹، بنیاد بین‌المللی امامت
تلفن: ۳۳۵۵۳۶۵۷ ۲۵ ۹۸+
تارنمای دوفصلنامه: ipj.emamat.org

این دوفصلنامه با همکاری انجمن علمی امامت حوزه علمیه قم منتشر می‌شود.

راهنمای نویسندگان

شیوه نامه پذیرش مقالات

۱. تمامی فرایندهای مربوط به مقاله (اعم از ارسال، اطلاع از نتیجه ارزیابی و...) از طریق سامانهٔ دوفصلنامهٔ «امامت در پرتو قرآن و سنت» به آدرس ipj.emamat.org انجام می‌پذیرد و نویسنده باید تمامی فایل‌های مربوطه را در سامانه بارگذاری نماید.

۲. فرستندهٔ مقاله به عنوان نویسنده مسئول در نظر گرفته می‌شود و کلیه مکاتبات و اطلاع‌رسانی‌های بعدی با وی صورت می‌گیرد. در آثاری که بیش از یک نویسنده دارند باید حتما نویسنده مسئول مشخص شده و عبارت (نویسنده مسئول) جلوی نام شخص مورد نظر درج شود. همچنین وابستگی سازمانی نویسندگان باید دقیق ذکر گردد.

۳. چنانچه مقاله‌ای مستخرج از پایان‌نامهٔ تحصیلی یا طرح پژوهشی خاصی باشد، نویسنده موظف است در صفحهٔ اول مقاله اطلاعات دقیق پایان‌نامه یا طرح مربوطه را ذکر کند. در غیر این صورت در هر مرحله‌ای که عدم این اطلاع‌رسانی احراز شود، مطابق مقررات رفتار خواهد شد.

۴. دوفصلنامه، از پذیرش مقالات ترجمه‌ای معذور است.

۵. حجم مقالهٔ ارسالی حداکثر ۹۰۰۰ کلمه باشد.

۶. نویسندگان محترم در صورت اصلاح مقاله طبق نظر داوران، باید موارد اصلاح شده در مقاله را حتما با رنگ سبز مشخص کنند.

۷. فایل‌های اصلی که می‌بایست هنگام ثبت مقاله در سامانه ارسال گردد از این قرار است:

الف) فایل اصل مقاله (بدون مشخصات نویسندگان)

ب) فایل تعهدنامه و عدم تعارض منافع.

ج) فایل مشخصات نویسندگان

د) فایل خوداظهاری علمی نویسندگان

۸. درج کد Orcid برای نویسندگان الزامی است. برای دریافت این کد از طریق این

لینک اقدام شود: https://orcid.org/register

۹. شیوهٔ استناددهی

روش استناددهی دوفصلنامهٔ «امامت در پرتو قرآن و سنت» APA است. نویسندگان موظفند همهٔ استنادهای درون متنی و پایان اثر را دقیقا بر اساس الگوی زیر درج نمایند:

استنادهای درون متنی:

لازم است ارجاعات درون متنی به شیوهٔ زیر ذکر گردد:

- **کتاب‌ها:** نام خانوادگی نویسنده، سال نشر: شمارهٔ جلد/ شمارهٔ صفحه. مثال: (طباطبایی، ۱۳۸۹: ۱۲۰/۴)
- **مجلات و نشریات:** نام خانوادگی نویسنده، سال نشر: شمارهٔ مسلسل نشریه/ شمارهٔ صفحه. مثال: (رحیمی، ۱۳۹۵: ۱۱/ ۴۶)
- **آیات قرآن کریم:** سوره، شمارهٔ آیه. مثال: (فرقان: ۵)

نکته: در ارجاعات درون متنی در صورت تکرار منبع، می توان از کلمه (همان) یا (پیشین) استفاده کرد.

فهرست منابع:

لازم است فهرست منابع در پایان مقاله، با رعایت ترتیب الفبایی نام خانوادگی نویسندگان براساس شیوهٔ زیر تنظیم گردد:

- **کتاب‌ها:** نام خانوادگی نویسنده، نام نویسنده، سال نشر داخل پرانتز، نام کتاب ایتالیک، نام مترجم یا محقق، محل نشر: ناشر.

  مثال: طباطبایی، سید محمدحسین، (۱۳۸۹)، المیزان فی تفسیر القرآن، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- **مقالات:** نام خانوادگی نویسنده یا نویسندگان، نام نویسنده، سال نشر داخل پرانتز، نام مقاله داخل گیومه و ایتالیک، نام نشریه، شمارهٔ نشریه، شمارهٔ صفحات.

  مثال: عابدی و میرباقری، مریم و سید محسن، (۱۴۰۲)، « واکاوی ولایت تکوینی و آثار مترتب بر آن در انگاره شیعی»، نشریهٔ پژوهش دینی، شمارهٔ ۴۶، ص ۸۳-۱۰۸.

فهرست مطالب

۷ **واکاوی اصل باوری امامت در آثار شیخ صدوق ﷺ**
محمدکاظم اسماعیلی

۳۱ **بازخوانی مفهوم و انواع روح و تبیین کارکرد آن برای امام بر اساس آیات و روایات**
سید علی احمدی فروشانی

۵۳ **معیار تشخیص حجت خدا در امت‌های پیشین و تطبیق آن با معیارهای تشخیص امام**
حسین فرخی

۷۵ **حقیقت شرعیه بودن واژۀ «ولی» در لسان شارع**
سیدحسن موسوی اصل/ حمیدرضا محمدی خراسانی

۹۹ **شواهد انصراف از معنای خبر غدیر؛ له یا علیه؟**
محمدعلی موحدی/ علیرضا حیدری/ مژگان محمدبیگی

۱۳۱ **کارکرد تشبیه و مقایسۀ اهل‌بیت علیهم‌السلام به رهبران الهی بنی‌اسرائیل**
علی‌اصغر پارسا مقدم

۱۵۹ **تأملاتی پیرامون ادلۀ قرآنی جریان سلفی‌گری ایرانی در انکار انحصار عدد امامان شیعی**
سید محمد مهدی موسوی

۱۸۵ **بازخوانی اندیشۀ امامت در لغت‌نامۀ دهخدا**
علی شیرخدایی

۲۱۷ **بررسی نظریۀ استیلا و عدم تطابق آن با شروط امامت از نگاه اهل سنت**
سیده فاطمه‌صغری موسوی اطهر/ محمدتقی سبحانی

۲۴۳ **نقد و بررسی نظریۀ «حرمت خروج بر حاکم جائر» از منظر آیات در تفاسیر اهل سنت**
ریحانه رضایی/ محمدتقی سبحانی

۲۷۳ **عصمت امام از دیدگاه اسماعیلیه، ریشه‌یابی و نقد**
مهدی اکبری کلیشادی/ محمدحسین نصیری

۳۱۱ **تقابل اندیشۀ امامت علوی و خلافت اموی بر سکه‌های مصور عبدالملک بن مروان**
حمیدرضا آذری‌نیا/ حسین محسنی/ محمدتقی ذاکری

Exploring the recognition of Imāmate as a principle of the religion in the works of sheikh Saduq

Mohammad Kazem Esmaili[1]

Abstract

One of the challenging topics in the field of Imāmate studies is whether Imamate is a fundamental principle of faith or not. Clarifying this has a significant impact on understanding the position and status of Imamate and the theological faith and disbelief of people. Therefore, researchers face the question: what is Sheikh Saduq's perspective, as one of the most prominent scholars of the Qom theological school, regarding the principle of Imāmate belief?

Based on the author's research, Sheikh Saduq, as one of the most distinguished traditionalist-theologians, like most Imāmiyya scholars, considers Imamate as one of the principles of religion. Through reflecting on verses, traditions, and companions' statements, using the methodology of traditionalist-theologians and through explicit statements, he has clarified and demonstrated the principle of Imamate belief.

This writing, using a descriptive-analytical method, reflects Sheikh Saduq's reasons and evidence. In terms of Quranic verses, verse 30 of Surah Baqarah is cited. Regarding traditions, the necessity of having a caliph, Imām, proof (Hujjat), and scholar in matters of Sharia is emphasized, as well as traditions concerning the "death of ignorance."Additionally, traditions equating the denial of Imams with the denial of God and the Prophet, resulting in theological disbelief of deniers, are mentioned. The prevalence of this view among the companions of the Imams is also emphasized.

Keywords: Principle belief, Imāmate, Sheikh Saduq, Qom theological school, deniers of Imāmate, principles of religion.

Research Article

Imāmah in the Light of the Qur'ān and Sunnah

First Year, Vol. 1, 2024

Publisher: Emamat International Foundation

ipj.emamat.org

Received: 2023/09/04

Revised: 2023/12/03

Accepted: 2024/01/07

Published Online: 2024/09/05

© the authors

* Cite this article: Esmaili, M.K. (2024). Exploring the recognition of Imāmate as a principle of the religion in the works of sheikh Saduq. *Imāmah in the Light of the Qur'ān and Sunnah,* 1(1), p.7-29.

https://doi.org/10.22034/emamah.2024.203674

1. Graduate of Level Four Explanatory Imamate from the Specialized Centerfor Imam Studies & Permanent Member of the Academic Association of Imamate, Seminary of Qom, Iran

ka.esmaeili100@gmail.com

واکاوی اصل باوری امامت در آثار شیخ صدوق رحمه‌الله*

محمدکاظم اسماعیلی[1]

چکیده

ازجمله مباحث چالش‌برانگیز در عرصهٔ امامت‌پژوهی، اصل‌بودن یا نبودنِ امامت است که روشن‌شدن آن، تأثیر فراوانی در شناخت جایگاه و منصب امامت و ایمان و کفر کلامیِ انسان‌ها دارد. ازاین‌رو چنین پرسشی در پیش روی پژوهشگران قرار می‌گیرد که شیخ صدوق به‌عنوان یکی از برجسته‌ترین دانشمندان مدرسهٔ کلامی قم، نسبت به اصل باوری امامت، چه دیدگاهی دارد؟ وی به‌عنوان یکی از شاخص‌ترین محدث‌متکلمان، همانند بیشتر دانشمندان امامیه، امامت را اصلی از اصول دین می‌انگارد و با انعکاس آیات، روایات و بیان‌های اصحاب، به شیوهٔ محدث‌متکلمان و همچنین با بیان‌های آشکار، اصل باوری امامت را روشن و مبرهن نموده است. این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی، دلایل و شواهد شیخ صدوق را انعکاس داده است که در بیان آیات، آیهٔ ۳۰ سورهٔ بقره و در روایات، ضرورت وجود خلیفه، امام، حجت و عالم در امر شریعت و همچنین روایات مرگ جاهلی بیان شده؛ افزون بر آن که روایات همسانی انکار امامان با انکار خدا و رسول و درنتیجه کفر کلامی منکران نیز ذکر و بر مطرح‌بودن این دیدگاه در بین اصحاب امامان تأکید شده است.

واژگان کلیدی: اصول دین، امامت، شیخ صدوق، مدرسهٔ کلامی قم، منکران امامت، اصل انگاری

مقاله پژوهشی
دوفصلنامهٔ امامت در پرتو قرآن و سنت
سال اول، شماره ۱، ۱۴۰۳
ناشر: بنیاد بین‌المللی امامت
ipj.emamat.org
دریافت: ۱۴۰۲/۰۶/۱۳
بازنگری: ۱۴۰۲/۰۹/۱۲
پذیرش: ۱۴۰۲/۱۱/۱۸
انتشار آنلاین: ۱۴۰۳/۰۶/۱۵

© نویسندگان

* استناد به این مقاله: اسماعیلی، محمدکاظم (۱۴۰۳)، واکاوی اصل باوری امامت در آثار شیخ صدوق رحمه‌الله، امامت در پرتو قرآن و سنت، (۱) ۱، ص ۷-۲۹.
https://doi.org/10.22034/emamah.2024.203674

۱. دانش‌آموختهٔ سطح چهار امامت تبیینی مرکز تخصصی امام‌شناسی و عضو پیوسته انجمن علمی امامت حوزه، قم، ایران.
ka.esmaeili100@gmail.com

مقدمه

یکی از مسائل بسیار مهم در عرصهٔ امامت‌پژوهی، می‌توان به اصل‌بودن یا نبودنِ آموزهٔ امامت اشاره کرد. بنابر باور عمدهٔ دانشمندان امامیه، امامت ازجمله اصول دین است و البته در مقابل، اهل سنت آن را بحثی فقهی در حوزهٔ امور فرعی می‌انگارند. در برابر دیدگاه غالبِ متکلمان امامیه که به اصل باوری امامت قائل هستند، برخی از دانشمندان معاصر، برای فرار از برچسب تکفیر از دامن شیعه، به انکار اصل‌انگاری امامت افتاده‌اند که پیامد آن، خلط مباحث کلامی و فقهی است.

شیخ صدوق رحمه‌الله یکی از بزرگ‌ترین شخصیت‌های جهان اسلام و یکی از برجسته‌ترین عالمان و متکلمان مدرسهٔ کلامی قم است که صرفا «محدث» نیست، بلکه «متکلم» نیز شناخته و به‌تعبیری «محدث‌متکلم» نامیده شده‌اند. اگرچه تلاش آنان بیشتر در قالب نقل میراث حدیثی است، اما در راستای این امر مهم، اهداف کلامی را نیز دنبال می‌کنند (طالقانی، ۱۳۹۱: ۱۴۶). ازاین‌رو دیدگاه ارائه‌شده از شیخ صدوق به‌عنوان یک محدث‌متکلم شناخته می‌شود که با سبک و سیاق خاص خود، مباحث کلامی را دنبال می‌کند.

بنابراین، پرسش اصلی این است که شیخ صدوق به‌عنوان یکی از برجسته‌ترین دانشمندان مدرسهٔ کلامی قم، نسبت به اصل باوری امامت چه دیدگاهی دارد؟ هدف این پژوهش آن است که با روش توصیفی - تحلیلی، و با نگاهی به معنای اصول دین، مقصود از آن و تفکیکِ بین اسلام و ایمان را روشن نماید؛ سپس شواهد مختلفی از آیات، روایات و بیان اصحابِ امامان که اصل باوری امامت را اثبات می‌کند، انعکاس دهد و درنهایت، دیدگاه شیخ صدوق بر پذیرش یا نپذیرفتن اصل باوری را روشن نماید.

براساس کاوش نگارنده، نوشته‌ای که به‌صورت خاص، اندیشهٔ شیخ صدوق را در اصل انگاری امامت تبیین کرده باشد، یافت نشد؛ اگرچه در منابع مرتبط با امامت، گاهی ذیل بحث اصل باوری، از منابع شیخ صدوق، روایات مربوط به این بحث را انعکاس داده‌اند.

۱. مفهوم‌شناسی و مقصود از اصطلاح اصول دین

«اصول دین»، ترکیب دو کلمهٔ «اصول» و «دین» است. واژهٔ اصول جمع کلمهٔ اصل و در لغت به‌معنای ریشه و پایه است (فیومی، ۱۴۱۴: ۱۶/۲؛ زبیدی، ۱۴۱۴: ۱۱/۱۱). معنای حقیقی این ماده «ما یبنی علیه الشیء» است و کاربرد آن برای حیوان، انسان، جماد، مجرد و مادی، علوم و... یکسان می‌باشد. مثل اصل در شجر، اصل در الفاظ، اصل در انسان، اصل در معانی که در همگی به همان معنای اصل توجه شده است (مصطفوی، ۱۳۸۶: ۹۴/۱). واژهٔ دین در لغت به‌معنای جزاء، طاعت، حکم، شأن، عادت، عبادت، حساب و غیر آن است (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۷۳/۸؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱۷۵؛ طریحی، ۱۳۷۵: ۲۵۱/۶). در اصطلاح مراد از اصول دین، «باورهایی است که جزو ماهیت دین به‌شمار می‌رود و به‌همین دلیل، ملاک اسلام و کفر است؛ معتقد به آن، مسلمان و منکر آن، کافر محسوب می‌شود.» (ر.ک: یزدی مطلق، ۱۳۸۱: ۱۰۵)

چهار کاربرد برای واژهٔ اصول دین می‌توان یافت (توران و شیخی، ۱۳۹۶: ۸/۱) که معادل «اصول عقاید» است و رایج‌ترین کاربرد آن، ناظر به مؤلفه‌های اعتقادی مثل توحید، نبوت، معاد و... می‌باشد که در مقابل آن، مؤلفه‌های فروع دین قرار می‌گیرد. همچنین گاه اصول دین مقابل «اصول مذهب» قرار می‌گیرد که برای تمایز بین مذاهب درون یک دین به‌کار می‌رود. اصول مذهب، شعبه‌ای از آن دین است که اهل آن مذهب با سایر مذاهب از همان دین، در اصول دینی مشترک هستند و تفکیک آنان به اصول مذهب است؛ همانند شیعه و سنی که در سه اصل توحید، نبوت و معاد اشتراک دارند، اما در عدل و امامت، مذهب شیعه از آنان جدا می‌شود.

گفتنی است که تأکید روایات بر اصل امامت و نفی ایمان از منکر آن، درصدد بیان یک حقیقت کلامی است که به مسئلهٔ نجات اخروی مربوط می‌شود؛ ازاین‌رو به‌نظر می‌رسد که هم حکم به کفر فقهیِ مخالفان، خلاف روایات است و هم تفکیک کلامی بین اصول اسلام و اصول ایمان؛ چراکه این تفکیک به حوزهٔ فقه تعلق دارد. بر این اساس، افرادی که بین اصول دین و اصول مذهب تفکیک نموده‌اند، برای تفکیک بین مباحث فقهی به این امر پرداخته‌اند تا مخالفان امامت در مسائل مربوط

به امور فقهی، از زمرهٔ کافران خارج شوند؛ اما در امور کلامی همان معنای کفر اطلاق می‌شود که در برابر ایمان قرار گرفته و باتوجه به شرایطی مانند جحد، انکار و عدم استضعاف، مشمول عذاب اخروی می‌شوند (نک: توران، ۱۳۹۲: ۱۳۱/۴۴). بنابراین اگر از اصول دین، اصول اعتقادی مدنظر باشد، فروع اعتقادی و فروع فقهی در مقابل آن قرار می‌گیرد و از ویژگی مهم آن، توجه به مؤلفه‌ها و تعداد آن است که جنبهٔ تمایزی با دیگر ادیان و مذاهب نیز دارد[1] (نک: همان، ۱۰۰/۴۴-۱۳۶). باتوجه به این کاربرد امامت، اصل دینی، اصل اعتقادی و اصل شیعی است.

۲. شواهد اصل باوری امامت در آثار شیخ صدوق

از مجموعهٔ آثار شیخ صدوق، شواهدی از آیات، روایات و کلام اصحاب امامان می‌توان یافت که ناظر به اصل باوری امامت است و باتوجه به حجم گستردهٔ روایات، تنها به عنوان‌های اصلی آن اشاره شده و گاه در ابواب مختلف، روایات بسیاری ذکر شده که مضمون واحد دارد و در یکدیگر ادغام شده و ضمن ده عنوان ارائه می‌شود:

۲-۱. ضرورت وجود خلیفه در نظام عالم

در بین محدث‌متکلمان، شیوه‌های مختلفی جهت اثبات اضطرار به امام و حجت انتخاب شده است. برخی از محدثان مانند صفار، با اثبات ضرورت وجود عالِم، وجود امام عالم را اثبات نموده و کلینی در کافی با اثبات ضرورت و نیاز به وجود حجت، این مسیر را طی نموده است. شیخ صدوق اگرچه از روایت‌های مختلف بهره جسته، اما گویا تأکید بیشتر ایشان بر ضرورت وجود خلیفهٔ الهی است که در مقدمهٔ کتاب کمال الدین، بر وجود خلیفه پیش از وجود خلق تأکید می‌کند که از آیات قرآن، بهره گرفته می‌شود. چنان‌که خداوند می‌فرماید:

﴿وَإِذْ قالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي جاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾؛

۱. متکلمان امامیه در تعداد اصول دین و شمارش آنها یکسان نبوده‌اند؛ برخی ساختار دوگانه (توحید و عدل)، برخی چهار اصل (توحید، نبوت، عدل و امامت) یا (توحید، نبوت، امامت و معاد) و برخی پنج اصل مشهور را برای اصول دین برشمرده‌اند (توران، ۱۳۹۲: ۱۰۰-۱۳۶).

چون پروردگار تو به فرشتگان گفت: من در زمین جانشینی خواهم گماشت (بقره/۳۰).

خداوند در این آیه از وجود خلیفه بر روی زمین خبر می‌دهد که پیش از خلقت مخلوقات اتفاق می‌افتد و حکمت الهی در وجود خلیفه، ضروری‌تر از خلق مخلوقات می‌باشد؛ ازاین‌رو خداوند با این امر ضروری آغاز نمود؛ همان‌گونه که روایات اهل بیت علیهم‌السلام ازجمله روایت «الْحُجَّةُ قَبْلَ الْخَلْقِ وَ مَعَ الْخَلْقِ وَ بَعْدَ الْخَلْقِ» آن را تأیید می‌کند و چنانچه ابتدا مخلوقات را خلق نموده بود، آنان را در معرض تلف و تباهی قرار داده بود. بنابراین، سنت الهی از ابتدای خلقت بر نصب خلیفه بوده است و این سنت در دوران‌های مختلف ادامه داشته که در قالب انبیا و اوصیا نمود پیدا کرده است و نظام عالم بدون وجود خلیفه، برپا نیست و اگر کسی گمان کند که دنیا ساعتی بدون خلیفه باقی می‌ماند، همان مذهب «براهمه» را بیان نموده است (نک: صدوق، ۱۳۹۵: ۴/۱-۵).

پس از روشن‌شدن سنت الهی در جعل خلیفه، ضرورت وجود آن دو بُعد دارد؛ از یک‌سو در تکوین عالم تأثیرگذار است؛ اما از سوی دیگر، در نظام تشریع عالم مؤثر است که خداوند شریعت و دینِ مورد رضایتش را توسط خلیفهٔ منصوب خود بر روی زمین ابلاغ می‌کند. ازاین‌رو وجود چنین خلیفه‌ای در زمین و ضرورت و اعتقاد بر آن ضروری است و لذا در زمرهٔ اصول دین قرار می‌گیرد که در این صورت، اعتقاد به چنین فردی واجب است.

۲-۲. ضرورت وجود امام در نظام عالم

شیخ صدوق جهت نشان‌دادن ضرورت وجود امام در عالم و احتیاج انسان‌ها به امام، بابی را در کتاب کمال الدین و علل الشرائع گشوده و آنها را باعنوان «باب العلة التي من أجلها يحتاج إلى الإمام علیه‌السلام» و «باب علة اثبات الائمة» نام‌گذاری نموده و روایات فراوانی را ذیل آن انعکاس داده است که به نمونه‌ای از آنها اشاره می‌شود:

الف) خداوند بزرگ‌تر و جلیل‌تر از آن است که زمین را بدون امام عادل رها کند[1] (صدوق، ۱۳۹۵: ۲۲۹/۱ و ۲۳۴).

ب) عالَم حتی یک روز بدون امام نمی‌ماند[2] (همان، ۲۳۰/۱).

ج) معیار بر هدایت و گمراهی، امام است که هر کس او را رها نماید، گمراه می‌شود و هر کس ملازم او باشد، نجات می‌یابد[3] (همان، ۲۲۰/۱).

د) جداشده از امام، هلاک می‌شود[4] (همان، ۲۳۰/۱؛ صدوق، ۱۳۸۵: ۱۹۷/۱).

هـ) مناظرۀ هشام با عمرو بن عبید دربارۀ ضروت وجود امام (صدوق، ۱۳۹۵: ۲۰۷/۱؛ همو، ۱۳۸۵: ۱۹۳/۱).

مرحوم صدوق پس از بیان این روایت، بر این نکته تأکید می‌کند که وجود امام برای بقای عالم ضروری است و همان‌گونه که خداوند در بدن، فرمانده‌ای قرار داده است، در نظام عالم نیز چنین سنتی را انجام داده است.

وجود امام و حجت الهی آنقدر پراهمیت است که اگر خداوند امتی را عذاب کند، ابتدا به خروج پیامبرش از بین آنان امر می‌کند و تا زمانی که آن حجت الهی در بین مردم باشد، عذاب نازل نمی‌شود؛ همان‌گونه که تا زمانی که حضرت نوح و لوط علیهما السلام در بین مردم بودند، عذاب نازل نشد و همچنین آیه‌ای که خطاب به رسول خدا صلی الله علیه و آله می‌فرماید: ﴿وَما كانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ﴾؛ «تا تو در میان آنان هستی خدا آنان را عذاب نمی‌کند» (انفال/۳۳) شاهد بر چنین سنت الهی است که وجود حجت آثار و فواید فراوانی را درپی دارد.

نکته و بهرۀ لطیفی که شیخ صدوق از مناظرۀ هشام با عمرو بن عبید استفاده کرده، آن است که در نظام عالم، نیاز به حجت الهی وجود دارد و لزومی بر آشکاربودن آن نیست؛ چنان‌که در بدن، قلب از باقی اعضا غایب است و دیده نمی‌شود؛ اما

۱. «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام قَالَ: إِنَّ اللَّهَ أَجَلُّ وَ أَعْظَمُ مِنْ أَنْ يَتْرُكَ الْأَرْضَ بِغَيْرِ إِمَامٍ عَدْلٍ.»
۲. «لَا تَبْقَى الْأَرْضُ يَوْماً وَاحِداً بِغَيْرِ إِمَامٍ مِنَّا تَفْزَعُ إِلَيْهِ الْأُمَّةُ.»
۳. «مَنْ تَرَكَهُ ضَلَّ وَ مَنْ لَزِمَهُ نَجَا حَقّاً عَلَى اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ.»
۴. «مَنْ تَرَكَهُ هَلَكَ وَ مَنْ لَزِمَهُ نَجَا حَقّاً عَلَى اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ.»

بی‌نیازی نسبت به آن وجود ندارد؛ همان‌گونه که در مورد امام عصر عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف نیز چنین نکته‌ای وجود دارد و غایب‌بودن ایشان خللی در احتیاج به حضرت ایجاد نمی‌کند (صدوق، ۱۳۹۵: ۲۰۹/۱). شیخ صدوق اگرچه به شیوهٔ محدث‌متکلمان در اثبات اصل باوری امامت، از این طیف روایات تصریح نکرده، اما بدیهی است که این روایات افزون بر ضرورت وجود امام در بُعد تکوین، از جهت تشریع نیز بر لزوم و ضرورت امام دلالت دارد؛ زیرا خداوند دین و شریعتش را تنها از جانب انبیا و اوصیا بیان می‌کند و پس از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله، امامان تنها مبلغان دین هستند. بنابر برخی روایات، حق تشریع پس از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله نیز به ائمه علیهم‌السلام واگذار شده است. شیخ صدوق در انعکاس برخی از این روایات، از امام صادق علیه‌السلام نقل می‌کند:

> رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله نیز امر دین را به علی علیه‌السلام سپرد و او را امین شمرد. پس شما (شیعیان) تسلیم شدید و مردم انکار کردند. به خدا سوگند، ما دوست داریم هرگاه سخن می‌گوییم، شما هم سخن بگویید و هر زمان سکوت کردیم، شما نیز سکوت کنید. ما واسطهٔ بین شما و خدا هستیم. به خدا سوگند، خداوند در مخالفت با امرش برای هیچ‌کس خیری قرار نداده است[1] (صدوق، بی‌تا: ۳۴).

بر این اساس، خداوند چنین امامی را در نظام تشریع قرار داده و اعتقاد به آن را واجب نموده و بندگان را بر پذیرش آن امر کرده است؛ ازاین‌رو، با نقل چنین روایاتی از سوی شیخ صدوق، اندیشهٔ اصل باوری را می‌توان از آثار ایشان دریافت.

۳-۲. ضرورت وجود حجت در نظام عالم

شیخ صدوق روایات فراوانی را در ضرورت وجود حجت در نظام عالم در کتاب‌های مختلفش بیان کرده است که به برخی از آنها اشاره می‌شود:

---

۱. «إِنَّ اللَّهَ أَدَّبَ نَبِيَّهُ صلی‌الله‌علیه‌وآله عَلَى مَحَبَّتِهِ - إِنَّكَ لَعَلى خُلُقٍ عَظِيمٍ ثُمَّ فَوَّضَ إِلَيْهِ فَقَالَ - ما آتاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَ ما نَهاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَ قَالَ مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطاعَ اللَّهَ وَ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صلی‌الله‌علیه‌وآله فَوَّضَ إِلَى عَلِيٍّ علیه‌السلام فَائْتَمَنَهُ فَسَلَّمْتُمْ وَ جَحَدَ النَّاسُ فَوَ اللَّهِ لَنُحِبُّكُمْ أَنْ تَقُولُوا إِذَا قُلْنَا وَ تَصْمُتُوا إِذَا صَمَتْنَا وَ نَحْنُ فِيمَا بَيْنَكُمْ وَ بَيْنَ اللَّهِ وَ اللَّهِ مَا جَعَلَ لِأَحَدٍ مِنْ خَيْرٍ فِي خِلَافِ أَمْرِهِ.»

الف) وجود حجت پیش، همراه و پس از خلق ضروری است[1] (صدوق، ۱۳۹۵: ۲۲۱/۱ و ۲۳۲).

ب) اگر بر روی زمین دو نفر وجود داشته باشند، یکی از آنان حجت بر دیگری است[2] (همان، ۲۰۳/۱ و ۲۳۰).

ج) اگر یکی از دو نفر بروند، فردی که باقی مانده حجت است[3] (همان، ۱/ ۲۰۳ و ۲۳۲).

د) نبود حجت موجب غضب الهی می‌شود، همان‌گونه که راوی از امام پرسید: آیا ممکن است امامی درگذرد و امامی پس از وی نباشد؟ فرمود: چنین چیزی امکان ندارد، گفتم: پس چگونه است؟ فرمود: چنین چیزی امکان ندارد مگر آنکه خداوند بر آفریدگانش غضب کرده و برای آنها چاره‌ای بیندیشد[4] (همان، ۲۰۴/۱).

در برخی از روایات تنها چهل روز پیش از قیامت حجت از روی زمین می‌رود که در این صورت در توبه بسته می‌شود[5] (همان، ۲۲۹/۱). در برخی دیگر، سبب وجود حجت هدایت به‌سوی دین خدا بیان شده است تا علوم الهی را به مردم یاد دهد و حجت بر بندگان باطل نشود و سبب گمراهی دینداران پس از هدایت آنان نشود[6] (همان، ۳۰۲/۱). در روایتی دلیل وجود حجت را احیا و زنده‌کردن آنچه از حق مرده، بیان شده است[7] (همان، ۲۲۱/۱).

---

۱. «الْحُجَّةُ قَبْلَ الْخَلْقِ وَ مَعَ الْخَلْقِ وَ بَعْدَ الْخَلْقِ.»
۲. «لَوْ لَمْ يَبْقَ مِنْ أَهْلِ الْأَرْضِ إِلَّا اثْنَانِ لَكَانَ أَحَدُهُمَا الْحُجَّةَ أَوْ كَانَ الثَّانِي الْحُجَّةَ. الشَّكُّ مِنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ.»
۳. «لَوْ لَمْ يَكُنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا اثْنَانِ لَكَانَ أَحَدُهُمَا الْحُجَّةَ وَ لَوْ ذَهَبَ أَحَدُهُمَا بَقِيَ الْحُجَّةُ.»
۴. زُرَارَةَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ﷺ يَمْضِي الْإِمَامُ وَ لَيْسَ لَهُ عَقِبٌ قَالَ لَا يَكُونُ ذَلِكَ قُلْتُ فَيَكُونُ مَا ذَا قَالَ لَا يَكُونُ ذَلِكَ إِلَّا أَنْ يَغْضَبَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ عَلَى خَلْقِهِ فَيُعَاجِلَهُمْ.»
۵. «مَا زَالَتِ الْأَرْضُ إِلَّا وَ لِلَّهِ تَعَالَى ذِكْرُهُ فِيهَا حُجَّةٌ يَعْرِفُ الْحَلَالَ وَ الْحَرَامَ وَ يَدْعُو إِلَى سَبِيلِ اللَّهِ جَلَّ وَ عَزَّ وَ لَا يَنْقَطِعُ الْحُجَّةُ مِنَ الْأَرْضِ إِلَّا أَرْبَعِينَ يَوْماً قَبْلَ يَوْمِ الْقِيَامَةِ فَإِذَا رُفِعَتِ الْحُجَّةُ أُغْلِقَ بَابُ التَّوْبَةِ وَ لَنْ يَنْفَعَ نَفْساً إِيمانُها لَمْ تَكُنْ آمَنَتْ مِنْ قَبْلِ أَنْ تُرْفَعَ الْحُجَّةُ أُولَئِكَ شِرَارُ مَنْ خَلَقَ اللَّهُ وَ هُمُ الَّذِينَ تَقُومُ عَلَيْهِمُ الْقِيَامَةُ.»
۶. «اللَّهُمَّ إِنَّهُ لَا بُدَّ لِأَرْضِكَ مِنْ حُجَّةٍ لَكَ عَلَى خَلْقِكَ يَهْدِيهِمْ إِلَى دِينِكَ وَ يُعَلِّمُهُمْ عِلْمَكَ لِئَلَّا تَبْطُلَ حُجَّتُكَ وَ لَا يَضِلَّ أَتْبَاعُ أَوْلِيَائِكَ بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَهُمْ بِهِ.»
۷. «لَمْ تَخْلُ الْأَرْضُ مُنْذُ كَانَتْ مِنْ حُجَّةٍ عَالِمٍ يُحْيِي فِيهَا مَا يُمِيتُونَ مِنَ الْحَقِّ ثُمَّ تَلَا هَذِهِ الْآيَةَ يُرِيدُونَ لِيُطْفِؤُا نُورَ اللَّهِ بِأَفْواهِهِمْ وَ اللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِ وَ لَوْ كَرِهَ الْكافِرُونَ.»

شیخ صدوق در بخشی از روایات، آثار تکوینی حضور یا عدم حضور حجت بر روی زمین را بررسی کرده است؛ ازجمله نبود حجت سبب به‌هم‌ریختگی نظام عالم و آشفتگی زمین می‌شود و اهل بیت علیهم‌السلام سبب امان و حفظ از آشفتگی‌ها هستند که نمونه‌ای از این روایات عبارتند از:

الف) اگر زمین یک روز بدون امام باقی بماند، اهلش را فرو می‌برد و خدا به شدیدترین عذاب‌ها، آنها را عذاب می‌کند. خداوند ما را به‌عنوان حجت در روی زمین قرار داده و امان بر اهل زمین در روی زمین گمارده است و هنگامی که مهلت و عنایت خود را از اهل زمین بردارد و آنان را دچار هلاکت نماید و به تأخیر نیندازد، ما را از بین آنان بیرون و به‌سوی آسمان می‌برد، سپس هر کاری که بخواهد و دوست دارد، انجام می‌دهد[1] (همان، ۲۰۴/۱).

ب) در روایتی دیگر، وقتی راوی از وجود زمین بدون امام می‌پرسد، حضرت می‌فرماید: اگر چشم‌برهم‌زدنی از حجت خالی بماند، اهلش را فرو خواهد برد[2] (همان).

ج) اگر حجت‌های خداوند در زمین نباشند، زمین ساکنانش را بلرزاند و آنچه بر آن است بیفکند، زمین ساعتی خالی از حجت نخواهد بود[3] (همان، ۲۰۲/۱).

د) در بیانی دیگر به امان‌بودن اهل بیت علیهم‌السلام تصریح شده است؛ همان‌گونه که ستارگان امان بر آسمان‌ها هستند و آنگاه که ستارگان آسمان بروند، بر اهل آسمان‌ها آنچه وعده شده است، برسد؛ رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله نیز فرمود: اهل بیت من، امان امتم می‌باشند و آنگاه که اهل‌بیتم بروند، بر امتم آنچه وعده شده است، برسد[4] (همان، ۲۰۵/۱).

۱. «عَمْرِو بْنِ ثَابِتٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ علیه‌السلام قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ لَوْ بَقِيَتِ الْأَرْضُ يَوْماً بِلَا إِمَامٍ مِنَّا لَسَاخَتْ بِأَهْلِهَا وَ لَعَذَّبَهُمُ اللَّهُ بِأَشَدِّ عَذَابِهِ إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى جَعَلَنَا حُجَّةً فِي أَرْضِهِ وَ أَمَاناً فِي الْأَرْضِ لِأَهْلِ الْأَرْضِ لَمْ يَزَالُوا فِي أَمَانٍ مِنْ أَنْ تَسِيخَ بِهِمُ الْأَرْضُ مَا دُمْنَا بَيْنَ أَظْهُرِهِمْ فَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ أَنْ يُهْلِكَهُمْ ثُمَّ لَا يُمْهِلَهُمْ وَ لَا يُنْظِرَهُمْ ذَهَبَ بِنَا مِنْ بَيْنِهِمْ وَ رَفَعَنَا إِلَيْهِ ثُمَّ يَفْعَلُ اللَّهُ مَا شَاءَ وَ أَحَبَّ.»

۲. «سُلَيْمَانَ الْجَعْفَرِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ الرِّضَا علیه‌السلام فَقُلْتُ أَ تَخْلُو الْأَرْضُ مِنْ حُجَّةٍ فَقَالَ لَوْ خَلَتْ مِنْ حُجَّةٍ طَرْفَةَ عَيْنٍ لَسَاخَتْ بِأَهْلِهَا.»

۳. «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه‌السلام فِي حَدِيثٍ لَهُ فِي الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ علیه‌السلام أَنَّهُ قَالَ فِي آخِرِهِ وَ لَوْ لَا مَنْ عَلَى الْأَرْضِ مِنْ حُجَجِ اللَّهِ لَنَفَضَتِ الْأَرْضُ مَا فِيهَا وَ أَلْقَتْ مَا عَلَيْهَا إِنَّ الْأَرْضَ لَا تَخْلُو سَاعَةً مِنَ الْحُجَّةِ.»

۴. «إِنَّ الْكَوَاكِبَ جُعِلَتْ فِي السَّمَاءِ أَمَاناً لِأَهْلِ السَّمَاءِ فَإِذَا ذَهَبَتْ نُجُومُ السَّمَاءِ جَاءَ أَهْلَ السَّمَاءِ مَا كَانُوا←

هـ) در برخی از روایات تشبیه‌هایی صورت گرفته است؛ ازجمله تشبیه به فرورفتن اهل دریا که فرمود: اگر امام ساعتی از زمین برداشته شود، زمین و ساکنانش مضطرب شوند، همچنان‌که دریا و اهلش مضطرب می‌شوند[1] (همان، ۲۰۳/۱).

براساس این دسته از روایات، وجود حجت برای نظام تکوین عالم ضروری است تا از آشفتگی و به‌هم‌ریختگی در امان باشند و اگر لحظه‌ای وجود حجت از روی زمین برداشته شود، زمین اهلش را فرو می‌برد و از سوی دیگر، همان‌گونه که در برخی از روایات یادشده بیان شد، وجود حجت در نظام تشریع لازم است و هدایت و امر مربوط به شریعتِ انسان‌ها، با حجت الهی سامان می‌یابد و اعتقاد به آن ضروری است.

۴-۲. ضرورت وجود عالِم در نظام عالَم

در بخشی از روایاتی که جایگاه امام را در نظام عالم بیان می‌کنند، به ضرورت وجود عالِم در زمان‌های مختلف اشاره شده است؛ ازجمله:

الف) علم حضرت آدم علیه‌السلام وقتی بر زمین نازل شد به آسمان نرفت و این علم به هریک از امامان به ارث می‌رسد تا زمین بدون عالم نباشد[2] (همان، ۲۲۴/۱).

ب) در روایتی ضمن بیان داستان حضرت نوح علیه‌السلام، وصیت او به فرزندش «سام» را متذکر می‌شود که جبرئیل بر او نازل می‌شود که ایام نبوت او به‌سر آمده و دوران او سپری شده است. در این صورت اسم اکبر و میراث علم و آثار علم خویش را باید به فرزندش سام واگذار نماید تا زمین بدون عالم رها نشود و در روی زمین عالمی باشد که به‌واسطهٔ او طاعت و فرمانبرداری از خداوند دانسته شود[3] (همان، ۱۳۴/۱).

← یُوعَدُونَ وَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلی‌الله‌علیه‌وآله جُعِلَ أَهْلُ بَيْتِي أَمَاناً لِأُمَّتِي فَإِذَا ذَهَبَ أَهْلُ بَيْتِي جَاءَ أُمَّتِي مَا كَانُوا يُوعَدُونَ.»

۱. «عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ علیه‌السلام قَالَ قَالَ: لَوْ أَنَّ الْإِمَامَ رُفِعَ مِنَ الْأَرْضِ سَاعَةً لَمَاجَتْ بِأَهْلِهَا كَمَا يَمُوجُ الْبَحْرُ بِأَهْلِهِ.»

۲. «عنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه‌السلام قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ إِنَّ الْعِلْمَ الَّذِي أُنْزِلَ مَعَ آدَمَ علیه‌السلام لَمْ يُرْفَعْ وَ مَا مَاتَ مِنَّا عَالِمٌ إِلَّا وَرَّثَ عِلْمَهُ مَنْ بَعْدَهُ إِنَّ الْأَرْضَ لَا تَبْقَى بِغَيْرِ عَالِمٍ.»

۳. «أَتَاهُ جَبْرَئِيلُ علیه‌السلام فَقَالَ لَهُ يَا نُوحُ قَدِ انْقَضَتْ نُبُوَّتُكَ وَ اسْتَكْمَلْتَ أَيَّامَكَ فَانْظُرِ الِاسْمَ الْأَكْبَرَ وَ مِيرَاثَ الْعِلْمِ وَ آثَارَ عِلْمِ النُّبُوَّةِ الَّتِي مَعَكَ فَادْفَعْهَا إِلَى ابْنِكَ سَامٍ فَإِنِّي لَا أَتْرُكُ الْأَرْضَ إِلَّا وَ فِيهَا عَالِمٌ تُعْرَفُ بِهِ طَاعَتِي.»

در ادامهٔ روایت پس از اثبات ضرورت حجت و هادی در راه خداوند که امر الهی را تشخیص دهد، ضرورت وجود راهنما برای هر قومی را تأکید می‌کند تا سعادتمندان به‌واسطهٔ او هدایت شوند و بر اشقیا حجت باشد[1] (همان، ۱۳۴/۱).

ج) امام در روایتی پس از بازگوکردن فرازی از داستان صالح پیامبر علیه‌السلام، بر این مسئله تأکید می‌کند که زمین بدون عالِم نمی‌ماند و بر عدل الهی تأکید نمود که خداوند عادل‌تر از آن است که زمین بدون عالِم بماند و بر او دلالت و راهنمایی نماید[2] (همان، ۱۳۶/۱). سپس امام شباهت‌هایی بین امام زمان عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف و صالح علیه‌السلام را در این داستان یادآور شد[3] (همان).

د) در روایت مشهوری که شیخ صدوق در بیشتر منابع خویش انعکاس داده است، گفت‌وگوی امیرمؤمنان علیه‌السلام با کمیل است که حضرت، مردم را به سه دسته تقسیم نموده است؛ عالم ربانی و متعلمی که بر طریق نجات است و پشه‌هایی حقیر که پیروان هر بانگی هستند و به هر طرف که باد بوزد متمایل می‌شوند[4] (همان، ۳۰۲/۱؛ صدوق، ۱۳۸۵: ۱۹۵/۱؛ همو، ۱۳۶۲: ۱۸۶/۱). در این روایت وجود این عالِم را ضروری می‌داند که یا ظاهر و مشهور یا غایب و مخفی است تا سبب اتمام حجت خداوند باشد[5] (صدوق، ۱۳۹۵: ۳۰۲/۱؛ همو، ۱۳۸۵: ۱۹۵/۱؛ همو، ۱۳۶۲: ۱۸۶/۱).

هـ) روایات اهل بیت علیهم‌السلام درهم‌آمیختگی و آشفتگی امور مردم را در صورت نبودن عالم در روی زمین برشمرده‌اند[6] (صدوق، ۱۳۹۵: ۲۰۳/۱؛ همو، ۱۳۸۵: ۲۰۰/۱).

در برخی از روایات ثمرهٔ وجود عالم را نیز تذکر داده‌اند؛ ازجمله:

---

۱. «وَ لَمْ أَكُنْ أَتْرُكُ النَّاسَ بِغَيْرِ حُجَّةٍ وَ دَاعٍ إِلَيَّ وَ هَادٍ إِلَى سَبِيلِي وَ عَارِفٍ بِأَمْرِي فَإِنِّي قَدْ قَضَيْتُ أَنْ أَجْعَلَ لِكُلِّ قَوْمٍ هَادِياً أَهْدِي بِهِ السُّعَدَاءَ وَ يَكُونُ حُجَّةً عَلَى الْأَشْقِيَاءِ.»

۲. «اللَّهُ أَعْدَلُ مِنْ أَنْ يَتْرُكَ الْأَرْضَ بِلَا عَالِمٍ يَدُلُّ عَلَى اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ.»

۳. «إِنَّمَا مَثَلُ الْقَائِمِ ع مَثَلُ صَالِحٍ.»

۴. «النَّاسُ ثَلَاثَةٌ عَالِمٌ رَبَّانِيٌّ وَ مُتَعَلِّمٌ عَلَى سَبِيلِ نَجَاةٍ وَ هَمَجٌ رَعَاعٌ أَتْبَاعُ كُلِّ نَاعِقٍ يَمِيلُونَ مَعَ كُلِّ رِيحٍ.»

۵. «اللَّهُمَّ بَلَى لَا تَخْلُو الْأَرْضُ مِنْ قَائِمٍ بِحُجَّةٍ إِمَّا ظَاهِرٍ مَشْهُورٍ أَوْ خَافٍ مَغْمُورٍ لِئَلَّا تَبْطُلَ حُجَجُ اللَّهِ وَ بَيِّنَاتُهُ.»

۶. «عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ علیه‌السلام قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ مَا تَرَكَ اللَّهُ الْأَرْضَ بِغَيْرِ عَالِمٍ يَنْقُصُ مَا زَادُوا وَ يَزِيدُ مَا نَقَصُوا وَ لَوْ لَا ذَلِكَ لَاخْتَلَطَتْ عَلَى النَّاسِ أُمُورُهُمْ.»

الف) امام تأکید می‌کند که در روی زمین عالمی از ما اهل بیت علیهم‌السلام است تا اگر مردم بر دین افزودند، آشکار نماید و در صورت کاستن، تذکر دهد و هرگز خدا این عالم را از جهان نبرد تا در فرزندان خود کسی را ببینند که مانند او بداند[1] (صدوق، ۱۳۹۵: ۲۲۱/۱ و ۲۲۸).

ب) در برخی از روایات، احتیاج مردم به علم او را در آگاهی از حلال و حرام متذکر شده است که منشأ آن را وراثت از رسول خدا و امیرمؤمنان علیهماالسلام بیان می‌کند[2] (همان، ۲۲۴/۱).

ج) در برخی روایات، ضرورت وجود عالم را آگاهی امام به هرآنچه مردم به آن احتیاج دارند، بیان می‌کند[3] (همان، ۲۲۳/۱).

د) اگر چنین عالِمی نباشد، امور بر مردم پوشیده می‌ماند[4] (همان، ۲۰۴/۱؛ صدوق، ۱۳۸۵: ۲۰۱/۱).

هـ) در صورت نبود عالم، مردم توانایی تفکیک بین حق و باطل را نداشتند[5] (صدوق، ۱۳۸۵: ۱۹۹/۱ و ۲۰۰).

همان‌گونه که روشن شد، وجود عالم در نظام عالم ضروری است و سنت الهی

---

۱. «عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ علیه‌السلام قَالَ: يَا أَبَا حَمْزَةَ إِنَّ الْأَرْضَ لَنْ تَخْلُوَ إِلَّا وَ فِيهَا مِنَّا عَالِمٌ إِنْ زَادَ النَّاسُ قَالَ قَدْ زَادُوا وَ إِنْ نَقَصُوا قَالَ قَدْ نَقَصُوا وَ لَنْ يُخْرِجَ اللَّهُ ذَلِكَ الْعَالِمَ حَتَّى يَرَى فِي وُلْدِهِ مَنْ يَعْلَمُ مِثْلَهُ عِلْمَهُ؛ إِنَّ الْأَرْضَ لَمْ تَخْلُ إِلَّا وَ فِيهَا عَالِمٌ كَيْمَا إِنْ زَادَ الْمُسْلِمُونَ شَيْئاً رَدَّهُمْ إِلَى الْحَقِّ وَ إِنْ نَقَصُوا شَيْئاً تَمَّمَهُ لَهُمْ.»

۲. «الْحَارِثِ بْنِ الْمُغِيرَةِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه‌السلام قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ لَمْ يَتْرُكِ اللَّهُ جَلَّ وَ عَزَّ الْأَرْضَ بِغَيْرِ عَالِمٍ يَحْتَاجُ النَّاسُ إِلَيْهِ وَ لَا يَحْتَاجُ إِلَيْهِمْ بِعِلْمِ الْحَلَالِ وَ الْحَرَامِ قُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاكَ بِمَا ذَا يَعْلَمُ قَالَ بِوَرَاثَةٍ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ وَ مِنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ صلی‌الله‌علیه‌وآله.»

۳. «الْحَسَنِ بْنِ زِيَادٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه‌السلام هَلْ تَكُونُ الْأَرْضُ إِلَّا وَ فِيهَا إِمَامٌ قَالَ لَا تَكُونُ إِلَّا وَ فِيهَا إِمَامٌ عَالِمٌ بِحَلَالِهِمْ وَ حَرَامِهِمْ وَ مَا يَحْتَاجُونَ إِلَيْهِ.»

۴. «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه‌السلام قَالَ: إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى لَمْ يَدَعِ الْأَرْضَ إِلَّا وَ فِيهَا عَالِمٌ يَعْلَمُ الزِّيَادَةَ وَ النُّقْصَانَ فَإِذَا زَادَ الْمُؤْمِنُونَ شَيْئاً رَدَّهُمْ وَ إِذَا نَقَصُوا شَيْئاً أَكْمَلَهُ لَهُمْ وَ لَوْ لَا ذَلِكَ لَالْتَبَسَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أُمُورُهُمْ.»

۵. «عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه‌السلام قَالَ: إِنَّ اللَّهَ لَا يَدَعُ الْأَرْضَ إِلَّا وَ فِيهَا عَالِمٌ يَعْلَمُ الزِّيَادَةَ وَ النُّقْصَانَ فَإِذَا زَادَ الْمُؤْمِنُونَ شَيْئاً رَدَّهُمْ وَ إِذَا نَقَصُوا أَكْمَلَهُ لَهُمْ فَقَالَ خُذُوهُ كَامِلًا وَ لَوْ لَا ذَلِكَ لَالْتَبَسَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَمْرُهُمْ وَ لَمْ يُفَرَّقْ بَيْنَ الْحَقِّ وَ الْبَاطِلِ.»

بر حضور امام عالم در دوران‌های مختلف می‌باشد. بنابراین، امر دین بدون عالمی که از سوی خدا فرستاده شده باشد، سامان نمی‌یابد و از مناصب مختلف از ابلاغ، تبیین، حفظ و... پس از پیامبر اکرم ﷺ به عالم منتقل می‌شود تا خلأ آن حضرت را پر نماید و امور مربوط به دین را عهده‌دار شود؛ ازاین‌رو اعتقاد به چنین عالمی واجب است و از اصول دین شمرده می‌شود.

۵-۲. امامت، منصب الهی و فراتر از گزینش مردم

امامت مقام و منصبی الهی است؛ همان‌طور که مقام نبوت نیز این‌گونه است و انتخاب نبی و پیامبر به‌دست خداست. هرگز امکان ندارد فردی از طریق گزینش مردم به مقام نبوت برسد. همچنین مقام امامت مقامی الهی است که هرگز فردی از طریق انتخاب مردم یا انتخاب اهل حل و عقد و دایرهٔ شورا نمی‌تواند به آن مقام دست یابد. اگر همهٔ مردم جهان در انتخابی کاملا آزاد «مسیلمه کذّاب» را به اتفاق نظر برای نبوت برگزینند و به پیامبر اسلام ﷺ یک رأی هم ندهند، دموکرات‌ترین روشنفکر نباید برای چنین گزینشی ارزش قائل شود. در این مسئله وراثت، انتصاب از مقام بشری، انتخاب، غلبه، پیروزی و کاندیداتوری بی‌معناست. همانند این مطلب دربارهٔ امام نیز وجود دارد؛ زیرا امام با دارابودن ویژگی‌هایی همچون عصمت و علم خدادادی، فراتر از پندار مردم است. ضمن اینکه تمامی این ویژگی‌ها از هر امامی به امام بعدی منتقل می‌شود[1] (صدوق، ۱۳۹۵: ۲۲۹/۱).

همچنان‌که نبوت، حقیقتی در نبی است و از این جهت باید نبی و امام را شناخت، اما در مردم نسبت به این جهت تشخیصی وجود ندارد؛ بلکه آنها باید از طریق خدا به مردم معرفی شوند. هرگز انتخابات و فضیلت‌تراشی‌های بی‌مبنا و تعیین رسمی با عوامل داخلی و خارجی، ملاک دستیابی به این مقام نیست (امینی، ۱۴۳۶: ۱۳۱/۷-۱۵۳؛ حلی، ۱۳۸۲: ۳۶۶). شیخ صدوق دسته‌ای از روایات مرتبط با این مطلب

۱. «وَيْحَ سَالِمِ بْنِ أَبِي حَفْصَةَ لَعَنَهُ اللَّهُ وَ هَلْ يَدْرِي سَالِمٌ مَا مَنْزِلَةُ الْإِمَامِ إِنَّ مَنْزِلَةَ الْإِمَامِ أَعْظَمُ مِمَّا يَذْهَبُ إِلَيْهِ سَالِمٌ وَ النَّاسُ أَجْمَعُونَ وَ إِنَّهُ لَنْ يَهْلِكَ مِنَّا إِمَامٌ قَطُّ إِلَّا تَرَكَ مِنْ بَعْدِهِ مَنْ يَعْلَمُ مِثْلَ عِلْمِهِ وَ يَسِيرُ مِثْلَ سِيرَتِهِ وَ يَدْعُو إِلَى مِثْلِ الَّذِي دَعَا إِلَيْهِ وَ إِنَّهُ لَمْ يَمْنَعِ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ مَا أَعْطَى دَاوُدَ أَنْ أَعْطَى سُلَيْمَانَ أَفْضَلَ مِنْهُ.»

را انعکاس داده است؛ ازجمله روایتی که اختیار و انتخاب امامان، همانند پیامبر اکرم ﷺ توسط خداوند صورت گرفته است[1] (صدوق، ۱۳۹۵: ۲۶۲/۱).

۶-۲. دلالت روایات مرگ جاهلی بر اصل باوری امامت

یکی از مهم‌ترین روایاتی که دانشمندان شیعه بر اصل‌انگاری امامت به آنها استناد کرده‌اند، روایات مرگ جاهلی است که شیخ صدوق نیز گونه‌های مختلف آن را بیان کرده است؛ مانند:

الف) رسول خدا ﷺ فرمود: کسی که بمیرد و امامی برای او نباشد به مرگ جاهلی مرده است. سلمان از رسول خدا ﷺ پرسید، این امام کیست؟ فرمود: ای سلمان! او از اوصیای من است، کسی که از امت من بمیرد و امامی از ایشان را نشناسد، به مرگ جاهلی مرده است، و اگر نسبت به آن امام نادان باشد و با او دشمنی ورزد، مشرک است و اگر نادان باشد، اما با او دشمنی نورزد و با دشمنش دوستی نکند، نادان است؛ اما مشرک نیست[2] (همان، ۴۱۳/۲).

ب) پیامبر اکرم ﷺ فرمود: هر کس قائم از فرزندان من را در زمان غیبتش انکار نماید، به مرگ جاهلیت از دنیا می‌رود[3] (همان، ۴۱۲/۲).

ج) امام صادق ؑ فرمود: کسی که بمیرد و امامی برای او نباشد به مرگ جاهلیت

---

۱. «أَنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى اطَّلَعَ إِلَى الْأَرْضِ اطِّلَاعَةً فَاخْتَارَنِي مِنْ خَلْقِهِ فَجَعَلَنِي نَبِيّاً ثُمَّ اطَّلَعَ إِلَى الْأَرْضِ اطِّلَاعَةً ثَانِيَةً فَاخْتَارَ مِنْهَا زَوْجَكِ وَ أَوْحَى إِلَيَّ أَنْ أُزَوِّجَكِ إِيَّاهُ وَ أَتَّخِذَهُ وَلِيّاً وَ وَزِيراً وَ أَنْ أَجْعَلَهُ خَلِيفَتِي سفِي أُمَّتِي فَأَبُوكِ خَيْرُ أَنْبِيَاءِ اللَّهِ وَ رُسُلِهِ وَ بَعْلُكِ خَيْرُ الْأَوْصِيَاءِ وَ أَنْتِ أَوَّلُ مَنْ يَلْحَقُ بِي مِنْ أَهْلِي ثُمَّ اطَّلَعَ إِلَى الْأَرْضِ اطِّلَاعَةً ثَالِثَةً فَاخْتَارَكِ وَ وَلَدَيْكِ فَأَنْتِ سَيِّدَةُ نِسَاءِ أَهْلِ الْجَنَّةِ وَ ابْنَاكِ حَسَنٌ وَ حُسَيْنٌ سَيِّدَا شَبَابِ أَهْلِ الْجَنَّةِ وَ أَبْنَاءُ بَعْلِكِ أَوْصِيَائِي إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ كُلُّهُمْ هَادُونَ مَهْدِيُّونَ وَ أَوَّلُ الْأَوْصِيَاءِ بَعْدِي أَخِي عَلِيٌّ ثُمَّ حَسَنٌ ثُمَّ حُسَيْنٌ ثُمَّ تِسْعَةٌ مِنْ وُلْدِ الْحُسَيْنِ فِي دَرَجَتِي وَ لَيْسَ فِي الْجَنَّةِ دَرَجَةٌ أَقْرَبَ إِلَى اللَّهِ مِنْ دَرَجَتِي وَ دَرَجَةِ أَبِي إِبْرَاهِيمَ.»

۲. «مَنْ مَاتَ وَ لَيْسَ لَهُ إِمَامٌ مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً ثُمَّ عَرَضَهُ عَلَى جَابِرٍ وَ ابْنِ عَبَّاسٍ فَقَالا صَدَقُوا وَ بَرُّوا وَ قَدْ شَهِدْنَا ذَلِكَ وَ سَمِعْنَاهُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَ إِنَّ سَلْمَانَ قَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّكَ قُلْتَ مَنْ مَاتَ وَ لَيْسَ لَهُ إِمَامٌ مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً مَنْ هَذَا الْإِمَامُ قَالَ مِنْ أَوْصِيَائِي يَا سَلْمَانُ فَمَنْ مَاتَ مِنْ أُمَّتِي وَ لَيْسَ لَهُ إِمَامٌ مِنْهُمْ يَعْرِفُهُ فَهِيَ مِيتَةٌ جَاهِلِيَّةٌ فَإِنْ جَهِلَهُ وَ عَادَاهُ فَهُوَ مُشْرِكٌ وَ إِنْ جَهِلَهُ وَ لَمْ يُعَادِهِ وَ لَمْ يُوَالِ لَهُ عَدُوّاً فَهُوَ جَاهِلٌ وَ لَيْسَ بِمُشْرِكٍ.»

۳. «مَنْ أَنْكَرَ الْقَائِمَ مِنْ وُلْدِي فِي زَمَانِ غَيْبَتِهِ فَمَاتَ فَقَدْ مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً.»

یعنی مرگ کفر، شرک و ضلالت از دنیا می‌رود[1] (همان).

د) کسی که بمیرد و امامی برای او نباشد به مرگ جاهلیت از دنیا رفته است و مردم در نشناختن امامشان معذور نیستند[2] (همان).

هـ) امام عسکری علیه‌السلام پس از بیان اینکه زمین از حجت الهی تا روز قیامت خالی نمی‌داند و روایتی که کسی بمیرد و امام زمانش را نشناسد به مرگ جاهلی مرده است، فرمود: این نکته مانند روز روشن است و در ادامه امام و حجت پس از خود را معرفی فرمود و نشناختن او را برابر با مرگ جاهلی دانست[3] (همان، ۴۰۹/۲).

این روایات به‌روشنی نشناختن امام را با مرگ جاهلی برابر می‌دانند. ازاین‌رو چنانچه امامت از اصول دین نباشد و چنین جایگاهی در نظام عالم نداشته باشد، چنین تعابیری بر آن روا نبود. بر این اساس شیخ صدوق اگرچه به اصل باوری امامت تصریح نمی‌کند، اما به شیوهٔ محدث‌متکلمان، با نقل روایاتی که در اصل باوری مورد استناد قرار می‌گیرد، انعکاس این روایات، شاهدی بر پذیرش چنین باوری می‌باشد.

۷-۲. انکار امامان، برابر با انکار خداوند

در برخی از روایات، انکار امامان با انکار خدا برابر دانسته شده است؛ به‌عنوان نمونه، پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله در روایتی ضمن معرفی جایگاه خویش، امیرمؤمنان علیه‌السلام را به‌عنوان پدر این امت خطاب نمود که کسی که آنان را بشناسد خدا را شناخته و هر کس آنان را انکار نماید، خدا را انکار کرده است[4] (همان، ۲۶۱/۱). همچنین رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله

---

۱. «مَنْ مَاتَ وَ لَيْسَ لَهُ إِمَامٌ مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً كُفْرٍ وَ شِرْكٍ وَ ضَلَالَةٍ.»

۲. «مَنْ مَاتَ وَ لَيْسَ لَهُ إِمَامٌ مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً وَ لَا يُعْذَرُ النَّاسُ حَتَّى يَعْرِفُوا إِمَامَهُمْ.»

۳. «سُئِلَ أَبُو مُحَمَّدٍ الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ علیه‌السلام وَ أَنَا عِنْدَهُ عَنِ الْخَبَرِ الَّذِي رُوِيَ عَنْ آبَائِهِ علیهم‌السلام أَنَّ الْأَرْضَ لَا تَخْلُو مِنْ حُجَّةٍ لِلَّهِ عَلَى خَلْقِهِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَ أَنَّ مَنْ مَاتَ وَ لَمْ يَعْرِفْ إِمَامَ زَمَانِهِ مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً فَقَالَ علیه‌السلام إِنَّ هَذَا حَقٌّ كَمَا أَنَّ النَّهَارَ حَقٌّ فَقِيلَ لَهُ يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ فَمَنِ الْحُجَّةُ وَ الْإِمَامُ بَعْدَكَ فَقَالَ ابْنِي مُحَمَّدٌ هُوَ الْإِمَامُ وَ الْحُجَّةُ بَعْدِي مَنْ مَاتَ وَ لَمْ يَعْرِفْهُ مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً... .»

۴. «أَنَا وَ عَلِيٌّ أَبَوَا هَذِهِ الْأُمَّةِ مَنْ عَرَفَنَا فَقَدْ عَرَفَ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ وَ مَنْ أَنْكَرَنَا فَقَدْ أَنْكَرَ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ وَ مِنْ عَلِيٍّ سِبْطَا أُمَّتِي وَ سَيِّدَا شَبَابِ أَهْلِ الْجَنَّةِ الْحَسَنُ وَ الْحُسَيْنُ وَ مِنْ وُلْدِ الْحُسَيْنِ تِسْعَةُ أَئِمَّةٍ طَاعَتُهُمْ طَاعَتِي وَ مَعْصِيَتُهُمْ مَعْصِيَتِي تَاسِعُهُمْ قَائِمُهُمْ وَ مَهْدِيُّهُمْ.»

در روایتی، ضمن معرفی تک‌تک امامان، انکار یکی از آنها را با انکار خویش و انکار خدا برابر و طاعت و معصیت و انکار نسبت به آنان را با فرمانبرداری و انکار خداوند یکی دانسته است[1] (همان، ۲۶۱/۱).

در این روایات آنقدر جایگاه امامان والاست که انکار آنان با انکار خداوند برابر دانسته شده است. بنابراین اگر امامت جزو اصول دین نبود، چنین جایگاهی برای آن بیان نمی‌شد. ازاین‌رو شیخ صدوق با ذکر این روایات، چنین باوری را انعکاس داده است.

۸-۲. انکار امامان برابر با انکار رسول خدا ﷺ

در برخی روایات، انکار امامان با انکار رسول خدا ﷺ برابر دانسته شده است؛ ازجمله:

الف) پیامبر اکرم ﷺ پس از معرفی امیرمؤمنان علیه‌السلام و امامان پس از وی، انکار آنان را با انکار خود و نافرمانی از آنان را با مخالفت خود برابر دانسته است[2] (همان، ۴۱۳/۲).

ب) در روایتی پیامبر اکرم ﷺ ضمن برشمردن تک‌تک امامان و معرفی آنان به‌عنوان اوصیا، اولاد و عترت خویش، انکار مجموع یا یکی از آنان را با انکار خود برابر می‌داند[3] (همان، ۲۵۸/۱).

ج) در روایتی دیگر اصبغ بن نباته آن را نقل می‌کند، امیرمؤمنان علیه‌السلام حدیثی را از رسول خدا ﷺ نقل می‌کند که ضمن معرفی امامان، برخی از ویژگی‌های آنان نیز بیان می‌شود. در فرازی از این روایت، دوستی و بغض آنان را دوستی و بغض خود و شناخت و انکار آنان را با شناخت و انکار خود برابر می‌داند[4] (همان، ۲۵۹/۱).

---

۱. «لَا يُوَالِيهِمْ إِلَّا مُؤْمِنٌ وَ لَا يُعَادِيهِمْ إِلَّا كَافِرٌ مَنْ أَنْكَرَ وَاحِداً مِنْهُمْ فَقَدْ أَنْكَرَنِي وَ مَنْ أَنْكَرَنِي فَقَدْ أَنْكَرَ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ وَ مَنْ جَحَدَ وَاحِداً مِنْهُمْ فَقَدْ جَحَدَنِي وَ مَنْ جَحَدَنِي فَقَدْ جَحَدَ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ لِأَنَّ طَاعَتَهُمْ طَاعَتِي وَ طَاعَتِي طَاعَةُ اللَّهِ وَ مَعْصِيَتَهُمْ مَعْصِيَتِي وَ مَعْصِيَتِي مَعْصِيَةُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ.»

۲. «يَا عَلِيُّ أَنْتَ وَ الْأَئِمَّةُ مِنْ وُلْدِكَ بَعْدِي حُجَجُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ عَلَى خَلْقِهِ وَ أَعْلَامُهُ فِي بَرِيَّتِهِ مَنْ أَنْكَرَ وَاحِداً مِنْكُمْ فَقَدْ أَنْكَرَنِي وَ مَنْ عَصَى وَاحِداً مِنْكُمْ فَقَدْ عَصَانِي وَ مَنْ جَفَا وَاحِداً مِنْكُمْ فَقَدْ جَفَانِي وَ مَنْ وَصَلَكُمْ فَقَدْ وَصَلَنِي وَ مَنْ أَطَاعَكُمْ فَقَدْ أَطَاعَنِي وَ مَنْ وَالاكُمْ فَقَدْ وَالانِي وَ مَنْ عَادَاكُمْ فَقَدْ عَادَانِي لِأَنَّكُمْ مِنِّي خُلِقْتُمْ مِنْ طِينَتِي وَ أَنَا مِنْكُمْ.»

۳. «هَؤُلَاءِ يَا جَابِرُ خُلَفَائِي وَ أَوْصِيَائِي وَ أَوْلَادِي وَ عِتْرَتِي مَنْ أَطَاعَهُمْ فَقَدْ أَطَاعَنِي وَ مَنْ عَصَاهُمْ فَقَدْ عَصَانِي وَ مَنْ أَنْكَرَهُمْ أَوْ أَنْكَرَ وَاحِداً مِنْهُمْ فَقَدْ أَنْكَرَنِي.»

۴. «مَنْ وَالاهُمْ فَقَدْ وَالانِي وَ مَنْ عَادَاهُمْ فَقَدْ عَادَانِي وَ مَنْ أَحَبَّهُمْ فَقَدْ أَحَبَّنِي وَ مَنْ أَبْغَضَهُمْ فَقَدْ أَبْغَضَنِي وَ مَنْ ←

چنان‌که فریقین پذیرفته‌اند، انکار نبوت و رسالت خاتم‌الانبیا ﷺ با کفر برابر است. شیخ صدوق در الهدایة تصریح می‌کند که انکار امامت، مانند انکار نبوت است و انکار نبوت با انکار توحید برابر است و خداوند عمل کسی را نمی‌پذیرد، مگر با اقرار به نبوت و امامان به‌صورت تفصیلی و شناخت آنان واجب است[1] (صدوق، ۱۴۱۸: ۲۷).

حال اگر جایگاه امامت در رتبهٔ نبوت از جهت آثار و پیامدها قرار بگیرد، همانند نبوت که جزو اصول دین شمرده می‌شود، امامت نیز همان جایگاه را داراست.

۹-۲. انکار امامان برابر با کفر کلامی

بیان شد که بین کفر فقهی و کلامی تفاوت است؛ گاهی ممکن است که فرد از جهت فقهی، کافر نباشد و با ادای شهادتین، جان، مال و آبروی او محترم باشد؛ اما از جهت کلامی در زمرهٔ کافران شمرده شود. شیخ صدوق نیز طبق این مبنا، با بیان روایات، بین جایگاه اسلام و ایمان تفکیک کرده است. به‌عنوان نمونه، ابان بن تغلب از امام صادق ؈ می‌پرسد: کسی که امامان را بشناسد اما امام زمانش را نشناسد آیا مؤمن است؟ حضرت می‌فرماید: خیر؛ ابان عرض می‌کند: آیا مسلمان است؟ حضرت فرمودند: آری[2] (صدوق، ۱۳۹۵: ۴۱۰/۲).

شیخ صدوق در بیان ذیل روایت، تأکید می‌کند که اقرار شهادتین سبب حفظ خون و مال می‌شود؛ اما ثواب براساس ایمان داده می‌شود (همان) و بین دایرهٔ اسلام و ایمان تفکیک می‌کند. بنابراین، روایاتی که انکار امامت را با کفر برابر می‌دانند،

← أَنْكَرَهُمْ فَقَدْ أَنْكَرَنِي وَ مَنْ عَرَفَهُمْ فَقَدْ عَرَفَنِي بِهِمْ.»

۱. «و یعتقد أن (المنکر للإمامة) کالمنکر للنبوة، و المنکر للنبوة کالمنکر للتوحید، و یعتقد أن الله عز و جل لا یقبل من عامل عمله إلا بالإقرار بأنبیائه (و رسله و کتبه) جملة، و بالإقرار بنبینا محمد ﷺ و الأئمة ؈ تفصیلا، و أنه واجب علینا أن نعرف النبي و الأئمة بعده ؈ بأسمائهم و أعیانهم، و ذلك فریضة لازمة لنا، واجبة علینا، لا یقبل الله عز و جل «یجب أن یعتقد أنّ المنکر للإمام کالمنکر للنبوّة و المنکر للنبوّة کالمنکر للتوحید».»

۲. «عَنْ أَبَانِ بْنِ تَغْلِبَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ؈ مَنْ عَرَفَ الْأَئِمَّةَ وَ لَمْ يَعْرِفِ الْإِمَامَ الَّذِي فِي زَمَانِهِ أَ مُؤْمِنٌ هُوَ قَالَ لَا قُلْتُ أَ مُسْلِمٌ هُوَ قَالَ نَعَمْ.»

ناظر به کفر کلامی و پیرامون بحث آخرت هستند. ازجمله روایاتی که انکار امامان را با کفر برابر می‌داند، روایتی از امام صادق علیه‌السلام است که حضرت فرمودند: امام نشانه‌ای است میان خدای عز و جل و خلقش؛ هر کس او را بشناسد مؤمن است و هرکه او را انکار کند، کافر است[1] (همان، ۴۱۲/۲).

چنین تعابیری جز دربارهٔ اصلی که از اصول دین باشد، جا ندارد. ازاین‌رو شیخ صدوق با نقل این روایات، اهمیت و جایگاه امامت و اصل باوری آن را به مخاطبان خود منتقل کرده است. همچنین به‌روشنی حکم کفر کلامی، منکر امامت را با انکارکنندگان توحید و نبوت برابر دانسته[2] (صدوق، ۱۴۱۸: ۲۷) و در بیان اعتقادات شیعه، انکار امامت امیرمؤمنان علیه‌السلام و امامان را با انکارکنندگان مجموع انبیا برابر می‌داند؛ تاجایی‌که حتی انکار یکی از امامان با انکار نبوت رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله مساوی است و روایتی را از امام صادق علیه‌السلام نقل می‌کند که انکار آخر ما با انکار اول ما برابر است[3] (همان، ۱۰۴).

۱۰-۲. نقل دیدگاه اصحاب دربارهٔ اصل باوری

در برخی از روایاتی که شیخ صدوق گزارش کرده است، دیدگاه برخی از اصحاب پیرامون اصل باوری امامت انعکاس داده شده است؛ ازجمله در مناظره‌ای که در خانهٔ یحیی بن خالد اتفاق افتاد و هارون الرشید نیز در آنجا حضور داشت، هشام بن حکم به ضرار گفت: به من بگو آیا خدای تعالی بندگانش را به دین واحدی تکلیف کرده که اختلافی در آن نیست و آنها هم باید طبق آن تکلیف عمل کنند؟ گفت: چنین است. هشام گفت: آیا برای آنها دلیلی برای وجود آن دین قرار داده است یا آنکه آنها را به چیزی تکلیف کرده که هیچ دلیلی بر وجود آن ندارند؟ و

۱. «الْإِمَامُ عَلَمٌ فِيمَا بَيْنَ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ بَيْنَ خَلْقِهِ فَمَنْ عَرَفَهُ كَانَ مُؤْمِناً وَ مَنْ أَنْكَرَهُ كَانَ كَافِراً.»

۲. «يجب أن يعتقد أنّ المنكر للإمام كالمنكر للنبوّة و المنكر للنبوّة كالمنكر للتوحيد.»

۳. «و اعتقادنا فيمن جحد إمامة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب و الأئمّة من بعده علیهم‌السلام أنّه بمنزلة من جحد نبوّة جميع الأنبياء و اعتقادنا فيمن أقرّ بأمير المؤمنين و أنكر واحدا من بعده من الأئمّة أنّه بمنزلة من أقرّ بجميع الأنبياء و أنكر نبوّة نبيّنا محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله وَ قَالَ الصَّادِقُ علیه‌السلام: "الْمُنْكِرُ لِآخِرِنَا كَالْمُنْكِرِ لِأَوَّلِنَا".»

در آن صورت آیا او به‌منزلهٔ کسی نیست که نابینا را به قرائت کتاب‌ها تکلیف کند و زمین‌گیر را به رفتن به مساجد و جهاد تکلیف نماید؟ راوی گوید: ضرار ساعتی سکوت کرد و سپس گفت: به‌ناچار باید دلیلی باشد اما او مولای شما نیست، راوی گوید: هشام تبسمی کرد و گفت: نیمی از تو شیعه شد و به‌ناچار به حق گراییدی و میان من و تو اختلافی نیست جز در نام‌گذاری. ضرار گفت: من در این باب سخن را به تو برمی‌گردانم، و او گفت: برگردان، ضرار به هشام گفت: امامت را چگونه منعقد می‌کنی؟ هشام گفت: همان‌گونه که خدای تعالی نبوت را منعقد کرد. گفت: پس در این صورت او پیامبر است، هشام گفت: خیر؛ زیرا نبوت را اهل آسمان‌ها منعقد می‌کنند، اما امامت را اهل زمین، عقد نبوت به توسط ملائکه است و عقد امامت به دست پیامبر و هردو عقد به امر خدای تعالی صورت می‌گیرد، گفت: دلیل آن چیست؟ هشام گفت: اضطرار در آن باب، ضرار گفت: چگونه؟ هشام گفت: کلام در این مقام از سه وجه خارج نیست: یا آنکه خدای تعالی پس از رسول اکرم ﷺ از خلایق رفع تکلیف کرده و آنها را مکلف ننموده و امر و نهی به آنها نکرده است و خلایق به‌منزلهٔ درندگان و چهارپایانی شدند که هیچ تکلیفی بر آنها نیست، ای ضرار! آیا تو چنین می‌گویی؟ و پس از رسول اکرم ﷺ رفع تکلیف شده است؟ گفت: من چنین نمی‌گویم. هشام گفت: وجه دوم آن است که مردمان مکلف پس از رسول خدا ﷺ به دانشمندانی تبدیل شده باشند که به‌مانند رسول اکرم ﷺ عالم باشند و هیچ‌یک از آنها به دیگری نیازمند نبوده و به وجود خود بی‌نیاز از غیر باشند و به حقی که هیچ اختلافی در آن نیست رسیده باشند، آیا تو چنین می‌گویی که مردمان همه دانشمند شدند و در علم دین به مانند رسول اکرم ﷺ گردیدند به غایتی که هیچ‌یک از آنها به دیگری محتاج نبوده و در وصول به حق به وجود خود بی‌نیاز از دیگران شدند؟ گفت: من چنین نمی‌گویم، بلکه مردم محتاج به غیر خود هستند. گفت: تنها آن وجه سوم باقی ماند و آن این است که ناچار باید عالمی باشد که رسول اکرم ﷺ او را برای مردم معین کند و مرتکب سهو و غلط و ستم نشود، معصوم از گناهان و مبرای از خطایا باشد، مردم به او محتاج باشند و او نیازمند به یکی از

آنها نباشد (همان، ۳۶۲/۲).

در این روایت افزون بر ضرورت وجود عالم و امام، ضرورت انتخاب او از سوی خداوند مبرهن و مستدل شده است. این نگرش بین اصحاب امامان نیز وجود داشته است و مسئلهٔ جدیدی نیست که برای عده‌ای ناآشنا باشد.

نتیجه‌گیری

شیخ صدوق همانند بیشتر دانشمندان امامیه، امامت را اصلی از اصول دین می‌داند و آن را در کنار و هم‌طراز با توحید و نبوت برشمرده است. لذا فرد در صورت انکار آن، اگرچه از اسلام ظاهری خارج نمی‌شود و حکم کافر فقهی بر آن بار نمی‌شود، اما کافر کلامی است و جایگاه دوزخ را در مواردی که جحد، انکار و عدم استضعاف باشد، به یقین درپی دارد. این دیدگاه در بین اصحاب امامان وجود داشته است و آنها در مناظراتشان بر آن تأکید می‌کردند که فقدان آن در نظام تشریع عالم، اختلال ایجاد می‌کند. محدث بزرگ مدرسهٔ قم با انعکاس آیات، روایات و بیان‌های اصحاب، اصل باوری امامت را به شیوهٔ محدث‌متکلمان تبیین نموده و با بیان‌های روشن، جایگاه امامت و اصل باوری آن را مشخص نموده است. در آیات با بیان آیهٔ ۳۰ سورهٔ بقره و در روایات، از ضرورت وجود خلیفه، امام، حجت و عالم سخن گفته شده است. شیخ صدوق امامت را منصبی الهی معرفی می‌کند؛ به‌گونه‌ای که امام نیز همچون پیامبر باید توسط خدا نصب گردد. ایشان همانند بسیاری از دانشمندان امامیه، با نقل روایات مرگ جاهلی، انکار امامان را با انکار خدا و رسول ﷺ برابر دانسته است. درنتیجه انکار امامان کفر کلامی است و این دیدگاه در بین اصحاب امامان نیز مطرح بوده و مورد تقریر ائمه علیهم‌السلام نیز قرار گرفته است. ازاین‌رو شیخ صدوق، به‌عنوان یکی از برجسته‌ترین محدث‌متکلمان مدرسهٔ کلامی قم به چنین باوری اعتقاد داشته است.

منابع

* قرآن کریم.

۱. ابن‌بابویه، محمد بن علی، کمال الدین و تمام النعمة، ترجمه: علی‌اکبر غفاری، تهران: اسلامیه، ۱۳۹۵ق.

۲. ـــــــــ، الاعتقادات، قم: مؤسسه الامام الهادی علیه‌السلام، ۱۴۱۸ق.

۳. ـــــــــ، الأمالي، تهران: کتابچی، ۱۳۷۶ش.

۴. ـــــــــ، الخصال، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۶۲ش.

۵. ـــــــــ، علل الشرائع، قم: داوری، ۱۳۸۵ش.

۶. ـــــــــ، فضائل الشیعة، تهران: اعلمی، بی‌تا.

۷. ـــــــــ، من لایحضره الفقیه، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳ق.

۸. ـــــــــ، الهدایة [فی الاصول و الفروع]، قم: مؤسسه الامام الهادی علیه‌السلام، ۱۴۱۸ق.

۹. امینی، عبدالحسین، الغدیر في الکتاب و السنة و ألادب، قم: مؤسسة دائرةالمعارف الفقه الإسلامي، ۱۴۳۶ق.

۱۰. توران، امداد، «ساختار عقاید اسلامی در کلام امامیه»، شیعه‌شناسی، سال یازدهم، ش۴۴، ۱۳۹۲ش.

۱۱. ـــــ، شیخی، داوود، «معیارشناسی اصل‌بودن امامت در واکاوی معیاری اصول دین»، پژوهشنامه کلام، سال اول، ش۱، ۱۳۹۶ش.

۱۲. حلی، حسن بن یوسف، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، قم: مؤسسة الامام الصادق علیه‌السلام، ۱۳۸۲ش.

۱۳. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات الفاظ قرآن، بیروت: دارالقلم، ۱۴۱۲ق.

۱۴. الزبیدی، محمد مرتضی، تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت: دار الفکر، ۱۴۱۴ق.

۱۵. طریحی، فخرالدین بن محمد، مجمع البحرین، تهران: مرتضوی، ۱۳۷۵ش.

۱۶. طالقانی، سید حسن، «مدرسه کلامی قم»، نقد و نظر، سال هفدهم، ش۱، ۱۳۹۱ش.

۱۷. فراهیدی، خلیل بن احمد، العین، قم: نشر هجرت، ۱۴۰۹ق.

۱۸. فیومی، احمد بن محمد، المصباح المنیر في غریب الشرح الکبیر للرافعي، قم: مؤسسه دار الهجرة، ۱۴۱۴ق.
۱۹. مصطفوی، حسن، التحقیق في کلمات القرآن الکریم، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۸ش.
۲۰. یزدی مطلق، محمود، امامت‌پژوهی، مشهد مقدس: دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۳۸۱ش.

Revisiting the Concept and Types of Spirit and Explaining Its Function for the Imām Based on Verses and Hadiths

Seyyed Ali Ahmadi Forushani[1]

Abstract

Scholars of the Quran and Hadith agree that the Imams possess a spirit from God. The key question, however, is how many types of spirits assist the Imams (AS). Based on extensive analysis of verses and Hadiths, it is evident that the Imams are supported by various spirits, each with distinct functions and roles. The term "spirit" in these texts refers to five entities: Gabriel, the Spirit of Faith, and three types of the Holy Spirit. One type of spirit is common to all prophets, successors, messengers, and Imāms, accompanying them from birth until death. This spirit, free from frivolity or negligence, is a factor in the infallibility of the Imāms. The other two types of spirits are specific to the Prophet Muhammad (PBUH) and, after him, to the subsequent Imāms. These are the Commanding Spirit and the spirit that always accompanies the angels. These spirits perform duties such as educating the Imam to achieve servitude, bestowing knowledge and infallibility, providing support and confirmation, overseeing the actions of the faithful, and addressing new questions.

Keywords: Spirit, Holy Spirit, Commanding Spirit, Imam, Prophet, Imam's Knowledge, Imam's Infallibility

Research Article

Imāmah in the Light of the Qur'ān and Sunnah

First Year, Vol. 1, 2024

Publisher: Emamat International Foundation

ipj.emamat.org

Received: 2024/02/21

Revised: 2024/04/05

Accepted: 2024/04/30

Published Online: 2024/09/05

© the authors

* Cite this article: Ahmadi Forushani, S.A. (2024). Revisiting the Concept and Types of Spirit and Explaining Its Function for the Imām Based on Verses and Hadiths. *Imāmah in the Light of the Qur'ān and Sunnah,* 1(1), p.31-51.
https://doi.org/10.22034/emamah.2024.203680

1. Graduate of Level Four Explanatory Imamate from the Specialized Center for Imam Studies & Permanent Member of the Academic Association of Imamate, Seminary of Qom, Iran
saahmadi110@yahoo.com

بازخوانی مفهوم و انواع روح و تبیین کارکرد آن برای امام بر اساس آیات و روایات*

سید علی احمدی فروشانی[1]

مقاله پژوهشی
دوفصلنامهٔ امامت در پرتو قرآن و سنت
سال اول، شماره ۱، ۱۴۰۳
ناشر: بنیاد بین‌المللی امامت
ipj.emamat.org
دریافت: ۱۴۰۲/۱۲/۰۲
بازنگری: ۱۴۰۳/۰۱/۱۷
پذیرش: ۱۴۰۳/۰۲/۱۱
انتشار آنلاین: ۱۴۰۳/۰۶/۱۵

© نویسندگان

چکیده

در اینکه امامان دارای روحی از سوی خداوند هستند، تردیدی در میان محققان پژوهنده در آیات و روایات نیست. تردید در این است که چند نوع روح، امامان علیهم‌السلام را امداد می‌کنند. براساس آیات متعدد و روایات فراوان، امامان با انواعی از روح امداد می‌شوند که به افراد برگزیده اختصاص دارد و هرکدام وظایف و کارکردهایی دارند. براساس تحلیل آیات و روایات مرتبط با این موضوع، این نتیجه به‌دست آمد که روح در آیات و روایات به پنج موجود اشاره دارد؛ جبرئیل، روح ایمان و سه نوع روح‌القدس. یکی از آنها در میان همهٔ انبیا، اوصیا، رسولان و امامان مشترک بوده و از بدو تولد تا حین وفات با حجج الهی همراه است. نسبت به این نوع از روح تصریح شده که هیچ‌گونه لهو و لعب و غفلت در آن راه ندارد و یکی از عوامل عصمت معصومان، وجود چنین روحی است. دو نوع دیگر از انواع روح، مخصوص پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله بوده و بعد از ایشان با انتقال امامت، به امامان بعدی منتقل می‌شود. این دو عبارتند از روح امری و روحی که همیشه با ملائکه همراه است. این روح‌ها وظایفی دارند؛ ازجمله تربیت امام برای تحقق عبودیت و بندگی، اعطای علم و عصمت به امام، تسدید، تأیید و توفیق امام، اشراف امام بر اعمال بندگان و پاسخ امام به پرسش‌های جدید.

واژگان کلیدی: روح، روح‌القدس، روح امری، امام، نبی، علم امام، عصمت امام

---

* استناد به این مقاله: احمدی فروشانی، سید علی (۱۴۰۳)، بازخوانی مفهوم و انواع روح و تبیین کارکرد آن برای امام بر اساس آیات و روایات، امامت در پرتو قرآن و سنت، (۱) ۱، ص۳۱-۵۱.
https://doi.org/10.22034/emamah.2024.203680

۱. دانش‌آموختهٔ سطح چهار امامت تبیینی، مرکز تخصصی امام‌شناسی، بنیاد فرهنگ جعفری، انجمن علمی امامت حوزه، قم، ایران.
saahmadi110@yahoo.com

مقدمه

براساس آیات و روایات، نیرویی فوق‌العاده همیشه با پیامبران و امامان همراه بوده و آنان را یاری می‌کرده است. این نیرو گاهی به «روح» و گاهی به «روح‌القدس» معرفی شده است. در اینکه حقیقت این روح چیست و چه انواع، وظایف و کارکردهایی دارد، میان محققان و دانش‌پژوهان بحث و گفت‌وگو بوده است. تاکنون نوشته‌های مختلفی اعم از مقاله[1] و پایان‌نامه[2] در رابطه با این موضوع به نگارش درآمده، اما به این نکته توجه شده کمتر است که براساس تحلیل دقیق آیات و روایات، این روح خود دارای چه انواعی بوده و هریک چه وظایفی را برعهده دارند و چه کارکردی در مقام و منصب امامت است؛ به‌گونه‌ای که امام به پشتوانهٔ این روح بر چه اموری

۱. مقالهٔ «تطبیق جایگاه و نقش روح‌القدس در مقارنهٔ انجیل، قرآن و روایات»، نوشتهٔ شاکر اشتیجه، فاطمه، حسنی بافرانی، طلعت، پژوهش‌های اعتقادی کلامی، ش۱۵ پاییز ۱۳۹۳ش. مقالهٔ «تحلیل و بررسی ماهیت روح‌القدس از منظر عقل و دین»، اثر یعقوبیان، محمدحسن، مجله عقل و دین، ش۸، سال ۱۳۹۲ش. مقالهٔ «ویژگی‌ها و مصداق روح‌القدس در قرآن و حدیث»، روحی برندق، کاووس، حاجی‌خانی، علی، بیدسرخی، علی، حدیث و اندیشه، دوره ۹، ش۱۸، ۱۳۹۳ش. مقالهٔ «معناشناسی روح در قرآن کریم»، نوشتهٔ شاکر، محمدتقی، سبحانی، محمدتقی، دوفصلنامه مطالعات قرآن و حدیث، دوره ۹، ش۱، ۱۳۹۴ش. مقالهٔ «چیستی و مختصات روح امری در قرآن»، روحی برندق، کاووس، حاجی‌خانی، علی، بیدسرخی، علی، آموزه‌های قرآنی، ش۲۵، ۱۳۹۶ش. مقالهٔ «ویژگی‌های روح (موضوع آیهٔ یسئلونک عن الروح) از دیدگاه قرآن و حدیث»، اثر فقهی‌زاده، عبدالهادی، پهلوان، منصور، روحی دهکردی، مجید، پژوهش‌های قرآن و حدیث، دوره ۴۵، ش۲، ۱۳۹۱ش. مقالهٔ «بررسی چندمعنایی واژهٔ روح در ترجمه‌های قرآن کریم»، اثر فتاحی‌زاده، فتحیه، حسینی، لینا سادات، افسردیر، حسین، مطالعات ترجمه قرآن و حدیث، دوره ۲، ش۳، ۱۳۹۴ش. مقالهٔ «چیستی و مختصات روح امری یا ملکوتی در روایات اهل بیت»، نوشتهٔ روحی برندق، کاووس، حاجی‌خانی، علی، بیدسرخی، علی، علوم حدیث، دوره ۲۱، ش۷۹، ۱۳۹۵ش. مقالهٔ «چیستی روح‌القدس و آثار آن»، اثر قیوم‌زاده، محمد، شاکر اشتیجه، محمدتقی، اندیشهٔ نوین دینی، سال هشتم، ش۳۰، ۱۳۹۱ش.

۲. «روح از دیدگاه قرآن»، محقق: طوبی کرمانی، راهنما: احمد بهشتی، مقطع کارشناسی ارشد، دانشگاه تهران، تاریخ دفاع: ۱۳۶۸ش. «خلقت روح در آیات و روایات»، محقق: فاطمه سادات حاجی سید جوادی، راهنما: عباس همامی، مشاور: مجید معارف، مقطع کارشناسی ارشد، دانشگاه تهران، تاریخ دفاع: ۱۳۸۲ش. «روح‌القدس در قرآن کریم با تأکید بر ماهیت و کارکردها»، محقق: حسین افتخاریان، راهنما: امیر دیوانی، مقطع کارشناسی ارشد، مؤسسه امام خمینی ﷺ، دفاع: ۱۳۸۶ش. «تطبیق جایگاه و نقش روح‌القدس در مقارنهٔ انجیل، قرآن و روایات»، محقق: فاطمه شاکر اشتیجه، راهنما: طلعت حسنی بافرانی، مقطع کارشناسی ارشد، دانشگاه قم، دفاع: ۱۳۹۳ش.

توانا خواهد شد. بر این اساس به‌نظر رسید که لازم است با این رویکرد به آیات و روایاتی که مربوط به این موضوع است، مراجعه شود و با روش توصیف و تحلیل به واکاوی داده‌ها پرداخته و ابتدا مفهوم‌شناسی آن بازخوانی شود. سپس براساس آیات و روایات، اقسام و انواع آن معرفی شده و در ادامه به کارکردهایی که در آیات و روایات به آن اشاره شده و به وظایفی که دربارهٔ امام و علم او دارد، توجه شود.

۱. مفهوم‌شناسی روح و روح‌القدس

لغت‌شناسان پیرامون مفهوم‌شناسی «رَوح» و «رُوح» مطالبی را بیان کرده‌اند. بر این اساس، رَوح به‌معنای وسعت و گشایش است که خود در اصل ریح به‌معنای نسیم بوده است (ابن‌فارس، ۱۴۰۴: ۴۵۴/۲). بنابراین رَوح معنای وصفی پیدا می‌کند، ولی رُوح در تعابیر مختلف به حاصل مصدر تعبیر آورده شده و می‌توان به‌معنای اسمی آن را گرفت (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۲۵۷/۴). در آیات قرآن واژهٔ روح برای روح انسان، جبرئیل و موجود تأییدکنندهٔ حضرت عیسی علیه‌السلام آمده است. ضمن آنکه در برخی تعبیرها با وصف «القُدُس» آمده و در تمام استعمالات برگرفته از این ریشه، گونه‌ای حالت گشایش و راحتی لحاظ شده است (همان، ۲۵۸/۴)؛ همانند «رَوح الله» (یوسف/۸۷) و «فروح و ریحانٌ» (واقعه/۸۹).

۲. انواع روح و روح‌القدس

براساس تحقیق انجام‌شده، روح و روح‌القدس اقسامی دارند که برخی موارد آن در قرآن و برخی دیگر در روایات اشاره شده است. هریک از این موارد کارکردهایی دارند که در ادامه بیان خواهد شد.

۲-۱. انواع روح در قرآن

در قرآن کریم حدود بیست مورد واژهٔ رُوح استعمال شده است که چهار مورد آن با وصف «القدس»، یک مورد آن با وصف «الامین» و هفت مورد با اضافه به ضمایر غایب، متکلم وحده یا مع‌الغیر آمده و بقیه موارد بدون ضمیر و وصف بیان شده

است. به‌نظر می‌رسد که مجموعهٔ این آیات را می‌توان به شش دسته تقسیم کرد:

الف) برخی از آیات به نوعی از روح اشاره دارد که مقصود «ملک مقرب الهی» یا «جبرئیل» است. این ملک در قرآن به روح‌القدس یا روح‌الامین نامیده شده است (نحل/۱۰۲؛ شعراء/۱۹۳؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۵۹۵/۶؛ طباطبایی، ۱۳۹۰: ۳۱۶/۱۵). برخی از تفاسیر روح‌القدسی که مؤید حضرت عیسی علیه‌السلام بوده را جبرئیل می‌دانند که در سه آیه به آن اشاره شده است (بقره/۸۷ و ۲۵۳؛ مائده/۱۱۰؛ طوسی، بی‌تا: ۳۴۱/۱؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۴۰۴/۳؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۱۵۷/۱؛ طیب اصفهانی، ۱۳۶۹: ۴۹۶/۴).

ب) قرآن به نوعی از روح اشاره دارد که همیشه با ملائکه بوده و با آنان مقایسه می‌شود؛ ولی خود ملک نیست؛ به‌عنوان نمونه: ﴿تَعْرُجُ الْمَلائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ﴾ (معارج/۴)؛ ﴿يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلائِكَةُ صَفًّا﴾ (نبأ/۳۸)؛ ﴿تَنَزَّلُ الْمَلائِكَةُ وَالرُّوحُ فيها﴾ (قدر/۴). این روح براساس روایات، برتر از ملائکه است (ثقفی، ۱۴۱۰: ۱۱۰/۱؛ قمی، ۱۴۰۴: ۴۰۲/۲) و به روح‌القدس نیز تعبیر آورده شده است (قمی، ۱۴۰۴: ۴۳۱/۲؛ فرات کوفی، ۱۴۱۰: ۵۸۲).

ج) برخی دیگر از آیات به نوعی از روح اشاره دارند که با سایر ارواح تفاوت دارد (صدوق، ۱۳۹۸: ۱۷۰) و در انبیا وجود داشته و با آن نبوتشان به‌وجود می‌آید. به‌نظر می‌رسد آیاتی که بر «نفخ روح» به حضرت آدم علیه‌السلام دلالت دارد، همچون آیهٔ ﴿فَإِذا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فيهِ مِنْ رُوحي فَقَعُوا لَهُ ساجِدين﴾ (حجر/۲۹؛ ص/۷۲) و یا آیه‌ای که بر نفخ روح بر حضرت مریم علیهاالسلام دلالت دارد، همچون آیهٔ ﴿وَالَّتي أَحْصَنَتْ فَرْجَها فَنَفَخْنا فيها مِنْ رُوحِنا﴾ (مریم/۱۷؛ انبیاء/۹۱) از این نوع است (صدوق، ۱۴۰۳: ۱۷)؛ چراکه روحِ دمیده‌شده در آنها، روح حیوانی نیست که در همهٔ انسان‌ها حتی کفار وجود دارد (مؤمنون/۱۴؛ قمی، ۱۴۰۴: ۹۱/۲) و روح ایمانی نیست که در همهٔ مؤمنان موجود است (مجادله/۲۲؛ حمیری، ۱۴۱۳: ۳۴)؛ بلکه روح ویژه‌ای است که صلاحیت مورد سجده قرارگرفتن حضرت آدم علیه‌السلام را به ایشان اعطا می‌کند. این سخن مطلبی است که از «فاء تفریع» می‌توان فهمید که به‌سبب نفخ روح در حضرت آدم علیه‌السلام، صلاحیت مورد سجده قرارگرفتن را پیدا کرد (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۵۵/۱۲؛ ۲۲۵/۱۷). بنابراین، باید این روح متفاوت با روح حیوانی و

انسانی باشد (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۷۲/۱). بدیهی است که حضرت آدم علیه‌السلام با دمیده‌شدن این روح در آن، مسجود ملائکه قرار گرفت (قمی، ۱۴۰۴: ۱۸۴/۱)؛ هرچند برای مسجودشدن حضرت آدم علیه‌السلام وجوه دیگری نیز گفته شده است (همان، ۳۵/۱؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۸۸/۱). پس باید روحی در آن دمیده شده باشد که برتر از ملائکه باشد؛ وگرنه این سجده لغو خواهد بود. شیطان نیز بدون توجه به این روح، آدم را نالایق سجدهٔ خویش می‌دید و اگر به آن روح توجه می‌کرد، می‌دانست که آن روح است که آدم را تا مسجودیت ملائکه بالا برده است (قمی، ۱۴۰۴: ۴۱/۱). روحی که در حضرت مریم علیهاالسلام دمیده شده تا حضرت عیسی علیه‌السلام متولد شود نیز از جنس روحِ دمیده‌شده در حضرت آدم علیه‌السلام است. لذا امام صادق علیه‌السلام در حدیثی، روح در حضرت عیسی علیه‌السلام را به روح در وجود حضرت آدم علیه‌السلام تشبیه کرده است (عیاشی،۱۳۸۰: ۲۴۱/۲). بنابراین ممکن است یکی از وجوهی که خداوند حضرت عیسی علیه‌السلام را به حضرت آدم علیه‌السلام مثال می‌زند (آل‌عمران/۵۹)، اضافه بر خلقت بدون پدر، وجود همین روح در هردو باشد. به‌نظر می‌رسد این روح در همهٔ انبیای الهی موجود بوده و به‌سبب آن صلاحیت حجیت و خلافت الهی را دارند. لذا هر کس به درجه‌ای رسیده که حجت و خلیفهٔ خدا بر روی زمین باشد، از این روح بهره‌مند است.

د) قرآن به نوع دیگری از روح اشاره می‌کند که با سایر ارواح متفاوت است؛ این مورد در آیات متعدد ازجمله آیهٔ ۸۵ سورهٔ اسراء بیان شده است. در این آیه به روح مخصوصی اشاره شده است که نه روح حیوانی و نه روح‌القدس است. در این آیه پرسشی از سوی یهودیان پیرامون حقیقت روح مطرح شده و خداوند پاسخی به آنان نمی‌دهد و تنها آن را از امر پروردگار معرفی می‌فرماید. آنان براساس کتاب‌های خود هم از روح حیوانی اطلاعات داشتند و هم از روحی که در حضرت آدم علیه‌السلام و یا در خدمت حضرت عیسی علیه‌السلام بوده است و اگر سؤال آنان از این دو روح بود، وجهی نداشت که از موضوعی که خود بر آن آگاهی دارند، بپرسند و از سوی خداوند در برابر این سؤال که خود عالم به پاسخ این پرسش هستند، پاسخ نشنوند. بنابراین، به‌نظر می‌رسد که این روح با سایر ارواح متفاوت بوده و به رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله اختصاص داشته

است؛ ازاین‌رو از آن پرسش کردند و به‌همین سبب خدای متعال پاسخ درخوری به آنان نداد، بلکه فرمود علمش به شما داده نشده است ﴿وَيَسْئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَما أُوتيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلاَّ قَليلا﴾ (اسراء/۸۵).

قرآن در آیاتی به این روح اشاره کرده و از آن به «روح امری» تعبیر کرده است: ﴿يُنَزِّلُ الْمَلائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ عَلى مَنْ يَشاءُ مِنْ عِبادِه﴾ (نحل/۲)؛ ﴿وَيَسْئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾ (اسراء/ ۸۵)؛ ﴿رَفيعُ الدَّرَجاتِ ذُو الْعَرْشِ يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلى مَنْ يَشاءُ مِنْ عِبادِهِ﴾ (غافر/۱۵). در برخی از آیات سخن از وحی‌شدن این نوع روح به‌میان آمده است: ﴿وَكَذلِكَ أَوْحَيْنا إِلَيْكَ رُوحاً مِنْ أَمْرِنا﴾ (شورا/۵۲). قرآن کریم در آیهٔ ۵۱ سورهٔ شورا انواع گفت‌وگوی خدا با بشر را به سه بخش الهام، با وساطت ملک و بدون واسطهٔ ملک تقسیم کرده است. در آیهٔ ۵۲ با کلمهٔ «کذلک» نوع دیگری را بیان می‌کند و آن را روحی از امر پروردگار معرفی می‌نماید. از اینکه خدای سبحان در کنار سه طریق انتقال معارف و مقاصد الهی به بشر، طریق دیگری به‌نام روح را معرفی می‌کند، می‌توان دریافت که این طریق خود ملک نبوده و با سایر طرق متفاوت و خود طریق اختصاصی است (طباطبایی،۱۳۹۰: ۷۷/۱۸). تفاوت این روح با دیگر روح‌ها، این است که براساس آیهٔ شریفه به حضرت رسول اکرم ﷺ منحصر است و در همین آیه با تقدم جار و مجرور (الیک) بر مفعول‌به (روحا) به اختصاصی و انحصاری‌بودن روح اشاره کرده است.[1] گفتنی است، باتوجه به اینکه ضمیر «جعلناه» به روح باز می‌گردد، می‌توان قرینهٔ دیگری بر این مطلب پیدا کرد. در صورتی که از قرائن گفته‌شده اطمینانی بر اختصاص این طریق به پیامبر اکرم ﷺ پیدا نشود، می‌توان القای روح را برای سایر انبیا تسری داد؛ ولی نمی‌توان آن را با ارسال جبرئیل یکی دانست. بنابراین، تفاوت این روح با مورد دوم در آن است که روح دوم در آیات قرآن، با ملائکه مقایسه شده و همراه با آنان است؛ درحالی‌که این روح در آیات مستقل از ملائکه مطرح و به‌عنوان روحی از امر الهی معرفی شده است.

۱. علامه طباطبایی ﷺ نصب «روحا» را به نزع خافض دانسته و مفعول‌به «أوحینا» همان قرآن خواهد بود؛ ولی برخی معتقدند مفعول‌به «اوحینا» همان «روحا» است (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۰: ۷۶/۱۸).

هـ) نوع دیگری از روح هست که خدای سبحان آن را برای مؤمنان اختصاص داده است. این روح، روح ایمان می‌باشد که در برخی آیات و روایات به آن اشاره شده است: «وَ أَيَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ» (مجادله/۲۲) و «عَنِ ابْنِ بُكَيْرٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ عليه‌السلام فِي قَوْلِ رَسُولِ اللَّهِ صلی‌الله‌علیه‌وآله إِذَا زَنَى الرَّجُلُ فَارَقَهُ رُوحُ الْإِيمَانِ قَالَ هُوَ قَوْلُهُ وَ أَيَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ ذَاكَ الَّذِي يُفَارِقُهُ.» (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۸۰/۲).

بنابراین، از مجموع آیات می‌توان برداشت کرد که قرآن به پنج نوع روح اشاره دارد:

۱. جبرئیل که نام دیگر وی براساس آیات، روح‌القدس است؛

۲. روح‌الایمان که خداوند مؤمنان را با روح ایمان تأیید می‌کند؛

۳. روحی که در همهٔ انبیا، رسولان، اوصیا و امامان هست؛ به این نوع از روح، روح‌القدس نیز گفته می‌شود؛

۴. روحی که به پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله اختصاص دارد. به این روح نیز روح امری یا روح‌القدس گفته می‌شود. این روح طبق برخی از آیات بر پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله وحی می‌شود (شورا/۵۲)؛

۵. روحی که با ملائکه همراه است.

بر این اساس، آیات قرآن اضافه بر جبرئیل و روح ایمان، به سه نوع روح اشاره دارد که عبارت است از: ۱. روحی که مخصوص همهٔ انبیای الهی است و در همهٔ آنها از آغاز تولد تا پایان عمر همراهشان است؛ ۲. روحی که مخصوص پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله و با ایشان است؛ ۳. روحی که با ملائکه همراه است و بر پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله نیز نازل می‌شود. همهٔ این روح‌ها به روح‌القدس نیز تعبیر آورده شده است (مجلسی، ۱۴۰۳: ۶۷/۲۵). از تفاوت در تعابیر قرآنی، تعدد این سه روح برداشت می‌شود. براساس آیات قرآن، یکی از آنها «روح امری» است؛ ازاین‌رو همیشه با واژهٔ «من امرنا» یا «امره» می‌آید. یعنی هیچ‌گاه این روح به ضمیر متکلم اضافه نشده است؛ برخلاف روحی که در انبیا دمیده شده و به ضمیر متکلم وحده یا مع‌الغیر اضافه شده است. علاوه بر این، آن دو روح که یکی به ضمیر متکلم وحده و مع‌الغیر اضافه شده و دیگری

با امر الهی همراه است، روح دیگری می‌باشد که با ملائکه معرفی و با آن مقایسه می‌شود. این روح نیز با آن دو روح متفاوت است. از تفاوت در تعبیرهایی که قرآن از روح حکایت کرده، می‌توان به تفاوت در وجود و به مراتب کارکردهای آن پی برد و کشف کرد که روح، نامی برای انواع مختلف آن است. بنابراین با اختلاف در تعبیر، در این آیات می‌توان به سه نوع روح پی برد که هر سه نیز گاهی به وصف «القدس» متصف شوند؛ چراکه روحی از سوی پروردگار و از عالم ملکوت بوده (صفار، ۱۴۰۴: ۴۶۲؛ عیاشی، ۱۳۸۰: ۲۴۱/۲؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۳۰۷/۱) است و در آن هیچ‌گونه لهو و لعب، غفلت و گناه وجود ندارد (صفار، ۱۴۰۴: ۴۴۷ و ۴۵۴؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۲۷۲/۱). بنابراین، وصف هریک از آنها به «القدس» مشکلی نخواهد داشت.

۲-۲. انواع روح در روایات

روایات اهل بیت علیهم‌السلام در مقام تفسیر آیات و توضیح و تبیین آنها، به شرح و بسط این موضوع پرداخته‌اند. براساس روایات، می‌توان برای روح اقسامی را بیان کرد. در برخی از روایات به پنج نوع روح اشاره شده است. سه نوع آن، یعنی «روح قوت»، «غضب» و «حیات» در همهٔ انسان‌ها موجود است؛ چهارم «روح ایمان» می‌باشد که به مؤمنان اختصاص دارد. در برخی روایات روح ایمان به «روح الهی» -که تعبیر دیگری از روح‌القدس یا «روح امام» است (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۶۹/۷۱)- وابسته و مرتبط معرفی شده است[1] (کوفی اهوازی، ۱۴۰۴: ۳۸؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۱۶۶/۲؛ صدوق، ۱۴۰۲: ۴۸). پنجم، «روح‌القدس» است که تنها در انبیا و رسولان موجود می‌باشد[2] (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۷۲/۱). از این روایت می‌توان دریافت که از هنگام تولد تا وفات هر نبی، وصی و رسولی، روحی به‌نام روح‌القدس همراه آنان است. این برداشت ازآن‌روست که روح‌القدس هم‌عرض روح حیات، قوت و شهوت بیان شده و این ارواح همانند روح‌القدس از بدو تولد همراه انبیا هستند. مؤید این سخن، حدیث دیگری است که تصریح می‌کند خداوند انبیا

۱. «لِأَنَّ أَرْوَاحَهُمْ مِنْ رُوحِ اللَّهِ تَعَالَى وَ إِنَّ رُوحَ الْمُؤْمِنِ لَأَشَدُّ اتِّصَالًا بِرُوحِ اللَّهِ مِنِ اتِّصَالِ شُعَاعِ الشَّمْسِ بِهَا.»
۲. «...إِنَّ فِي الْأَنْبِيَاءِ وَ الْأَوْصِيَاءِ خَمْسَةَ أَرْوَاحٍ رُوحَ الْقُدُسِ وَ رُوحَ الْإِيمَانِ وَ رُوحَ الْحَيَاةِ وَ رُوحَ الْقُوَّةِ وَ رُوحَ الشَّهْوَةِ....»

و امامان را با این روح خلق کرده است[1] (صفار، ۱۴۰۴: ۴۵۴). بنابراین، این روح‌القدس در پیامبر اکرم و اهل بیت علیهم‌السلام منحصر نیست؛ بلکه هر نبی و رسولی خود دارای یک روح‌القدس است. روایتی از امام صادق علیه‌السلام نشان می‌دهد که امیرمؤمنان علیه‌السلام پیش از امامت خود و در زمان رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله و قبل از اتمام نزول قرآن از روح‌القدس بهره‌مند بوده است (همان، ۴۵۲). در روایت دیگری، امام روح‌القدس را این‌گونه معرفی می‌فرماید: «هَذَا رُوحُ الْقُدُسِ الْمُوَكَّلُ بِالْأَئِمَّةِ علیهم‌السلام يُوَفِّقُهُمْ وَ يُسَدِّدُهُمْ وَ يُرَبِّيهِمْ بِالْعِلْمِ.» (صدوق، ۱۳۹۵: ۴۲۹/۲) از این عبارت برداشت می‌شود که این روح‌القدس موجب توفیق، تسدید و تربیت علمی هر امام می‌شود. از برخی روایات به‌دست می‌آید که این روح از خلقت نورانی اهل بیت علیهم‌السلام با آنان همراه بوده است[2] (کلینی، ۱۴۰۷: ۴۴۲/۱).

از برخی از روایات به‌دست می‌آید که اضافه بر روح‌القدسی که از ابتدا با پیامبر و امامان علیهم‌السلام همراه است، روح دیگری می‌باشد که با سایر انبیا نبوده و تنها با رسول خدا و ائمهٔ معصومین علیهم‌السلام است که از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله به امیرمؤمنان علیه‌السلام و از ایشان به سایر امامان منتقل می‌شود. برای این روح تعابیری همچون «خاص لرسول الله و الائمة» (قمی، ۱۴۰۴: ۲۵۶/۲) و یا «کان مع رسول الله و هو مع الائمة» (همو، ۲۷۹/۲) و یا «لَمْ يَكُنْ مَعَ أَحَدٍ مِمَّنْ مَضَى غَيْرِ مُحَمَّدٍ صلی‌الله‌علیه‌وآله وَ هُوَ مَعَ الْأَئِمَّة» (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۷۳/۱) آمده است که نشان از اختصاص آن به پیامبر و امامان علیهم‌السلام دارد. در برخی از روایات عبارت «فَإِذَا قُبِضَ النَّبِيُّ إِنتَقَلَ رُوحُ الْقُدُسِ فَصَارَ إِلَى الإِمَامِ» (صفار، ۱۴۰۴: ۴۵۴؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۲۷۲/۱)، نشان می‌دهد که این روح‌القدس، روحی است که همیشه با امامان همراه نبوده و بعد از وفات رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله و انتقال امامت منتقل می‌شود؛ حتی برخی از گزارش‌ها از انتقال آن به امام دیگر حکایت دارد (صدوق، ۱۳۷۸: ۲۴۳/۲). بنابراین مفهوم برداشت‌شده از این حدیث با روایاتی که نشان می‌دهد امام از آغاز تولد همراه با روح‌القدس است، نشان‌دهندهٔ این نکته است که دو گونه روح‌القدس وجود دارد؛

۱. «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ الْأَنْبِيَاءَ وَ الْأَئِمَّةَ عَلَى خَمْسَةِ أَرْوَاحٍ ... وَ رُوحِ الْقُدُسِ فَرُوحُ الْقُدُسِ مِنَ اللَّهِ.»

۲. «قَالَ لِي أَبُو جَعْفَرٍ علیه‌السلام يَا جَابِرُ إِنَّ اللَّهَ أَوَّلَ مَا خَلَقَ خَلَقَ مُحَمَّداً صلی‌الله‌علیه‌وآله وَ عِتْرَتَهُ الْهُدَاةَ الْمُهْتَدِينَ فَكَانُوا أَشْبَاحَ نُورٍ بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ ... وَ كَانَ مُؤَيَّداً بِرُوحٍ وَاحِدَةٍ وَ هِيَ رُوحُ الْقُدُسِ فَبِهِ كَانَ يَعْبُدُ اللَّهَ وَ عِتْرَتُهُ.»

روح‌القدسی که از آغاز تولد با نبی و امام همراه است و روح‌القدسی که هنگام امامت امام به وی منتقل می‌شود.

براساس دیگر روایات، نوعی از روح وجود دارد که از ملائکه است و با آنها مقایسه می‌شود؛ ولی برتر از آنان است و بر هیچ نبی و رسولی جز رسول خدا ﷺ و بعد از ایشان بر ائمهٔ معصومین علیهم‌السلام نازل نشده است. عبارت «خَلْقٌ أَعْظَمُ مِنْ جَبْرَئِيلَ وَ مِيكَائِيلَ لَمْ يَكُنْ مَعَ أَحَدٍ مِمَّنْ مَضَى غَيْرِ مُحَمَّدٍ ﷺ وَ هُوَ مَعَ الْأَئِمَّةِ يُسَدِّدُهُمْ» که در روایات متعدد بیان شده است (برقی، ۱۳۷۱: ۳۱۵/۲؛ صفار، ۱۴۰۴: ۲۳۱، ۲۳۲، ۴۴۲، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷ و ۴۶۰-۴۶۴؛ عیاشی، ۱۳۸۰: ۳۱۷/۲؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۲۷۳/۱ و ۳۸۶؛ مسعودی، ۱۴۲۶: ۱۹۱) نشان می‌دهد که این روح از ملائکه است که با جبرئیل و میکائیل مقایسه می‌شود؛ وگرنه برای مقایسه جایی نخواهد بود. برخی معتقدند که این روح با روح امری یکی است؛ ولی براساس آیات و روایات متعدد و شیوهٔ بیان خداوند و برخی روایات، به‌نظر می‌رسد که این نوع روح با روح امری متفاوت است. در قرآن نیز در مواردی به این روح اشاره شده و همراه با ملائکه آمده، ولی ممتاز از آنان شمرده شده است (نحل/۲؛ معارج/۴؛ نبأ/۳۸؛ قدر/۴). در برخی از روایات بیان شده که روح ملک است (قمی، ۱۴۰۴: ۲۶/۲، ۲۷۹ و ۳۵۸؛ صفار، ۱۴۰۴: ۴۶۱) و در برخی از روایات بیان شده است که ملک نیست (برقی، ۱۳۷۱: ۳۱۵/۲؛ صفار، ۱۴۰۴: ۲۳۱، ۴۴۲، ۴۵۵؛ عیاشی، ۱۳۸۰: ۳۱۷/۲؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۲۷۳/۱).

به‌نظر می‌رسد که جمع میان این دو دسته روایات این‌گونه باشد که این روح از جنس ملک است، ولی از ملائکه به‌شمار نمی‌آید. اهل بیت علیهم‌السلام آنجا که درصدد معرفی حقیقت هستند، می‌فرمایند «ملکٌ» و آنجا که درپی بیان وظایف آن می‌باشند، می‌فرمایند «اعظم من الملائکة». قرینهٔ این سخن آن است که «خلق اعظم من الملائکة» یا «اعظم من جبرئیل و میکائیل» دلیل بر ملک‌نبودن آن نیست. مزید بر این سخن اینکه امام عمود نور را همین روح می‌داند (صدوق، ۱۳۷۸: ۲۰۰/۲). اگر در برخی از تعابیر به روح امری استفاده شده است، به‌خاطر این است که در برخی از آیات و روایات این نوع، با تعبیر «روح من امره» یا «روح من امرنا» بیان شده است و با خود امر الهی را به‌همراه دارد. برخی نیز امر را ملکوت معنا کرده و روح امری را

روح ملکوتی دانسته‌اند (فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۱۲۷/۳).

براساس روایاتی که بیان شد، می‌توان دریافت روح در روایات سه نوع است:

الف) روحی که به روح‌القدس شناخته می‌شود و در همهٔ انبیا و رسولان وجود دارد. علت اینکه گفته می‌شود این روح در انبیا و رسولان وجود دارد، این می‌باشد که این روح کنار روح شهوت، قدرت و حیات گذاشته شده است و چنان‌که این ارواح در انبیا و رسولان از آغاز تولد هست، باید روح‌القدس نیز در انبیا و رسولان وجود داشته باشد (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۸۰/۲).

ب) روح‌القدس یا روح امری، روحی است که از امامی به امام بعدی منتقل می‌شود. این روح از لوازم منصب امامت است (مازندرانی، ۱۳۸۲: ۶۴/۶ و ۷۱). بر این اساس، امامان امامت خود را با انتقال روح امری آگاه می‌شدند. آنان برخی از وجوه علم خود را از این روح می‌دانند.

ج) روح سوم با ملائکه همراه است. این روح در شب‌های قدر بر امام هر عصر نازل و در قرآن همیشه با ملائکه مقایسه شده و همراه با آنان نام برده می‌شود. البته گاهی هم به روح‌القدس و گاهی به روح بدون هیچ قیدی معرفی شده است. این روح براساس روایات، مختص پیامبر اکرم و اهل بیت علیهم‌السلام است (صفار، ۱۴۰۴: ۴۶۱)؛ ازاین‌رو دیگر انبیا از آن بی‌بهره بوده‌اند.

از مجموع آیات و روایات می‌توان استفاده کرد که نسبت به انبیا و امامان، به چهار روح، روح‌القدس اطلاق می‌شود:

۱. جبرئیل؛ اطلاق روح‌القدس به جبرئیل در آیهٔ ۱۰۲ سورهٔ نحل آمده است. جبرئیل متصدی نازل‌کردن وحی‌های رسالی و کتب آسمانی بر انبیا و رسولان و انزال قرآن بر رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله بوده است. وی محتوای وحیانی را بر انبیا نازل می‌کرده و سخنان خدای سبحان را به پیامبران منتقل می‌کرده است.

۲. روح از آغاز تولد؛ انبیا و رسولان و به‌تبع آنان امامان، از آغاز تولد با روح ویژهٔ قدسی همراه هستند که به آن روح‌القدس گفته می‌شود.

۳. روح از آغاز نبوت، رسالت و امامت؛ این روح با انتقال منصب نبوت و امامت منتقل می‌شود؛ ازجمله راه‌های شناخت خود امام به امامت، انتقال این روح است.

۴. روح همراه با ملائکه؛ این روح همیشه با ملائکه است و مختص پیامبر خدا ﷺ و اهل بیت ایشان علیهم‌السلام است.

هریک از این ارواح دارای مأموریت‌ها و وظایفی هستند که در ادامه و در بخش کارکردهای روح به برخی از آنها اشاره خواهد شد.

۳. کارکردهای روح برای امام علیه‌السلام

کارکردهایی که در این بخش بیان می‌شود، به غیر از جبرئیل مربوط می‌شود؛ چراکه وظایف او در جای خود قابل طرح است. روح که خود دارای انواعی است، وظایفی را برعهده دارد که عبارتند از:

۳-۱. بندگی و عبودیت امام

براساس برخی از روایات، نوعی از روح‌القدس در عالم انوار یا ابدان نورانی همراه با پیامبر و اهل بیت علیهم‌السلام بوده است. این روح‌القدس در آن عالم موجب می‌شده که آنها به بندگی و عبودیت پروردگار بپردازند (کلینی، ۱۴۰۷: ۴۴۲/۱). به‌نظر می‌رسد که این روح‌القدس، همان روح‌القدسی است که با انتقال نبوت و امامت به امام دیگری منتقل می‌شود؛ زیرا روح‌القدسی که از آغاز تولد با هر امامی است، متعدد خواهد شد؛ ولی روح‌القدسی که از پیامبر ﷺ به امام و از امام به امام دیگری منتقل می‌شود، یک روح است و در این حدیث تصریح شده است که «كَانَ مُؤَيَّداً بِرُوحٍ وَاحِدَةٍ وَ هِيَ رُوحُ الْقُدُسِ». بنابراین، می‌توان گفت که مراد از این روح‌القدس، روحی است که با انتقال امامت منتقل می‌شود.

۳-۲. علم به همهٔ اشیا

مسئولیت دیگری که برای روح‌القدس بیان شده، علم به همهٔ اشیا است. براساس روایات، این نوع از روح‌القدس می‌تواند علم به همهٔ اشیا را به امام اعطا کند. در

روایات تعابیر مختلفی برای این مسئولیت روح‌القدس بیان شده است. برخی از روایات از واژهٔ «بروح القدس عَلِمْنَا مَا تَحْتَ الْعَرْشِ إِلَى مَا تَحْتَ الثَّرَى» و برخی دیگر از تعبیر «بِرُوحِ الْقُدُسِ عَلِمُوا جَمِيعَ الْأَشْيَاء» و برخی دیگر از تعبیر «رُوحُ الْقُدُسِ ثَابِتٌ يَرَى بِهِ مَا فِي شَرْقِ الْأَرْضِ وَ غَرْبِهَا وَ بَرِّهَا وَ بَحْرِهَا» استفاده کرده‌اند. بنابراین، اینکه گفته می‌شود امام به همهٔ اشیا علم دارد، براساس وجود روح‌القدس است. به‌نظر می‌رسد این روح، همان روح مشترک میان انبیا، اوصیا و امامان است.

۳-۳. آگاهی به اعمال بندگان

از روایات پیرامون وجودِ روحِ همراه امام، به‌دست می‌آید که وظیفهٔ آن گزارش اعمال مردم به امام است[۱] (صدوق، ۱۳۷۸: ۲/۲۰۰). این گزارش در برخی از روایات مربوط به زمانی است که امام در رحم مادر[۲] (صفار، ۱۴۰۴: ۴۴۱) و حین تولد امام[۳] (همان، ۴۳۵ و ۴۳۸) است. در برخی از روایات وقتی است که امام به سن جوانی می‌رسد[۴] (همان، ۴۳۳ و ۴۳۶) و در برخی از روایات مربوط به زمان انتقال امامت است[۵] (همان، ۴۳۴ و ۴۳۷). از مجموع این روایات می‌توان استفاده کرد که این القای علم به اعمال بندگان در مراحل مختلفی صورت می‌گیرد و هر مرحله توسط یک روح قدسی است. یک مرحلهٔ آن از روحی است که از ابتدای خلقت با امام همراه بوده و مرحلهٔ بعد آن توسط روح‌القدسی است که از آغاز امامت همراه با امام است، صورت می‌گیرد.

---

۱. «فَقَالَ الرِّضَا عليه‌السلام إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ قَدْ أَيَّدَنَا بِرُوحٍ مِنْهُ مُقَدَّسَةٍ مُطَهَّرَةٍ لَيْسَتْ بِمَلَكٍ لَمْ تَكُنْ مَعَ أَحَدٍ مِمَّنْ مَضَى إِلَّا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صلى‌الله‌عليه‌وآله وَ هِيَ مَعَ الْأَئِمَّةِ مِنَّا تُسَدِّدُهُمْ وَ تُوَفِّقُهُمْ وَ هُوَ عَمُودٌ مِنْ نُورٍ بَيْنَنَا وَ بَيْنَ اللَّهِ عَزَّ وَ جَل.»

۲. «فَإِذَا اسْتَقَرَّتْ فِي الرَّحِمِ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً نَصَبَ اللَّهُ لَهُ عَمُوداً مِنْ نُورٍ فِي بَطْنِ أُمِّهِ يَنْظُرُ مِنْهُ مَدَّ بَصَرِه.»

۳. «فَإِذَا وَضَعَتْهُ سَطَعَ لَهُ نُورٌ مَا بَيْنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ فَإِذَا دَرَجَ رُفِعَ لَهُ عَمُودٌ مِنْ نُورٍ يَرَى بِهِ مَا بَيْنَ الْمَشْرِقِ وَ الْمَغْرِبِ.»؛ «فَإِذَا وَضَعَتْهُ رُفِعَ لَهُ عَمُودٌ مِنْ نُورٍ فِيمَا بَيْنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْض.»

۴. «فَإِذَا شَبَ وَ تَرَعْرَعَ نُصِبَ لَهُ عَمُودٌ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ يَنْظُرُ بِهِ إِلَى أَعْمَالِ الْعِبَاد.»؛ «فَإِذَا شَبَّ رَفَعَ اللَّهُ فِي كُلِّ قَرْيَةٍ عَمُوداً مِنْ نُورٍ مَقَامِهِ فِي قَرْيَةٍ وَ يَعْلَمُ مَا يُعْمَلُ فِي الْقَرْيَةِ الْأُخْرَى.»

۵. «فَإِذَا قُضِيَتْ إِلَيْهِ الْأُمُورُ رُفِعَ لَهُ عَمُودٌ مِنْ نُورٍ يَرَى بِهِ أَعْمَالَ الْخَلَائِقِ.»؛ «فَإِذَا قَامَ بِالْأَمْرِ جَعَلَ اللَّهُ لَهُ فِي كُلِّ قَرْيَةٍ عَمُوداً مِنْ نُورٍ يُبْصِرُ بِهِ مَا يَعْمَلُ أَهْلُهَا فِيهَا»؛ «فَإِذَا صَارَ الْأَمْرُ إِلَيْهِ جَعَلَ اللَّهُ لَهُ عَمُوداً مِنْ نُورٍ يُبْصِرُ بِهِ مَا يَعْمَلُ بِهِ أَهْلُ كُلِّ بَلْدَةٍ.» همچنین: «فَإِذَا صَارَ الْأَمْرُ إِلَيْهِ جَعَلَ اللَّهُ لَهُ عَمُوداً مِنْ نُورٍ يُبْصِرُ بِهِ مَا يَعْمَلُ أَهْلُ كُلِّ بَلْدَةٍ.» (کلینی، ۱۴۰۷: ۱/ ۳۸۷).

۳-۴. القای پاسخ سؤال‌های جدید

براساس روایات هرگاه موضوع جدیدی برای امام مطرح شود که امام عالم به آن نباشد، روح‌القدس به امام القا کرده و امام از او تلقی می‌کند. روایات متعددی در منابع گوناگون با اسناد متعدد نقل شده است که امامان پاسخ به سؤالات جدید را از طریق روح‌القدس بیان می‌کنند (صفار، ۱۴۰۴: ۴۵۱، «باب فی الائمة ان روح القدس یتلقاهم اذ احتاجوا الیه»، در این باب ۱۳ حدیث جمع‌آوری شده است؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۳۹۷/۱، سه حدیث نقل شده است؛ حلی، ۱۴۲۱: ۴۵، پیرامون این موضوع سه حدیث نقل کرده است). از این روایات می‌توان برداشت کرد که این وظیفه برعهدهٔ روح‌القدسی است که از آغاز تولد تا پایان عمر با امام همراه است. شاهد این سخن آن است که در برخی از روایات آمده که امیرمؤمنان علیه‌السلام پیش از امامت خویش نیز تأییدات روح‌القدسی داشته است و در سفرهایی که از سوی رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله اعزام می‌شده، از روح‌القدس پاسخ سؤالات و پرسش‌های مردم را دریافت می‌کرده است[1] (صفار، ۱۴۰۴: ۴۵۲؛ حلی، ۱۴۲۱: ۴۶). بنابراین می‌توان دریافت که این روح‌القدس متفاوت است با روح‌القدسی که طبق روایات، بعد از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله به امیرمؤمنان علیه‌السلام منتقل خواهد شد.

۳-۵. نزول تقدیرات در شب قدر بر امام

براساس آیات قرآن، تقدیرات سالیانه بر قلب پیامبر و امام توسط ملائکه و روح نازل می‌شود. این روح با سایر روح‌ها متفاوت است؛ زیرا این روح با ملائکه بوده و با آنها مقایسه شده (نحل/۲؛ معارج/۴؛ نبأ/۳۸؛ قدر/۴؛ صفار، ۱۴۰۴: ۲۲۰-۲۲۴؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۲۴۸/۱ و ۲۴۹) و برخلاف سایر روح‌ها که با روح ایمان، حیوان و قدرت مقایسه می‌شود، این روح به اندازه‌ای مهم است که در برخی از احادیث به روح اختصاصی پیامبر و اهل بیت علیهم‌السلام معرفی شده است[2] (صفار، ۱۴۰۴: ۴۶۰؛ عیاشی، ۱۳۸۰: ۳۱۷/۲؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۲۷۳/۱).

---

۱. «قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه‌السلام جُعِلْتُ فِدَاكَ إِنَّ النَّاسَ يَزْعُمُونَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صلی‌الله‌علیه‌وآله وَجَّهَ عَلِيّاً علیه‌السلام إِلَى الْيَمَنِ لِيَقْضِيَ بَيْنَهُمْ فَقَالَ عَلِيٌّ فَمَا وَرَدَتْ عَلَيَّ قَضِيَّةٌ إِلَّا حَكَمْتُ فِيهَا بِحُكْمِ اللَّهِ وَ حُكْمِ رَسُولِهِ صلی‌الله‌علیه‌وآله فَقَالَ صَدَقُوا قُلْتُ وَ كَيْفَ ذَاكَ وَ لَمْ يَكُنْ أُنْزِلَ الْقُرْآنُ كُلُّهُ وَ قَدْ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صلی‌الله‌علیه‌وآله غَائِباً عَنْهُ فَقَالَ تَتَلَقَّاهُ بِهِ رُوحُ الْقُدُسِ.»

۲. «قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ علیه‌السلام يَقُولُ يَسْئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي قَالَ خَلْقٌ أَعْظَمُ مِنْ جَبْرَئِيلَ وَ←

براساس روایات و با توضیحی که قبلا بیان شد، مراد از روحی که یهودیان از پیامبر اکرم ﷺ پرسیدند و خداوند از آن خبر داد، همین روح است (اسراء/۸۵). ویژگی این روح برخلاف روح‌القدس، این است که همیشه در محضر ائمه نیست و صعود و نزول دارد. تعبیر «لَيْسَ كُلُّ مَا طُلِبَ وُجِدَ» به این نکته اشاره دارد (مجلسی، ۱۴۰۴: ۲۴۹/۲). این روح نیز وظیفهٔ انتقال علم را برعهده دارد؛ با این تفاوت که این انتقال به‌صورت یک‌مرتبه و به‌شکل تقدیرات نازل می‌شود. بر این اساس جنس این علم با سایر علوم متفاوت است. این علم در صرف تقدیرات است و هنوز به مرتبهٔ قضا نرسیده و امکان بداء در آن وجود دارد؛ برخلاف روح‌القدس که در مقام تفسیر و تبیین است و علوم مختلف را به امام اطلاع می‌دهد. اهمیت علم امام به تقدیرات این است که امام با علم به تقدیرات می‌تواند از برنامهٔ نظام هستی در یک سال آینده آگاه شود.

۳-۶. تسدید و تأیید نبی و امام

در برخی از روایات، وظیفهٔ روح‌القدس را تسدید و تأیید نبی و امام معرفی کرده‌اند. تسدید و تأیید به این معناست که وقتی نبی و یا امام بر عبادت و اجرای فرامین الهی تصمیمی گرفتند، مانع ورود وساوس شیطانی و نفسانی شده (مجلسی، ۱۴۰۴: ۲۴۹/۲) و او را در این تصمیم محکم و استوار کرده و به این کار ترغیب می‌کنند (صفار، ۱۴۰۴: ۴۵۵). این وظیفهٔ همهٔ انواع روح‌هاست. در برخی روایات روح‌القدس را مایهٔ تسدید و تأیید معرفی کرده‌اند[۱] (صدوق، ۱۳۹۵: ۴۲۹/۲) و برخی دیگر از روایات، روح امری را مایهٔ تسدید معرفی کرده‌اند[۲] (صفار، ۱۴۰۴: ۴۵۵-۴۶۱؛ عیاشی، ۱۳۸۰: ۳۱۷/۲؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۲۷۳/۱). بدیهی است که اشتراک در عمل مایهٔ اتحاد در ذات نمی‌شود و اینکه دو عمل همانند تسدید رخ می‌دهد، بدین‌معنا نیست که عامل آن دو یکی خواهد بود. از سوی دیگر، در برخی موارد به‌جهت اینکه همهٔ روح‌ها تحت عنوان روح‌القدس نیز

← مِيكَائِيلَ لَمْ يَكُنْ مَعَ أَحَدٍ مِمَّنْ مَضَى غَيْرِ مُحَمَّدٍ ﷺ وَ هُوَ مَعَ الْأَئِمَّةِ يُسَدِّدُهُمْ وَ لَيْسَ كُلُّ مَا طُلِبَ وُجِدَ.»

۱. «هَذَا رُوحُ الْقُدُسِ الْمُوَكَّلُ بِالْأَئِمَّةِ عليهم‌السلام يُوَفِّقُهُمْ وَ يُسَدِّدُهُمْ وَ يُرَبِّيهِمْ بِالْعِلْمِ.»

۲. «قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه‌السلام يَقُولُ يَسْئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي قَالَ خَلْقٌ أَعْظَمُ مِنْ جَبْرَئِيلَ وَ مِيكَائِيلَ لَمْ يَكُنْ مَعَ أَحَدٍ مِمَّنْ مَضَى غَيْرِ مُحَمَّدٍ ﷺ وَ هُوَ مَعَ الْأَئِمَّةِ يُسَدِّدُهُمْ وَ لَيْسَ كُلُّ مَا طُلِبَ وُجِدَ.»

گنجانده می‌شوند، فعل یک روح را به روح دیگر نیز می‌توان نسبت داد.

۳-۷. عصمت امام

از برخی روایات روح‌القدس چنین به‌دست می‌آید، روح‌القدسی که از ابتدای تولد با امام همراه است، مسئولیت عصمت و محفوظ‌ماندن امام از معاصی، گناهان و خطاها را برعهده دارد. این مطلب با تعابیر مختلفی همچون «وَ رُوحُ الْقُدُسِ مَنْ سَكَنَ فِيهِ فَإِنَّهُ لَا يَعْمَلُ بِكَبِيرَةٍ أَبَدا» (صفار، ۱۴۰۴: ۴۴۷)، یا با عبارت «إِنَّ هَذِهِ الْأَرْوَاحَ يُصِيبُهُ الْحَدَثَانِ إِلَّا أَنَّ رُوحَ الْقُدُسِ لَا يَلْهُو وَ لَا يَلْعَبُ» (همان؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۲۷۲/۱)، یا با عبارت «فَرُوحُ الْقُدُسِ مِنَ اللَّهِ وَ سَائِرُ هَذِهِ الْأَرْوَاحِ يُصِيبُهَا الْحَدَثَانِ فَرُوحُ الْقُدُسِ لَا يَلْهُو وَ لَا يَتَغَيَّرُ وَ لَا يَلْعَبُ» (صفار، ۱۴۰۴: ۴۴۷) و یا با جملهٔ «رُوحُ الْقُدُسِ لَا يَنَامُ وَ لَا يَغْفُلُ وَ لَا يَلْهُو وَ لَا يَسْهُو» (همان؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۲۷۲/۱) بیان شده است. در تمام این عبارات به یک نکتهٔ مهم توجه شده است و آن، اینکه سایر ارواح همانند روح حیات، قدرت و شهوت دارای غفلت، سهو و نسیان هستند و موجب می‌شوند که صاحب آن روح دچار غفلت شود و در بستر غفلت گناه، خطا و نسیان محقق می‌شود؛ ولی روح‌القدس روحی است که هرگز غفلت، لهو و لعب، سهو و نسیان در او راه ندارد و مانع می‌شود که صاحب روح مرتکب گناه شود. با این توضیح، می‌توان دریافت که روح‌القدس نبی و امام را به ترک گناه وادار نمی‌کند تا اختیار از آنها سلب شود، بلکه روح‌القدس زمینهٔ ایجاد گناه -که غفلت، سهو و لهو و لعب است- را برطرف کرده و چون زمینه برطرف شود، جایی برای تحقق گناه، خطا و نسیان وجود ندارد.

نتیجه‌گیری

براساس منابع وحیانی، روح‌القدس دارای انواعی است و هر بخشی از آن، مسئولیتی ویژه را برعهده دارد. این انواع روح به امداد معصومان و امامان علیهم‌السلام می‌آیند. در آیات و روایات، جبرئیل نیز به روح‌القدس یا روح‌الامین نامیده می‌شود که در این مقاله مقصود نبوده است. نوعی از این روح میان همهٔ برگزیدگان و حجج الهی مشترک است و دو نوع دیگر آن، به پیامبر اکرم و امامان علیهم‌السلام اختصاص دارد. روحی که براساس

روایات مشترک میان همهٔ انبیا، رسولان و امامان است، هرگز غفلت بر آن عارض نمی‌شود و لهو و لعب و غفلت او را دربر نمی‌گیرد. ازاین‌رو یکی از عوامل تحقق عصمت در انبیا و امامان وجود چنین روحی است. دو نوع روحی که به پیامبر و امامان اختصاص دارد به روح امری و روح همراه با ملائکه نامیده شده است. طبق آیات و روایات، روح امری با روح همراه با ملائکه دو نوع متفاوت هستند که هرکدام دارای ویژگی‌ها و وظایف اختصاصی‌اند. به‌نظر می‌رسد، برخی از مقامات پیامبر و ائمه علیهم‌السلام به‌واسطهٔ وجود چنین روح‌هایی است و با پذیرش وجود آنها استبعاد وجود چنین مقاماتی از امامان برطرف خواهد شد. هریک از روح‌ها، دارای وظایف و کارکردهایی برای امام هستند که نمونه‌های آن تحقق عبودیت و بندگی، اعطای علم و عصمت، آگاهی به پاسخ پرسش‌های جدید و اشراف بر اعمال بندگان است.

منابع

* قرآن کریم.

۱. ابن‌بابویه، محمد بن علی، الاعتقادات، قم: کنگرهٔ جهانی شیخ مفید، چاپ دوم، ۱۴۱۴ق.

۲. ـــــــــ، الأمالي، ترجمه: آیت الله کمره‌ای، تهران: کتابخانهٔ اسلامیه، چاپ چهارم، ۱۳۶۲ش.

۳. ـــــــــ، الخصال، تصحیح: علی‌اکبر غفاری، قم: انتشارات جامعه مدرسین، چاپ دوم، ۱۴۰۳ق.

۴. ـــــــــ، عیون أخبار الرضا علیه‌السلام، تصحیح: سید مهدی حسینی لاجوردی، تهران: انتشارات جهان، ۱۳۷۸ق.

۵. ـــــــــ، کمال الدین و تمام النعمة، قم: دار الکتب الاسلامیة، چاپ دوم، ۱۳۹۵ق.

۶. ـــــــــ، معانی الأخبار، تصحیح: علی‌اکبر غفاری، قم: مؤسسه انتشارات اسلامی، ۱۳۶۱ش.

۷. ابن‌فارس، احمد، معجم مقائیس اللغة، تصحیح: هارون عبدالسلام محمد، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، چاپ اول، ۱۴۰۴ق.

۸. ابن‌منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت: دار صادر، چاپ سوم، ۱۴۱۴ق.

۹. برقی، احمد بن محمد بن خالد، المحاسن، تحقیق: جلال‌الدین محدث، قم: دار الکتب الاسلامیة، چاپ دوم، ۱۳۷۱ش.

۱۰. ثقفی، ابراهیم بن محمد، الغارات، تصحیح: عبدالزهراء حسینی، قم: دار الکتاب اسلامی، چاپ اول، ۱۴۱۰ق.

۱۱. حلی، حسین بن سلیمان، مختصر البصائر، تصحیح: مشتاق مظفر، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، چاپ اول، ۱۴۲۱ق.

۱۲. حمیری، عبدالله بن جعفر، قرب الاسناد، تصحیح: مؤسسة آل البیت علیهم‌السلام، قم: مؤسسة آل البیت علیهم‌السلام، چاپ اول، ۱۴۱۳ق.

۱۳. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات الفاظ القرآن، تحقیق: صفوان عدنان داوودی، بیروت - دمشق: دار الشامیة - دار العلم، چاپ اول، ۱۴۱۲ق.
۱۴. صفار، ابوجعفر محمد بن حسن بن فرّوخ قمی، بصائر الدرجات، تصحیح: میرزا محسن کوچه باغی تبریزی، قم: کتابخانه آیت الله العظمی مرعشی نجفی، چاپ دوم، ۱۴۰۴ق.
۱۵. طباطبایی، سید محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، چاپ دوم، ۱۳۹۰ق.
۱۶. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان، تصحیح: فضل‌الله طباطبایی یزدی و هاشم رسولی، تهران: ناصر خسرو، چاپ سوم، ۱۳۷۲ش.
۱۷. طیب اصفهانی، سید عبدالحسین، اطیب البیان فی تفسیر القرآن، تهران: اسلام، چاپ دوم، ۱۳۶۹ش.
۱۸. عیاشی، ابوالنضر محمد بن مسعود بن عیاش سلّمی، تفسیر العیّاشی، تحقیق: سید هاشم رسولی محلاتی، تهران: چاپخانهٔ علمیه، ۱۳۸۰ق.
۱۹. فراهیدی، خلیل بن احمد، العین، قم: هجرت، چاپ دوم، بی‌تا.
۲۰. فیض کاشانی، محمدمحسن، تفسیر الصافی، تصحیح: حسین اعلمی، تهران: مکتبة الصدر، چاپ دوم، ۱۴۱۵ق.
۲۱. ـــــــــ، الوافی، اصفهان: کتابخانهٔ امام امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام چاپ اول، ۱۴۰۶ق.
۲۲. فیومی، احمد بن محمد، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر، قم: دار الهجرة، چاپ اول، ۱۴۰۵ق.
۲۳. قمی، علی بن ابراهیم، تفسیر القمی، تحقیق: سید طیب موسوی جزائری، قم: دار الکتاب، چاپ چهارم، ۱۳۶۷ش.
۲۴. کوفی، فرات بن ابراهیم، تفسیر فرات کوفی، تصحیح: محمد کاظم، تهران: مؤسسة الطبع و النشر فی وزارة الارشاد الاسلامی، چاپ اول، ۱۴۱۰ق.
۲۵. کوفی اهوازی، حسین بن سعید، الزهد، تصحیح: غلام‌رضا عرفانیان یزدی، قم: المطبعة العلمیة، چاپ دوم، ۱۴۰۲ق.

۲۶. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تهران: دار الکتب الاسلامیة، چاپ چهارم، ۱۳۶۵ش.
۲۷. مازندرانی، ملامحمدصالح، شرح اصول الکافی، تعلیق: میرزا ابوالحسن شعرانی، تصحیح: سید علی آشور، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ اول، ۱۴۲۱ق.
۲۸. مجلسی، محمدباقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، بیروت: مؤسسة الوفاء، چاپ دوم، ۱۴۰۴ق.
۲۹. ـــــــ، مرآة العقول، تصحیح: سید هاشم رسولی محلاتی، تهران: دار الکتب الاسلامیة، چاپ دوم، ۱۴۰۴ق.
۳۰. مسعودی، علی بن الحسین، اثباة الوصیة، قم: انصاریان، چاپ سوم، ۱۴۲۶ق.
۳۱. مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول، ۱۳۶۸ش.

Criteria for Identifying God's Proof in Previous Nations and Applying it to the Criteria for Identifying the Imam*

Hossein Farrokhi[1]

Research Article

Imāmah in the Light of the Qur'ān and Sunnah

First Year, Vol. 1, 2024

Publisher: Emamat International Foundation

ipj.emamat.org

Received: 2023/08/20

Revised: 2023/11/11

Accepted: 2024/02/12

Published Online: 2024/09/05

© the authors

Abstract

The framework of Imamate has always faced the challenge of identifying the rightful Imam, a dilemma that has persisted among Shia Muslims, especially during the era of the Imams. This confusion is often exacerbated by Taqiyya (dissimulation) and governmental pressures. Additionally, some individuals exploit these circumstances to falsely claim the position of Imam, further complicating the matter. This issue is not unique to the era of the Ahl al-Bayt (AS) but has also been relevant to previous nations. As guides, the Ahl al-Bayt (AS) have articulated the criteria for identifying God's proofs. Most existing research focuses on identifying these proofs after the Prophet Muhammad (PBUH). However, this paper seeks to establish a universal criterion by examining the criteria used in pre-Islamic nations and applying them to the successors of the Prophet Muhammad (PBUH) as explained by the Ahl al-Bayt (AS). By presenting these methods as a consistent tradition throughout history, this study aims to eliminate confusion in recognizing God's proof across all eras. These criteria can be rational, including text, knowledge, and miracles, or devotional, such as physical characteristics, washing at the time of death, and inheritances.

Keywords: Ways to Identify the Imām, Criteria for Recognizing the Imām, Criteria for Identifying God's Proofs, Imāmology

---

* Cite this article: Farrokhi, H. (2024). Criteria for Identifying God's Proof in Previous Nations and Applying it to the Criteria for Identifying the Imam. *Imāmah in the Light of the Qur'ān and Sunnah,* 1(1), p.53-73.
https://doi.org/10.22034/emamah.2024.203670

1. Graduate of Level Four Comparative Imamate from the Specialized Centerfor Imam Studies & Permanent Member of the Academic Association of Imamate, Seminary of Qom, Iran
hosein.farrokhi14@gmail.com

معیار تشخیص حجت خدا در امت‌های پیشین و تطبیق آن با معیارهای تشخیص امام*

حسین فرخی[1]

چکیده

ازجمله مسائل در منظومهٔ مباحث امامت، راه‌های تشخیص امام است. چالشی که به‌طور مستمر، دامن‌گیر شیعیان عصر حضور بوده است. شدت تقیه و فشار حکومت‌ها در هر زمان، از عوامل گسترش این حیرت به‌شمار می‌آید. سوء استفادهٔ برخی از این موقعیت و معرفی نابجای خود در این جایگاه، فتنه را دشوارتر و اهمیت طرح این بحث را فزون‌تر می‌کند. مشکلی که به دوران اهل بیت علیهم‌السلام اختصاص نداشته و امت‌های پیشین نیز به آن دچار بودند. اهل بیت علیهم‌السلام در مقام هدایتگری، به تبیین معیارهای شناسایی حجت‌های الهی مبادرت نموده‌اند. تحقیقات موجود، متمرکز بر حجت‌های پس از رسول خاتم صلی‌الله‌علیه‌وآله است؛ اما این نوشتار با بررسی معیارهای تشخیص حجت‌های الهی در امت‌های پیش از اسلام و تطبیق آن به اوصیای پیامبر خاتم صلی‌الله‌علیه‌وآله در کلام اهل بیت علیهم‌السلام، به‌دنبال معرفی معیاری ثابت در تشخیص حجت‌های الهی در همهٔ اعصار است و راه‌های موجود را سنتی ثابت در طول تاریخ معرفی خواهد نمود تا پس از این نیز در هر زمان جهت شناخت مصداق حجت الهی، حیرتی باقی نماند. معیارهایی که گاه عقلایی است چون نص، علم و معجزه، و معیارهایی که جنبه تعبدی دارد، همچون اوصاف ظاهری، غسل هنگام وفات و مواریث.

واژگان کلیدی: راه‌های تشخیص امام، معیار شناخت امام، معیارهای تشخیص حجت‌های الهی، امام‌شناسی

مقاله پژوهشی

دوفصلنامهٔ امامت در پرتو قرآن و سنت

سال اول، شماره ۱، ۱۴۰۳

ناشر: بنیاد بین‌المللی امامت

ipj.emamat.org

دریافت: ۱۴۰۲/۰۵/۲۹

بازنگری: ۱۴۰۲/۰۸/۲۰

پذیرش: ۱۴۰۲/۱۱/۲۳

انتشار آنلاین: ۱۴۰۳/۰۶/۱۵

© نویسندگان

* استناد به این مقاله: فرخی، حسین (۱۴۰۳)، معیار تشخیص حجت خدا در امت‌های پیشین و تطبیق آن با معیارهای تشخیص امام، امامت در پرتو قرآن و سنت، (۱) ۱، ص۵۳-۷۳.

https://doi.org/10.22034/emamah.2024.203670

۱. دانش‌آموختهٔ سطح چهار امامت تطبیقی مرکز تخصصی امام‌شناسی و عضو پیوسته انجمن علمی امامت حوزه، قم، ایران.

hosein.farrokhi14@gmail.com

مقدمه

شناخت حق (کشی، ۱۳۶۳: ۲۷۷)، نجات از هلاکت (هلالی، ۱۴۰۵: ۵۶۰/۲) و قبولی اعمال (صدوق، ۱۴۰۳: ۵۴) در گرو پذیرش ولایت و پیروی از حجت‌های الهی است که در میراث حدیثی امامیه، تأکید فراوانی بدان شده است (صدوق، ۱۴۰۶: ۲۰۳؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۶۶/۲۷ باب «أنه لا تقبل الأعمال إلا بالولاية»؛ حر عاملی، ۱۴۲۵: ۱/ باب ۲۹ «بطلان العبادة بدون ولایتهم»). ازاین‌رو شناخت مصادیق حجت‌های الهی بسیار مهم است. در برخی زمان‌ها، اموری موجب سرگردانی و حیرت در شناخت ایشان شده است. اهل بیت علیهم‌السلام نیز در مقام هدایتگری، معیارهایی را برای شناسایی ایشان عرضه نموده‌اند. معرفتی که در بزنگاه‌های حیرت، دستگیر پیروان ایشان بوده است. در فتنهٔ فطحیه که عدهٔ زیادی دچار سرگردانی شدند و مطالعهٔ آن بازهٔ تاریخی، شدت سردرگمی را برای خوانندگان روشن می‌کند (کلینی، ۱۴۰۷: ۳۵۱/۱)، برای شخصیتی چون ابوحمزه ثمالی که شاگرد مکتب اهل بیت علیهم‌السلام بوده است، امر به‌راحتی قابل تشخیص می‌باشد. داوود بن کثیر رقی نقل می‌کند:

> مردی بادیه‌نشین نزد ابوحمزه ثمالی رفت و خبر شهادت امام جعفر صادق علیه‌السلام را به او داد. ابوحمزه با شنیدن این خبر فریادی کشید و بیهوش شد. پس از آنکه به هوش آمد، از مرد پرسید: آیا امام کسی را به‌عنوان وصی معرفی فرموده است؟ او پاسخ داد: بله، کسانی را که معرفی کرده است: دو فرزندش عبدالله و موسی و نیز منصور حاکم عباسی. ابوحمزه لبخندی زد و گفت: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِی هَدَانَا إِلَی الْمَهْدِی؛ سپاس مخصوص خدایی است که ما را به مهدی هدایت فرمودند.» از ابوحمزه پرسیدند: «وصیت امام صادق علیه‌السلام را برای ما تفسیر کن!» ابوحمزه فرمودند: «پسر عیوب بزرگ‌تر روشن است. [عبدالله افطح که پسر بزرگ‌تر است، امام نیست، زیرا کف پایش صاف است و امام باید عیب ظاهری نداشته باشد.] پس دلالت امام صادق علیه‌السلام برای ما به فرزند کوچک‌تر [موسی بن جعفر] است. امام صادق علیه‌السلام منصور دوانیقی را هم از روی تقیه معرفی کرده

است تا اگر منصور از کسی بپرسد وصی امام صادق علیه‌السلام کیست، جواب بشنود: خود تو هستی.» (ابن‌شهرآشوب، ۱۳۷۹: ۳۲۰/۴)

این بحث باعنوان «فیما تثبت به الامامة» (بغدادی، ۲۰۰۳: ۲۲۲؛ آمدی، ۱۴۲۳: ۱۳۲/۵؛ ایجی، ۱۳۲۵: ۳۵۱/۸) و «فیما یصیر الامام به إماما» (رازی، ۱۹۸۶: ۲۶۹/۲) در کتب کلامی اهل سنت مطرح شده که محور سخن، پیرامون «راه‌های تعیین امام» به‌دست مردم است. متکلمان امامیه نیز در تقابل با اهل سنت به این بحث پرداخته و نظریهٔ امامیه را تبیین نموده‌اند (میلانی، ۱۴۱۳: ۱۷۱). این عنوان ناظر به نظریهٔ «اصطفا» -که مختار امامیه است- استعمال می‌شود؛ به این معنا که خداوند ایشان را برگزیده است و انتخاب به‌دست مردم نیست، بلکه فقط شناسایی و تشخیص ایشان برعهدهٔ مردم است (حمصی، ۱۴۱۲: ۲۹۶/۲). در تحقیقات موجود، در هردو حیطهٔ راه‌های تعیین و تشخیص -منحصراً- به عصر بعد از پیامبر خاتم صلی‌الله‌علیه‌وآله پرداخته شده است. اما این تحقیق به این زمان محدود نبوده و درپی معرفی معیار ثابتی برای شناسایی حجت‌های الهی در هر زمان است که در تحقیقات پیشین به این امر توجه نشده است. این تحقیق، راه‌های تشخیص حجت الهی را سنت ثابتی در طول تاریخ معرفی می‌کند که اهمیت شناخت و نقش حجت‌های الهی در جامعه را نشان می‌دهد. این نوشتار با تأکید بر نظریهٔ اصطفا به‌دنبال معرفی راه‌های تشخیص است و مخاطب آن امامیه بوده و در تقابل با اهل سنت نیست. ضمن آنکه معیارهای مذکور از کلام اهل بیت علیهم‌السلام ارائه شده است. روش ارائهٔ محتوا چنین است که معیار شناسایی حجت الهی در امت‌های پیشین بیان و هماورد آن در امت اسلام معرفی می‌شود.

در نوشتارها با محوریت نظریه و تاریخ تفکر، اگر برخی از گزاره‌ها دارای ضعف سندی و حتی شائبهٔ جعل و انحراف نیز باشد، در چینش و طرح بحث قابل استفاده هستند؛ زیرا اگرچه اصل آن گزاره قابل اخذ و اعتبار نیست، اما وجود زیربنای تفکر مذکور را در جامعهٔ اندیشمندان نشان می‌دهد. در این نوشتار که هدف آن گسترش معیارهای تشخیص امام به معیارهای تشخیص حجت‌های الهی در میراث حدیثی است، اگرچه از منابع معتبر امامیه استفاده شده است، اما تصحیح اسناد و

اعتبارسنجی روایات مورد استفاده در تحقق هدف ضرورتی ندارد.

«معیار» در کتب لغت، وسیله‌ای برای سنجش (دهخدا، ۱۳۷۲: ۲۷۵۶/۲) و «حجت» را دلیل و برهان (فیومی، ۱۴۱۴: ۱۲۱/۲) معنا کرده‌اند. در معنای امام نیز قصد و توجه‌کردن به‌سوی چیزی (زبیدی، ۱۴۱۴: ۲۶/۱۶)، آن که به او اقتدا می‌شود، شاقول و معیار سنجش (صدوق، ۱۴۰۳: ۹۶) وارد شده است. حجت الهی در این نوشتار سفیران و سخنگویان خداوند در بین مردم (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۶۸/۱) که اطاعتشان واجب شمرده شده است (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۶۹/۱)، اراده شده و مراد از حجت‌های الهیِ امت‌های پیشین، انبیا و اوصیای پیش از نبی خاتم ﷺ و مراد از امام، اوصیای پیامبر خاتم ﷺ است (کلینی، ۱۴۰۷: ۳۴۹/۲). آنچه در تقسیم‌بندی معیارهای تشخیص حجت الهی قابل ارائه است، تقسیم دوگانهٔ «عقلایی» و «تعبدی» است که در ادامه با همین تقسیم، معیارهای مذکور مطرح خواهند شد.

۱. معیارهای عقلایی

معیارهای عقلایی بدین‌معناست که قابل تأیید عقلا بوده و افراد بشر قراردادن آن را به‌عنوان ملاکی برای تشخیص حجت الهی تأیید می‌نماید و آن را مناسب برای راه تشخیص می‌دانند. در ادامه به موارد آن اشاره می‌شود:

۱-۱. نص حجت پیشین

هریک از انبیا، وصی خود را مشخص نموده است. در روایتی رسول خدا ﷺ به‌تفصیل به معرفی اوصیای برخی از انبیا تا وصی خود می‌پردازند.

قَالَ رسول الله ﷺ: أَنَا سَيِّدُ النَّبِيِّينَ وَ وَصِيِّي سَيِّدُ الْوَصِيِّينَ وَ أَوْصِيَاؤُهُ سَادَةُ الْأَوْصِيَاءِ إِنَّ آدَمَ عليه‌السلام سَأَلَ اللهَ عَزَّ وَ جَلَّ أَنْ يَجْعَلَ لَهُ وَصِيّاً صَالِحاً فَأَوْحَى اللهُ عَزَّ وَ جَلَّ إِلَيْهِ إِنِّي أَكْرَمْتُ الْأَنْبِيَاءَ بِالنُّبُوَّةِ ثُمَّ اخْتَرْتُ مِنْ خَلْقِي خَلْقاً وَ جَعَلْتُ خِيَارَهُمُ الْأَوْصِيَاءَ؛ فَأَوْحَى اللهُ تَعَالَى ذِكْرُهُ إِلَيْهِ يَا آدَمُ أَوْصِ إِلَى شَيْثٍ فَأَوْصَى آدَمُ عليه‌السلام إِلَى شَيْثٍ وَ هُوَ هِبَةُ اللهِ بْنُ آدَمَ وَ أَوْصَى شَيْثٌ إِلَى ... ثُمَّ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ: وَ دَفَعَهَا إِلَى بُرْدَةُ وَ أَنَا أَدْفَعُهَا إِلَيْكَ يَا عَلِي وَ أَنْتَ

تَدْفَعَهَا إِلَى وَصِيكَ وَ يدْفَعُهَا وَصِيكَ إِلَى أَوْصِيائِكَ مِنْ وُلْدِكَ وَاحِدٍ بَعْدَ وَاحِد (صدوق، ۱۴۱۳: ۴/ ۱۷۵).

معرفی وصی توسط انبیا، سنت ثابتی است که شخص نصرانی در احتجاج با ابوبکر در جریان غصب خلافت به آن اشاره می‌نماید:

جاثلیق به ابوبکر گفت: تو گفتی پیامبرﷺ تو را وصی خویش قرار نداده، درحالی‌که ما در سنن پیامبران خوانده‌ایم که خداوند پیامبری برنگزید، مگر اینکه وصی‌ای داشت و به او وصیت می‌کرد و همهٔ مردم به علم او نیازمند بودند و او از علم مردم بی‌نیاز بود، و تو می‌گویی تو را مثل سایر اوصیای انبیا، وصی قرار نداده؛ پس چیزی را مدعی شده‌ای که اهلیت آن را نداری. حال می‌بینم که شما نبوت محمدﷺ را کنار گذاشته و سنن انبیا را در میان خود تعطیل کرده‌اید. راوی گفت: آنگاه جاثلیق به یاران خویش رو نمود و گفت: اینان (گویا) می‌گویند: محمدﷺ فرستادهٔ خدا نبوده و کارش از راه قهر و غلبه صورت گرفته؛ «لَوْ كَانَ نَبِياً لَأَوْصَى كَمَا أَوْصَتِ الْأَنْبِياءُ وَ خَلَّفَ فِيهِمْ كَمَا خَلَّفَتِ الْأَنْبِياءُ مِنَ الْمِيرَاثِ وَ الْعِلْمِ؛ و اگر نبی بود، باید مانند سایر انبیا، وصی‌ای معین می‌کرد و خلیفه‌ای برمی‌گزید و علم خویش را نزد او قرار می‌داد، و حال آنکه در این قوم آثاری نمی‌بینیم» (دیلمی، ۱۴۱۲: ۲/ ۳۰۰).

این روایت در کتاب ارشاد القلوب که نویسندهٔ آن متوفای قرن نهم هجری است، نقل شده است و در منابع موجود قبل آن، بازتاب داده نشده است؛ اما بیان مرحوم دیلمی در مقدمه مبنی بر حذف اسانید به‌دلیل شهرت آن در کتب (همان، ۱۲/۱) قرینه‌ای بر وجود اسناد آن در آثار زمان ایشان می‌باشد که به‌دست ما نرسیده است. علمای بزرگی همچون ابن‌فهد حلی، علامه مجلسی، شیخ حر عاملی و محدث نوری به کتاب ایشان اعتماد و استناد و به مدح او پرداخته‌اند. (همان، ۱/ ۳).

نکتهٔ قابل توجه در این روایت، آن است که سنت وصایت به‌قدری در ادیان پیشین روشن است که فرد نصرانی، عدم تعیین وصایت توسط پیامبرﷺ را با عدم

رسالت و نبوتِ شخص مساوی دانسته و اصل ادعای نبوت او را باطل می‌داند. در روایت دیگری امام باقر علیه‌السلام می‌فرمایند:

> كُلُّ نَبِی أُرْسِلَ إِلَى بَنِی إِسْرَائِيلَ خَاصٍّ أَوْ عَامٍّ لَهُ وَصِی جَرَتْ بِهِ السُّنَّةُ ... وَ هَذَا تِبْيَانُ السُّنَّةِ وَ أَمْثَالِ الْأَوْصِياءِ بَعْدَ الْأَنْبِياءِ؛[1] هر پیغمبری به‌سوی بنی‌اسرائیل فرستاده شد چه خصوصی و چه عمومی، برای او یک وصی و جانشین بود و سنت بر این جاری گشته بود. ... و این بیانِ سنت و مثال و وضعیت اوصیا پس از انبیا است (صدوق، ۱۳۹۵: ۱/۲۲۰).

بنابراین اهل بیت علیهم‌السلام نیز به‌عنوان اوصیای پیامبر خاتم صلی‌الله‌علیه‌وآله از این قاعده مستثنا نیستند. برای رجوع می‌توان به باب «ما نصّ الله عز و جل و رسوله علی الأئمة علیهم‌السلام واحدا فواحدا» تا باب «الإشارة و النص إلی صاحب الدار علیه‌السلام» در کتاب شریف اصول کافی اشاره کرد (کلینی، ۱۴۰۷: ۱/۲۸۶-۳۲۸) که به بیان روایات نصوص ائمهٔ قبل، بر امام بعد اشاره دارد و هر امامی در موارد متعدد، امامِ بعد از خود را معرفی نموده است تا بر همگان حجت تمام و اسباب حیرت زایل گردد. تا جای ممکن نیز این معرفی به‌صورت عمومی و در انظار مردم واقع می‌شود. در جریان وصیت امام باقر به امام صادق علیهماالسلام، ایشان شاهدانی را طلب نمودند و بعد از حضور آنها، به امامت امام صادق علیه‌السلام وصیت کرده و عمل خود را به سیرهٔ حضرت یعقوب علیه‌السلام مستند دانستند (بقره/۱۳۲). هنگامی که امام صادق علیه‌السلام علت این کار را جویا شدند، امام باقر علیه‌السلام این‌گونه پاسخ دادند:

> من خوش نداشتم که شکست خوری و بگویند او (امام باقر) وصیت نکرده، خواستم تو دلیلی در دست داشته باشی. و امام کسی است که چون به شهر او در آیند و پرسند وصی فلان امام کیست، گویند فلانی (کلینی، ۱۴۰۷: ۱/۳۷۹).

به این ترتیب نص بر وصایت و معرفی به‌صورت آشکار، از سنن حجت‌های

۱. محقق کتاب این فراز را کلام شیخ صدوق رحمه‌الله می‌داند، اما علامه مجلسی رحمه‌الله آن را ادامهٔ حدیثی که شیخ صدوق از امام باقر علیه‌السلام نقل کرده، تلقی نموده است (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۱/۵۲).

الهی در امر جانشینان خود است.

۲-۱. معجزه

از مهم‌ترین ادلهٔ حجت‌های الهی بر اثبات ادعای خود، معجزه است. ابوبصیر از امام صادق علیه‌السلام از علت معجزه پرسید. ایشان فرمودند:

> برای آنکه دلیل بر صدق و راستی گفتار ایشان باشد، و معجزه نشانه‌ای است که خداوند جز به انبیا و رسل و حجج خود عطا نمی‌فرماید تا درستی گفتار راستگو و دروغِ دروغگو شناخته شود (صدوق، ۱۳۸۵: ۱۲۲/۱).

آیات متعدد قرآن، به معرفی این معجزات پرداخته است و در برخی موارد نیز کارکرد این حقیقت که همان روشن‌شدن صدق ادعا و در نتیجه ایمان‌آوردن به حجت الهی باشد، به نقل داستان اعجاز ضمیمه شده است. ایمان‌آوردن سحرهٔ فرعون در برابر معجزهٔ حضرت موسی علیه‌السلام (طه/۶۹ و ۷۰)، ایمان‌آوردن ملکهٔ سبا در برابر اعجاز وصی حضرت سلیمان علیه‌السلام (نمل/۴۴) و ایمان‌آوردن به حضرت عیسی علیه‌السلام با معجزهٔ تکلم در مهد (مریم/۲۹-۳۷) ازجملهٔ این موارد است.

هر امامی از ائمهٔ اطهار علیهم‌السلام نیز معجزات فراوانی برای اثبات امامت و ولایت خود ارائه کرده که به‌تفصیل در کتب امامیه به آن پرداخته شده است.[۱] در همین راستا، به‌جهت گسترهٔ همگانی حکومت امام زمان عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف، معجزات فراوانی شبیه به معجزات انبیا توسط ایشان رخ خواهد داد تا برای همگان حجت تمام شود. امام صادق علیه‌السلام فرمودند:

> هیچ معجزه‌ای از معجزات انبیا و اوصیا نیست، الا اینکه خداوند متعال مانند آن را به‌دست قائم ما محقق می‌نماید تا اتمام حجتی بر اعدای ما شود (حر عاملی، ۱۴۲۵: ۳۲۸/۵).

۱. ازجملهٔ این کتب: مناقب آل أبی‌طالب علیهم‌السلام ابن‌شهرآشوب، الثاقب فی المناقب، الفضائل ابن‌شاذان، مدینة المعاجز، اثبات الهداة بالنصوص و المعجزات، طرف من الانباء و المناقب، المناقب ابن‌علوی، القطرة، الروضة فی فضائل امیرالمؤمنین، کشف الیقین فی فضائل امیرالمؤمنین است.

ازاین‌رو کارکرد معجزه، اثبات صدق ادعای حجت‌های الهی و راهی برای شناخت راستگو و دروغگو در مدعاست.

۳-۱. علم

از دیگر معیارهای شناخت حجت الهی، علم ایشان است. ملاکی که در آیات قرآن (کهف/۶۵؛ نمل/۴۰؛ یوسف/۲۲؛ انبیاء/۷۴ و ۷۹) بدان اشاره شده و نزد پیروان ادیان پیشین نیز پذیرفته شده است. گروهی از یهودیان در زمان خلیفهٔ دوم به مدینه آمده و پرسش‌هایی را از او به‌عنوان خلیفهٔ پیامبر ﷺ پرسیدند که او از پاسخ آن درمانده و آن را به امیرمؤمنان علیه‌السلام واگذار نمود. پس از پاسخ حضرت، ایشان اسلام آوردند و رو به عمر گفتند: به خدا قسم که او به این مقامِ خلافت از تو سزاوارتر است (صدوق، ۱۳۶۲: ۴۵۶/۲). این جمله خبر از باور آنها در تأثیر علم در کسب جایگاه خلافت و حجیت الهی دارد. همان‌طور که در گزارش گفت‌وگوی مسیحیان با ابوبکر به علمِ حجت الهی تأکید می‌گردد. جاثلیق با تعبیر: «لَوْ كَانَ نَبِياً ... خَلَّفَ فِيهِمْ كَمَا خَلَّفَتِ الْأَنْبِياءُ مِنَ الْمِيرَاثِ وَ الْعِلْمِ؛ اگر نبی بود، خلیفه‌ای برمی‌گزید و همانند انبیا میراث و علم خویش را نزد او قرار می‌داد» (دیلمی، ۱۴۱۲: ۳۰۱/۲)، شرط تصدیق حجت الهی را «علم» معرفی می‌کند و آن را سنت حجت‌های الهی می‌خواند و عدم آن را با بطلان نبوتِ مدعی مساوی می‌داند و در ادامه پس از عجز ابوبکر در پاسخ می‌گوید:

> چرا به خود اجازه داده‌ای که در چنین مقامی بنشینی، در صورتی که محتاج علم دیگران هستی؟ و آیا از تو داناتر در میان امت یافت می‌شود؟ ... مردم آگاهی نداشتند که این امر عظیم را به عهدهٔ تو گذاشتند و تو را بر شخصی عالم‌تر، مقدم داشتند. اگر او که از تو عالم‌تر است، مانند تو از پاسخ به مسائل ما عاجز بماند، تو و او در ادعایتان یکسان خواهید بود، و پیامبرتان –اگر نبی باشد– علم و عهد خدا را تباه ساخته و میثاقی را که از پیامبران گرفته، در میان شما ازبین رفته، مگر نه اینکه پیامبران باید اوصیای خود را در میان امت‌ها معین سازند تا در هنگام تنازع، در امر دین به او رجوع نمایند؛ پس اکنون مرا نزد عالم‌ترین خود ببرید،

شاید او هم از نظر علمی از شما کمتر باشد و نتواند پاسخ مرا بدهد و اثر و سنن پیامبران را در او نیابیم (همان، ۳۰۲/۲).

او وقتی با امیرالمؤمنین علیه‌السلام هم‌کلام می‌شود، شرط اسلام‌آوردنش را علم وصی پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله و پاسخ به سؤالات خود معرفی می‌کند. ادبیات جاثلیق کاملاً گویای آن است که علم، ملاکی کامل در شناسایی حجت الهی است و این امر اثر و سنت پیامبران است. همان‌طور که در جریان حیرت بر سر امامِ پس از امام صادق علیه‌السلام، معیار علم در شناسایی امام برای اصحاب ایشان همچون مؤمن طاق و هشام بن سالم، فصل‌الخطاب قرار گرفت و راهگشا شد (کلینی، ۱۴۰۷: ۳۵۱/۱).

۲. معیارهای تعبدی

عقلا در برخی از معیارهای تشخیص حجت‌های الهی، در ثبوت و عدم آن نظری ندارند و حجت‌های الهی آن را معیار و میزانی برای تشخیص قرار می‌دهند. در ادامه به موارد آن اشاره می‌شود:

۲-۱. اوصاف ظاهری

ازجمله راه‌های شناسایی حجت الهی، بیان ویژگی‌های ظاهری ایشان است که توسط حجت‌های الهی پیشین معرفی می‌گردد. حضرت یوسف علیه‌السلام هنگام رحلت، در مقام معرفی حضرت موسی علیه‌السلام به اوصاف ظاهری ایشان پرداخته و می‌گوید:

مِنْ وُلْدِ لَاوَی بْنِ یعْقُوبَ وَ هُوَ رَجُلٌ أَسْمَرُ طُوَالٌ وَ نَعَتَهُ لَهُمْ بِنَعْتِهِ؛

از فرزندان لاوی بن یعقوب است و او مردی گندمگون و بلندقامت است و صفات او را برشمرد (صدوق، ۱۳۹۵: ۱۴۵/۱).

در زمان ظهور حضرت موسی علیه‌السلام نیز منتظران ایشان اوصاف ایشان را گفت‌وگو می‌نمودند و وقتی ایشان ظهور کرد از اوصاف ظاهری، ایشان را شناسایی کردند. امام سجاد علیه‌السلام فرمودند:

...چون آن فقیه او را دید، از صفاتش او را شناخت، برخاست و بر قدوم

او افتاد و بر آن بوسه داد و گفت: سپاس خدایی را که مرا از دنیا نبرد تا آنکه تو را به من نشان داد (همان، ۱۴۶/۱).

در اوصاف ظاهری اوصیای پیامبر خاتم ﷺ نیز معیارهای مشترکی همچون نداشتن سایه، مختون و مطهر به‌دنیاآمدن (همان، ۱۴۰۳: ۱۰۲)، ناف بریده (کلینی، ۱۴۰۷: ۳۸۸/۱)، رشد جسمی متفاوت از دیگران، تکلم در دوران نوزادی (صدوق، ۱۳۹۵: ۴۲۹/۲)، نقش آیه‌ای از قرآن بر بازوی سمت راست (کلینی، ۱۴۰۷: ۳۸۶/۱) و نداشتن عیب ظاهری (همان، ۳۵۱/۱) بیان شده است. همان‌گونه که برخی از این اوصاف در انبیا نیز وارد شده است. رشد جسمی متفاوت برای حضرت ابراهیم علیه‌السلام (همان، ۳۶۷/۸)، تکلم حضرت عیسی علیه‌السلام در گهواره (مریم/۳۰) و مختون (صدوق، ۱۳۸۵: ۵۹۴/۲) و ناف بریده به‌دنیاآمدن (کلینی، ۱۴۰۷: ۳۸۸/۱)، ازجملهٔ این اوصاف است. نکتهٔ قابل توجه، تأکید بر این شباهت‌هاست. امام صادق علیه‌السلام در انتهای روایتی در اوصاف ولادت امام، می‌فرمایند:

وَ كَذَلِكَ الْأَنْبِياءُ إِذَا وُلِدُوا وَ إِنَّمَا الْأَوْصِياءُ أَعْلَاقٌ مِنَ الْأَنْبِياءِ (همان، ۳۸۸/۱).

تعبیر اخیر روایت نیز خود میزانی در تشخیص امام است. علامه مجلسی در شرح این فراز، «اعلاق» را به‌معنای «اشرف اولادهم» می‌داند (مجلسی، ۱۴۰۴: ۲۶۷/۴) که بازگوی شرط و معیار افضلیت در وصایت است.

۲-۲. غسل

از دیگر نشانه‌های شناخت حجت خدا، غسل ایشان پس از وفات توسط حجت بعدی است؛ سنتی که در صاحبان این مقام جاری است.

حَدَّثَنَا أَبُو مَعْمَرٍ قَالَ: سَأَلْتُ الرِّضَا علیه‌السلام عَنِ الْإِمَامِ يغَسِّلُهُ الْإِمَامُ؟ قَالَ سُنَّةُ مُوسَى بْنِ عِمْرَانَ؛

ابو مَعمَر گفت: از امام رضا علیه‌السلام پرسیدم: آیا امام دیگر باید او را غسل دهد؟ فرمودند: سنت موسی بن عمران علیه‌السلام است[1] (کلینی، ۱۴۰۷: ۳۸۵/۱).

۱. علامه مجلسی در توضیح این روایت می‌فرماید: آن حضرت، هارون را در تیه غسل داد و در ادامه می‌فرماید: «و قیل: المراد تغسیل موسی بن عمران الشعیب علیه‌السلام و لایخفی ما فیه.» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۵۷/۴).

این مطلب در عصر اهل بیت علیهم‌السلام نیز امری پذیرفته‌شده و قطعی دانسته شده است؛ به‌گونه‌ای که وقتی در امامت امام رضا علیه‌السلام اختلاف شد، مخالفان امامت ایشان به همین امر استناد کردند. امام کاظم علیه‌السلام در بغداد به شهادت رسیدند و امام رضا علیه‌السلام در مدینه بودند و مخالفان به‌جهت دوری مسافت این دو مکان، امر غسل را از امام رضا علیه‌السلام نفی کردند. ایشان در پاسخ، اصل مذکور را منکر نشدند، بلکه به‌صراحت فرمودند: «من غسل ایشان را انجام دادم» (همان، ۳۸۴/۱). این گزارش اصالت این معیار را در بین مخاطبان نشان می‌دهد. ازاین‌رو تمامی امامان علیهم‌السلام به‌دست امام بعد از خود غسل، کفن و دفن شده‌اند (همان، ۳۸۴/۱ «بَابُ أَنَّ الْإِمَامَ لَايغْسِلُهُ إِلَّا إِمَامٌ مِنَ الْأَئِمَّةِ علیهم‌السلام»؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۸۸/۲۷ «باب أن الإمام لا يغسله و لا يدفنه إلا إمام و بعض أحوال وفاتهم علیهم‌السلام).

۳-۲. مواریث و ودائع

از دیگر راه‌های شناخت حجت الهی، ودائع انبیای گذشته است که ارث به ایشان رسیده و در قرآن (بقره/۲۴۸؛ نمل/۱۶؛ مریم/۶) بدان اشاره شده است. ازاین‌رو وجود اشیای خاص نزد اهل بیت علیهم‌السلام ملاکی مناسب است. همان‌طور که تابوت در بنی‌اسرائیل این‌گونه بود. امام باقر علیه‌السلام فرمودند:

> همانا داستان سلاح در خاندان ما، داستان تابوت است در بنی‌اسرائیل، هرکجا تابوت دور می‌زد، نبوت عطا می‌شد و در میان ما هرکجا سلاح دور زند، امر امامت آنجاست (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۳۸/۱).

این حدیث به‌صراحت گویای آن است که وراثتِ برخی از اشیا در احراز حجت پسینی نقش دارد. آنچه این گزاره را تأیید می‌کند، پذیرش این معیار برای احراز حجت خدا در بین مردم است. شاهد این ادعا، سوء استفادهٔ عبدالله بن حسن[1] از این باور برای جلب توجه مردم به خود بود؛ زیرا باور بر این بود که سلاح پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله،

۱. ایشان عبدالله بن حسن بن حسن بن علی بن ابی‌طالب، معروف به عبدالله محض که بر سر امامت با امام صادق علیه‌السلام اختلاف داشت و ادعای امامت می‌کرد (کلینی، ۱۴۰۷: ۳۴۹/۱).

معیاری برای شناخت حجت الهی است و به هر کس ارث رسد او امام خواهد بود. لذا مدعی شد که سلاح رسول خدا ﷺ نزد اوست (عیاشی، ۱۳۸۰: ۳۲۶/۱). برخی از این مواریث عبارتند از:

۱-۳-۲. پیراهن یوسف علیه‌السلام

پیراهن حضرت یوسف علیه‌السلام که همان پیراهن حضرت ابراهیم علیه‌السلام است، پس از ایشان بین انبیا به ارث رسیده و پس از ایشان نزد اهل بیت علیهم‌السلام است. امام صادق علیه‌السلام فرمودند:

> آیا می‌دانید که پیراهن یوسف چه بود؟ گفتم: خیر. فرمودند: چون آتش برای ابراهیم افروخته شد، جبرئیل برایش یک جامهٔ بهشتی آورد و بر او پوشانید و به‌واسطهٔ آن سرما و گرما بر وی زیان نمی‌رسانید و چون مرگ ابراهیم فرا رسید، آن را در بازوبندی نهاد و بر اسحاق آویخت. اسحاق نیز آن را بر یعقوب آویخت و هنگامی که یوسف به‌دنیا آمد، یعقوب آن را بر یوسف آویخت و آن در بازوی وی بسته بود تا کارش بدان جا کشیده شد و چون یوسف آن پیراهن را از میان آن بازوبند بیرون کشید. یعقوب رایحهٔ آن را استشمام کرد و این همان قول خدای تعالی است که ﴿إِنِّي لَأَجِدُ رِيحَ يُوسُفَ لَوْلَا أَنْ تُفَنِّدُونِ﴾ (یوسف/۹۵) و آن این پیراهن بود که از بهشت آمده بود. راوی گوید: گفتم فدای شما آن پیراهن به که رسید؟ فرمودند: به اهلش، و سپس فرمودند: هر پیامبری که علمی یا چیز دیگری را به ارث برد همه به محمد ﷺ و یا آل محمد علیهم‌السلام خواهد رسید (صدوق، ۱۳۹۵: ۱۴۲/۱).

۲-۳-۲. عصای حضرت موسی علیه‌السلام

عصای حضرت موسی علیه‌السلام ازجمله اشیای به ارث رسیده در بین حجت‌های الهی است. امام صادق علیه‌السلام فرمودند:

> الواح موسی علیه‌السلام و عصای او نزد ماست و ما وارث پیغمبرانیم (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۳۱/۱).

آنچه این امر را بیش از پیش مهم می‌کند، آن است که این عصای حضرت آدم علیه‌السلام بوده است و چون در قرآن نقش پررنگ این عصا در دست حضرت موسی علیه‌السلام بازتاب داده شده، به‌نام «عصای موسی» شهرت یافته است و قبل از آنکه به اهل بیت علیهم‌السلام برسد، بین انبیای الهی به ارث می‌رسیده است. این مصداق در کنار پیراهن حضرت یوسف علیه‌السلام، سنت مواریث در راه‌های شناخت حجج الهی را پررنگ‌تر می‌نماید. امام باقر علیه‌السلام فرمودند:

> عصای موسی علیه‌السلام از آن آدم علیه‌السلام بود و به‌دست شعیب علیه‌السلام افتاد و از آن پس به موسی بن عمران علیه‌السلام رسید و همان عصا نزد ماست و به‌همین تازگی من آن را بررسی کردم؛ مانند روزی که از درختش برکنده‌اند سبز است و چون از او پرسیده شود به سخن آید، برای قائم ما آماده است و با آن همان کار کند که موسی علیه‌السلام می‌کرد و آن عصا هراس‌آور است و هرچه جادو کنند ببلعد و هرچه فرمانش دهند، بکند و چون یورش برد ببلعد هرچه جادو کرده‌اند (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۳۱/۱).

۳-۳-۲. دیگر مواریث

علاوه بر دو نمونهٔ بیان‌شده، مواریث دیگری از انبیا نیز نسل به نسل به ارث رسیده و نزد اهل بیت علیهم‌السلام است. پیراهن حضرت آدم علیه‌السلام، کتب آسمانی قبل، انگشتر حضرت سلیمان علیه‌السلام، سنگ (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۳۱/۱ «بَابُ مَا عِنْدَ الْأَئِمَّةِ مِنْ آيَاتِ الْأَنْبِيَاءِ») و تشت حضرت موسی علیه‌السلام (همان، ۱/ ۲۳۳)، زره حضرت داوود علیه‌السلام و دیگر مواریث انبیا (حلی، ۱۴۲۱: ۴۳۳/۱) و میراث شخص رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله اعم از شمشیر، سلاح، زره، عمامه، عصا، کلاه، کمربند، پیراهن (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۳۲/۱ «بَابُ مَا عِنْدَ الْأَئِمَّةِ مِنْ سِلَاحِ رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله وَ مَتَاعِهِ»)، وصیت‌نامه (همان، ۳۷۹/۱) و... ازجملهٔ آن است. به این ترتیب به‌تصریح روایات، اوصیای رسول خاتم علیهم‌السلام وارث ایشان و وارث انبیا هستند.

سؤالی در اینجا مطرح خواهد شد که معیار تشخیص شیء اصلی و ادعایی در مواریث فوق چیست؟ اگر کسی عصایی آورد و ادعا نمود که آن عصای موسی علیه‌السلام

و این پیراهن یوسف علیه‌السلام است، چگونه می‌توان صحت آن را اثبات نمود؟ در پاسخ باید گفت، همان‌طور که در روایت «عصا» بیان شد، برخی از اشیای فوق دارای خصوصیتی است که در قرآن و میراث روایی به آن اشاره شده است. عصای حضرت موسی علیه‌السلام به اژدها تبدیل شد (اعراف/۱۰۷)، پیراهن حضرت یوسف علیه‌السلام به حضرت یعقوب علیه‌السلام بینایی بخشید (یوسف/۹۳-۹۶) و از زیر سنگ حضرت موسی علیه‌السلام چشمه‌ای جاری شد (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۳۱/۱). تقاضای ارائهٔ همان کارکرد و حتی بیش از آن، می‌تواند از راه‌های سنجش حقیقت باشد. در دیگر اشیایی که خصوصیت خاصی برای آن ذکر نشده نیز حقیقت‌سنجی مذکور ممکن است؛ به این شکل که خصوصیت اعجازگونه از آن مشاهده شود.

۲-۴. معیارهای محدودکننده

برخی گزاره‌ها در تعیین معیار، محدودهٔ حجت بعد را مشخص می‌کند؛ اما تعیین‌کنندهٔ شخص معینی نیست. حدیثی از امام صادق علیه‌السلام است که امر وصایت را در اهل و خانوادهٔ نبی پیشین منحصر می‌داند. ایشان می‌فرماید:

> همانا خدای تبارک و تعالی به داوود علیه‌السلام وحی کرد که از خاندان خود وصی‌ای انتخاب کن؛ زیرا در علم من پیشی گرفته که هیچ پیغمبری را مبعوث نسازم جز اینکه برای او وصی‌ای از خاندانش باشد (همان، ۲۷۸/۱).

این گزاره، معیاری برای محدودشدن دایرهٔ مصادیق است و راه ادعای باطل را بر غیر خاندان رسالت می‌بندد. به این ترتیب، وصی پیامبرِ پیشین از نسل اوست (بقره/۱۳۲)؛ اما همان‌طور که روشن است، شخص حجت خدا با این معیار تعیین نمی‌شود؛ زیرا انبیا فرزندانی دارند و تمییز حجت الهی از بین آنها به معیارهای دیگری نیز نیاز دارد. قرشی (خزاز، ۱۴۰۱: ۲۷) و هاشمی‌بودن (ایجی، ۱۳۲۵: ۳۵۰/۸) در اوصاف اوصیای پیامبر خاتم صلی‌الله‌علیه‌وآله ازجمله ملاک‌هایی است که نقش محدودنمودن دایرهٔ مصادیق را دارد و انحصار در شخصی را نمی‌رساند. همان‌طور که از نسل هارون‌بودن نبوت (صدوق، ۱۳۹۵: ۴۱۶/۲) از این قبیل است.

۵-۲. معیارهای غیرعمومی

در بین معیاهای تعبدی، علاوه بر برخی از ملاک‌های عمومی که در هر زمان نسبت به حجتِ آن زمان نشانه است، گاه برخی از ملاک‌ها مخصوص یک حجت است. در مواریث بیان‌شده، زره پیامبر ﷺ ویژگی خاصی دارد که اگرچه به تک‌تک ائمه علیهم‌السلام به ارث می‌رسد، اما فقط به تن منتقم اهل بیت علیهم‌السلام اندازه خواهد بود که خود نشانی مخصوص به امام زمان عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف است. یعنی این زره در دست هر کس باشد امام است؛ اما به تن هر کس اندازه شود او قائم خواهد بود. همان‌طور که در شناخت منتقم از جالوت، اندازه‌بودن زره به تن منتقم، معیار قرار داده شد و این نشانه در حضرت داوود علیه‌السلام ظاهر گشت. امام صادق علیه‌السلام فرمودند:

> خدای تبارک و تعالی به طالوت وحی کرده بود که قاتل جالوت کسی است که زره تو بر تنش رسا باشد. زره خود را خواست و داوود پوشید. بر او رسا بود. طالوت و حاضرین از این پیش آمد به هراس افتادند. طالوت گفت امید است خداوند به‌دست او جالوت را بکشد. چون صبح شد و دو لشکر بهم برآمدند، داوود علیه‌السلام گفت جالوت را به من نشان بدهید. چون او را دید آن سنگ را به او پرتاب کرد و میان دو چشمش را با آن شکافت تا به مغز سرش نشست و از مرکب سرنگون شد. مردم فریاد کردند: داوود جالوت را کشت و او را به پادشاهی قرار دادند (صدوق، ۱۳۹۵: ۱/۱۵۴).

در مورد امام زمان عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف نیز روایت به این شکل وارد شده است. امام صادق علیه‌السلام ضمن بیان برخی مواریث پیامبر علیه‌السلام، وقتی به زره ایشان می‌رسند، این‌گونه می‌فرمایند:

> به‌راستی پدر من بود که زره رسول خدا ﷺ را پوشید و دامن آن به زمین می‌کشید و من هم پوشیدم و هم چنین بود و چون قائم ما آن را دربر کند، به اندامش رسا باشد؛ ان‌شاءالله (کلینی، ۱۴۰۷: ۱/۲۳۳).

گاهی برخی معیارها برای هدایت یک نفر به‌طور خاص، به‌عنوان نشانه قرار داده می‌شود. به این معنا که شخص برای شناختن حجت خدا ملاکی را مخصوص به خود، از حجت پیشین که به حجیتش یقین دارد دریافت می‌کند. همانند معیاری

که راهبی برای شناسایی حجت الهی در نظر داشت. معیار برای او آن بود که حجت الهی کسی است که سنگ پیش رویش را از جایی خاص بردارد و چشمه از زیر آن جاری شود. سهل بن حنیف می‌گوید:

...و چون خلافت علی علیه‌السلام پیش آمد، در رکاب او بودم تا از صفین بازگشتیم و در زمینی بی‌آب و خشک فرود آمدیم و از تشنگی به امام شکایت نموده‌ایم، امام علیه‌السلام برخاست و پیاده همراه ما راه افتاد، تا به جایی رسید که گویا آن مکان را می‌شناخت؛ سپس فرمودند: اینجا را حفر کنید؟ ما به حفر آن پرداختیم ناگاه سنگی بزرگ پیدا شد، فرمودند: آن را بردارید، ما تلاش کردیم که آن را از جا برداریم، اما نتوانستیم. امام علیه‌السلام از ناتوانی ما لبخندی زد، سپس با دو دست خود آن را برداشت؛ گویا در دستش شیء کوچکی بود. پس از آن چشمه‌ای سفید، مانند آینه پیدا شد، فرمودند: این هم برای شما، بنوشید و مقدار لازم را بردارید، و مرا خبر کنید.

سهل گوید:

پس از برداشتن مایحتاج، به امام علیه‌السلام گزارش دادیم که نیازمان مرتفع گردید، حضرت بدون ردا و نعلین آمد تا به نزدیک آن سنگ رسید، و با دست خود آن را در دهانهٔ چشمه گذاشت و بعد با خاک آثارش را محو کرد، و فرمودند: این چشمه همان چشمهٔ راهب بود، و از همین‌جا کلام ما را می‌شنید و ما را می‌دید. سپس نصرانی را دیدیم که از کوه پایین می‌آید، وقتی نزد ما رسید، پرسید بزرگتان کجاست؟ ما هم دست او را گرفتیم و خدمت امام علیه‌السلام بردیم. سپس شهادتین را بر زبان جاری نمود و گفت: تو همان وصی محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله هستی و من سلام خود و دوستم را که از دنیا رفته است، سال‌ها پیش به‌وسیلهٔ لشکریان به شما فرستاده بودم.

سهل ادامه می‌دهد:

به امام علیه‌السلام عرض کردم، این همان مرد راهب است، امام علیه‌السلام از راهب پرسید: از کجا دانستی من وصی رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله هستم؟ گفت: پس از

چهل سال از درگذشت موسی علیه‌السلام، وصی او یوشع بن نون، هنگامی که عازم جنگ با جباران بود، از این مکان گذشت، یارانش تشنه شدند و از عطش شکوه کردند، یوشع گفت: الان چشمه‌ای را که از بهشت نازل شده و آدم آن را استخراج کرده بود به شما نشان می‌دهم؟ سپس برخاست و سنگ را کنار زد و خود و اصحابش سیراب شدند، آنگاه سنگ را بر جایش نهاد و گفت: جز نبی یا وصی نبی نمی‌تواند آن را حرکت دهد، گروهی از یارانش تخلف نمودند، و بازگشتند، تا چشمه را بیابند، اما نتوانستند و این دیر به برکت همان چشمه بنا شده، و چون شما آن را یافتی دانستم که وصی پیامبری صلی‌الله‌علیه‌وآله هستی که او را می‌جویم و دوست داشتم در رکابت جهاد کنم. راوی گفت: امام علیه‌السلام سلاح و اسبی به او داد و در نهروان به شهادت رسید و اصحاب امام علیه‌السلام از ماجرای او بسیار مسرور شدند (دیلمی، ۱۴۱۲: ۳۷۲/۲).

به این ترتیب، شناخت امام برای شخصی این‌گونه قرار داده می‌شود؛ اگرچه برداشتن سنگ از مکانی خاص و جاری‌شدن چشمه از آن را می‌توان نشانه‌ای عمومی برای شناخت وصی خواند؛ زیرا تعبیر چنین است که جز وصی نمی‌تواند سنگ را جابه‌جا کند و چشمه‌ای است که توسط اولین حجت الهی یعنی حضرت آدم علیه‌السلام بر روی زمین استخراج شده است؛ اما محدود به جغرافیایی خاص و برای افرادی خاص خواهد بود و چه‌بسا برای همهٔ اوصیا واقع نشود و مخاطبان برای پذیرش ادعا، انتظار و تقاضای نشانهٔ مذکور را نداشته باشند. به خلاف دیگر نشانه‌ها که لازم است هر وصی دارای آنها باشد.

نمونهٔ دیگر، شیوهٔ هدایت «حَبابه والِبیه» به امامش در هر زمان است. او در زمان امیرمؤمنان علیه‌السلام به خدمت ایشان می‌رسد و از نشانهٔ امامت بعد ایشان سؤال می‌کند. حضرت سنگریزه‌ای را برایش مهر می‌کنند و می‌فرمایند: هر کس این فعل را انجام داد امام واجب‌الاطاعه است. پس از ایشان به خدمت تک‌تک ائمه علیهم‌السلام می‌رسید و با این امر به امامت ایشان واقف می‌گردید. و چون در سن ۱۱۳ سالگی به خدمت

امام سجاد علیه‌السلام رسید، ایشان جوانی را همانند جوان‌شدن زلیخا بر او برگرداندند و این امر توسط حبابه تا امام رضا علیه‌السلام ادامه پیدا کرد (کلینی، ۱۴۰۷: ۳۴۶/۱). البته اگرچه این امر نشانه‌ای شخصی برای حبابه بود، اما برای کسانی که از این جریان اطلاع داشتند، می‌توانست ملاکی بر شناخت صاحب امر امامت و راهی برای هدایت پویندگان آن باشد.

نتیجه‌گیری

در نتایج این نوشتار می‌توان به موارد زیر اشاره نمود:

از جهت لزوم معرفت به حجت‌های الهی و ناگزیربودن طریق هدایت به آن برگزیدگان، شناخت مصداق ایشان امر بسیار مهمی است.

برای تشخیص حجت‌های الهی باید راهکارهایی باشد تا تمییز بین ایشان و مدعیان دروغین ممکن باشد.

با جست‌وجو در میراث برجای مانده، معیارهایی به‌دست می‌آید که در طول تاریخِ حجت‌های الهی مشترک بوده و برای شناسایی ایشان، از آن بهره می‌بردند.

اشتراک این معیارها در طول تاریخ حجت‌های الهی و اثبات سنت‌بودن آن، خود گامی مهم در تحقق هدایت و سهولت معرفت در شناسایی فرستادگان الهی خواهد بود.

می‌توان این معیارها را به دو دسته معیارهای عقلایی و معیارهای تعبدی تقسیم کرد.

در معیارهای عقلایی مواردی چون نص، معجزه و علم و در معیارهای تعبدی مواردی چون اوصاف ظاهری، غسل، نسب و مواریث قابل ارائه است.

منابع

* قرآن کریم.

۱. ابن‌بابویه، محمد بن علی، الخصال، قم: جامعهٔ مدرسین، چاپ اول، ۱۳۶۲ش.

۲. ـــــــــ، ثواب الأعمال و عقاب الأعمال، قم: دار الشریف الرضی للنشر، چاپ دوم، ۱۴۰۶ق.

۳. ـــــــــ، علل الشرائع، قم: کتابفروشی داوری، چاپ اول، ۱۳۸۵ش.

۴. ـــــــــ، کمال الدین و تمام النعمة، تهران: اسلامیه، چاپ دوم، ۱۳۹۵ق.

۵. ـــــــــ، معانی الأخبار، قم: جامعهٔ مدرسین حوزهٔ علمیهٔ قم، چاپ اول، ۱۴۰۳ق.

۶. ـــــــــ، من لایحضره الفقیه، قم: جامعهٔ مدرسین حوزهٔ علمیهٔ قم، چاپ دوم، ۱۴۱۳ق.

۷. ابن‌شهرآشوب مازندرانی، محمد بن علی، مناقب آل أبی طالب علیهم‌السلام، قم: علامه، چاپ اول، ۱۳۷۹ق.

۸. ایجی، میر سید شریف، شرح المواقف، قم: افست، چاپ اول، ۱۳۲۵ق.

۹. آمدی، سیف‌الدین، أبکار الأفکار فی أصول الدین، قاهره: دارالکتب، ۱۴۲۳ق.

۱۰. بغدادی، عبدالقادر، اصول الإیمان، بیروت: مکتبة الهلال، ۲۰۰۳م.

۱۱. حر عاملی، محمد بن حسن، إثبات الهداة بالنصوص و المعجزات، بیروت: اعلمی، چاپ اول، ۱۴۲۵ق.

۱۲. ـــــــــ، تفصیل وسائل الشیعة إلی تحصیل مسائل الشریعة، قم: مؤسسة آل البیت، چاپ اول، ۱۴۰۹ق.

۱۳. حسینی زبیدی، محمد مرتضی، تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت: دارالفکر، چاپ اول، ۱۴۱۴ق.

۱۴. حلی، حسن بن سلیمان، مختصر البصائر، قم: مؤسسة النشر الإسلامی، چاپ اول، ۱۴۲۱ق.

۱۵. حمصی رازی، سدیدالدین، المنقذ من التقلید، قم: مؤسسة النشر الإسلامی، چاپ اول، ۱۴۱۲ق.

۱۶. خزّاز قمی، ابوالقاسم علی بن محمد بن علی، کفایة الأثر فی النص علی الأئمة الإثنی عشر، تحقیق سیّد عبداللطیف حسینی کوه‌کمری، قم: انتشارات بیدار، ۱۴۰۱ق.
۱۷. دهخدا، علی‌اکبر، لغت‌نامهٔ دهخدا، تهران: روزنه، ۱۳۷۲-۱۳۷۳ش.
۱۸. دیلمی، حسن بن محمد، إرشاد القلوب إلی الصواب، قم: الشریف الرضی، چاپ اول، ۱۴۱۲ق.
۱۹. رازی، فخرالدین، الأربعین فی أصول الدین، قاهره: مکتبة الکلیات الازهریة، چاپ اول، ۱۹۸۶م.
۲۰. عیاشی، محمد بن مسعود، تفسیر العیاشی، تهران: المطبعة العلمیة، چاپ اول، ۱۳۸۰ق.
۲۱. فیومی، احمد بن محمد، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر، قم: مؤسسة دارالهجرة، چاپ دوم، ۱۴۱۴ق.
۲۲. کشی، محمد بن عمر، رجال الکشی، اختیار معرفة الرجال، قم: مؤسسة آل البیت علیهم‌السلام، چاپ اول، ۱۳۶۳ش.
۲۳. کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق، الکافی، تهران: دار الکتب الإسلامیة، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ق.
۲۴. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، بحار الأنوارالجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار علیهم‌السلام، بیروت: دار إحیاء التراث العربی، چاپ دوم، ۱۴۰۳ق.
۲۵. ـــــــــــ، مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، تهران: دار الکتب الإسلامیة، چاپ دوم، ۱۴۰۴ق.
۲۶. میلانی، سید علی، الإمامة فی أهم الکتب الکلامیة و عقیدة الشیعة الإمامیة، قم: مکتبة شریف رضی، چاپ اول، ۱۴۱۳ق.
۲۷. هلالی، سلیم بن قیس، کتاب سلیم بن قیس الهلالی، قم: الهادی، چاپ اول، ۱۴۰۵ق.

The Religious Legal Truth of the Term "Walī" in the Legislator's Discourse*

Seyyed Hassan Mousavi Asl (Corresponding Author)[1]
Hamidreza Mohammadi Khorasani[2]

Abstract

The exploration of word meanings and terminological nuances has captivated Islamic scholars from ancient times to the present. Since "text" is a crucial source for understanding religion, uncovering the meanings of terms used in the Quran and Hadith significantly aids in comprehending the intentions of the Legislator. A speaker must consider the facets of word meanings and the method of using the term, and the Legislator is no exception to this rule. The term "Walī" is frequently encountered in the Quran and Hadith. Grasping its meaning and usage in the Legislator's speech is pivotal for interpreting numerous verses and Hadiths, particularly those concerning the Imamate of Imam Ali (AS). This paper employs a descriptive-analytical method to examine the term's usage in authentic religious texts, aiming to establish the religious legal truth of "Walī" as connoting "priority in authority" and "guardianship." To substantiate this, it delves into verses, Hadiths, and the Arabic literature of the Legislator's era. Once the religious legal truth is verified, its primary usage in the Legislator's speech will be based on this meaning, unless there is evidence to the contrary.

Keywords: Mawlā, Guardianship, Priority in Authority, Wilāyah, Religious Legal Truth.

Research Article

Imāmah in the Light of the Qur'ān and Sunnah

First Year, Vol. 1, 2024

Publisher: Emamat International Foundation

ipj.emamat.org

Received: 2023/09/25

Revised: 2024/01/13

Accepted: 2024/03/10

Published Online: 2024/09/05

© the authors

* Cite this article: Mousavi Asl, S.H. & Mohammadi Khorasani. H. (2024). The Religious Legal Truth of the Term "Walī" in the Legislator's Discourse. *Imāmah in the Light of the Qur'ān and Sunnah,* 1(1), p.75-97.
https://doi.org/10.22034/emamah.2024.203676

1. Graduate of Level Four Comparative Imamate from the Specialized Centerfor Imam Studies & Permanent Member of the Academic Association of Imamate, Seminary of Qom, Iran
mousaviasl.s.h@gmail.com

2. Respected instructor of advanced jurisprudence courses & Member of the Board of Directors, the Academic Association of Imamate, Seminary of Qom, Iran
h.mohammadi54@gmail.com

حقیقت شرعیه بودن واژۀ «ولی» در لسان شارع*

سیدحسن موسوی اصل (نویسنده مسئول)[1]
حمیدرضا محمدی خراسانی[2]

چکیده

مباحث الفاظ و معانی واژگان از دیرباز تاکنون مورد بحث اندیشمندان اسلام قرار گرفته است. باتوجه به اینکه یکی از منابع مهم در فهم دین «نقل» می‌باشد، کشف معانی واژگانی که در قرآن و روایات به‌کار رفته است، سهم فراوانی در درک خواسته‌های شارع ایفا می‌کند. متکلم در بیان خود ناگزیر است که وجوه معنای واژگانی و شیوۀ استفاده از واژه را مدنظر قرار دهد و شارع هم از این قاعده مستثنا نیست. یکی از واژگان پرکاربرد در آیات و روایات، واژۀ «ولی» است. فهم معنای این واژه و چگونگی استعمال آن در کلام شارع، می‌تواند نقش مهمی در فهم چندین آیه و روایت خصوصا ادله‌ای که پیرامون امامت امیرالمؤمنین علیه‌السلام مورد استناد قرار می‌گیرند، ایفا نماید. این نوشتار با روش توصیفی-تحلیلی و بررسی موارد استعمال این واژه در متون اصیل دینی، درصدد اثبات حقیقت شرعیه شدن واژۀ ولی در معنای «اولویت در تصرف» و «سرپرستی» است. برای اثبات این مهم نیاز به بررسی آیات و روایات و ادب عرب در زمان شارع محسوس است و اگر حقیقت شرعیه بودن این واژه ثابت شود، حمل نخستین آن در کلام شارع، بر همین معنا قرار خواهد گرفت؛ مگر اینکه با قرینه از این معنا منصرف شود.

واژگان کلیدی: مولا، سرپرستی، اولویت در تصرف، ولایت، حقیقت شرعیه

مقاله پژوهشی
دوفصلنامۀ امامت در پرتو قرآن و سنت
سال اول، شماره ۱، ۱۴۰۳
ناشر: بنیاد بین‌المللی امامت
ipj.emamat.org
دریافت: ۱۴۰۲/۰۷/۰۳
بازنگری: ۱۴۰۲/۱۰/۲۳
پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۲۰
انتشار آنلاین: ۱۴۰۳/۰۶/۱۵

© نویسندگان

* استناد به این مقاله: موسوی اصل، سیدحسن؛ محمدی خراسانی، حمیدرضا (۱۴۰۳)، حقیقت شرعیه بودن واژۀ «ولی» در لسان شارع، امامت در پرتو قرآن و سنت، (۱) ۱، ص۷۵-۹۷.
https://doi.org/10.22034/emamah.2024.203676

۱. دانش‌آموختۀ سطح چهار امامت تطبیقی مرکز تخصصی امام‌شناسی و عضو پیوسته انجمن علمی امامت حوزه، قم، ایران.
mousaviasl.s.h@gmail.com
۲. استاد سطوح عالی حوزۀ علمیه و عضو هیئت مدیره انجمن علمی امامت حوزه، قم، ایران.
h.mohammadi.54@gmail.com

مقدمه

نخستین اختلاف رخ داده در میان امت اسلامی پس از رحلت پیامبر اسلام ﷺ را می‌توان اختلاف در خلافت و زمامداری دانست. ازجمله مسائلی که می‌تواند به این اختلاف پایان دهد، فهم آیات نازل‌شده و احادیث صادرشده از سوی نبی مکرم اسلام ﷺ است. شیعه معتقد است که پیامبر اکرم ﷺ که در قرآن رحمت برای تمام عالمیان دانسته شده[1] و از سوی خداوند هادی امت و راه مستقیم خداوند ملقب شده است، برای کوچک‌ترین مسئله‌ای برای امت اسلامی برنامه داشته و هدف‌گذاری نموده است و امکان ندارد این امت را بدون تعیین سرپرست رها کرده و به حال خود واگذارد. در همین راستا، در کنار «آیهٔ ولایت»[2] که ازجمله دلایل شیعه بر اثبات خلافت بلافصل امیرالمؤمنین علیه‌السلام است، احادیثی از سوی پیامبر خدا ﷺ برای تعیین جانشین ازجمله «حدیث غدیر»،[3] «حدیث ولایت»[4] و «حدیث یوم الدار»[5] نقل شده است که در میان این احادیث، کلمهٔ کلیدی «ولی» به‌کار رفته است. ازاین‌رو فهم معنای این واژه در راستای استعمال آن در آیات و روایات، تأثیر بسزایی در رسیدن به مقصود شارع از استعمال این واژه داشته و در رفع یکی از اختلافات میان شیعه و سنی مؤثر خواهد بود.

معنای واژهٔ ولی از سویی و چگونگی استعمال آن از سوی دیگر، معرکهٔ آرای عالمان فریقین واقع شده است. چندین معنا برای این واژه بیان شده و هریک از علما در چگونگی استعمال آن در معانی مختلفش طریقه‌ای را بیان کرده‌اند. برخی از علما این واژه را نسبت به معانی مذکور، مشترک لفظی (هیتمی، ۱۴۱۷: ۱۰۷/۱) و برخی دیگر استعمال این واژه را از باب اشتراک معنوی می‌دانند. دو کتاب عبقات الأنوار

۱. ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ﴾ (انبیا/۱۰۷)

۲. ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾ (مائده/ ۵۵).

۳. «أن الله مولای وأنا ولی کلّ مؤمن، من کنت ولیه فهذا ولیه.» (صالحی شامی، ۱۴۱۴: ۲۹۴/۱۱).

۴. «لَا تَفْعَنَّ يَا بُرَيْدَةُ فِي عَلِيٍّ، فَإِنَّ عَلِيًّا مِنِّي، وَأَنَا مِنهُ، وَهُوَ وَلِيُّكُم بَعدِي.» (نسائی، ۱۴۲۱: ۴۴۱/۷).

۵. «من یواخیني و یؤازرني و یکون ولیّي و وصیي بعدي، و خلیفتي في أهلي و یقضي دیني.» (ثعلبی، ۱۴۲۲: ۱۸۲/۷)

فی إمامة الأئمة الأطهار علیهم‌السلام (لکهنوی، ۱۳۶۶: ۸/۸) و الغدیر فی الکتاب و السنة و الأدب (امینی، ۱۴۱۶: ۶۴۹/۱) پیرامون این واژگان مباحث بسیاری را مطرح نموده و اشتراک معنوی این واژه در معنای «اولویت» را ثابت می‌دانند.

این نوشتار با روش توصیفی-تحلیلی و با استفاده از منابع تفسیری، حدیثی و تاریخی، درپی بررسی این مدعاست که واژهٔ «ولی» در عصر رسالت، در کلام شارع به حقیقت شرعیه در معنای «اولویت در تصرف» و «سرپرستی» تبدیل شده است؛ لذا حمل نخستین کلام شارع در استعمال این واژه، معنای «اولویت در تصرف» خواهد بود و در غیر این صورت به قرینهٔ صارفه نیاز خواهد داشت.

مهم‌ترین وجه تفاوت این نوشتار با آثار پیشین در این موضوع، بررسی نظریهٔ حقیقت شرعیه بودن واژهٔ ولی در معنای اولویت در تصرف است. این نظریه ضمن اینکه با اشتراک معنوی در معنای اولویت متفاوت است، درعین‌حال تضادی با آن نخواهد داشت؛ بلکه بررسی استعمالات شارع و متفاهم عرف معاصر وی، این نتیجه را درپی دارد که تمام استعمالات نبی مکرم اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله و اکثر یا همهٔ استعمالات این واژه در آیات قرآن -با قرینه و بدون آن- معنای اولویت در تصرف را فهمانده است و این مطلب می‌تواند نظریهٔ حقیقت شرعیه شدن این واژه در جزئی از معنای مدلول لفظ ولی که اولویت در تصرف باشد را قابل بررسی نماید.

باید توجه داشت که نتیجهٔ این نوشتار در مباحث تطبیقی و برون‌مذهبی جلوه‌گر خواهد بود. ازاین‌رو در مباحث الفاظ نیز تلاش شده است تا از تعاریف و ملاک‌های اهل سنت بیش از اندیشمندان شیعه استفاده گردد. در ادامهٔ این نوشتار تعریف حقیقت شرعیه و دلایل اثبات وجود آن در شرع، معنای لغوی واژهٔ ولی و اجمالی از استعمال این واژه در زبان قرآن و پیامبر گرامی اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله ذکر خواهد شد.

۱. انواع کاربست‌های واژگان در معانی

اساسا دلالت هر لفظ بر معنا را به دو نحو حقیقت یا مجاز می‌توان تصویر نمود. استعمال لفظ در معنای حقیقی از منظری دیگر می‌تواند به‌نحوحقیقت لغوی،

عرفی و یا شرعی باشد. در تقسیمی دیگر نیز لفظ یا تک‌معنایی است و یا به‌نحو مشترک بر معنای خود دلالت دارد که در صورت اشتراک به دو دسته مشترک معنوی یا لفظی تقسیم خواهد شد.

۱-۱. اشتراک لفظی

طبق گفتهٔ فخر رازی (۶۰۶ق)، لفظی که برای دو یا چند حقیقت و معنای مختلف، باتوجه به اختلافشان به‌طور جداگانه وضع شده باشد، مشترک لفظی است. عبارت «به طور جداگانه وضع شده باشند» مجاز را خارج می‌سازد؛ چراکه در مجاز، لفظ برای یک معنا وضع شده و در معنای دیگری به‌جهت ارتباط و تشابه به‌طور مجازی استعمال می‌شود. عبارت «باتوجه به اختلافشان» برای اخراج لفظ «متواطی» از تعریف است؛ چراکه الفاظ متواطی، چندین ماهیت مختلف را به‌جهت اشتراکشان در معنای واحد پوشش می‌دهند (فخرالدین رازی، ۱۴۱۸: ۲۶۱/۱) احمد بن اسماعیل کورانی (۸۹۳ق) اشتراک لفظی را «وضع لفظ برای دو یا چند معنا با تأکید بر تعدد وضع» دانسته است (کورانی، ۱۴۲۹: ۴۸/۲). در منابع متأخران نیز اشتراک لفظی به «اتحاد در لفظ و تعدد در وضع و معنا» تعریف شده است (عثمان، ۱۴۲۳: ۵۴).

۱-۲. اشتراک معنوی

لفظ مفردی که برای مفهوم عام و مشترک بین افراد مختلف وضع شده باشد، مشترک معنوی نام دارد (عبدالمنعم، بی‌تا: ۱۸۷/۱)؛ مانند لفظ «انسان» که به‌معنای «حیوان ناطق» است و تمام مصادیق انسان را پوشش می‌دهد. در بیانی دیگر، لفظی که در آن معنا و وضع متحد بوده، اما مصادیق آن متعدد باشند، مشترک معنوی شمرده شده است (عثمان، ۱۴۲۳: ۵۴). مشترک معنوی دارای عموم و شمول است؛ به‌طوری که لفظ برای معنایی وضع شده است که این معنا، مصادیق مختلفی را دربر می‌گیرد (بخاری، بی‌تا: ۱۰۵/۲).

۱-۳. حقیقت شرعیه و متشرعه

یکی از کهن‌ترین تعاریفی که از حقیقت شرعیه به‌دست ما رسیده است، تعریفی

است که ابوبکر باقلانی (۴۰۳ق) ارائه نموده است. او در این‌باره می‌نویسد: «حقیقت شرعیه اسم‌هایی هستند که شارع در آنچه از عبادات و غیر آن وضع کرده است، استعمال کرده باشد.» (باقلانی، ۱۴۱۸: ۱۲۸/۱).

ابوالحسین بصری (۴۳۶ق) در کتاب المعتمد فی اصول الفقه، اسم شرعی را اسمی می‌داند که وضع آن برای معنا از سوی شرع صورت گرفته باشد و یکی از اقسام آن را قسمی می‌شمارد که هم لفظ و هم معنا برای اهل لغت معلوم باشد؛ ولی قراردادن این لفظ برای آن معنا توسط ایشان نبوده؛ بلکه از سوی شارع صورت پذیرفته باشد. (بصری، ۱۴۰۳: ۱۸/۱)

ابوالحسن آمدی نیز که از بزرگان اصولی اهل سنت در قرن ششم و هفتم است، می‌نویسد:

> لفظی که برای نخستین‌بار در شرع برای «موضوع‌له» خود به‌کار رفته باشد، حقیقت شرعیه نام دارد و تفاوتی میان اینکه لفظ و موضوع‌له برای اهل لغت شناخته شده باشند یا نباشند، وجود ندارد (آمدی، ۱۴۰۲: ۲۷/۱).

به‌عبارت دیگر، ممکن است به‌طور مثال لفظ «زکات» برای اهل لغت شناخته شده باشد؛ ولی استعمال آن برای زکاتی که طبق شرایط اسلام واجب شده است، از سوی شارع صورت بپذیرد و قبل از آن سابقه‌ای برای این استعمال وجود نداشته باشد.

برای دانستن آخرین تطورات علمی امامیه پیرامون حقایق شرعیه، باید دانست که علمای متأخر شیعی در تعریف آن نوشته‌اند:

الفاظ مخصوصی در اسلام هستند که یقینا از معانی لغوی به معانی شرعی نقل شده‌اند؛ اما زمان دقیق نقل مورد شک و تردید واقع شده است. ازاین‌رو اگر این نقل در زمان شارع، به‌شکل تعیینی یا تعیّنی به حد وضع رسیده باشد، حقیقت شرعیه و اگر پس از شارع به وضع رسیده باشد، حقیقت متشرعه نامیده می‌شود (مظفر، ۱۳۷۵: ۳۶/۱).

در کتاب اصول فقه آمده است:

شکی نیست که مسلمانان از برخی واژگان مخصوص، معانی شرعی را می‌فهمند که پیش از اسلام فهمیده نمی‌شد و این الفاظ از معنای لغوی به معنای شرعی نقل داده شده‌اند. حال تردید در این است که این نقل معنا در زمان شارع مقدس و با وضع تعیینی یا تعینی صورت گرفته است که موجب اثبات حقیقت شرعیه شود؛ یا پس از زمان حیات شارع و در زبان اهل شرع به حد وضع رسیده است؟ که در این صورت حقیقت متشرعه نامیده می‌شود (همان).

قاضی ابوبکر باقلانی (۴۰۳ق) نیز استعمال متشرعه در باب برخی از الفاظ ازجمله «اجماع» را حقیقت عرفیه و متشرعه می‌داند که اهل شرع بر آن توافق کرده‌اند (باقلانی، ۱۴۱۸: ۱۰۹/۱).

۲. نکاتی پیرامون حقایق شرعیه

دو نکته پیرامون حقیقت شرعیهٔ مورد بحث اندیشمندان اسلام وجود دارد؛ نخست اینکه آیا حقیقت شرعیه فقط بر محور اسمای عبادات است یا اسمای معاملات را نیز شامل می‌شود؟ دوم آنکه در صورت شک بین خطاب شارع در استعمال کلمه‌ای که هم حقیقت شرعیه دارد و هم حقایق عرفی و لغوی، لفظ بر کدام‌یک حمل خواهد شد؟

پیرامون نکتهٔ اول باید گفت، تعریف برخی از علما از حقیقت شرعیه یا متشرعه، حول محور الفاظ عبادات نمایان می‌شود؛ ولی از بررسی تمامی تعاریف به‌نظر می‌رسد که بحث حقیقت شرعیه در تمام الفاظی که به شرع مربوط است، جریان دارد؛ زیرا اولا برخی از نگاشته‌ها نیز به بحث سیرهٔ شرعیه پیرامون برخی واژگان معاملاتی پرداخته‌اند. ثانیا برخی تعابیر همچون تعبیر ابوبکر باقلانی، به‌صراحت به تعبیر اسمای عبادات و غیر آن اشاره کرده‌اند و ثالثا، در علم کلام نیز از این مبحث در واژگانی همچون کفر، ایمان و امثال آن بهره برده‌اند. در نتیجه اختصاصی به اسمای عبادات وجود ندارد.

کلام شارع در صورتی که قرینه‌ای بر تعیین معنایی خاص را شامل نشود، حمل

بر حقیقت شرعیه خواهد شد و دلیل آن نیز در کلام ابوزرعه عراقی ذکر شده است. وی که از علمای قرن نهم هجری است، در این‌باره می‌نویسد:

> خطابی که از شارع صادر می‌شود، حمل بر حقیقت شرعیه می‌شود؛ چراکه شارع در مقام بیان شریعت است نه لغت. ولی اگر معذور بود، حمل بر حقیقت عرفیهٔ عامه می‌شود و سپس حمل بر حقیقت لغویه خواهد شد. رأی اکثریت اهل سنت نیز همین نظریه است؛ اما برخی در جملات اثباتی بر حقیقت شرعیه حمل می‌کنند و در نفی، جمله را یا مجمل دانسته و یا بر حقیقت لغوی حمل می‌نمایند (عراقی، ۱۴۲۵: ۱۹۰).

زرکشی نیز در البحر المحیط فی أصول الفقه، در لفظی که هم حقیقت عرفیه و هم حقیقت شرعیه دارد، اولویت را در حمل بر حقیقت شرعیه دانسته است (زرکشی، ۱۴۱۴: ۸۶/۵). علت وجود چنین قاعده‌ای در نظر اندیشمندان امامیه که واضع حقیقت شرعیه را خود شارع می‌دانند، این است که شارع خودش واضع این لفظ برای معنای شرعی بوده است و اقتضا و ثمرهٔ هر وضعی، حمل بر حقیقت در صورت اطلاق است (شیرازی، ۱۴۱۸: ۱۶۵/۱) و از طرفی شارع در مقام بیان شریعت می‌باشد (اصفهانی نجفی، ۱۲۸۴: ۴۱۶/۱)؛ لذا کلام او در بیان شریعت، باید بر حقیقت شرعیه حمل شود.

۳. دلایل وجود حقایق شرعیه

میرزا حبیب‌الله رشتی (۱۳۱۲ق) در بدائع الأفکار (رشتی، ۱۳۱۲: ۱۲۲) چند طریق را برای اثبات حقیقت شرعیه ذکر می‌کند. هرچند این طرق برای اثبات اصل حقایق شرعیه است، ولی بیان آنها برای تسهیل در درک مقصود از حقیقت شرعیه بسیار ثمربخش خواهد بود.

الف) عادت؛ انکار منکران حقیقت شرعیه فقط زبانی است و این درحالی‌ست که قلبشان مطمئن است که مقتضای ملازمهٔ عادیه، این است که نقل از معنای لغوی به‌معنای شرعیه شده است؛ چراکه وضع ابتدایی نیز با استعمال لفظ در معنا، با قرائن در یک یا دو روز حاصل می‌شود.

ب) حکمت؛ حکمت اقتضا دارد که شارع برای معانی که اختراع کرده است، لفظی قرار دهد و در مقام تعلیم شریعت از آن استفاده نماید.

ج) استقرا؛ پس از استقرا و تتبع در استعمالات لفظ مورد نظر، می‌توان دریافت که این لفظ در معنای شرعی خود به‌کار رفته است؛ به‌گونه‌ای که در استعمالات بدون قرینهٔ شارع نیز به ارادهٔ همان معنا، ظن و یا علم حاصل شود؛ همان‌طور که محقق قمی معتقد است که هر لفظی که استعمالش در کتاب و سنت به معنای جدید زیاد شده باشد، به حقیقت تبدیل شده است.

د) وجدان؛ استعمال این الفاظ در معانی جدید از سوی شارع مفروغ‌عنه است و این‌گونه نیست که بتوان گفت شارع این الفاظ را در همان معانی لغوی، به شرط وجود برخی زیادات استعمال کرده است.

٤. ولی در لغت

واژهٔ «و.ل.ی» و مشتقات آن بیش از دویست‌بار در قرآن کریم به‌کار رفته است. برای اینکه دقت و جامعیت نوشتار بیشتر باشد، ناگزیر باید تا حدودی هم‌خانواده‌های «ولی» نیز مورد توجه قرار گیرد. برخی از لغویان دو واژهٔ «ولی» و «مولی» را هم‌معنا دانسته‌اند (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۳۶۵/۸)؛ ازاین‌رو، بررسی واژهٔ مولی نیز در فرایند این نوشتار مؤثر خواهد بود.

فهم دقیق از معنای لغوی واژگان، به دقت در آثار علمای لغت نیاز دارد. خلیل بن احمد فراهیدی در کتاب العین چند نکته را روشن می‌سازد:

نکتهٔ نخست اینکه برای «الولی» دو معنا را ذکر کرده است؛ معنای نخست نوعی از باران است و دوم «ولی النعم» می‌باشد. نکتهٔ دوم اینکه در بسیاری از معانی این ریشه، معنای «قرب» لحاظ شده است. به‌طور مثال «المُوَالاةُ أیضا: أن یوالی بین رمیتین أو فعلین فی الأشیاء کلها» و همچنین «[تقول]: علی الوَلَاءِ، أی: الشیء بعد الشیء». نکتهٔ سوم را می‌توان در دو جملهٔ «استَولَی فلان علی شیء، إذا صار فی یده ... و استَولَی الفرس علی الغایة، أی: بلغها» جویا شد. براساس این دو جمله،

زمانی که چیزی در دست فردی باشد، او را مسلط بر آن دانسته و هنگامی که اسب به مقصد خود رسیده است، او را بر هدف چیره دانسته است و هردو این جملات را با «استولی» فهمانده است.[1] به‌عبارت دیگر، معنای «چیرگی و تسلط» را با ریشهٔ «و.ل.ی» به مخاطب القا کرده است. باتوجه به نوشتار خلیل پیرامون این ریشه، می‌توان دو معنای «قرب» و «اولویت، تسلط داشتن و نوعی چیرگی» را معانی اصلی این واژه دانست و استعمال دیگر معانی را نیز در راستای همین دو معنا دانست؛ مثل «موالی» که به پسرعموها از جهت قربی که بین ایشان وجود دارد و یا سرپرستی و اولویتی که نسبت به سایران بر یکدیگر دارند، اطلاق می‌شود.

ازهری در تهذیب اللغة، پس از اینکه برای معنای ولی، به معنای قرب تصریح کرده است و شواهد مختلفی را نیز در این معنا یادآور می‌شود، مصدر «ولایت» به کسر واو را با مصدر «ولایت» با فتح واو جداگانه معنا می‌کند. او از قول زجاج بیان می‌دارد که اولی معنای «امارت» و دومی معنای «نصرت» و «نسبت» می‌دهد (ازهری، ۱۴۲۱: ۳۲۳/۱۵).

جوهری نیز در الصحاح، پس از معانی و کاربست‌های گوناگون از ریشهٔ «و.ل.ی»، تصریح می‌کند هر کسی که امور فردی را برعهده بگیرد، ولی او خواهد بود.[2] این سخن جوهری، صراحت در معنای سرپرستی امور است. او در ادامه به‌روشنی «ولایت» با کسر واو را به‌معنای سلطنت دانسته است و از قول سیبویه می‌نویسد که «ولایه» با فتح واو، مصدر و با کسر واو اسم محسوب می‌شود؛ دقیقا بسان نقابت و امارت (جوهری، ۱۳۷۶: ۲۵۲۸/۶).

۱. «الْوَلَايَةُ: مصدر الموالاة، و الْوَلَايَةُ مصدر الوالي. و الْوَلَاءُ: مصدر المولى. و الْمَوَالِي: بنو العم. و الْمَوَالِي من أهل بيت النبي ﷺ من يحرم عليه الصدقة. و الْمَوْلَى: المعتق و الحليف و الولي. و الْوَلِيُّ: ولي النعم. و الْمُوَالَاةُ: اتخاذ المولى، و الْمُوَالَاةُ أيضا: أن يوالي بين رميتين أو فعلين في الأشياء كلها. و تقول: أصبته بثلاثة أسهم وَلَاءً. و [تقول]: على الْوَلَاءِ، أي: الشيء بعد الشيء. و الْوَلِيُّ: المطر الذي يكون بعد الوسمي، [يقال]: وليت الأرض وليا فهي مولية، و قد ولاها المطر و الغيث. قد ولاها المطر و الغيث. و الْوَلِيَّةُ: الحلس، و الولايا: جمعه. قال:

كالبلايا رؤوسها في الولايا ما نحات السموم حر الخدود

و وَلَّى الرجل، أي: أدبر. و اسْتَوْلَى فلان على شيء، إذا صار في يده ... و اسْتَوْلَى الفرس على الغاية، أي: بلغها.» (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۳۶۵/۸).

۲. «كلُّ من وَلِيَ أمرَ واحدٍ فهو وَلِيُّهُ.» (جوهری، ۱۳۷۶: ۲۵۲۸/۶).

ابن‌منظور در لسان العرب، پس از اینکه ولی را به‌معنای «ناصر» دانسته است، می‌نویسد:

> برخی ولی را متولّی امور عالم و مخلوقات نیز دانسته‌اند و در ترجمهٔ «والی» نیز به مالک اشیا و کسی که در آنها حق تصرف دارد، اشاره کرده است. در ادامه به کلام ابن‌اثیر اشاره کرده است که ولایت با کسر واو سه جزء معنایی «تدبیر، قدرت و فعل» را در خود جا داده است و همچنین به کسی که این سه جزء را نداشته باشد، «والی» اطلاق نخواهد شد (ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۱۵/۴۰۶).

او از قول زجاج نقل می‌کند که کسر واو در ولایت جایز است تا بین دو معنای موجود تفاوتی حاصل شود. ولایت از این جهت مکسور می‌شود که در ولایت‌داشتن بعضی از افراد بر بعضی دیگر، نوعی صناعت و عمل موجود است و هرآنچه از جنس صناعت باشد، مانند خیاطت و قصارت، مکسور خواهد بود (همان، ۴۰۷).

ابن‌منظور برای مولا معانی متعددی نقل می‌کند و قائل است که مولا در احادیث در اکثر این معانی استعمال شده است. در ادامه از قول ابن‌اثیر این جملهٔ پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله در روز غدیر را بر اکثر معانی محمول دانسته و از قول شافعی می‌نویسد که در این جمله، منظور از مولا «ولاء الاسلام» است و جملهٔ عمر بن خطاب به امیرالمؤمنین علیه‌السلام که گفت «اصبحت مولی کل مؤمن»، به‌معنای «ولی کل مؤمن» است (همان، ۴۰۸) از کلمات اخیر می‌توان دریافت که «ولی» و «مولا» سه مفهوم «تدبیر، قدرت و فعل» را در خود دارد و وجود این سه مفهوم در یک «سرپرست» ایده‌آل لازم است.

ابن‌فارس در کتاب معجم مقاییس اللغة «و.ل.ی» را اصل صحیحی دانسته است که بر قرب دلالت دارد و طبق ادعای او، تمام معانی مذکور به همین معنا بازمی‌گردند (ابن‌فارس، ۱۴۰۴: ۶/۱۴۲). آنچه که در کلام ایشان جلب توجه می‌کند، استفاده از معنای اولویت در برخی عبارات است. به‌عنوان مثال عبارت «فلانٌ أولی بکذا، أی أحری به و أجدر» معنای اولویت‌داشتن را کلمهٔ «احری» و «اجدر» به‌معنای «سزاوارتر» بیان کرده است. یا در بیان معنای «مولا»، «معتَق» و «معتِق» را نیز ذکر کرده و در «ولاء

المعتَق» می‌نویسد: «اگر برای معتِق وارث نسبی وجود نداشته باشد، معتَق نسبت به سایران اولویت در ارث او دارد.» جملهٔ «کلّ من ولّی امر آخر فهو ولیّه» نیز می‌تواند معنای اولویت‌داشتن را به‌خوبی در معرض مخاطب قرار دهد. یعنی هر آن‌کس که متولی امور فرد دیگر شود و کارهای او را پیش ببرد، «ولی» آن فرد محسوب می‌شود.

۵. جمع‌بندی اقوال اندیشمندان لغت

باتوجه به عبارات مختلفی که از سوی علمای لغت نقل شد، می‌توان دریافت که دو معنای اصلی برای این ریشه ذکر شده است که شامل «قرب» با شرایط خاص و «اولویت» همراه با قدرت و تدبیر است و معانی دیگری که برای این ریشه ذکر شده‌اند، به یکی از این دو معنا باز خواهند گشت. زمخشری در کتاب أساس البلاغة، عبارتی را بیان کرده است که در این‌خصوص راهگشا خواهد بود. وی بحث از این ریشه را از معنای قرب شروع کرده و به‌معنای اولویت رسانده است (زمخشری، ۱۴۰۷: ۳۸۹) نکتهٔ اصلی متن زمخشری را می‌توان عبارت «مولی بَیّنُ الولایة ناصرٌ و هو اولی به» دانست؛ یعنی مولایی که ولایتش روشن است یاری‌رسان خواهد بود؛ چراکه نسبت به آن شخص اولویت دارد. او در واقع با این عبارت می‌فهماند که نصرت از لوازم ولایت و اولویت‌داشتن است. معنای «قرب» را نیز بسان «نصرت» می‌توان از لوازم معنای «اولویت» دانست.

زجاجی نیز که خود از لغت‌شناسان و ادبای مشهور است، عباراتی در کتاب إشتقاق أسماء الله دارد که بیانگر اشراب معنای اولویت در تمامی معانی که برای این واژه ذکر شده است، می‌باشد. به‌عنوان مثال، او عباراتی ازقبیل «تقول العرب: فلان ولی فلان أی هو متولی أمره والقیم بشؤونه کأنه یلی إصلاح أمره بنفسه»، «وفلان ولی فلان أی ناصره کأنه یولیه نصره فلا یحول بینه و بینه. و فلان ولی فلان أی یولیه وده و موالاته»، «ویقال: "فلان ولی فلان" أی ولی نعمته أی قد أولاه نعمته و أنعم علیه»، «و یوشک أن یکون من هذا قولهم فلان ولی فلانة أی ذو محرم لها و نسب، و یجوز أن یکون ولی‌ها أی یلی أمرها، و یقوم به فلا یتقدمه فی ذلک أحد» و «یقال: "ولی

بین الولاء" بفتح الواو، و وال بین الولایة بکسر الواو، و مولی بین المولویة» (زجاجی، ۱۴۰۶: ۱۱۵) را در کتابش ذکر می‌کند که حتی معنای نصرت را با اولویت در نصرت به مخاطب القا می‌کند.

٦. وجوه متصور در استعمال واژۀ ولی

یکی از وجوهی که در رابطه با واژۀ ولی وجود دارد، اشتراک لفظی این کلمه بین معانی «محب»، «ناصر»، «سرپرست» و دیگر معانی بیان‌شده در کتب لغت است. اگر شارع نیز از همین باب بخواهد امامت امیرالمؤمنین علیه‌السلام و سرپرستی ایشان بر امت را به مخاطبان القا کند، از باب تعدد دال و مدلول باید قرائنی را بر ارادۀ این معنا در کلام خویش اقامه نماید.

وجه دیگری که برای این واژه قابل تصور است، اشتراک معنوی آن خواهد بود که قطعا معنای جامع این واژه باید مصادیقِ «سرپرستی، سلطنت و اولی بالتصرف» را طبق آنچه در کتب لغت آمده است، دربر بگیرد. در این صورت اگر شارع بخواهد با استعمال این واژه، امامت امیرالمؤمنین علیه‌السلام بر امت اسلامی را مطرح کند، می‌تواند بدون اقامۀ قرینه این معنا را افاده نماید و اگر کسی بخواهد معنای خاصی از این واژه مثلا فقط «ناصر» را مقصود شارع بداند، به اقامۀ قرینه بر عدم قصد معنای «سرپرستی» از سوی شارع نیاز خواهد داشت؛ چراکه مشترک معنوی و قدر جامع معنای این واژه شامل تمامی مصادیق معنایی خواهد بود؛ مگر اینکه قرینه‌ای حالیه یا مقالیه مصادیق خاصی را از ارادۀ مخاطب خارج سازد. این دو وجه مذکور (مشترک لفظی و معنوی)، وجوه عمومی مورد توجه این واژه در سخن همۀ افراد اهل فن هستند.

اما وجه سومی که برای استعمال این واژه در کلام شارع می‌توان تصور نمود، حقیقت شرعیه شدن این واژه است. البته باید توجه داشت که این وجه در عرض وجوه مذکور نیست؛ بلکه ممکن است این واژه مشترک معنوی یا لفظی باشد؛ اما در کلام شارع حقیقت شرعیه در معنایی خاص نیز شده باشد. طبق آنچه پیش از

این نقل شد، اگر واژه‌ای در کلام شارع به حقیقت شرعیه تبدیل شده باشد، اصل اولیه در کلام شارع استعمال به‌نحو حقیقت شرعیه است و در اولویت دوم، حقیقت عرفیه قرار دارد و درنهایت نوبت به حقیقت لغویه خواهد رسید (حازمی، بی‌تا: ۱۳/۱۲).

اگر حقیقت شرعیه بودن واژهٔ ولی در معنای سرپرستی، سلطنت و اولویت در تصرف اثبات شود، شیعه برای اثبات امامت امیرالمؤمنین علیه‌السلام از آیهٔ ولایت، حدیث غدیر، حدیث ولایت و احادیثی که با این واژه آمده است، به اقامهٔ هیچ قرینه‌ای نیاز نخواهد داشت؛ چراکه حمل اولیهٔ این واژه در کلام شارع، همان معنای سرپرستی، سلطنت و اولی بالتصرف خواهد بود و برای اثبات معنایی غیر از این، باید قرائن صارفه اقامه نمود.

۷. حقیقت شرعیه بودن واژهٔ ولی در کلام شارع

همان‌طور که از تعریف ابوبکر باقلانی حاصل شد، حقایق شرعیه اسم‌هایی هستند که شارع در آنچه وضع کرده است از عبادات و غیر آن استعمال کرده باشد (باقلانی، ۱۴۱۸: ۱۲۸/۱). آنچه از این تعریف به‌دست می‌آید، این است که حقیقت شرعیه لزوما به موضوعات احکام تعلق ندارد؛ بلکه شارع می‌تواند در تمامی الفاظ و با مصلحت‌اندیشی، حقیقت شرعیه داشته باشد و معنای دیگری غیر از معنای لغوی را برای واژگان خود قرار دهد (مروزی، ۱۴۱۸: ۲۷۱/۱). البته برخی از اندیشمندان ازجمله معتزله، اسمایی مثل صلاة و صوم که بر افعال جاری می‌شوند را «اسم شرعی» و اسمایی مثل مؤمن، کافر و فاسق که جاری بر فاعل می‌شوند را «اسم دینی» نامیده‌اند؛ ولی میان این دو از جهت اسم شرعی‌بودن تفاوتی قائل نشده‌اند (قرافی، ۱۴۱۶: ۸۰۵/۲)؛ چراکه هردو این اقسام را خداوند و رسولش صلی‌الله‌علیه‌وآله بنا نهادند (ابن‌حزم، بی‌تا: ۸۰/۷) و طبق همان نیز تکلم می‌نمایند.

در تعریف دیگری نیز حقیقت شرعیه لفظی دانسته شده است که وضع آن برای معنایی خاص در شرع ثابت باشد. این تعریف دو حالت را دربر دارد؛ یکی اینکه اصلا لفظ و معنا برای اهل لسان شناخته شده نباشد و حالت دیگر اینکه لفظ و

معنا شناخته شده هستند، ولی قرارگیری آن لفظ برای چنین معنایی ثابت نبوده است (قرافی، ۱۴۱۶: ۸۰۵/۲).

نشانه و علامت حقیقی‌بودن معنای الفاظ وجود تبادر، عدم صحت سلب و همچنین اطراد است. اگر معنایی از لفظی به ذهن متبادر شود و یا نتوان لفظ را از معنا سلب کرد، نشانهٔ حقیقت‌بودن آن لفظ در معنا خواهد بود و بنابر فحص نگارنده، هیچ‌یک از استعمالات ولی در کلام پیامبر خدا ﷺ به معنایی غیر از سرپرستی وارد نشده است؛ بلکه کل روایات فقهی که از ایشان منقول است و تمام استعمالات ایشان از واژهٔ ولی که دربارهٔ امیرالمؤمنین علیه‌السلام ایراد شده، به‌معنای سرپرستی به‌کار رفته است و در این میان، مثال‌های با قرینه و بدون قرینه بسیار است.

در وضع تعینی ابتدا لفظ با قرینه در معنای مقصود استعمال شده و سپس بدون قرینه نیز آن معنا را خواهند رساند. واژهٔ ولی نیز دارای استعمالات با قرینه و بدون قرینه در معنای سرپرستی است و به‌نظر تفاوتی میان استعمالات با قرینه و یا بی‌قرینه، در کثرت استعمال این لفظ در معنای سرپرستی وجود نخواهد داشت؛ چراکه تمام استعمالات پیامبر ﷺ از این واژه در همین معناست و این کثرت استعمال می‌تواند حقیقت شرعیه را ثابت کند. البته در استعمالات آن حضرت، مواردی نیز وجود دارند که بدون قرینه معنای سرپرستی را به مخاطبان می‌رساند؛ درعین‌حال باید به این نکته توجه داشت که منظور از قرینه، آن چیزی است که متکلم در کلام خود برای فهماندن مقصودش به مخاطبان بر آن تکیه کرده باشد و هر شاهدی بر معنا که از سوی آنها برای فهم مقصود استفاده می‌شود، قرینه نخواهد بود.

در راستای تسهیل برای پذیرش فرایند سادهٔ وضع توسط شارع، می‌توان به واژهٔ «اکل» مثال زد. عبیدالله دبوسی این واژه را در قرن پنجم اسم شرعی برای «افطار» دانسته است؛ چراکه مقصود شارع از این واژه همان افطار است و اگر در بیان شارع و در احکام وقت افطار، امر به اکل تعلق بگیرد، این‌گونه نیست که خوردن واجب شود؛ بلکه منظور بیان زمان افطار است، اگرچه با آشامیدن یا جماع افطار صورت

پذیرد. در مثالی دیگر، کلمات «فقیر» و «غنی» نیز حقیقت شرعیه دانسته شده‌اند، در صورتی که پیش از اسلام نیز این کلمات تقریبا مفاد همین معنای مقصود شارع را رسانده‌اند؛ اما چون موضوع حکم شارع شده‌اند و در شرع نیز شرایطی برای فقیر و غنی بیان شده است، این اسما نیز حقیقت شرعیه دانسته شده و جالب اینجاست که معنای این حقیقت شرعیه را نیز «من له ادنی شیء او من لاشیء له» و «من هو مالک للمال» دانسته‌اند (ابن امیر حاج، ۱۴۰۳: ۱۰۷/۱).

پیرامون واژۀ ولی باید دانست که این واژه چه مشترک لفظی باشد و چه مشترک معنوی، معانی سرپرست، سلطان و اولی بالتصرف جزء معانی یا مصادیق این واژه دانسته شده است و به‌تصریح اندیشمندان اسلام، ممکن است در حقیقت شرعیه معنایی عام به معنایی خاص تبدیل شود. یعنی لفظ از معنای عامی که در لغت داشت به بخش خاصی از آن معنا تخصیص یابد و یا شروط خاصی به آن اضافه گردد (حازمی، بی‌تا: ۱۲/۱۲). حال که پیامبر خدا ﷺ نیز این واژه را فقط در همین معانی استعمال کرده است، می‌توان از کثرت این استعمال، حقیقت شرعیه اتخاذ نمود و اگر در مواردی نیز این استعمالات بدون قرینه باشد، این نظر تقویت شده و با قاطعیت بیشتری روبه‌رو خواهد شد.

اگر این واژه را مشترک لفظی بدانیم و یکی از معناهای حقیقی آن سرپرست باشد، باتوجه به کثرت استعمال پیامبر خدا ﷺ، متفاهم عرفی از کلام ایشان و همچنین کثرت استعمال در زمان معاصران و اصحاب ایشان، می‌توان گفت که این معنا در استعمالات شارع به حقیقت شرعیه تبدیل شده است و در صورت شک در معنای این واژه، باید بر همین معنا حمل شود؛ چراکه به تصریح علما، اولویت در کلام شارع حمل بر معنای شرعی و سپس عرفی و بعد از آن لغوی خواهد بود (همان). اما اگر این واژه را مشترک معنوی بدانیم که معنای اولی بالتصرف و سرپرستی نیز از مصادیق معنای عام باشند، می‌توان با همین کثرت استعمالات شارع و معاصرین ایشان، لفظ «ولی» را در شرع مختص به معنای سلطنت، سرپرستی و اولی بالتصرف دانست. به‌ویژه که واژۀ ولی در ابواب بسیاری ازجمله ازدواج دختر و اولیای دم موضوع احکام قرار گرفته

است و مقصود از همهٔ این استعمالات، سرپرست بوده و پس از تطبیق بر شوهر و پدر، در برخی از فروض سلطان و حاکم نیز سرپرست افراد معرفی شده است. در برخی تعاریف از حقیقت شرعیه آمده است، هر اسمی که موضوع حکم شرعی واقع شود، اسم شرعی خواهد بود (بخاری، بی‌تا: ۳۱۴/۳) و در لفظ ولی نیز این مؤلفه وجود دارد.

۸. استعمالات نبی مکرم اسلام ﷺ و اصحاب

در روایتی از کافی شریف که توسط پنج نفر از اجلای اصحاب امام باقر علیه‌السلام نقل شده، آمده است:

أَمَرَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ رَسُولَهُ بِوَلَايَةِ عَلِي وَ أَنْزَلَ عَلَيه -إِنَّما وَلِيكُمُ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ وَ الَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يقِيمُونَ الصَّلاةَ وَ يؤْتُونَ الزَّكاةَ- وَ فَرَضَ وَلَايةَ أُولِي الْأَمْرِ فَلَمْ يدْرُوا مَا هِي.

خداوند متعال پیامبر ﷺ را به ولایت امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام امر نمود و آیهٔ ولایت و فریضهٔ اولی‌الامر را به ایشان ابلاغ کرد. این در حالی بود که مردم مفهوم ولایت امیرالمؤمنین علیه‌السلام را نمی‌دانستند. درنهایت خداوند به رسول خود ﷺ امر می‌کند که ولایت را بسان نماز، روزه، حج و زکات برای مردم تفسیر نماید.

فَأَمَرَ اللَّهُ مُحَمَّداً ﷺ أَنْ يفَسِّرَ لَهُمُ الْوَلَايةَ كَمَا فَسَّرَ لَهُمُ الصَّلَاةَ وَ الزَّكَاةَ وَ الصَّوْمَ وَ الْحَجَّ فَلَمَّا أَتَاهُ ذَلِكَ مِنَ اللَّهِ ضَاقَ بِذَلِكَ صَدْرُ رَسُولِ اللَّهِ وَ تَخَوَّفَ أَنْ يرْتَدُّوا عَنْ دِينِهِمْ وَ أَنْ يكَذِّبُوهُ فَضَاقَ صَدْرُهُ وَ رَاجَعَ رَبَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ فَأَوْحَى اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ إِلَيه - يا أَيهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ ما أُنْزِلَ إِلَيكَ مِنْ رَبِّكَ وَ إِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَما بَلَّغْتَ رِسالَتَهُ وَ اللَّهُ يعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ.

پیامبر گرامی اسلام ﷺ ترسیدند که مردم از دین خود بازگردند و ایشان را تکذیب نمایند که خداوند به ایشان فرمود در صورت عدم ابلاغ ولایت امیرالمؤمنین علیه‌السلام، رسالت ایشان ناتمام می‌ماند و خداوند خودش از پیامبر ﷺ محافظت خواهد نمود.

فَصَدَعَ بِأَمْرِ اللَّهِ تَعَالَى ذِكْرُهُ فَقَامَ بِوَلَايةِ عَلِي علیه‌السلام يوْمَ غَدِيرِ خُمٍّ فَنَادَى الصَّلَاةَ جَامِعَةً وَ أَمَرَ النَّاسَ أَنْ يبَلِّغَ الشَّاهِدُ الْغَائِب (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۸۹/۱).

پیامبر گرامی اسلام ﷺ نیز در جریان «غدیر خم»، مفهوم ولایت امری امیرالمؤمنین علیه‌السلام را توصیف نموده و اولی‌الامر را به مردم معرفی کرد و امر نمود تا این مطلب و واقعه را حاضرین به غایبین انتقال دهند.

این روایت به‌خوبی شاهد معنای «ولی» و «مولا» در آیهٔ ولایت بوده و صاحب ولایت را اولی‌الامر معرفی نموده است. نکتهٔ جالب اینجاست که در این روایت اشاره شده که خداوند به پیامبرش ﷺ امر نمود تا مفهوم ولایت را مثل مفهوم نماز و روزه برای مردم تفسیر نماید و پیامبر نیز در جریان غدیر با توصیفاتی چون «من کنت مولاه فعلی مولاه» و «الست اولی بکم من انفسکم» و دیگر عباراتی که نقل شده است، ولایت امیرالمؤمنین علیه‌السلام را همان ولایت خودشان و به معنای اولی‌الامربودن دانستند.

باقلانی از علمای قرن پنجم هجری از قول معتزله، دلیلی را برای نقل اسم از معنای لغوی بر معنای شرعی نقل می‌کند که دانستن آن دور از فایده نیست (کلوذانی، ۱۴۰۶: ۲۵۷/۲). در روایتی آمده است که حضرت جبرائیل به صورت مردی بر پیامبر ظاهر شد و از ایشان معنای اسلام و ایمان را پرسید (ابن ابی‌شیبه، ۱۹۸۳: ۴۴)؛ ایشان نیز پاسخ گفتند. معتزله بیان می‌کنند که اگر اسلام و ایمان اسم شرعی و حقیقت شرعیه نباشند، چه نیاز به بیان است و اگر صرفا لغوی باشد، نیازی به بیان نداشته و عرف عرب آن را می‌شناسد. در این روایت نیز خداوند به تفسیر معنای ولایت توسط پیامبر ﷺ امر می‌نماید و این مسئله بدان‌معناست که معنای ولایت، همان معنای لغوی نیست و شارع در مفهوم ولایت حدود و مرزهایی دارد.

در برخی از آیات دیگر نیز این واژه به‌کار برده شده و معنای «اولویت در تصرف» در آنها مشهود است. به‌عنوان مثال، بسیاری از قدمای مفسرین معنای ولی در آیهٔ ﴿قُلِ اللَّهُ أَعلَمُ بِما لَبِثُوا لَهُ غَيبُ السَّماواتِ وَالأَرضِ أَبصِر بِهِ وَأَسمِع ما لَهُم مِن دُونِهِ مِن وَلِي وَ لا يُشرِكُ فِي حُكمِهِ أَحَداً﴾ (کهف/۲۶) را اولویت در تصرف دانسته‌اند. طبری (همو، ۱۴۱۲: ۱۵۴/۱۵)، قرطبی (همو، ۱۴۲۹: ۴۳۶۲/۶)، زمخشری (همو، ۱۴۰۷: ۷۱۶/۲) و فخر رازی (همو، ۱۴۲۰: ۴۵۳/۲۱) معنای «ولی» در این آیه را «متولی امور همراه با تدبیر» تفسیر نموده‌اند و این

معنا همان «اولویت در تصرف» است.

آیهٔ ﴿أَلَم تَعلَم أَنَّ اللَّهَ لَهُ مُلكُ السَّماواتِ وَالأَرضِ وَما لَكُم مِن دُونِ اللَّهِ مِن وَلِي وَلا نَصيرٍ﴾ (بقره/۱۰۷) نیز یکی از آیاتی است که مفسران به‌طور مفصل پیرامون این واژه بیان کرده‌اند و بزرگانی از اهل تفسیر، معنای واژه را همان «تولی امور» یعنی سرپرستی، سلطنت و اولی بالتصرف دانسته‌اند (طبری، ۱۴۱۲: ۳۸۵/۱).

در مجموعهٔ روایاتی از پیامبر گرامی اسلام ﷺ، امیرالمؤمنین علیه‌السلام ولی همهٔ مومنان بعد از ایشان معرفی شده است. در غدیر و جنگ یمن و چندین واقعه دیگر مضمون «علی ولی کل مؤمن بعدی» از سخنان نبی مکرم اسلام ﷺ نقل شده است (صالحی شامی، ۱۴۱۴: ۲۹۷/۱۱) که در برخی با قرینه و در برخی دیگر بدون قرینه بر اولویت در تصرف دلالت می‌نماید که تفصیل آن در مقالات دیگر ذکر خواهد شد.

در روایات فقهی نیز واژهٔ ولی در معنای سرپرست بسیار استفاده شده است و متفاهم اصحاب و علمای اعصار اولیه نیز همین معنا بوده است. با مراجعه به سخنان علما و فقها، می‌توان دریافت که این واژه در این احادیث براساس طبقات، سرپرستی بانوان بر پدر، همسر، پدربزرگ، برادر و فرزند بزرگ و در آخرین حالات بر سلطان تطبیق شده است. به‌عنوان مثال در روایتی از مسند شافعی آمده است:

(أخبرنا): سعيد بن سالم، عن ابن جريج، عن سليمان بن موسى عن ابن شهاب، عن عروة، عن عائشة: عن النبي ﷺ قال: «أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل ثلاثا فإن أصابها فعليه المهر بما استحل من فرجها فإن اشتجروا فالسلطان ولي من لا ولي له» (شافعی، ۱۴۰۰: ۲۷۵).

در عبارت «فالسلطان ولی من لا ولی له» به‌خوبی معنای واژهٔ ولی روشن شده است. هر کسی که سرپرستی از پدر، همسر و... نداشته باشد، سلطان زمان سرپرست او خواهد بود.

پس از زمان شارع نیز می‌توان چنین استعمالاتی را در مکالمه‌ها و مکاتبه‌های اصحاب و حکام قرون نخستین هجری قمری مشاهده کرد که از حکومت خود با واژهٔ «ولایت» یاد نموده و خود را ولی و سرپرست مردم می‌دانستند و با این واژه،

فرمانداران و والیان خود را نصب می‌کردند که به یاری خدا در مقالات دیگری مورد بررسی قرار خواهیم داد.

نتیجه‌گیری

یکی از ادعاهای این نوشته، وضع واژۀ «ولی» برای معنای «اولویت در تصرف» از سوی شارع است و لفظ و معنا نیز نزد اهل لغت شناخته شده می‌باشد. استعمال ولی در معنای سرپرستی، سلطنت و اولی به تصرف، به‌صورت خاص و متعین از سوی شارع انجام شده است و همان‌طور که ابن‌قیم جوزیه در کتاب خود از قول برخی نوشته است، شارع گاه معنای لغوی را نقل می‌دهد و گاه تعمیم بخشیده و یا تخصیص می‌دهد. ازاین‌رو اگر معنای لغوی واژۀ ولی را «اولویت» بدانیم، باز هم شارع با محدودکردن معنای اولویت به اولویت در تصرف، حقیقتی شرعیه ایجاد کرده است و در صورت استعمال این واژه بدون قرینه از سوی شارع، باید بر همین معنا حمل شود. در ادعای این نگاشته نیز شارع معنای ولی را به چنین معانی محدود کرده است و ناقل آن، شارع و عرف متشرعان حاضر در زمان شارع هستند. یعنی لفظ ولی طبق فرضیۀ حقیقت شرعیه، فانی در معنای سرپرستی، سلطنت و اولی به تصرف خواهد بود و در صورتی که این واژه در کلام شارع بخواهد معنای دیگری را افاده نماید، به نصب قرینه از جانب او نیاز خواهد داشت.

منابع

۱. ابن ابی‌شیبه، ابوبکر، کتاب الأیمان، محمد ناصر الدین الألبانی، بی‌جا: المکتب الاسلامی، ۱۹۸۳م.
۲. ابن امیر حاج، محمد بن محمد، التقریر والتحبیر، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۰۳ق.
۳. ابن‌حزم، علی بن أحمد بن سعید، الإحکام فی أصول الأحکام، أحمد محمد شاکر، بیروت: دار الآفاق الجدیدة، بی‌تا.
۴. ابن‌فارس، محمد بن فارس، معجم مقاییس اللغة، هارون و عبدالسلام محمد، قم: مکتبة الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق.
۵. ابن‌قیم جوزی، محمد بن ابی‌بکر، إعلام الموقعین عن رب العالمین، محمد عبدالسلام ابراهیم، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۱ق.
۶. ابن‌منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت: دار صادر، ۱۴۱۴ق.
۷. ازهری، محمد بن احمد، تهذیب اللغة، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۱ق.
۸. اصفهانی نجفی، محمدتقی، هدایة المسترشدین، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۲۸۴ش.
۹. امینی، عبدالحسین، الغدیر فی الکتاب و السنة و الادب، قم: مرکز الغدیر، ۱۴۱۶ق.
۱۰. ایروانی، باقر، کفایة الاصول فی اسلوبها الثانی، نجف اشرف: مؤسسة احیاء التراث الشیعة، ۱۴۲۹ق.
۱۱. آمدی، علی بن محمد، الإحکام فی اصول الأحکام، عبدالرزاق عفیفی، دمشق - بیروت: المکتب الإسلامی، ۱۴۰۲ق.
۱۲. بخاری، علاءالدین، کشف الأسرار شرح أصول البزدوی، بی‌جا: دار الکتاب الإسلامی، بی‌تا.
۱۳. بصری، ابوالحسین محمد بن علی، المعتمد فی اصول الفقه، خلیل المیس، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۰۳ق.
۱۴. ثعلبی، احمد بن محمد، الکشف و البیان، ابن‌عاشور ابی‌محمد، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ق.
۱۵. جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح، بیروت: دار العلم للملایین، ۱۳۷۶ق.

۱۶. حازمی، أحمد بن عمر بن مساعد، شرح قواعد الأصول و معاقد الفصول، مکتبه شامله نسخه ۳/۵۱.
۱۷. رشتی، حبیب‌الله، بدائع الافکار، قم: مؤسسهٔ آل البیت، ۱۳۱۲ق.
۱۸. زجاجی، عبدالرحمن بن اسحاق، اشتقاق أسماء الله، د. عبدالحسین المبارک، بی جا: مؤسسة الرسالة، ۱۴۰۶ق.
۱۹. زرکشی، محمد بن عبدالله بن بهادر، البحر المحیط فی اصول الفقه، بی جا: دارالکتبی، ۱۴۱۴ق.
۲۰. زمخشری، محمود، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت: دارالکتاب العربی، ۱۴۰۷ق.
۲۱. شافعی، ابوعبدالله محمد بن ادریس، المسند، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۰۰ق.
۲۲. شیرازی، محمدحسن، تقریرات فی اصول الفقه، قم: اللجنة العلمیة للمؤتمر، ۱۴۱۸ق.
۲۳. صالحی شامی، محمد بن یوسف، سبل الهدی والرشاد فی سیرة خیر العباد و ذکر فضائله و اعلام نبوته وأفعاله وأحواله فی المبدأ والمعاد، شیخ عادل أحمد عبدالموجود - شیخ علی محمد معوض، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۴ق.
۲۴. طباطبایی حکیم، محمد سعید، الکافی فی اصول الفقه، بیروت: دارالهلال، ۱۴۲۸ق.
۲۵. طبری، محمد بن جریر، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار المعرفة، ۱۴۱۲ق.
۲۶. عثمان، محمود حامد، القاموس المبین فی اصطلاحات الاصولیین، ریاض: دار الزاحم، ۱۴۲۳ق.
۲۷. عراقی، ابوزرعه احمد بن عبدالرحیم، الغیث الهامع شرح جمع الجوامع، محمد تامر حجازی، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۲۵ق.
۲۸. فخر رازی، محمد بن عمر، المحصول، دکتر طه جابر فیاض العلوانی، بیروت: مؤسسة الرسالة، ۱۴۱۸ق.
۲۹. ـــــــــ، مفاتیح الغیب، بیروت: دار إحیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
۳۰. فراهیدی، خلیل بن احمد، العین، قم: نشر هجرت، ۱۴۰۹ق.
۳۱. قاضی ابوبکر باقلانی، محمد بن الطیب، التقریب و الإرشاد، عبدالحمید بن علی أبوزنید، بیروت: مؤسسة الرسالة، ۱۴۱۸ق.

۳۲. قرافی، احمد بن ادریس، نفائس الأصول فی شرح المحصول، عادل احمد عبدالموجود و علی محمد معوض، بی جا: مکتبة نزار مصطفی الباز، ۱۴۱۶ق.
۳۳. قرطبی، مکی بن ابی طالب، الهدایة إلی بلوغ النهایة فی علم معانی القرآن و تفسیره، و أحکامه، و جمل من فنون علومه، بی جا: جامعة الشارقة، ۱۴۲۹ق.
۳۴. قرطبی، یوسف بن عبدالله، الاستیعاب فی معرفة الأصحاب، علی محمد البجاوی، بیروت: دار الجیل، ۱۴۱۲ق.
۳۵. کلوذانی، محفوظ بن احمد، التمهید فی اصول الفقه، مفید محمد أبوعمشة و محمد بن علی بن ابراهیم، بی جا: مرکز البحث العلمی و إحیاء التراث الإسلامی-جامعة أمّ القری، دار المدنی للطباعة والنشر والتوزیع، ۱۴۰۶ق.
۳۶. کلینی، محمد بن یعقوب، کافی، علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دار الکتب الإسلامیة، ۱۴۰۷ق.
۳۷. کورانی، احمد بن اسماعیل، الدرر اللوامع فی شرح جمع الجوامع، سعید بن غالب کامل، المدینة المنورة: الجامعة الإسلامیة، ۱۴۲۹ق.
۳۸. لکهنوی، میر سید حامد حسین، عبقات الأنوار فی إمامة الأئمة الأطهار، اصفهان: کتابخانهٔ امیرالمؤمنین، ۱۳۶۶ش.
۳۹. محمود، عبدالرحمن عبدالمنعم، معجم المصطلحات والألفاظ الفقهیة، بی جا: دارالفضیلة، بی تا.
۴۰. مروزی، منصور بن محمد، قواطع الأدلة فی الأصول، محمدحسن اسماعیل الشافعی، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۸ق.
۴۱. مظفر، محمدرضا، اصول الفقه، قم: اسماعیلیان، ۱۳۷۵ش.
۴۲. نسائی، أحمد بن شعیب، السنن الکبری، حسن عبدالمنعم شلبی، بیروت: مؤسسة الرسالة، ۱۴۲۱ق.
۴۳. هیتمی، احمد بن محمد بن علی بن حجر، الصواعق المحرقة علی أهل الرفض والضلال والزندقة، عبدالرحمن بن عبد الله الترکی، کامل محمد الخراط، بیروت: مؤسسة الرسالة، ۱۴۱۷ق.

Evidence of Deviance from the Meaning of the Hadith of Ghadīr: For or Against?*

Mohammad Ali Movahedi (Corresponding Author)[1]
Alireza Heidari[2]
Mojgan Mohammad Beigi[3]

Abstract

The exploration of word meanings and terminological nuances has captivated Islamic scholars from ancient times to the present. Since "text" is a crucial source for understanding religion, uncovering the meanings of terms used in the Quran and Hadith significantly aids in comprehending the intentions of the Legislator. A speaker must consider the facets of word meanings and the method of using the term, and the Legislator is no exception to this rule. The term "Walī" is frequently encountered in the Quran and Hadith. Grasping its meaning and usage in the Legislator's speech is pivotal for interpreting numerous verses and Hadiths, particularly those concerning the Imamate of Imam Ali (AS). This paper employs a descriptive-analytical method to examine the term's usage in authentic religious texts, aiming to establish the religious legal truth of "Walī" as connoting "priority in authority" and "guardianship." To substantiate this, it delves into verses, Hadiths, and the Arabic literature of the Legislator's era. Once the religious legal truth is verified, its primary usage in the Legislator's speech will be based on this meaning, unless there is evidence to the contrary.

Keywords: Mawlā, Guardianship, Priority in Authority, Wilāyah, Religious Legal Truth.

Research Article

Imāmah in the Light of the Qur'ān and Sunnah

First Year, Vol. 1, 2024

Publisher: Emamat International Foundation

ipj.emamat.org

Received: 2023/09/01

Revised: 2023/12/17

Accepted: 2024/02/29

Published Online: 2024/09/05

© the authors

* Cite this article: Movahedi, M.A. & Heidari. A. & Mohammad Beigi, M. (2024). Evidence of Deviance from the Meaning of the Hadith of Ghadīr: For or Against?. *Imāmah in the Light of the Qur'ān and Sunnah,* 1(1), p.99-129.
https://doi.org/10.22034/emamah.2024.203673

1. Faculty member of the School of Religions, University of Religions and Denominations, Qom, Iran.
ma.movahedi@urd.ac.ir
2. Master's student at the Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran, Tehran, Iran.
a.heidari@du.ac.ir
3. Graduate of Level 2 from Jamiat Al-Zahra & Permanent Member of the Academic Association of Imamate, Seminary of Qom, Iran
Mmuhammadbeigi@gmail.com

شواهد انصراف از معنای خبر غدیر؛ له یا علیه؟*

محمدعلی موحدی (نویسنده مسئول)[1]
علیرضا حیدری[2]
مژگان محمدبیگی[3]

چکیده

به پشتوانهٔ پژوهش‌های گستردهٔ پیشینی، ثابت است که لفظ «مولی» در حدیث غدیر به‌طور قطع در معنای «أولی بِـ» به‌کار رفته و این حدیث بر امامت مطلقهٔ حضرت امیرالمؤمنین علیه‌السلام بر جمیع مؤمنان دلالت دارد. عالمان عامه، دو شاهد مشهور (یکی متصل و دیگری منفصل) را به‌عنوانِ مهم‌ترین شواهدِ انصراف از معنای مذکور ارائه نموده‌اند. شواهد ارائه‌شده، افزون بر آنکه با فاصلهٔ معناداری از صدور خبر غدیر و اوج‌گیری نزاع‌های کلامی ذیل آن طرح شده‌اند، از تعارضات درونی و بیرونی پرشماری نیز رنج می‌برند. همین تعارضات، قطع نظر از ادلهٔ شیعیان، ناتمامی و ناکارآمدی آنها را ثابت می‌کند و نشان می‌دهد که این شواهد، برای اثبات ادعای آنان کاملا بی‌ثمر است. اما مهم‌تر از ناتمامی و ناکارآمدی شواهد در جهت اثبات دیدگاه عامه، کارآمدیِ آن در جهت اثبات دیدگاه شیعیان است؛ زیرا به دلایل متعدد، شواهد ارائه‌شده، به‌صراحت بر کاربرد لفظِ مولی به‌معنای «اولی» در خبر غدیر

مقاله پژوهشی
دوفصلنامهٔ امامت در پرتو قرآن و سنت
سال اول، شماره ۱، ۱۴۰۳
ناشر: بنیاد بین‌المللی امامت
ipj.emamat.org
دریافت: ۱۴۰۲/۰۶/۱۰
بازنگری: ۱۴۰۲/۰۹/۲۶
پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۱۰
انتشار آنلاین: ۱۴۰۳/۰۶/۱۵

© نویسندگان

* استناد به این مقاله: موحدی، محمدعلی؛ حیدری، علیرضا؛ محمدبیگی، مژگان (۱۴۰۳)، شواهد انصراف از معنای خبر غدیر؛ له یا علیه؟، امامت در پرتو قرآن و سنت، (۱) ۱، ص۹۹-۱۲۹.
https://doi.org/10.22034/emamah.2024.203673

۱. عضو هیئت علمی دانشکدهٔ مذاهب دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران.
ma.movahedi@urd.ac.ir
۲. دانشجوی کارشناسی ارشد دانشکدهٔ الهیات و معارف دانشگاه تهران، تهران، ایران.
a.heidari@du.ac.ir
۳. دانش‌آموختهٔ سطح دو حوزهٔ علمیهٔ الزهرا علیهاالسلام، تهران و عضو پیوسته انجمن علمی امامت حوزه، قم، ایران.
mmuhammadbeigi@gmail.com

دلالت دارد و از همین حیث، «دلیلٌ‌علیه» مخالفان است. بنابراین، آنچه که پیش‌تر در نصوص کلامی شیعیان به‌عنوان شبهاتِ مخالفان پیرامون حدیث غدیر طرح و رد می‌شد، شایسته است از این به بعد به‌عنوان دلایلی قاطع به فهرست بلندِ دلایل شیعیان ذیل خبر غدیر افزوده شود.
واژگان کلیدی: حدیث غدیر، شکایت جیش یمن، مولی، ناصر، محب

مقدمه

آن‌گونه که در جای خود نشان داده شده، حدیث غدیر به‌لحاظ کثرت طرق و اسانید، در میان تمامی روایات اسلامی یک استثنای بی‌رقیب است. فهرست تک‌نگاری‌های حدیثی، ادبی و کلامی این حدیث از سدهٔ دوم هجری تاکنون و تنوع مذهب و مشی فکری مؤلفان آن آثار، در کنار احتجاجات و بحث‌های کلامیِ بی‌وقفه ذیل آن در مصادر فریقین، از اهتمام همیشگی عالمان اسلامی به این حدیث حکایت دارد (طباطبایی، ۱۴۱۵: ۹-۱۱). اگرچه با در دسترس‌بودن آثار فاخری چون عبقات الأنوار و الغدیر، شماری از مسائل کلاسیک پیرامون این خبر، تا حد مطلوبی قابل پشتیبانی است؛ اما ضرورت کشف یافته‌های جدید و اتخاذ روش‌های نوین در بحث از اسانید و دلالت این خبر و وجود شبهات و مسائلی نو پیرامون آن، ضرورت پژوهش‌های جدید ذیل این حدیث را به‌همراه دارد.

بنابر پژوهش‌های پیشینی، مهم‌ترین نزاع دلالی در باب خبر غدیر، به لفظِ «مولی» و معنای آن در عبارتِ «من کنت مولاه فعلی مولاه» بازمی‌گردد. شیعیان بر این نکته اصرار دارند که لفظ مذکور در حدیث غدیر در معنای «أولی بِ» استعمال شده است و همین اولی‌بودن، امامت، زعامت و سرپرستی حضرت امیرالمؤمنین علیه‌السلام را بیان می‌کند. صاحب عبقات الأنوار از سی، و مؤلفِ الغدیر از بیست شاهد در جهت مستدل‌کردنِ ادعای مذکور بهره جسته‌اند. در پژوهش‌های اخیر نیز گاه شواهدی تازه بر مدعای مذکور به‌دست می‌آید (نک: موحدی، ۱۳۹۹: ۱۷۷-۲۳۹). پیش‌فرض متن حاضر -به پشتوانهٔ تحقیقات پیشینی مذکور- این است که لفظ مولی در حدیث غدیر به‌طور قطع در معنای «أولی بِ» به‌کار رفته و اعلان اولی‌بودنِ حضرت امیرالمؤمنین علیه‌السلام، یعنی امامت مطلقهٔ ایشان بر جمیع مؤمنین، یکی از مهم‌ترین

اهداف سخنرانی پیامبر ﷺ در روز غدیر به‌شمار می‌آید. مطابق چنین پیش‌فرضی، هرگونه اظهار نظر در القای معنای دیگری از این حدیث، در زمرهٔ تلاش در جهتِ انصراف از معنای غدیر قلمداد می‌شود.

عالمان اهل سنت به‌عنوان مهم‌ترین گروهی که تلاش زیادی در جهت انصراف از معنای خبر غدیر مصروف داشته‌اند، درخصوص معنای لفظ مولی دیدگاه یکسانی را اتخاذ نکرده‌اند. اگر از موارد شاذ و نیز پاره‌ای از اعترافات آنان صرف نظر شود، مشهورترین معنا از لفظ مولی در خبر غدیر در میان مخالفان، «محبوب»، «محب»، «ولاء اسلام» و «ناصر» است. البته اندیشمندان عامه، در جهت مستدل‌نمودن مدعای خویش، به ارائهٔ دلیل (شاهد) نیز پرداخته‌اند. فارغ از انگیزه‌های کلامی در طرح این دلایل، جز دو مورد -که در ادامه به آن پرداخته خواهد شد- سایر ادله به‌دلیل ضعف ذاتی یا هر عامل دیگری، از شهرت برخوردار نبوده و توسط عالمان هم‌کیش مورد تخطئه یا بی‌اعتنایی قرار گرفته‌اند. متن حاضر پس از بیان مهم‌ترین ادلهٔ مخالفان در جهت انصراف از مدلول خبر غدیر، به بررسی اتقان علمی آن شواهد پرداخته و بررسی می‌نماید که شواهد مذکور تا چه اندازه در پیش‌برد دعاوی آنان سودمند است؟ و اساسا آیا شواهد ارائه‌شده به‌نفع دیدگاه آنان است یا خود می‌تواند به‌عنوان دلیلی علیه آنان به‌کار رود؟

۱. مروری بر شواهدِ انصراف از معنای خبر غدیر

به‌طور کلی در یک تقسیم منطقی، شواهد و قرائن فهم یک متن / واقعه به دو قسم قرائن متصل و منفصل دسته‌بندی می‌شود (نک: مسعودی، ۱۳۹۵: ۱۱۱). شواهدی که به‌نحوی در خلال متن / واقعه حضور دارند و به فهم دقیق آن یاری می‌رسانند، شواهدِ متصل (درونی) نامیده می‌شوند و قرائنی که بیرون از متن / واقعه در فهم آن مؤثرند -و البته نسبت و ربط آن با متن / واقعه معلوم است- در زمرهٔ شواهدِ منفصل (بیرونی) می‌گنجند. بنابراین در بحث جاری، مقصود از شواهد متصل، آن دسته از شواهدی است که در خلال جریان غدیر رخ داده؛ اعم از آنچه که از سخنان

پیامبرﷺ یا دیگران گزارش شده یا آنچه که از فعل ایشان یا حاضران در غدیر به وقوع پیوسته است. شواهد منفصل نیز آن دسته از شواهدی هستند که بیرون از جریان غدیر خم (پیش یا پس از آن) رخ داده و پس از احراز ربط وثیق آن با غدیر، به فهم آن نیز کمک می‌کند. مهم‌ترین شاهد درون‌متنی مخالفان جهت انصراف از مدلول خبر غدیر -که تنها شاهد مشهور درونی ایشان قلمداد می‌شود- دعای برخاسته از دعای پیامبرﷺ در پس عبارت «من کنت مولاه فعلی مولاه» است. مشهورترین و مهم‌ترین شاهد بیرونی ایشان نیز -که با قطع از نظر شواذ طرح‌شده، تنها شاهد بیرونی آنان نیز قلمداد می‌شود- معطوف به جریانی است که از آن به شکایت لشکر یمن یاد می‌شود.

۱-۱. مهم‌ترین شاهد متصل: دعای پیامبرﷺ در انتهای حدیث غدیر

دعای پیامبرﷺ مبنی بر «اللهم وال من والاه و عاد من عاداه و انصر من نصره و اخذل من خذله» به‌عنوان تنها شاهد درونی انصراف از معنای خبر غدیر، مورد استناد گروهی از اندیشمندان عامه قرار گرفته است. اما با این حال، آنان در اتخاذ این شاهد و ارائهٔ معنای لفظ مولی، رویکرد واحدی را در پیش نگرفته‌اند. برخی از آنان بر این نکته اصرار دارند که قرینهٔ مذکور نشان می‌دهد لفظِ مولی در معنای محبت (ضد عداوت) به‌کار رفته است (شکری آلوسی، ۱۴۱۷: ۱۶۰). در مقابل، برخی به‌دلیل همین قرینه کوشیده‌اند تا معنای مولی را در خبر غدیر بر نصرت حمل کنند (ایجی، ۱۹۹۷: ۶۰۲/۳). دیدگاه سوم نیز از آن تفتازانی (۷۹۲ق) است؛ وی این فراز از سخنان پیامبرﷺ را شاهدی بر هردو معنای یادشده در نظر گرفته و چنین می‌نویسد: «عبارت پسینی خبر غدیر یعنی دعای رسول خدا مبنی بر "اللّهم وال من والاه..." این نکته را می‌رساند که مراد از لفظ "مولی"، ناصر و محب است». (تفتازانی، ۱۴۱۶: ۲۹۰/۲؛ قوشچی، ۱۲۸۵: ۴۰۳).

۱-۲. مهم‌ترین شاهد منفصل: شکایت برخی از لشکریان یمن

با چشم‌پوشی از پاره‌ای شذوذ مطرح‌شده، تنها شاهد منفصل قابل اعتنا نزد مخالفان

برای مخالفت با معنای خبر غدیر و حمل آن بر معنای مورد نظر خویش، توسل به جریانی تاریخی است که از آن باعنوان «شکایت برخی از لشکریان یمن» یاد می‌شود. به‌زعم گروهی از اندیشمندان عامه، رسول خدا ﷺ اجتماع عظیم غدیر را گرد آوردند تا مردم را نسبت به دوستی و ترک عداوت با علی آگاه سازند؛ زیرا چند تن از لشکریان حاضر در یمن از آن حضرت بدگویی کرده بودند. اگرچه مصادر متعددی به اصل این اعتراض پرداخته‌اند (حاکم، ۱۴۱۱: ۱۱۹/۳؛ ابن ابی‌شیبه، ۱۴۰۹: ۳۷۴/۶؛ صنعانی، ۱۴۰۲: ۲۲۵/۱۱؛ ابن‌حنبل، ۱۴۲۱: ۲/۳۸؛ نسائی، ۱۴۲۱: ۹۹؛ ابن‌اعرابی، ۱۴۱۸: ۱۰۱۸/۳؛ ابن‌سری، ۱۴۰۶: ۵۷۱/۲؛ حربی، ۲۰۰۷: ۱۰۰؛ عسقلانی، بی‌تا: ۶۲۸/۱؛ همو، ۱۴۱۵: ۶۰۵/۲؛ هیثمی، ۱۳۹۹: ۱۸۸/۳؛ بوصیری، ۱۴۲۰: ۲۱۲/۷)؛ اما ربط میان این اعتراض و جریان غدیر با ردیهٔ ابن‌حجر هیتمی (۹۷۴ق) در میان متکلمان غیرشیعی شهرت یافت و گروهی از اندیشمندان بر این شاهد اصرار ورزیدند. محمد پانی‌پتی در شبه‌قاره، محمد رشید رضا (۱۹۳۵م) در مصر، سعید حَوّی (۱۹۸۹م) در سوریه، دکتر ناصر بن علی عایض و دکتر ناصر القفاری در حجاز، نمونه‌های مشهور چنین پرداختی هستند (پانی‌پتی، ۱۴۱۲: ۱۳۵/۳؛ رشید رضا، ۱۴۱۴: ۴۶۵/۶؛ حوی، ۱۴۲۴: ۱۴۷۲/۳-۱۴۷۳؛ عایض، ۱۴۲۱: ۶۰۵/۲؛ قفاری، ۱۴۱۴: ۶۹۴/۲).

۲. کاستی‌ها و تعارض‌های درونی شواهد انصراف از معنای خبر غدیر

قطع نظر از ادلهٔ شیعیان دربارهٔ معنای خبر غدیر، به‌نظر می‌رسد شواهد ارائه‌شده جهت انصراف از معنای این حدیث، از تعارضات درونی مهمی رنج می‌برد. تعارضاتِ درونی این شواهد، در گفتار پیش‌رو و تعارض‌های بیرونی آن در گفتار بعد آمده است.

۲-۱. تعارضات درونی شاهد متصل: دعای پیامبر ﷺ

۲-۱-۱. تعارض با عبارت پیشینی

اگر معنای عبارت «مَن کُنتُ مَولاهُ فَعَلِیٌّ مَولاهُ» را به‌دلیل دعای بعد از آن به محبتی ضد عداوت یا به نصرتی مقابل خُذلان تقلیل دهیم، آنگاه عبارت پیشینی پیامبر ﷺ مبنی بر اقرارستاندن از صحابه مبنی بر «ألست اولی بکم من انفسکم» -که به‌صورت متواتر در مصادر معتبر عامه گزارش شده (ابن‌ماجه، بی‌تا: ۴۳/۱؛ ابن ابی‌شیبه، ۱۴۰۹: ۳۷۲/۶؛

ابن‌حنبل، ۱۴۲۱: ۳۶۸/۴؛ حاکم، ۱۴۱۱: ۶۱۳/۳؛ عسقلانی، ۱۴۱۹: ۱۴۲/۱۶؛ طبرانی، ۱۴۰۴: ۱۸۰/۳؛ بخاری، بی‌تا: ۱۹۳/۴؛ شاشی، ۱۴۱۰: ۱۲۶/۱؛ ابن‌عساکر، ۱۴۱۵: ۱۱۷/۴۲ و ۱۱۸؛ بزار، ۱۴۰۹: ۴۱/۴؛ آجرّی، ۱۴۲۰: ۲۰۴۷/۴، ۲۰۵۱ و ۲۰۵۲؛ ذهبی (الف)، بی‌تا: ۱۶؛ شجری، ۱۴۲۲: ۱۱۹/۱؛ ابن‌اثیر، ۱۴۱۵: ۲۴۶/۶؛ ابن‌مغازلی، ۱۴۲۴: ۶۳؛ ابن‌حنبل، ۱۴۱۲: ۳۷۰/۴؛ ابن‌کثیر، ۱۴۱۷: ۱۶۶/۵؛ هیثمی، ۱۴۱۲: ۱۹۵/۵؛ سیوطی، ۳۵/۲۰۰۰ و ۳۶)- مهمل و بی‌معنا خواهد بود (نک: موحدی، ۱۳۹۹: ۱۱۸-۲۰۳)؛ زیرا آن‌گونه که در جای خود نشان داده شده (صدوق، ۱۴۰۳: ۶۹-۷۲؛ مفید (الف)، ۱۴۱۳: ۸/۱؛ همو (ب)، ۱۴۱۳: ۲۰۳ و ۲۰۴؛ همو، ۱۴۱۳: ۳۱؛ مرتضی، ۱۴۱۱: ۴۴۳؛ همو، ۱۳۷۷: ۲۵۴/۳؛ همو، ۱۴۱۰: ۲۶۱/۲؛ همو، ۱۴۳۱: ۱۸۸/۲؛ طوسی، ۱۴۰۶: ۳۴۴؛ کراجکی، ۱۴۱۰: ۹۵/۲-۹۷؛ طبرسی (ابوعلی)، ۱۴۱۷: ۳۲۷/۱؛ ابن‌شهرآشوب، ۱۳۷۹: ۴۲/۳؛ ابن‌بطریق، ۱۴۰۷: ۱۵ و ۱۱۶؛ حلی، ۱۴۱۳: ۲۶۹؛ فاضل، ۱۳۶۵: ۴۸؛ امینی، ۱۴۱۶: ۶۵۱/۱) عبارت پیشینی مذکور، به نیکویی بر کاربست معنای اولی از لفظ مولی دلالت دارد و قابل جمع با ادعای مطرح‌شده نیست. اما اگر با عنایت به «ألست أولی بکم ...»، معنای خبر غدیر را بر اولی‌بودن حضرت امیرالمؤمنین علیه‌السلام بر جمیع مؤمنان حمل کنیم، آنگاه هردو عبارت پیشینی و پسینی معنادار خواهند بود؛ زیرا دعای رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله برای دوستان حضرت امیرالمؤمنین علیه‌السلام و نفرین آن حضرت بر دشمنان ایشان، نتیجه و اثر اولی‌بودن آن حضرت بر مؤمنان است و لازمهٔ پذیرش چنین ولایتی، دوستی و ترک دشمنی و نصرت آن حضرت می‌باشد. به‌بیان دیگر، اگر اولی‌بودن حضرت امیر علیه‌السلام را از لفظِ مولی در خبر غدیر برداشت کنیم، سخنان رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله بی‌هیچ کم‌وکاستی معنا دارند؛ اما اگر معنای این خبر را به دوستی یا نصرت تقلیل دهیم، آنگاه بخش حساس و مهم این خبر که به‌طور قطعی از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله گزارش شده است (نک: موحدی، ۱۳۹۹: ۱۸۴-۱۹۷) -یعنی اقرارگرفتن از صحابه- بی‌معنا و مهمل خواهد بود.

۲-۱-۲. محبت و نصرت توامان در دعای پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله، مؤید معنایی فراتر

اعم‌بودن دعای پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله بر فقره‌های دال بر محبت و نصرت، سبب شده تا تفتازانی ادعا کند لفظ مولی در خبر غدیر، به‌نحو توامان بر هردو معنای مذکور دلالت کند. اما او به این نکته توجه نداشته است که همین ادعا، خودْ شاهدی بر این حقیقت

است که این لفظ در خبر غدیر، در معنایی غیر از محبت و نصرت استعمال شده؛ یعنی در معنایی به‌مراتب کلان‌تر و گسترده‌تر که فوق نصرت و محبت است؛ زیرا لفظ مولی یک «کلمه» است و در یک «جمله» (من کنت مولاه فعلی مولاه) به‌کار رفته است و شکی نیست که یک کلمه در یک جمله، فقط یک «معنا» دارد و ممکن نیست که همزمان دو معنای متفاوت را باهم افاده کند. آری ممکن است یک کلمه در یک جمله، دو معنای مترادف را بیان کند، اما ممکن نیست که دو معنای متفاوت را اراده نماید. درنتیجه لفظ مولی در خبر غدیر، در معنایی فوق محبت و نصرت استعمال شده است که آن دو را دربر دارد و در حقیقت، محبت و نصرت از آثار و نتایج آن هستند.

۳-۱-۲. ناسازگاری با اسلوب جمله

اشکال دیگری که به‌نحو عام بر مدعای مخالفان وارد است، عدم تناسب معنای قصدشده از لفظ مولی نزد آنان با اسلوب جمله است. به‌عبارت دیگر، سیاق عبارت پیامبرﷺ مبنی بر «من کنت مولاه فعلی مولاه»، با ملاحظهٔ صدور خبر، هرگز با معانی ادعاشده از لفظِ مولی همچون «محب» و «ناصر» سازگاری ندارد؛ زیرا اگر مولی را در خبر غدیر به‌معنای محب بپنداریم، آنگاه معنای عبارت پیامبرﷺ چنین خواهد بود: «هر کس که من محب او (دوستدار او) هستم، علی نیز محب اوست!» پرواضح است که چنین معنایی مقصود رسول خداﷺ نبوده است؛ زیرا حدیث غدیر -به‌تصریح مخالفان- از وظیفهٔ امت در برابر حضرت امیرعليه‌السلام، یعنی از محبت و ترک عداوت با آن حضرت سخن می‌گوید نه از معکوس آن. همین اشکال درخصوص معنایِ ناصر نیز جاری است. اگر در خبر غدیر، کلمهٔ ناصر جایگزین کلمهٔ مولی شود، مفهوم عبارت پیامبرﷺ چنین خواهد بود: «هر کس که من ناصر او هستم، علی ناصرِ اوست!» و ناگفته آشکار است که در چنین اسلوبی، گویی وظیفه‌ای برای حضرت امیرعليه‌السلام در برابر امت معین شده، حال آنکه ادعای مخالفان معکوس این است. آنان بر این باورند که پیامبر گرامی اسلامﷺ، امت را به

ترک عداوت با حضرت یا به نصرت ایشان فراخوانده است. طحاوی (۳۲۱ق) ظاهرا نخستین کسی است که متوجه این اشکال شده و در جهت برون‌رفت از آن، به‌طرز شگفت‌آوری اسلوب سخنِ رسول خدا ﷺ را معکوس کرده تا معنای ادعاشده در آن بگنجد. وی در توضیح معنای خبر غدیر چنین نوشته است: «وَ قَدْ بُیِّنَ ذَلِک فِیمَا رُوِینَا، فَمَنْ کانَ لِرَسُولِ اللهِ وَلِیا کانَ لِعَلِی کذَلِک... .» (طحاوی، ۱۴۱۵: ۲۴/۵) دقیقا همین معکوس‌سازیِ عبارت توسط طحاوی، نشان می‌دهد که معنای ادعاشده با مقصود رسول خدا ﷺ تفاوت دارد. تفتازانی نیز احتمالا با التفات به همین معضل، در جهت حفظ ادعای خود (وجوب محبت امت به حضرت امیر علیه‌السلام) و حفظ اسلوب سخن پیامبر ﷺ در اقدامی عجیب، معنای «محبوب» را به‌جای «محب» برای لفظِ مولی پیشنهاد کرده است. غافل از آنکه محبوب از معانیِ مولی نیست و در میان معانی بیست‌وهفت‌گانهٔ این کلمه، هرگز به محبوب یا منصور اشاره نشده است (برای اطلاع از معانی کلمهٔ مولی، نک: امینی، ۱۴۱۶: ۶۴۱/۱). ازاین‌رو در خبر غدیر، خواه لفظ مولی را به محب و ناصر برگردانیم و خواه به محبوب و منصور، هریک به‌نحوی که گفته شد، محذور دارد.

اگر در پاسخ به اشکال فوق، گفته شود که لفظ مولی در خبر غدیر به‌معنای محب یا ناصر است، اما دلالت این خبر مبنی بر وجوب محبت حضرت امیر علیه‌السلام توسط امت یا وجوب نصرت آن حضرت توسط مسلمین از نوع التزامی است، آنگاه پاسخ آن از پیش مهیاست؛ مادامی که دلالت مطابقی کافی است، به دلالت التزامی نوبت نمی‌رسد.

۲-۲. تعارضات درونی شاهد منفصل: شکایت برخی از لشکریان یمن

همان‌طور که گفته شد، گروهی از مخالفان جهت انصراف از معنای خبر غدیر به شکایت برخی از لشکریان یمن متوسل شده و ضمن ادعای وجود یک علاقهٔ محکم میان رویداد غدیر و شکایت مذکور، اساسا هدف رسول خدا ﷺ از خطبهٔ غدیر را تأکید بر ترک عداوت با حضرت امیر و وجوب محبت به ایشان دانسته‌اند. اینک

در قالب چند گفتار، تعارضات درونی این ادعا ارائه می‌شود.

۱-۲-۲. سیر تاریخی ادعا، دلیلی روشن بر رد آن

ادعای وجود نسبت و ربطی وثیق میان واقعهٔ غدیر و شکایت برخی از لشکریان یمن، در حالی مطرح است که با گذشت چهارصد سال از تاریخ اسلام، هیچ‌یک از عالمان فریقین به ربط میان خطبهٔ غدیر و شکایت مذکور قائل نبوده و چنین رویکردی را نسبت به این دو جریان اتخاذ نکرده است (بدیهی است که آنچه عبدالجبار معتزلی (۴۱۵ق) از ابوالهذیل العَلّاف ذکر کرده، دخلی به شکایت لشکر یمن ندارد (نک: القاضی، ۱۹۶۲: ۱۵۳/۲۰)). اما پس از گذشت بیش از چهارصد سال از صدور خطبهٔ غدیر، بیهقی (۴۵۸ق) برای نخستین‌بار در یک اثر کلامی، چنین دیدگاهی را ارائه نمود:

یکی از شواهد معنای این خبر این است که وقتی رسول خدا ﷺ، علی علیه‌السلام را به‌سوی یمن گسیل داشتند، شاکیان او زیاد شدند و بغض او را اظهار نمودند. پس پیامبر ﷺ خواستند که اختصاص خود به علی علیه‌السلام و محبت خود به او را یادآوری فرمایند. و آنان را به این واسطه، بر محبت و دوستی و ترک عداوت با علی علیه‌السلام ترغیب فرمایند (بیهقی، ۱۴۰۱: ۳۵۴).

رویکرد جدید بیهقی به خبر غدیر، بی‌آنکه در میان عالمان هم‌کیش خود هواخواهی بیابد، با بی‌توجهی و بی‌اعتنایی گسترده‌ای مواجه شد. نه‌تنها پیش از او اندیشمندانی چون باقلانی (۴۰۲ق) به این رویکرد نپرداخته‌اند، بلکه حتی متعصب‌ترین متکلمان پس از وی و برجسته‌ترین ردیه‌نویسان بر شیعه همچون عِمرانی (۵۵۸ق)، فخر رازی (۶۰۶ق)، ابن‌تیمیه (۷۲۸ق) و ایجی (۷۵۶ق) نیز -با آنکه درصدد انکار، توجیه یا تحریفِ خبر غدیر برآمده‌اند- هیچ‌گاه چنین رویکردی را ارائه نکردند. درنتیجه از زمان وقوع رویداد غدیر تا نیمهٔ سدهٔ هشتم، ابداع بیهقی در باب سبب صدور خطبهٔ غدیر، جز خود او هیچ قائل و هواخواهی را به‌خود ندید. اما سه قرن پس از او، ابن‌کثیر دمشقی (۷۷۴ق) با دستکاری در برخی از گزارش‌های

تاریخی و خلط میان سفرهای سه‌گانهٔ امیرالمؤمنین علیه‌السلام به یمن، درصدد ایجاد ربطی منطقی میان شکایت مذکور و خطبهٔ غدیر برآمده و کوشید تا ابداع بیهقی را مستندسازی کند (ابن‌کثیر، ۱۴۰۷: ۲۰۹/۵؛ نک: علاء المحدّثین، ۱۳۹۱: ۲۵۷-۲۸۷). دو قرن بعد، هیتمی به‌تبع ابن‌کثیر، در ردیهٔ خود به انعکاس این دیدگاه پرداخت و این رویکرد غریب و شاذ آرام‌آرام به دیدگاهی مشهور بدل شد.

ناگفته پیداست که ناآگاهی صحابه و تابعان و به‌تبع آن، جمیع عالمان سده‌های نخستین از پیوند میان خطبهٔ غدیر و شکایت چند تن از لشکریان یمن، خود بهترین دلیل بر رد این انگاره است؛ زیرا اگر چنین نسبت تنگاتنگی میان این دو جریان برقرار بود، بی‌گمان در کلمات اندیشمندان نخستین با بسامد فراوان بروز می‌یافت و آثار متقدمان فریقین از آن سرشار می‌شد. افزون بر این، فرید و طریدماندن دیدگاه بیهقی تا نیمهٔ سدهٔ هشتم، و هواخواه‌نیافتن آن در میان متعصب‌ترین اندیشمندان عامه نیز دلیل محکمی بر سستی ادعای اوست؛ چراکه متعصب‌ترین ردیه‌نگاران بر شیعه، حتی به‌عنوان یک حدس یا فرضی بدون دلیل به آن نپرداخته‌اند.

۲-۲-۲. فاصلهٔ فراوان میان دو رویداد، ناقضِ هم‌بستگی تاریخی آن

آثار تاریخی و حدیثی عامه نشان می‌دهد که حضرت امیر علیه‌السلام در زمان حیات رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله و به امر ایشان، دست‌کم سه سفر به سرزمین یمن داشته‌اند. نخستین‌بار به سال هشتم و به‌جهت جبران اقدامات ناشایست خالد بن ولید و دعوت برخی از قبایل یمن به اسلام بود. بار دیگر به منظور قضاوت و داوری که در سال نهم هجری رخ داد و سومین‌بار با هدف دریافت خمس یا زکات که در سال دهم اتفاق افتاد (حسینی قزوینی، ۱۳۸۷: ۸۰-۸۲؛ رضانژاد و رادفر، ۱۳۹۱: ۸۱/۸۳-۱۰۰).

۲-۲-۲-۱. سفر نخست: در سال هشتم و درپی شکایت برخی از لشکریان یمن و پاسخ پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله

بنابر ادعای چند تن از لشکریان یمن، حضرت امیر علیه‌السلام در مسیرِ بازگشت از آن سرزمین، بخشی از اموال به غنیمت گرفته شده را پیش از تحویل آن به رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله

و پیش از تقسیم، تصرف نمودند (حاکم، ۱۴۱۱: ۱۴۱/۲؛ بیهقی، ۱۴۲۴: ۳۶۹/۲؛ عسقلانی، ۱۴۱۹: ۵۷۹/۲). البته این حکایت در مصادر امامیه گزارش نشده و در میان مصادرِ زیدی، فرات (۳۰۷ق) با اندک تفاوتی این جریان را گزارش کرده است (کوفی، ۱۴۱۰: ۸۰). این امر که -به فرض صحت آن- به‌صراحت از اعمال ولایت آن حضرت و از اولی به تصرف‌بودن آن جناب حکایت می‌کند، بر برخی از همراهان آن حضرت گران آمد. خالد بن ولید به‌سبب حسد و کینه‌ای که در دل داشت، بُرَیده را فراخواند و گفت: «این فرصت را غنیمت شمار. به مدینه برو و خبرِ این رویداد را به پیامبر برسان!» (طبرانی، ۱۴۱۵: ۱۶۲/۶؛ هیثمی، ۱۴۱۲: ۱۷۲/۹) پاره‌ای از گزارش‌ها حکایت از آن دارد که خالد بن ولید برای رسول خدا ﷺ نامه‌ای نوشت و به بریده سپرد (ابن‌کثیر، ۱۴۰۷: ۳۸۰/۷). ادامهٔ ماجرا را بریدهٔ اسلمی چنین گزارش کرده است:

...به مدینه آمدم و به مسجد پیامبر داخل شدم درحالی‌که گروهی از اصحاب بر در خانهٔ آن حضرت حاضر بودند و شخص رسول خدا ﷺ در خانه تشریف داشتند. آنان از من پرسیدند: ای بریده، چه خبر؟! گفتم: خیر است. خداوند بر مسلمانان گشایش نمود (در جنگ پیروز شدند). پرسیدند: تو چرا اینجا آمدی؟ گفتم: علی از غنایم جنگی بهره گرفت، و من آمده‌ام تا پیامبر را از این کار باخبر سازم. گفتند: به آن حضرت [حتما] خبر بده! با این خبر، علی، از چشم رسول خدا خواهد افتاد. در این هنگام رسول خدا ﷺ گفت‌وگوی ما را شنیدند و درحالی‌که غضبناک بودند از خانه خارج شدند و فرمودند: حال کسانی که علی را تنقیص می‌کنند، چگونه است؟ هرکه علی را تنقیص کند، مرا تنقیص کرده و هرکه از علی جدا شود، از من جدا شده است، همانا علی از من است و من از اویم. علی از طینت من خلق شده است... . سپس فرمودند: ای بریده! آیا نمی‌دانی علی حق آن را داشت که بیشتر از این برای خود از غنایم اخذ نماید؟ زیرا او ولیّ شما و سرپرست شما پس از من است. گفتم: ای رسول خدا شما را به همراهی و مصاحبتی که میان ما بوده،

قسم می‌دهم که دست خویش را بگشایید تا مجددا با شما بیعت کنم! پس از رسول خدا جدا نشدم مگر آنکه با ایشان تجدید بیعت نمودم (طبرانی، ۱۴۱۵: ۱۶۲/۶).

شمار دیگری از محدثان عامه نیز همین ماجرا را هرچند به اختصار، گزارش کرده‌اند (نک: حاکم، ۱۴۱۱: ۱۱۹/۳؛ ابن ابی‌شیبه، ۱۴۰۹: ۳۷۲/۶؛ صنعانی، ۱۴۰۲: ۲۲۵/۱۱؛ ابن‌حنبل، ۱۴۲۱: ۲/۳۸؛ نسائی، ۱۴۲۱: ۹۹؛ ابن‌اعرابی، ۱۴۱۸: ۱۰۱۸/۳؛ حربی، ۲۰۰۷: ۱۰۰؛ هیثمی، ۱۳۹۹: ۱۸۸/۳).

۲-۲-۲-۲. سفر دوم: در سال نهم، قضاوت حضرت امیر علیه‌السلام و دعای پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله

بنابر نصوص تاریخی و حدیثی عامه، دومین سفر امیرالمؤمنین علیه‌السلام به یمن به سال نهم هجری مربوط می‌شود. برخلاف سفر پیشین، این سفر با بسامد فراوان در مصادر امامی منعکس شده است (برای نمونه، نک: کلینی، ۱۴۰۷: ۴۹۲/۵؛ صدوق، ۱۴۱۳: ۹۴/۳؛ مرتضی، ۱۳۷۷: ۱۴۰؛ طوسی، ۱۴۰۷: ۱۷۰/۳؛ همو، ۱۴۰۹: ۳۶۹/۳؛ راوندی (الف)، ۱۴۰۹: ۵۳/۱؛ همو (ب)، ۱۴۰۹: ۲۶۸؛ ابن‌طاووس، ۱۴۱۱: ۹۴). ظاهرا تنها سفر قطعی حضرت به یمن، همین سفر است. اگرچه به‌سبب اهمیت این رویداد نکاتِ فراوانی از این جریان می‌توان بیان کرد، اما به‌دلیل رعایت اختصار، تنها بر این نکته تأکید می‌شود که در خلال این سفر، هیچ شکایتی مطرح نشده است.

۳-۲-۲-۲. سفر سوم: در سال دهم، دقت حضرت در حفظِ بیت‌المال و گلایهٔ برخی همراهان

سومین سفر حضرت امیر علیه‌السلام به یمن -مطابق ادعای تاریخ‌نگاران عامه- به سال دهم هجرت بازمی‌گردد. البته گلایهٔ مطرح‌شده در این سفر و سایر نکات مرتبط بر آن، از نقل‌شده‌های عامه است. گزارشِ شیخ مفید و دیگر عالمان شیعی نیز برگرفته‌شده از مصادر مخالفان است. بنابر این گزارش‌ها، آنگاه که حضرت امیر علیه‌السلام به‌همراه پارچه‌ها و اموال متعلق به بیت‌المال، در حال بازگشت از یمن بودند، نامهٔ رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله به‌منظور انجام مناسک حج را دریافت نمودند؛ لذا آن اموال را به یکی از همراهان سپردند و فورا به‌سوی پیامبر حرکت کردند. ابن‌هشام (۲۱۳ق) دنبالهٔ این جریان را از سیرهٔ ابن‌إسحاق (۱۵۱ق) چنین گزارش نموده است که سپاهیان

بدون اذن، پارچه‌ها را پوشیدند و وقتی که آن سپاه به مکه نزدیک شد و حضرت امیرالمؤمنین علیه‌السلام برای ملاقات آنان خارج شدند، ناگهان دیدند که آنان لباس‌ها را پوشیده‌اند. لذا دستور دادند تا لباس‌ها را درآورند. سپاهیان از این کار گلایهٔ خود را به رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله اظهار کردند که علی علیه‌السلام به ما سخت گرفته است. بنابراین، رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله در میان مردم ایستاد و فرمود: «ای مردم، از علی شکایت نکنید! چراکه او قطعا دربارهٔ خدا -یا در راه خدا- بسیار جدی و دقیق‌تر از آن است که مورد شکایت واقع شود». ابن‌اسحاق می‌نویسد: پس از این رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله به ادامهٔ مناسک حج رو آوردند و به مردم، مناسک و سننِ حجشان را تعلیم دادند و برایشان خطبه‌ای ایراد کردند. وی سپس خطبهٔ رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله را که مشتمل بر نکات فقهی و اخلاقی است، به‌طور کامل گزارش می‌کند و هیچ نامی از حضرت امیر علیه‌السلام در آن برده نمی‌شود. پس از آن، به سایر اقدامات رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله در عرفه و به سایر مناسک همچون رَمی و طواف می‌پردازد (ابن‌هشام، ۱۳۷۵: ۶۰۳/۲). پس از ابن‌اسحاق و ابن‌هشام، دیگران نیز به همان کیفیت این رویداد را گزارش کرده‌اند (برای نمونه، نک: حاکم، ۱۴۱۱: ۱۴۴/۳؛ هیثمی، ۱۴۲۱: ۳۷۰/۳). با این تفاوت که برخی از مورخان عامه، جریان گلایهٔ لشکر یمن و سخنرانی رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله را به ماه ذی‌القعده و پیش از سفر حجة‌الوداع مربوط دانسته‌اند (ابن‌اثیر، ۱۴۱۷: ۱۶۵/۲).

به فرض صحت این گلایه، رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله مدتی پیش از عرفه، یا قبل از آن در ذی‌القعده، با خطبه‌ای قاطع و کوتاه در جمع مردم به حل و فصل این قضیه پرداخته و پروندهٔ گلایهٔ همراهان حضرت را خاتمه داده‌اند. بنابراین برخلاف تصور برخی ناآگاهان، این گلایه نه مربوط به تصرف اموال به غنیمت گرفته شده است، نه به خالد بن ولید و بریدهٔ اسلمی مربوط می‌شود، نه نسبتی به جریان غدیر دارد و نه با بغض و کینه، و عداوت و حسد ادعاشده نسبت به حضرت سازگار است و نه الفاظی مشابه خبر غدیر در آن به‌کار رفته است.

قرن‌ها پس از ابن‌اسحاق و ابن‌هشام، ابن‌کثیر دمشقی (۷۷۴ق) برای ربط میان گلایهٔ مذکور و سخنرانی رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله در غدیر خم، اقدامات ناشایستی را انجام

داد. او برای آنکه نشان دهد شکایتِ سال دهم برآمده از بغض و کینه، و حسد به حضرت علی علیه‌السلام بوده است، به‌طرز شگفت‌آوری وقایع آن سال را به رویدادِ مشابه در سال هشتم و اعتراض خالد به‌هم آمیخت؛ غافل از آنکه اساسا شکایت سال هشتم در مدینه و در مسجد پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله به آن حضرت رسیده و گلایهٔ سال دهم، در مکه و پیش از عرفه. او همچنین خطبهٔ رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله در جمع اصحاب را که به پیش از عرفه مربوط می‌شود، ذیل وقایع روز هجدهم ذی‌الحجه ذکر می‌کند و می‌کوشد تا محل ایراد این سخنرانی را از مکه به جُحفه تغییر دهد (ابن‌کثیر، ۱۴۰۷: ۲۰۹/۵). درنتیجه آنچه ابن‌کثیر گزارش کرده، بافته‌ای فریبنده است که در آن رویدادهای سال‌های مختلف به‌طرز ناشیانه‌ای به یکدیگر وصله زده شده‌اند. فریبندگی کلام ابن‌کثیر از آنجا آشکار می‌شود که او با تقطیعی آگاهانه، پس از نقل گلایهٔ برخی از لشکریان و پاسخ رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله مبنی بر: «لَا تَشْکوا عَلِیا، فَوَاللهِ إنّهُ لَأَخْشَنُ فِی ذَاتِ اللهِ...» از انعکاس دنبالهٔ کلام ابن‌اسحاق یعنی «ثُمّ مَضَی رَسُولُ اللهِ عَلَی حَجّهِ فَأَرَی النّاسَ مَنَاسِکهُمْ وَ أَعْلَمَهُمْ سُنَنَ حَجّهِمْ...» به‌طور کلی پرهیز نموده است؛ زیرا این دنباله از ساختگی‌بودن سناریوی او پرده برمی‌داشته است.

پیش از ابن‌کثیر نیز بیهقی با بزرگ‌نمایی گلایهٔ چند تن از همراهان حضرت امیر علیه‌السلام، کوشیده تا شکوهٔ آنان مبنی بر سختگیری و جدیت آن حضرت را بیانگر بغض ایشان به آن جناب جلوه دهد. ازاین‌رو با عبارتِ «وَ أَظْهَرُوا بُغْضَهُ» به توجیه رویکرد بی‌سابقه و ابداعی خود روی آورده است. این امر درحالی‌ست که در تمامی گزارش‌های مربوط به وقایع سال دهم، هیچ مستندی دال بر بغض به حضرت امیر علیه‌السلام وجود ندارد.

بنابراین اگر مقصود مخالفان از شکایت برخی از لشکریان یمن، وقایع سال دهم باشد که پاسخ آن گفته شد؛ اولا بغض و کینه‌ای در کار نبوده است. ثانیا پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله پیش از مراسم حج دربارهٔ آن تذکر داده بودند و ثالثا، خبری از بریده و خالد و الفاظِ شبیه به حدیث غدیر در سال دهم وجود ندارد. علاوه بر اینکه در سال دهم، عملا جنگ و غنیمت جنگی در کار نبوده است و تنها گروهی از مسلمانان جهت گرفتن

زکات به یمن رفتند. درنتیجه بی‌ربطی رویداد ادعاشده و غدیر خم معلوم و ثابت است. اما اگر مقصود مخالفان از نسبت میان غدیر و شکایت مذکور، پیرامون وقایع سفر دوم باشد، پاسخ آن چنین است که در سال نهم هیچ شکایتی از هیچ‌کسی طرح یا گزارش نشده است. همچنین اگر منظور از شکایت برخی از لشکریان یمن و نسبت آن با جریان غدیر، سفر اول در سال هشتم باشد - که اتفاقا در آن الفاظ و عبارات یکسان با حدیث غدیر به‌کار رفته است - باید گفت که این جریان با رویداد غدیر بیش از دو سال فاصله دارد و اگرچه الفاظ و مدلول سخن رسول خدا ﷺ در هردو رویداد یکسان است، اما این دو واقعه نسبتی باهم ندارند و یکی معلول یا علت دیگری نیست. به‌عبارت دیگر، فاصلهٔ دو ساله میان این دو واقعه، نافی هرگونه ربط و نسبت علّی میان آنهاست.

۳. تعارضات بیرونی شواهد انصراف از معنای خبر غدیر

با قطع نظر از جمیع شواهد و دلایلی که شیعیان برای اثبات دیدگاه خود در حدیث غدیر و استعمال لفظ مولی در معنای اولی به آن تمسک کرده‌اند -و هریک به‌عنوان دلیلی بر نقض دعاوی مخالفان قابل طرح است- انتقادات ذیل برخی از تعارضات بیرونی، شواهد انصراف از خبر غدیر را انعکاس می‌دهد.

۳-۱. ترک محبت و نصرت حضرت امیر علیه‌السلام توسط صحابه

به‌زعم مخالفان، خبر غدیر از وجوب دوست‌داشتن امیرالمؤمنین علیه‌السلام یا وجوب یاری‌رساندن به آن حضرت، یا دست‌کم وجوب ترک عداوت با ایشان خبر می‌دهد (برای نمونه نک: طحاوی، ۱۴۱۵: ۲۴/۵؛ بیهقی، ۱۴۰۱: ۳۵۴؛ ابن‌تیمیه، ۱۴۰۶: ۳۸۴/۷؛ نجدی (الثانی)، ۱۴۱۲: ۲۱۰) این درحالی‌ست که وقایع تاریخی بیانگر عداوت غلیظ و دشمنی شدید برخی از صحابه با ایشان است؛ آن هم نه دشمنی ساده یا مقطعی، بلکه عداوتی کم‌سابقه که به مدت طولانی در حیات برخی از آنان بروز داشته است. اکنون مسئله این است که آیا آنانی که خود شاهد رویداد غدیر بودند و از لزوم محبت و نصرت به حضرت آگاهی یافتند و دعای پیامبر ﷺ را دربارهٔ ایشان شنیده و درعین‌حال

در برابر ایشان شمشیر کشیدند و آشکارا به محاربه با آن حضرت پرداختند، سپس سبّ آن جناب را رواج دادند، یا بغض خود را نسبت به ایشان با اقداماتی چون سجدهٔ شکر برای مرگ آن حضرت به‌روشنی ابراز داشتند، دشمن خدا و مخذول او نیستند؟ (نک: مفید، ۱۴۱۳: ۴۱ و ۴۲) اگر پاسخ مثبت است، پس چگونه چنین کسانی نزد ایشان از برترین و ارجمندترین انسان‌ها هستند؟ و اگر منفی می‌باشد، پس دعای پیامبر صلی الله علیه و آله چه معنایی دارد؟ پرواضح است که توجیهات فرومایه‌ای چون اجتهاد صحابه، به‌هیچ‌وجه رافع این تعارض نیست؛ زیرا اولا چنین توجیهی ذاتا نادرست و سخیف است؛ ثانیا اجتهاد در برابر نص نه‌تنها جایز نیست، بلکه حرام است و ثالثا اقدام آنان علیه حضرت امیر علیه السلام از بغض مفرط ایشان نسبت به آن جناب و عداوت همیشگی‌شان با ایشان حکایت دارد.

۲-۳. دلالت دعای پیامبر صلی الله علیه و آله بر عصمت حضرت امیر علیه السلام

وقتی پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله به‌طور مطلق و با حرفِ «مَن» -که نص در عمومیت است- می‌فرمایند: «اللّهم وَالِ مَن وَالاهُ وَ عَادِ مَن عَادَاهُ وَ انصُر مَن نَصَرَهُ وَ اخذُل مَن خَذَلَهُ»، این سخن به‌تمامی به این معناست که دوستی با حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام و یاری‌رسانی به ایشان در همه حال، برای همهٔ مؤمنان مطلوب و مورد رضایت خداوند است. درنتیجه امکان ندارد که حضرت امیر علیه السلام به کاری که موجب عدمِ رضایت خداوند است، اقدام نمایند؛ زیرا -العیاذ بالله- در صورت اقدام یا ارتکاب حضرت به چنین کاری، مؤمنان باید مراتب انزجار و اکراه خود را از ایشان بروز دهند و مانع تحقق اقدام حضرت شوند. به‌عبارت دیگر، نه‌تنها نباید محب و ناصر آن حضرت باشند، بلکه به‌عکس، باید از ایشان و از اقدامشان ناخرسند باشند و مانعِ کارِ ایشان گردند.

افزون بر بداهت عقلی این گزاره، مستندات نقلی فراوانی نیز در این باب در مصادر عامه موجود است. حدیث مشهور «مَنْ رَأَى مُنْكرًا فَاسْتَطَاعَ أَنْ يغَيرَهُ بِيدِهِ فَلْيغَيرْهُ بِيدِهِ فَإِنْ لَمْ يسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ فَإِنْ لَمْ يسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهِ وَذَلِک أَضْعَفُ الإِيمَانِ» را بسیاری از

اجلای محدثین متقدم عامه در آثار حدیثی خود گرد آورده‌اند (ابوداوود، بی‌تا: ۴۴۳/۱ و ۲۱۴/۴؛ ابن‌ماجه، بی‌تا: ۴۰۶/۱ و ۱۳۳۰/۲؛ صنعانی، ۱۴۰۲: ۱۴۳/۲ و ۲۸۵/۳؛ خلّال، ۱۴۲۴: ۴۹؛ ابن‌منده، ۱۴۰۶: ۳۴۱ و ۳۴۳؛ قاضی، ۱۹۶۲: ۷۴/۲۰؛ إشبیلی، ۲۰۰۱: ۲۱۶/۳؛ ألبانی، ۱۴۲۳: ۳۰۲/۴؛ ملطی، ۱۹۷۷: ۳۷). همچنین چون دعای پیامبر ﷺ در حدیث غدیر به‌نحو مطلق -بی‌هیچ قیدی- و با ادات تعمیم صادر شده است، پس آن حضرت هرگز به کاری که موجب عدم رضایت حق است اقدام نخواهند کرد؛ و این شعبه‌ای از عصمت است. علامه حلی (۷۲۶ق) با استناد به برخی از آیات قرآن و حدیثِ «مَنْ رَأَی مُنْکرًا...» به نیکویی به تقریر عصمت حضرت امیرالمؤمنین علیه‌السلام پرداخته است (حلی، ۱۴۲۳: ۱۱۵/۱). بدیهی است که در صورت استدلال به دعای پیامبر ﷺ در خبر غدیر، باید مدلول آن را نیز پذیرفت. حال آنکه مدلول این خبر دارای تعارضی آشکار با آموزه‌های کلامی عامه است.

۳-۳. انکار صدور دعای پیامبر ﷺ توسط عالمان هم‌کیش

تمسک به دعای پیامبر در انتهای خبر غدیر درحالی‌ست که گروه قابل اعتنایی از عالمان عامه این بخش از خبرِ غدیر را غیرصحیح دانسته (نجدی (الأوّل)، بی‌تا: ۶) و آن را با تعابیری چون «لَیسَت مِن کلامِ رسولِ الله ﷺ» (سالوس، ۱۴۲۴: ۱۳۵)، «منکرَةٌ» (شکری آلوسی، ۱۴۱۷: ۳۵۳)، «مخالفٌ لأصل الإسلام» (قفاری، ۱۴۱۴: ۶۹۲/۲)، «موضوعةٌ مردودة» (هیتمی، ۱۴۱۷: ۱۰۷/۱)، «لا رَیبَ فِی کِذبه» (ذهبی (ب)، بی‌تا: ۴۶۷؛ نیز نک: رحیلی، ۱۴۲۳: ۳۸۳)، «معلومةُ البُطلان» (فیروزآبادی، ۱۴۲۸: ۶۸) و «شرکٌ صریح» (علال، ۲۰۰۸: ۱۵/۱) مورد قدح قرار داده‌اند. برخی نیز اساسا صدور این بخش از خبرِ غدیر را به‌نوعی محال و ممتنع انگاشته‌اند (نجدی (الثّانی)، ۱۴۱۲: ۲۱۰). این فقرات افزون بر آنکه از تعارض بیرونیِ سهمگین دعای پیامبر ﷺ با کلام عامه حکایت دارد، به‌خوبی نشان می‌دهد که تعارضات گریبان‌گیر حل‌نشدنی پیشین، چه تأثیری بر آنان داشته است. این انکارهای کور در صدور دعای پیامبر ﷺ در خبر غدیر، درحالی‌ست که به اعتراف نامدارترین رجالیان معاصر، این فقره از حدیث غدیر صحیح‌السند است (نک: موحدی، ۱۳۹۹: ۲۹۴-۲۹۸).

٤. دلیل‌علیه‌بودن شواهد انصراف از معنای خبر غدیر

پس از آنکه با بطلان شواهد ارائه‌شده مشخص شد که هردو شاهد متصل و منفصل مطرح‌شده جهت انصراف از معنای خبر غدیر، نفعی برای ارائه‌کنندگان آن ندارد، و با وجود تعارضات درونی و بیرونی متعدد، راه به‌جایی نمی‌برد و به اصطلاح «لَه» نیست، نوبت به بررسی علیه‌بودن این شواهد می‌رسد.

۴-۱. دعای پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله و شأن والیان شاهدی به‌نفع رقیب

استدلال به دعای پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله در جهت انصراف از معنای خبر غدیر درحالی‌ست که اساسا دعای مذکور، در حق والیان امر صورت می‌گیرد نه افراد عادی جامعه؛ زیرا یک فرد خاص از افراد عادی جامعه، موقعیت خاصی ندارند که نصرت یا عداوت یا خذلان او تا این حد اهمیت و حساسیت داشته باشد. اتفاقا برخی از عالمان زیدی به همین ادعا در جهت اثبات ولایت امر حضرت امیرالمؤمنین علیه‌السلام و اولی‌بودن ایشان بر جمیع مؤمنین استدلال کرده‌اند. برای نمونه مداعس چنین می‌نویسد:

> [شاهدِ دیگرِ دلالت خبر غدیر بر امامت امیرالمؤمنین علیه‌السلام] سخن رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله است مبنی بر آنکه: «اللّهم وَالِ مَن وَالَاهُ، وَ عَادِ مَن عَادَاهُ، وَ انصُر مَن نَصَرَه، وَ اخذُل مَن خَذَلَه.» [زیرا] این دعا فقط دربارهٔ والیان امر –و نه سایر افراد– به‌کار می‌رود و فقط با شأن آنان سازگار است (مداعس، بی‌تا (مخطوط): ۲۸۳).[1]

این نکته نشان می‌دهد که افزون بر تعارضات درونی و بیرونی، اساسا شاهد ارائه‌شده دلیل علیه است و به اثبات دیدگاه رقیب می‌انجامد.

۴-۲. شکایت لشکر یمن، فی‌نفسه دلیلی برای رقیب

استدلال به شکایت برخی از لشکریان یمن در خلال وقایع سال هشتم در جهت انصراف از مدلول خبر غدیر، درحالی‌ست که این جریان فی‌نفسه هم دلیل مستقلی

۱. «...و قوله: "اللّهم وَالِ مَن وَالَاهُ، وَ عَادِ مَن عَادَاهُ، وَ انصُر مَن نَصَرَه، وَ اخذُل مَن خَذَلَه." وَ هَذَا الدّعاءُ لا یصلِحُ و لا یستَعمَلُ إلّا فِی الدّعاء لِوُلاةِ الأمرِ دونَ أفناءِ النّاسِ.»

بر اولی‌بودن حضرت امیر علیه‌السلام است و هم شاهدی است که نشان می‌دهد خبر غدیر نیز در همین معنا به‌کار رفته است. به‌عبارت دیگر، آنچه در مصادر عامه با سند صحیح به حضرت امیر علیه‌السلام در خلال وقایع سال هشتم نسبت داده شده (افراد زیادی به صحت این حدیث تصریح نموده‌اند؛ برای نمونه، نک: حاکم، ۱۴۱۱: ۱۱۹/۳؛ بوصیری، ۱۴۲۰: ۲۱۱/۷؛ ابن‌امیر، ۱۴۳۲: ۳۸۷/۱۰؛ مناوی، ۱۴۰۸: ۴۴۲/۲؛ ألبانی، بی‌تا: ۱۱۱۲/۲؛ همو، ۱۴۲۴: ۶۸/۱۰؛ همو، ۱۴۱۵: ۹۸۷/۶)، بی‌هیچ کم‌وکاستی از اعمال ولایت آن حضرت در زمان حیات پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله حکایت دارد که با تأیید و صحه‌گذاری قاطع رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله همراه شده است. افزون بر نفسِ ماجرا، اسلوب سخن آن حضرت نیز به نیکویی بر این معنا دلالت می‌کند.

...عَنْ بُرَيدَةَ الْأَسْلَمِی، قَالَ: غَزَوْتُ مَعَ عَلِی إِلَی الْيمَنِ فَرَأَيتُ مِنْهُ جَفْوَةً، فَقَدِمْتُ عَلَی رَسُولِ اللَّهِ فَذَكرْتُ عَلِيا فَتَنَقَّصْتُهُ، فَرَأَيتُ وَجْهَ رَسُولِ اللَّهِ يتَغَيرُ، فَقَالَ: «يا بُرَيدَةُ، أَلَسْتُ أَوْلَی بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ؟» قُلْتُ: بَلَی يا رَسُولَ اللَّهِ، فَقَالَ:«مَنْ كنْتُ مَوْلَاهُ، فَعَلِی مَوْلَاهُ.» (حاکم، ۱۴۱۱: ۱۱۹/۳؛ ابن ابی‌شیبه، ۱۴۰۹: ۳۷۴/۶؛ صنعانی، ۱۴۰۲: ۲۲۵/۱۱؛ ابن‌حنبل، ۱۴۲۱: ۳۸/۲؛ نسائی، ۱۴۲۱: ۹۹؛ ابن‌اعرابی، ۱۴۱۸: ۱۰۱۸/۳؛ ابن‌سری، ۱۴۰۶: ۵۷۱/۲؛ حربی، ۲۰۰۷: ۱۰۰؛ عسقلانی، بی‌تا: ۶۲۸/۱؛ همو، ۱۴۱۵: ۶۰۵/۲؛ هیثمی، ۱۳۹۹: ۱۸۸/۳؛ بوصیری، ۱۴۲۰: ۲۱۲/۷).

همان‌طور که ملاحظه می‌شود، رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله پس از شکایت بریده، بر اولی‌بودن خویش بر مؤمنان اقرار می‌ستاند و سپس می‌فرماید: «مَنْ كنْتُ مَوْلَاهُ، فَعَلِی مَوْلَاهُ». این اسلوب سخن (یعنی تقدم اولی‌بودن پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله بر عبارت مذکور) به نیکویی تکلیف معنای این حدیث را روشن کرده است و خود به‌تنهایی بر اولی‌بودن حضرت امیر علیه‌السلام دلالت دارد. در برخی از مصادر، همین گزارش گاه به شکل «مَن كنتُ وَلِيَّه فَعَلِيٌّ وَلِيُّه» ثبت شده که نقل به‌معنای همان عبارت پیشین است (ابن ابی‌شیبه، ۱۴۰۹: ۳۶۵/۶؛ ابن‌حنبل، ۱۴۲۱: ۱۳۳/۳۸؛ ابن‌حبان، ۱۴۱۴: ۳۱۵/۱۵؛ مزی، ۱۴۰۳: ۸۴/۲؛ ذهبی (الف)، بی‌تا: ۷۶). محمد بن اسماعیل صنعانی معروف به ابن‌الأمیر، اندیشمند زیدی سلفی یمن ذیل عبارت مذکور از حدیث فوق تصریح شگفتی دارد:

«مَن كُنتُ وَلِيَّه» أولی به (النَّبِی أَوْلی بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ) «فَعَلِیّ»

بنُ أبی‌طالبٍ «وَلِیُّهُ» أولی به فی نفسِه و رتُب هذه الولایة لا تنحصر فإنّه یجب له من الحقوق علی المسلمین امورٌ کثیرةٌ لما فی هذا الحدیث و الأوّل من إیجاب موالاته و الإنقیاد له و الرجوع إلیه (ابن‌امیر، ۱۴۳۲: ۱۰/ ۳۸۷).

لذا هم از نفس ماجرای تصرف در غنایم که به‌طور واضح اعمال ولایت حضرت را می‌رساند و هم اسلوب سخن رسول خدا ﷺ در حدیث صحیح‌السندی که در این خصوص گزارش شده است، به‌روشنی مدعای شیعیان ذیل خبر غدیر را حمایت می‌کند و باتوجه به یکسانی اسلوب سخن رسول خدا ﷺ در این ماجرا و جریان غدیر، باید به‌عنوان دلیلی قاطع در جهت اثبات دیدگاه شیعیان به‌کار بسته شود. درنتیجه آنچه که در قرون اخیر به‌عنوان مهم‌ترین دلیل انصراف از خبر غدیر توسط مخالفان ارائه شده، بی‌هیچ کم‌وکاستی مثبِت و مؤید دیدگاه شیعیان است.

۵. تشکیل خانوادهٔ حدیثی از رویدادهای مشابه دلیلی دیگر برای رقیب

در گفتار پیشین نشان داده شد که گزارش مربوط به شکایت بریده از حضرت امیر ؑ در خلال وقایع سال هشتم، فی‌نفسه دلیل مستقلی بر اولی‌بودن آن حضرت و شاهد قاطعی بر اثبات دیدگاه شیعیان ذیل خبر غدیر است. اینک با تشکیل خانوادهٔ حدیثی از منظر گزارش‌های مشابه، به جریان شکایت لشکر یمن می‌نگریم. مصادر فریقین دست‌کم چهار گزارش مشابه در این خصوص دارد:

۱. پاسخ پیامبر ﷺ به بریده که متن آن در گفتار پیشین آمد.

۲. بیانی دیگر از پاسخ پیامبر ﷺ به شکایت بریده؛ در برخی منابع حکایت پیشین با تفصیل و جزئیات بیشتری گزارش شده است. ابوالقاسم الطبرانی (م ۳۶۰ق) پاسخ پیامبر ﷺ به بریده اسلمی را چنین نقل کرده است:

حالِ آنهایی که علی ؑ را تنقیص می‌کنند، چگونه است؟ هر کس علی ؑ را تنقیص کند، مرا تنقیص کرده است و هرکه از او جدا شود، از من جدا شده است. قطعا علی ؑ از من است و من از او هستم! علی ؑ از طینت من خلق شده است... «وَ أَنَّهُ وَلِیکمْ مِنْ بَعْدِی» به‌طور

قطع او، ولی و سرپرست شما پس از من است (طبرانی، ۱۴۱۵: ۱۶۲/۶).

ناگفته پیداست که به‌دلیل عدم تخصیص مفاهیمی چون «ولاء اسلام»، «دوستی» و «نصرت» به زمانی خاص، عبارت «أنّه ولیُّکم مِن بَعدی» با عنایت به قید «بعدی»، به‌وضوح از اِمارت و امامت حضرت امیر علیه‌السلام سخن می‌گوید. درنتیجه این گزارش که در واقع بیانی دیگر از همان واقعهٔ پیشینی است، با قاطعیت بر اولی‌بودن و امامت آن حضرت دلالت دارد.

۳. شکایت چهار تن از صحابه از حضرت امیر علیه‌السلام و پاسخ قاطع پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله؛ احمد بن حنبل (۲۴۱ق) در المسند، در نقل رویدادی مشابه -که بعید نیست در خلال همان شکایت بریده باشد- زمانی که چهار تن از صحابهٔ رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله به بدگویی و شکایت از حضرت امیر علیه‌السلام پرداختند، آن حضرت با چهره‌ای برافروخته و غضبناک چنین پاسخ دادند:

...دَعُوا عَلِیا، دَعُوا عَلِیا، دَعُوا عَلِیا، إِنَّ عَلِیا مِنِّی وَ أَنَا مِنْهُ، وَ هُوَ وَلِی کلِّ مُؤْمِنٍ بَعْدِی (ابن‌حنبل، ۱۴۲۱: ۱۵۴/۳۳؛ صنعانی، بی‌تا: ۷۹؛ عسقلانی، بی‌تا: ۱۱۹/۵).

همین جریان را تِرمَذی (۲۷۹ق) چنین روایت کرده است:

مَا تُرِیدُونَ مِنْ عَلِی؟ مَا تُرِیدُونَ مِنْ عَلِی؟ مَا تُرِیدُونَ مِنْ عَلِی؟ إِنَّ عَلِیا مِنِّی وَ أَنَا مِنْهُ وَ هُوَ وَلِی کلِّ مُؤْمِنٍ بَعْدِی (ترمذی، ۱۹۷۵: ۶۲۲/۵؛ ابن ابی‌شیبه، ۱۴۰۹: ۳۷۳/۶؛ رویانی، ۱۴۱۶: ۱۲۴/۱؛ ابن‌حبان، ۱۴۱۴: ۳۷۳/۱۵؛ ابن‌اثیر، ۱۳۹۲: ۶۵۲/۸).

حاکم نیشابوری (۴۰۵ق) سند این رویداد را بنا بر شرط مسلم صحیح برشمرده است (حاکم، ۱۴۱۱: ۱۱۹/۳). شعیب ارنؤوط (۲۰۱۶م) نیز در باب کیفیت سند این روایت می‌نویسد: «إسناده قوی.» (نک: ابن‌حبان، ۱۴۱۴: ۳۷۳/۱۵) تکرار مکرّر است که عبارتِ «وَ هُوَ وَلِی کلِّ مُؤْمِنٍ بَعْدِی» نیز در این روایت -با قطع نظر از سایر روایات- بی‌هیچ تردیدی بر اولی‌بودن حضرت امیر علیه‌السلام دلالت دارد.

۴. بدگویی وهب بن حمزه از حضرت امیر علیه‌السلام؛ روایت مشهور وهب بن حمزه از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله را طبرانی (۳۶۰ق) و ابونعیم (۴۳۰ق) گرد آورده‌اند (طبرانی، ۱۴۰۴: ۱۳۵/۲۲؛ ابونعیم،

۱۴۱۹: ۲۷۲۳/۵؛ ابن‌کثیر، ۱۴۱۷: ۴۲۷/۸). سند و متن این دو گزارش مشابه یکدیگر است. ابن‌عساکر نیز همین حدیث را در تاریخ مدینه دمشق گرد آورده است (ابن‌عساکر، ۱۴۱۵: ۱۹۹/۴۲) این خبر که بی‌شک پیش از جریان غدیر از رسول خدا ﷺ صادر شده است، با سند صحیح در معتبرترین آثار طبقات و رجال اهل سنت ثبت گردیده است (نک: موحدی، ۱۳۹۹: ۲۷۵-۲۷۸).

> وهب بن حمزه می‌گوید: از مدینه تا مکه همراه [حضرت] علی علیه‌السلام بودم، از آن حضرت چیزی را دیدم که از آن خوشم نیامد (و کراهت داشتم). گفتم: «اگر پیش رسول خدا ﷺ بازگردم، حتما از تو شکایت خواهم کرد.» وقتی رسول خدا ﷺ را دیدم، گفتم: «از [حضرت] علی علیه‌السلام چنین و چنان دیدم.» حضرت رسول ﷺ فرمودند: «لَا تَقُلْ هَذَا، فَهُوَ أَوْلَى النَّاسِ بِكُمْ بَعْدِي» (ابونعیم، ۱۴۱۹: ۲۷۲۳/۵).

همان‌طور که ملاحظه می‌شود، در این گزارش نیز عبارتِ «فَهُوَ أَوْلَى النَّاسِ بِكُمْ بَعْدِي» نص صریحی بر اولی‌بودن و امامت امیرالمؤمنین علیه‌السلام است. وقتی که رسول خدا ﷺ در پاسخ به بدگویی و شکایتِ یکی از اصحاب خویش، حضرت امیر علیه‌السلام را اولی به مردم معرفی می‌نماید، در حقیقت به شخص منتقد می‌فهماند که علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام در رتبهٔ بعد از من، اولی بر تو و امامِ تو و امام جمیعِ مؤمنان است و تو باید در برابر او و در برابرِ امر و فرمانِ او تسلیم باشی. پس شکی نیست که گَرد چنین بدگویی‌هایی بر دامان پاک او نمی‌نشیند.

فارغ از نتایج کلامی‌ای که می‌توان از عبارات فوق به‌دست آورد، آنگاه که این گزارش را در کنار روایات مشابه پیشین بگذاریم، به‌وضوح تمام معلوم می‌شود که پنج عبارتِ «مَن كنتُ وَلِيَّهُ فَعَلِيٌّ وَلِيُّهُ»، «مَنْ كنْتُ مَوْلَاهُ، فَعَلِي مَوْلَاهُ»، «أَنَّهُ وَلِيكمْ مِنْ بَعْدِي»، «وَ هُوَ وَلِي كلِّ مُؤْمِنٍ بَعْدِي» و «فَهُوَ أَوْلَى النَّاسِ بِكمْ بَعْدِي» که در خلال شکایت از حضرت امیر علیه‌السلام مطرح شده است، همگی در یک معنا صادر شده‌اند. این، همان قرینه‌ای است که اولا نشان می‌دهد خود ماجرای شکایت لشکر یمن فی‌نفسه بر اولی‌بودن حضرت امیر علیه‌السلام دلالت دارد. ثانیا قرینه بیرونیِ آشکاری بر

معنای خبر غدیر است؛ زیرا اسلوب سخن رسول خدا ﷺ در خبر غدیر و در پاسخ به شکایت بریده دقیقا یکسان است. به‌عبارت دیگر، با چهار گزارش هم‌خانواده مواجه هستیم. گزارش اول -که دو گونه نقل شده است- بعد از پرسش «أَ لَستُ أَولَی بِکُم مِن أَنفُسِکُم؟» آمده و نشان می‌دهد که کلماتِ «مولی» و «ولی» در آن به‌معنایِ «أولی بِ» است. در گزارش‌های دوم و سوم باتوجه به قید «بعدی»، معنایی جز اولی‌بودن قابل تصور نیست. گزارش چهارم نیز به‌صراحت از اولی‌بودنِ حضرت امیر علیه‌السلام سخن می‌گوید و خود دلیل مستقلی بر صحت معنای ادعاشده در سه گزارش پیشین است. از گزارش‌ها -که همگی معنای یکسانی را افاده می‌کنند- دو گزارش حاوی الفاظ و ترکیبی مشابه با حدیث غدیر است و از همین جهت به‌روشنی نشان می‌دهد که عبارتِ «مَن کُنتُ مَولاهُ...» یا «مَن کُنتُ وَلِیَّهُ...» در خبر غدیر نیز باتوجه به اسلوب بیانی آن -یعنی با وجود قرینهٔ پیشینی سؤال دربارهٔ اولی‌بودن پیامبر ﷺ- در همین معنا به‌کار رفته است. درنتیجه شکایت لشکر یمن به دلایل متعدد، خود دلیلی برای اثبات دیدگاه شیعیان است. به‌عبارت دیگر، آنچه در تحقیقات پیشینی عالمان شیعی، به‌عنوان مهم‌ترین شبههٔ مخالفان در باب فهم خبر غدیر به آن پاسخ داده می‌شد، اینک به فهرست دلایل شیعیان افزوده می‌شود.

نتیجه‌گیری

اندیشه‌وران اهل سنت به‌منظور انصراف از مدلول خبر غدیر، به شواهدی متوسل شده‌اند. مشهورترین شاهد متصل آنان، دعای پیامبر ﷺ بعد از عبارت اصلی خبر غدیر و مهم‌ترین شاهد منفصل ایشان جریانی تاریخی است که از آن به «شکایت لشکریان یمن» یاد می‌شود. آنان با ارائهٔ این دو کوشیده‌اند تا معنای کلمهٔ مولی در خبر غدیر را از «أولی»، به «محب» و «ناصر» تقلیل دهند و در حقیقت ولایت مطرح‌شده در این حدیث را در حدِ یک امر عمومی مانند «ولاء اسلام» فروکاهند. اما تعارضات درونی متعدد شاهد درونی، اعم از تعارض با عبارات پیشینی خبر غدیر، تعارض با اسلوب جمله، از عدم صحت استدلال عالمان عامه و ناتمامی دلایل آنان

پرده برمی‌دارد و نافی اتقان علمی آن شواهد است و تعارضات بیرونی حل‌نشدنی و گریبان‌گیر این شواهد نیز عملا کارآمدی آنها را سلب می‌کند. درنتیجه این شواهد به‌رغم شهرتشان، هرگز مخالفان را به مقصود خود نزدیک نمی‌کنند، چه رسد که آنان را به مقصد برساند. بنابراین با چشم‌پوشی از دلایل، شواهد و استدلالات شیعیان، عالمان عامه شاهدی بر معنای ادعاشده در خبر غدیر در دست ندارند که خالی از تناقضات و تعارضات درونی و بیرونی قابل اعتنا نباشد.

پژوهش حاضر نشان داد که فراتر از ناکارآمدی و ناتمامی این دلایل و بالاتر از وجود تعارضات درونی و بیرونی فراوان آنها و قطع نظر از استدلالات شیعیان، مهم‌ترین شواهد ارائه‌شده از سوی اندیشمندان عامه در انصراف از معنای خبر غدیر، فی‌نفسه مؤید دیدگاه شیعیان است و دقیقا ادعای آنان را تأیید و تقویت می‌کند. به‌عبارت رساتر، عالمان عامه برای برون‌رفت از مدلول خبر غدیر به شواهدی متوسل شده‌اند که به‌خودی‌خود مثبِت دیدگاه شیعیان است. درنتیجه دعای پیامبر ﷺ در انتهای خبر غدیر و شکایت برخی از لشکریان یمن که در آثار مخالفان به‌عنوان مهم‌ترین دلیل رد مدلول خبر غدیر بر امامت حضرت امیر علیه‌السلام اقامه شده، و در آثار شیعیان به‌عنوان مهم‌ترین شبههٔ فقه‌الحدیثی خبر غدیر مطرح و پاسخ گفته می‌شود، در حقیقت باید به فهرست دلایل و شواهد شیعیان افزوده شوند؛ زیرا این شواهد قطع نظر از سایر ادله و قرائن، به‌خودی‌خود بر معنای مورد تأکید شیعه از خبر غدیر دلالت دارد.

منابع

۱. ابن ابی‌شیبه، عبدالله بن محمد، المصنّف، الرّیاض: مکتبة الرّشد، ۱۴۰۹ق.
۲. ابن‌اثیر الجزری، علی، أسد الغابة فی معرفة الصّحابة، بیروت: دارالکتب العلمیّة، ۱۴۱۵ق.
۳. ـــــــ، الکامل فی التّاریخ، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۷ق.
۴. ابن‌اثیر، مبارک بن محمد، جامع الأصول فی احادیث الرّسول، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۳۹۲ق.
۵. ابن‌اعرابی، أبوسعید بن احمد، المعجم، الریاض: دار ابن‌الجوزی، ۱۴۱۸ق.
۶. ابن‌امیر، محمد بن اسماعیل، التّنویر شرح الجامع الصّغیر، الرّیاض: دار السّلام، ۱۴۳۲ق.
۷. ابن‌السّرّی، هنّاد الکوفی، الزّهد، الکویت: دارالخلفاء، ۱۴۰۶ق.
۸. ابن‌المغازلی، علی بن محمد، مناقب امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب، صنعا: دارالآثار، ۱۴۲۴ق.
۹. ابن‌بابویه، محمد بن علی، معانی الأخبار، قم: النّشر الإسلامی، ۱۴۰۳ق.
۱۰. ـــــــ، من لایحضره الفقیه، قم: النّشر الإسلامی، ۱۴۱۳ق.
۱۱. ابن‌بطریق، یحیی بن حسن، عمدة عیون صحاح الأخبار، قم: النّشر الإسلامی، ۱۴۰۷ق.
۱۲. ابن‌تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، منهاج السنة النبویة، بیروت: مؤسسة قرطبة، ۱۴۰۶ق.
۱۳. ابن‌حبان، محمد، صحیح ابن حبّان، بیروت: الرسالة، ۱۴۱۴ق.
۱۴. ابن‌حنبل، احمد بن محمد، المسند، بیروت: الرسالة، ۱۴۲۱ق.
۱۵. ابن‌شهرآشوب، محمد بن علی، مناقب آل أبی طالب، قم: علامه، ۱۳۷۹ق.
۱۶. ابن‌طاووس، علی بن موسی، منهج الدعوات و منهج العبادات، قم: دار الذخائر، ۱۴۱۱ق.
۱۷. ابن‌عساکر، علی بن الحسن، تاریخ مدینة دمشق، بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۵ق.
۱۸. ابن‌کثیر، اسماعیل بن عمر، البدایة و النّهایة، بیروت: دار الفکر، ۱۴۰۷ق.
۱۹. ـــــــ، جامع المسانید و السنن، بیروت: دارخضر، ۱۴۱۷ق.
۲۰. ابن‌ماجه، محمد بن یزید، السّنن، بیروت: دار الفکر، بی‌تا.
۲۱. ابن‌منده، محمد بن اسحاق، الایمان، بیروت: الرساله، ۱۴۰۶ق.

۲۲. ابن‌هشام، عبدالملک الحمیری، السّیرة النبویة، القاهرة: الالبابی، ۱۳۷۵ق.
۲۳. ابونعیم، احمد بن عبدالله الأصبهانی، معرفة الصّحابة، الریاض: دار الوطن، ۱۴۱۹ق.
۲۴. ابوداوود، سلیمان بن الاشعث السجستانی، السنن، بیروت: دارالکتاب العربی، بی‌تا.
۲۵. الاشبیلی، ابومحمد عبدالحق، الاحکام الشرعیة الکبری، الریاض: مکتبة الرشد، ۲۰۰۱م.
۲۶. الألبانی، محمد ناصرالدین، التّعلیقات الحِسان علی صحیح ابن حبان، جدّة: دار باوزیر، ۱۴۲۴ق.
۲۷. ـــــــــ، سلسلة الأحادیث الصّحیحة، الرّیاض: مکتبة المعارف، ۱۴۱۵ق.
۲۸. ـــــــــ، صحیح أبی داوود، الکویت: مؤسّسة غراس، ۱۴۲۳ق.
۲۹. ـــــــــ، صحیح الجامع الصّغیر و زیادته، بیروت: المکتب الإسلامی، بی‌تا.
۳۰. امینی، عبدالحسین، الغدیر فی الکتاب و السنة و الأدب، قم: الغدیر، ۱۴۱۶ق.
۳۱. ایجی، عبدالرحمن بن احمد، المواقف، بیروت: دار الجیل، ۱۹۹۷م.
۳۲. آجری، محمد بن الحسین، الشّریعة، الرّیاض: دار الوطن، ۱۴۲۰ق.
۳۳. البخاری، محمد بن اسماعیل، التّاریخ الکبیر، حیدر آباد - الدکن: دائرةالمعارف العثمانیة، بی‌تا.
۳۴. البزار، احمد بن عمرو، المسند (البحر الزخار)، بیروت: علوم القرآن - المدینة: مکتبة العلوم و الحکم، ۱۴۰۹ق.
۳۵. البوصیری، احمد بن ابی‌بکر، إتحاف الخَیرَة المهرة، الریاض: دار الوطن، ۱۴۲۰ق.
۳۶. البیهقی، احمد بن الحسین، الاعتقاد و الهدایة إلی سبیل الرشاد، بیروت: دار الآفاق الجدیدة، ۱۴۰۱ق.
۳۷. ـــــــــ، السّنن الکبری، بیروت: دارالکتب العلمیّة، ۱۴۲۴ق.
۳۸. پانی‌پتی، محمد ثناءالله، التّفسیر المظهری، الباکستان: مکتبة رشدیّة، ۱۴۱۲ق.
۳۹. الترمذی، محمد بن عیسی، السّنن (الجامع الصّحیح)، مصر: الحلبی، ۱۹۷۵م.
۴۰. التفتازانی، مسعود بن عمر، شرح المقاصد فی علم الکلام، الباکستان: دار المعارف النّجاشیّة، ۱۴۱۶ق.

۴۱. الحاکم، محمد بن عبدالله النیسابوری، المستدرک علی الصّحیحین مع تعلیق ذهبی، بیروت: دارالکتب العلمیّة، ۱۴۱۱ق.
۴۲. الحربی، عبدالرحمن بن عبیدالله، الفوائد الصّحاح والغرائب و الافراد، عمان - اردن: الدّار الأثریّة، ۲۰۰۷م.
۴۳. الحسینی القزوینی، السید محمد، حدیث الغدیر و شبهة شکوی جیش الیمن، قم: مشعر، ۱۳۸۷ش.
۴۴. الحلی، الحسن بن یوسف، الالفین الفارق بین الصدق و المین، قم: المؤسسة الاسلامیة، ۱۴۲۳ق.
۴۵. ـــــــــ، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، قم: الإسلامی، ۱۴۱۳ق.
۴۶. حوی، سعید، الأساس فی التّفسیر، القاهره: دار السلام، ۱۴۲۴ق.
۴۷. الخلال، ابوبکر احمد بن محمد، الامر بالمعروف و النهی عن المنکر، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۲۴ق.
۴۸. الذّهبی، محمد بن احمد (الف)، رسالة طرق حدیث من کنت مولاه فعلی مولاه، قم: دلیل ما، ۱۳۸۴ش.
۴۹. ـــــــــ(ب)، المنتقی من منهاج الإعتدال، بیروت: المکتب الشاملة الحدیثة، بی‌تا.
۵۰. الراوندی، سعید بن هبة‌الله (الف)، الخرائج و الجرائح، قم: مؤسسة الإمام المهدی، بی‌تا.
۵۱. ـــــــــ(ب)، قصص الأنبیاء، مشهد: مرکز پژوهش‌های اسلامی، ۱۴۰۹ق.
۵۲. الرحیلی، ابراهیم بن عامر، الانتصار للصحب و الآل، المدینه: مکتبه العلوم و الحکم، ۱۴۲۳ق.
۵۳. رشید رضا، محمد، تفسیر المنار (تفسیر القرآن الحکیم)، بیروت: دارالمعرفة، ۱۴۱۴ق.
۵۴. رضانژاد، عزالدین، رادفر، مهدی، «حدیث غدیر و شبهه شکایت از امیرالمؤمنین نزد پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله»، فصلنامهٔ کلام اسلامی، سال ۲۱، ش ۸۳، ۱۳۹۱ش.
۵۵. الرویانی، محمد بن هارون، المسند، القاهرة: مؤسسة قرطبة، ۱۴۱۶ق.
۵۶. السالوس، علی بن احمد، مع الاثنی عشریة فی الأصول والفروع، الریاض: دارالفضیلة - مصر: مکتبة دار القرآن - قطر: دار الثقافة، ۱۴۲۴ق.

۵۷. السیوطی، عبدالرحمن، إحیاء المَیت بفضائل أهل البیت، تهران: المجمع العالمی لاهل البیت، ۲۰۰۰م.
۵۸. الشاشی، الهیثم بن کلیب، المسند، المدینة: مکتبة العلوم و الحکم، ۱۴۱۰ق.
۵۹. الشّجری (الجرجانی)، یحیی بن الحسین، ترتیب الأمالی، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۲۲ق.
۶۰. شکری الآلوسی، محمود، صب العذاب علی من سب الاصحاب، الرّیاض: أضواء السلف، ۱۴۱۷ق.
۶۱. الصنعانی، عبدالرزاق بن همام، الأمالی فی آثار الصّحابة، القاهره: مکتبة القرآن، ۱۴۱۷ق.
۶۲. ـــــــــ، المصنف، بیروت: المکتب الإسلامی، ۱۴۰۲ق.
۶۳. الطباطبایی، عبدالعزیز، الغدیر فی التّراث الإسلامی، قم: الهادی، ۱۴۱۵ق.
۶۴. الطبرانی، سلیمان بن احمد، المعجم الأوسط، القاهرة: دارالحرمین، ۱۴۱۵ق.
۶۵. ـــــــــ، المعجم الکبیر، الموصل: مکتبة العلوم و الحکم، ۱۴۰۴ق.
۶۶. الطبرسی (ابوعلی)، الفضل بن الحسن، إعلام الوری بأعلام الهدی (ط - الحدیثة)، قم: آل البیت، ۱۴۱۷ق.
۶۷. الطحاوی، احمد بن محمد، شرح مشکل الآثار، بیروت: الرسالة، ۱۴۱۵ق.
۶۸. الطوسی، محمد بن الحسن، الاستبصار فیما اختلف الأخبار، تهران: دار الکتب الإسلامیة، ۱۴۰۹ق.
۶۹. ـــــــــ، الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد، بیروت: دار الاضواء، ۱۴۰۶ق.
۷۰. ـــــــــ، تهذیب الأحکام، تهران: دار الکتب الإسلامیة، ۱۴۰۷ق.
۷۱. عایض، ناصر بن علی، عقیدة اهل السّنّة و الجماعة فی الصّحابة الکرام، الریاض: مکتبة الرشد، ۱۴۲۱ق.
۷۲. العسقلانی، احمد بن علی، إتحاف المهرة بالفوائد المبتکرة من أطراف العشرة، المدینة: مجمع الملک فهد، ۱۴۱۵ق.
۷۳. ـــــــــ، إطراف المسند المعتلی بأطراف المسند الحنبلی، موقع جامع الحدیث، مرقم آلیا، بی‌تا.

۷۴. ـــــــــ، المطالب العالیة بزوائد المسانید الثمانیة، السعودیة: دار العاصمة و دار الغیث، ۱۴۱۹ق.
۷۵. علاء المحدثین، جواد، «تلاش نافرجام در انکار نصب امام از یمن تا غدیر»، فصلنامهٔ امامت‌پژوهی، ش۵، بهار ۱۳۹۱ش.
۷۶. علال، خالد کبیر، الأخطاء التّاریخیة و المنهجیة فی مؤلفات محمد أرکون و محمد عابد الجابری، بیروت: دار المحتسب، ۲۰۰۸م.
۷۷. الفاضل، المقداد بن عبدالله، الحسینی، ابوالفتح بن مخدوم، الباب الحادی عشر مع شرحه النّافع یوم الحشر و مفتاح الباب، تهران: مؤسسهٔ مطالعات اسلامی، ۱۳۶۵ش.
۷۸. الفیروزآبادی، محمد بن یعقوب، الرّد علی الرّافضة، مصر: مکتبة الإمام البخاری، ۱۴۲۸ق.
۷۹. القاضی، عبدالجبار بن احمد، المغنی فی ابواب التوحید و العدل، القاهرة: دار المصریة، ۱۹۶۲-۱۹۶۵م.
۸۰. القفاری، ناصر بن عبدالله، أصول مذهب الشیعة الإمامیة الإثنی عشریة، ۱۴۱۴ق.
۸۱. قوشچی، محمد، شرح تجرید العقائد، قم: انتشارات رضی - عزیزی - بیدار، ۱۲۸۵ق.
۸۲. الکراجکی، محمد بن علی، کنز الفوائد، قم: دار الذّخائر، ۱۴۱۰ق.
۸۳. الکلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب، الکافی، تهران: دارالکتب الإسلامیة، ۱۴۰۷ق.
۸۴. الکوفی، فرات بن ابراهیم، التّفسیر، تهران: وزارة الإرشاد الإسلامی، ۱۴۱۰ق.
۸۵. مداعس، محمد بن یحیی، الکاشف الأمین عن جواهر العقد الثمین (مخطوط)، صنعاء: مؤسسة الإمام زید بن علی، بی‌تا.
۸۶. المرتضی، علی بن الحسین، الذّخیرة فی علم الکلام، قم: الإسلامی، ۱۴۱۱ق.
۸۷. ـــــــــ، الشّافی فی الإمامة، تهران: مؤسّسة الصّادق، ۱۴۱۰ق.
۸۸. ـــــــــ، تنزیه الأنبیاء علیهم‌السلام، قم: دار الشریف الرّضی، ۱۳۷۷ش.
۸۹. ـــــــــ، نفائس التّأویل، بیروت: مؤسسة الأعلمی، ۱۴۳۱ق.
۹۰. المزّی، یوسف بن عبدالرحمن، تحفة الأشراف بمعرفة الأطراف، بیروت: المکتب الإسلامی، ۱۴۰۳ق.

۹۱. مسعودی، عبدالهادی، درسنامه فقه الحدیث، قم: دار الحدیث، ۱۳۹۵ش.
۹۲. المفید، محمد بن محمد (الف)، الارشاد فی معرفة حجج الله علی العباد، قم: المؤتمر العالمی لألفیة الشیخ المفید، ۱۴۱۳ق.
۹۳. ـــــــ (ب)، المقنعة، قم: المؤتمر العالمی لألفیة الشیخ المفید، ۱۴۱۳ق.
۹۴. ـــــــ (ج)، اقسام المولی فی اللّسان، قم: المؤتمر العالمی لألفیة الشیخ المفید، ۱۴۱۳ق.
۹۵. ـــــــ (د)، اوائل المقالات، قم: المؤتمر العالمی لألفیة الشیخ المفید، ۱۴۱۳ق.
۹۶. الملطی، محمد بن احمد، التّنبیه و الرّد علی أهل الأهواء و البدع، القاهرة: المکتبة الأزهریة للتّراث، ۱۹۷۷م.
۹۷. المناوی، محمد عبدالرئوف، التّیسیر بشرح الجامع الصغیر، ریاض: مکتبة الشّافعی، ۱۴۰۸ق.
۹۸. موحدی، محمدعلی، کتاب غدیر، قم: عطر عترت، ۱۳۹۹ش.
۹۹. النّجدی (الأوّل)، محمد بن عبدالوهاب، رسالة فی الرّد علی الرّافضة، الرّیاض: جامعة محمّد بن سعود، بی‌تا.
۱۰۰. النّجدی (الثّانی)، عبدالله بن محمد، جواب أهل السّنّة النّبویة فی نقض کلام الشّیعة و الزّیدیة، الرّیاض: دار العاصمة، ۱۴۱۲ق.
۱۰۱. النّسائی، احمد بن شعیب، خصائص أمیرالمؤمنین علیّ بن أبی طالب، بیروت: المکتبة العصریة، ۱۴۲۱ق.
۱۰۲. الهیثمی، علی بن ابی‌بکر، غایة المقصد فی زوائد المسند، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۲۱ق.
۱۰۳. ـــــــ، کشف الأستار عن زوائد البزّار، بیروت: الرّسالة، ۱۳۹۹ق.
۱۰۴. ـــــــ، مجمع الزّوائد، بیروت: دار الفکر، ۱۴۱۲ق.
۱۰۵. الهیتمی، احمد بن محمد، الصّواعق المحرقة، بیروت: الرّسالة، ۱۴۱۷ق.

The Role of Comparing and Analogizing the Ahl al-Bayt (AS) to the Divine Leaders of the Israelites*

Ali Asghar Parsa Moghaddam[1]

Abstract

The role of comparing and analogizing the Ahl al-Bayt (AS) to the divine leaders of the Israelites is a significant and debated topic in Islam, holding a prominent place among Muslims. Recognizing its importance is crucial, as ignorance of it leads to a death of ignorance. Therefore, the Ahl al-Bayt (AS) have employed various methods to introduce the rightful Imām. One such method is comparing and analogizing themselves to the divine leaders of the Israelites. Examining these comparisons and analogies reveals that their discourse varied in different social and cultural contexts and according to the type of audience. Utilizing the capacity of analogy, due to the audience's mental preconceptions about the points of similarity, effectively served the Imams' objectives.

This research aims to classify, analyze, and examine these types of hadiths using a descriptive-analytical method, and to explore the points of similarity and comparison. From this, the function of these analogies and comparisons is presented. The studies show that the narrative mentions of analogies and comparisons include types such as analogy to Prophet Moses, the Gate of Repentance, Aaron and his sons, analogy to Prophet Jesus, his successors and disciples, and Simon, analogy to Prophet John, Prophet David, Solomon and Asif ibn Barkhiya, Talut and the Ark of the Covenant, and the leaders of the Israelites. Its function in the field of Imamate studies is manifested in titles such as text, divine appointment and identification of the Imām, the Imām's possession of divine knowledge and superiority, ontological guardianship, superiority, Imamate and succession, caliphate and ministry, infallibility, and the exclusivity of Imamate in twelve individuals.

Keywords: Imāmate, Function of Analogy and Comparison, Leaders of the Israelites, Text, Superiority, Signs of the Imām.

Research Article

Imāmah in the Light of the Qur'ān and Sunnah

First Year, Vol. 1, 2024

Publisher: Emamat International Foundation

ipj.emamat.org

Received: 2024/01/05

Revised: 2024/03/16

Accepted: 2024/06/05

Published Online: 2024/09/05

© the authors

* Cite this article: Parsa Moghaddam. A.A. (2024). The Role of Comparing and Analogizing the Ahl al-Bayt (AS) to the Divine Leaders of the Israelites. *Imāmah in the Light of the Qur'ān and Sunnah,* 1(1), p.131-157.
https://doi.org/10.22034/emamah.2024.203681

1. Graduate of Level Four Explanatory Imamate from the Specialized Center for Imam Studies, Qom, Iran.
aliasghar.parsamoghaddam@gmail.com

کارکرد تشبیه و مقایسهٔ اهل‌بیت علیهم‌السلام به رهبران الهی بنی‌اسرائیل*

علی‌اصغر پارسا مقدم[1]

چکیده

امامت از مهم‌ترین و گفت‌وگوخیزترین مباحث در اسلام است که در میان مسلمانان جایگاه سترگی دارد؛ تاجایی‌که نشناختن آن منجر به مرگ جاهلی می‌شود. بر همین اساس اهل بیت علیهم‌السلام از روش‌های گوناگونی برای معرفی امام حق استفاده کرده‌اند. یکی از این روش‌ها، تشبیه و مقایسهٔ خویشتن با رهبران الهی بنی‌اسرائیل است. بررسی تشبیه‌ها و مقایسه‌ها نشان از آن دارد که گفتمان ایشان در بافت‌های گوناگون اجتماعی، فرهنگی و باتوجه به نوع مخاطب متفاوت بوده است. بهره‌گیری از ظرفیت تشبیه به‌جهت وجود ارتکازات ذهنی مخاطبان نسبت به وجه شبه، نقش خود را در هدف ائمه علیهم‌السلام به نیکی ایفا می‌کند. هدف این تحقیق آن است تا با روش توصیفی-تحلیلی این دست از احادیث را گونه‌شناسی و تحلیل و واکاوی فقه‌الحدیثی نموده و وجه تشابه آنها را بررسی و مقایسه کند. سپس از این رهاورد، کارکرد این نوع از تشبیه‌ها را ارائه نماید. بررسی‌ها نشان از آن دارد که یادکرد روایی تشبیه‌ها و مقایسه‌ها در گونه‌هایی همچون تشبیه به حضرت موسی علیه‌السلام، باب حطّه، هارون و فرزندان او، تشبیه به حضرت عیسی علیه‌السلام، اوصیا و حواریون ایشان و شمعون، تشبیه به حضرت یحیی علیه‌السلام، حضرت داوود علیه‌السلام، سلیمان و آصف بن برخیا، طالوت و تابوت بنی‌اسرائیل و نقبای بنی‌اسرائیل نمایان است. کارکرد آن در

مقالـــه پژوهشـی
دوفصلنامهٔ امامت در پرتو قرآن و سنت
سال اول، شماره ۱، ۱۴۰۳
نـــاشـــر: بنیـــاد بین‌المللی امـامت
ipj.emamat.org
دریافت: ۱۴۰۲/۱۰/۱۵
بازنگری: ۱۴۰۲/۱۲/۲۶
پذیرش: ۱۴۰۳/۰۳/۱۶
انتشار آنلاین: ۱۴۰۳/۰۶/۱۵

© نویسندگان

* استناد به این مقاله: پارسا مقدم، علی‌اصغر (۱۴۰۳)، کارکرد تشبیه و مقایسهٔ اهل‌بیت علیهم‌السلام به رهبران الهی بنی‌اسرائیل، امامت در پرتو قرآن و سنت، (۱) ۱، ص۱۳۱-۱۵۷.
https://doi.org/10.22034/emamah.2024.203681

۱. دانش‌آموختهٔ سطح ۴ امامت تبیینی مرکز تخصصی امام‌شناسی، قم، ایران.
aliasghar.parsamoghaddam@gmail.com

عرصهٔ امامت‌پژوهی باعنوان‌هایی همچون: نص، نصب الهی و تشخیص امام، برخوردای امام از دانش الهی و اعلمیت، ولایت تکوینی، افضلیت، امامت و وصایت، خلافت و وزارت، عصمت و انحصار امامت در دوازده نفر نمود یافته است.
واژگان کلیدی: امامت، کارکرد تشبیه و مقایسه، رهبران بنی‌اسرائیل، نص، افضلیت، نشانه‌های امام

مقدمه

امامت از مهم‌ترین و درازدامن‌ترین مباحث اسلامی به‌شمار می‌رود؛ این اندیشه نزد شیعیان عهدی الهی است که خداوند همانند نبوت بدان احتجاج کرده (صفار، ۱۴۰۴: ۲۳۸).

رهبران الهی بنی‌اسرائیل در واقع انبیا و اوصیایی هستند که برای هدایت قوم بنی‌اسرائیل فرستاده شده‌اند. بَنی‌إِسْرائیل به‌معنای «فرزندان و قوم اسرائیل» بوده و «بنی» جمع «ابن» به‌معنای فرزندان (صاحب بن عباد، بی‌تا: ۴۰۵/۱۰) و اسرائیل واژه‌ای دخیل و غیرعربی بوده که به اشکال گوناگونی همچون «إِسْرائِل»، «إِسْرائِین»، «إِسْرائِیل» و «إِسْرال» (فیروزآبادی، ۱۴۱۴: ۵۵۲/۱۹) نگارش یافته و در حقیقت نام یا لقبی برای حضرت یعقوب، فرزند اسحاق (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۱۸۱/۱) است که در قرآن کریم دو بار به این نام یاد شده‌اند (آل‌عمران/۹۳؛ مریم/۵۸).

پیشینه‌شناسی تحقیق نشان از آن دارد که تحقیق مستقلی با این عنوان در مکتوبات پژوهشی بازتاب نیافته است. البته تنها دو حدیث از احادیث یادشده در این تحقیق، مورد واکاوی قرار گرفته‌اند. مقالهٔ «پژوهشی در روایات تشبیه امام به صاحب موسی و صاحب سلیمان و ذوالقرنین» از سوی سید علی احمدی فروشانی و مقالهٔ «رمزگشایی از تشبیه عددی ائمه به نقبای بنی‌اسرائیل در حدیث نبوی کعدة نقباء بنی‌اسرائیل» از سوی امیررضا حقیقت‌خواه و محمدرضا معینی در مجلهٔ امامت‌پژوهی.

۱. احادیث تشبیه و مقایسه اهل بیت علیهم‌السلام

روایاتی که در تراث امامیه و اهل سنت و دیگر مذاهب اسلامی در مورد تشبیه و

مقایسهٔ اهل بیت علیهم‌السلام با رهبران الهی بنی‌اسرائیل در مورد انبیا و اوصیا و مسائل مرتبط با آنها انجام شده است، عبارتند از: تشبیه به حضرت موسی علیه‌السلام، باب حطه، هارون علیه‌السلام و فرزندان او، تشبیه به حضرت عیسی علیه‌السلام، اوصیا و حواریون ایشان و شمعون، تشبیه به حضرت یحیی علیه‌السلام، حضرت داوود علیه‌السلام، سلیمان و آصف بن برخیا علیهم‌السلام، طالوت علیه‌السلام و تابوت بنی‌اسرائیل و تشبیه به نقبای بنی‌اسرائیل.

۱-۱. تشبیه به حضرت موسی علیه‌السلام، باب حطه، هارون و فرزندان او

یکی از تشبیه‌های به‌کار رفته از سوی رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله برای معرفی اهل بیت علیهم‌السلام برای امر امامت و ولایت، تشبیه ایشان به حضرت موسی علیه‌السلام، باب حطه، هارون علیه‌السلام و فرزندان ایشان است. در یکی از تحریرهای حدیث تشبیه، امیرمؤمنان علیه‌السلام به حضرت موسی علیه‌السلام تشبیه شده‌اند:

«مَنْ أَرَادَ أَنْ يَنْظُرَ إِلَى آدَمَ فِي عِلْمِهِ، وَإِلَى نُوحٍ فِي فَهْمِهِ، وَإِلَى إِبْرَاهِيمَ فِي حِلْمِهِ، وَإِلَى يَحْيَى بْنِ زَكَرِيَّا فِي زُهْدِهِ، وَإِلَى مُوسَى بْنِ عِمْرَانَ فِي بَطْشِهِ، فَلْيَنْظُرْ إِلَى عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ.» (ابن‌عساکر، ۱۴۱۵: ۳۱۳/۴۲)

همین‌طور با تعابیر دیگری همچون: «مُوسَى فِي بَطْشِهِ» (حسکانی، ۱۴۱۱: ۱۰۳/۱)، «مُوسَى فِي مُنَاجَاتِهِ» (ابن‌عساکر، ۱۴۱۵: ۲۸۸/۴۲)، «مُوسَى فِي هَيْبَتِهِ» (اربلی، ۱۳۸۱: ۱۱۴/۱)، «مُوسَى بْنِ عِمْرَانَ فِي بَطْشِهِ» (فتال نیشابوری، بی‌تا: ۱۲۸/۱) و «مُوسَى فِي فِطْنَتِهِ» (همان) روایت شده است.

از دیگر تشبه‌ها، بیان جامعی از رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله در مورد امام علی علیه‌السلام است که ایشان را به حضرت هارون علیه‌السلام تشبیه کرده و همگی مقام و جایگاه او را -به‌جز نبوت- برای امیرمؤمنان علیه‌السلام ثابت دانسته‌اند: «أنت منّي بمنزلة هارون من موسى إلّا أنّه لا نبی بعدی». افزون بر تواتر حدیث منزلت نزد امامیه (موسوی لکهنوی، ۱۳۰۶: ۷۴/۱۱)، از نقطه‌نظر اهل سنت، همسویی بخاری و مسلم در نقل این حدیث، تصریح عالمان به صحت، تعدد طرق و تواتر حدیث، مجموع دلایل ثبوت این حدیث معرفی شده‌اند (همان، ۶/۱۱؛ صدوق (ب)، بی‌تا: ۲۵/۲؛ همو (الف)، بی‌تا).

افزون بر تشبیه به حضرت موسی، هارون و فرزندان او تشبیه به باب حطه نیز در روایات بازتاب یافته است. در آیات ۵۸ و ۵۹ سورهٔ بقره و ۱۶۱ و ۱۶۲ سورهٔ اعراف، فرازهایی از تاریخ بنی‌اسرائیل بیان شده است که طی آن، مردم بنی‌اسرائیل مأمور شدند برای ورود به قریه‌ای که نامور نشده، به‌صورت خاضعانه با گفتن «حطه» از در ورودی شهر وارد شوند. گروهی از افراد قوم بنی‌اسرائیل به‌جهت به‌سخره‌گرفتن فرمان الهی و تغییر و تبدیل این مأموریت، در هنگام ورود، رجز آسمانی را دریافت نمودند. اما شمار دیگر با فرمان‌پذیری از امر الهی آمرزیده شدند. طبق احادیث رسیده از سوی پیامبر اکرم ﷺ و اهل بیت علیهم‌السلام حطهٔ بنی‌اسرائیل همان ولایت اهل بیت علیهم‌السلام در امت اسلامی به‌شمار می‌آید. این تشبیه در روایات گوناگونی در کتب فریقین بازتاب یافته است.

در کتب شیعه این حدیث با تعابیری مانند: «نَحْنُ بَابُ حِطَّة» (کوفی، ۱۴۱۰: ۲۵۸)، «وَ مَنْ أَبَاهُ هَوَى حِطَّة» (همان، ۳۳۸)، «إِنَّهُمْ بَابُ حِطَّةٍ فَادْخُلُوا» (طبری، ۱۴۱۵: ۴۰۶)، «نَحْنُ بَابُ حِطَّتِكُم» (عیاشی، ۱۳۸۰: ۴۵/۱)، «أَنَا بَابُ حِطَّةٍ» (صدوق، ۱۳۹۸: ۱۶۵)، «كَمَثَلِ بَابِ حِطَّةٍ فِی بَنِی إِسْرَائِیل» (هلالی، ۱۴۰۵: ۵۶۰/۲)، «وَ هُمْ بِمَنْزِلَةِ بَابِ حِطَّةٍ فِی بَنِی إِسْرَائِیل» (همان، ۷۳۴/۲)، «إِنَّمَا مَثَلُ أَهْلِ بَیتِی فِیكُمْ [مَثَلُ] بَابِ حِطَّةٍ» (صفار، ۱۴۰۴: ۲۹۷)، «كَبَابِ حِطَّةٍ فِی بَنِی إِسْرَائِیل» (کلینی، ۱۴۰۷: ۳۰/۸) و... روایت شده است.

در روایات اهل سنت نیز گاهی امام علی علیه‌السلام به باب حطه تشبیه شده است: «عَلِی بْنُ أَبِی طَالِبٍ بَابُ حِطَّةٍ مَنْ دَخَلَ مِنْهُ كَانَ مُؤْمِنًا وَمَنْ خَرَجَ منه كان كافرا.» (دیلمی، ۱۴۰۶: ۶۴/۳) این حدیث در میان اهل سنت، نخستین‌بار در کتاب أطراف الغرائب والأفراد ابن‌قیسرانی بازتاب یافته است (ابن‌قسیرانی، ۱۴۱۹: ۲۹۳/۳). سند کامل حدیث از سوی ابن‌جوزی روایت شده است (ابن‌جوزی، ۱۴۰۱: ۲۳۸/۱). البته براساس دیدگاهی، تنها راوی مشکل‌دار این حدیث، حسین اشقر است که دارای توثیق و تضعیف بوده و تضعیف او به‌خاطر تشیع او بوده که پذیرفتنی نیست (امین، ۱۴۰۳: ۴۷۰/۵). بنابراین او هم ثقه و روایتش جزو روایات صحیح شمرده می‌شود.

افزون بر تشبیه امیرالمؤمنین علیه‌السلام به باب حطه، روایت تمثیل اهل بیت علیهم‌السلام به باب حطه نیز از سوی اهل سنت بیان شده است. این حدیث گاهی با تعبیر «إِنَّمَا مَثَلُنَا فِی هَذِهِ الْأُمَّةِ كَسَفِينَةِ نُوحٍ وَ كِتَابِ حِطَّةٍ فِی بَنِی إِسْرَائِيلَ» (ابن ابی‌شیبه، ۱۴۳۶: ۳۷۲/۶) و گاهی با تعبیر «وَإِنَّ مَثَلَ أَهْلِ بَيْتِی فِيكُمْ مَثَلُ بَابِ حِطَّةٍ» (عسقلانی، ۱۴۱۹: ۲۲۰/۱۶) و «مَثَلُ أَهْلِ بَيْتِی فِيكُمْ كَمَثَلِ سَفِينَةِ نُوحٍ مَنْ رَكِبَهَا نَجَا، وَ مَنْ تَخَلَّفَ عَنْهَا هَلَكَ، وَ مِثْلِ بَابِ حِطَّةٍ فِی بَنِی إِسْرَائِيلَ» بازتاب یافته است. این احادیث از طریق دو صحابی رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله، ابوذر غفاری (طبرانی، ۱۴۰۵: ۲۴۰/۱) و ابوسعید خدری (همان، ۸۴/۲) نقل شده است. برخی حدیث ابوذر غفاری را حسن دانسته‌اند (سخاوی، ۱۴۲۲: ۱۸۷). اما بنابر دیدگاه حاکم نیشابوری، صحیح بنابر شرط مسلم و صحیح‌الاسناد بنابر شرط بخاری است: «إِنَّه صَحِيح عَلَى شَرط مُسْلِم وَ فِی الآخر إِنَّه صَحِيح الْإِسْنَاد ثُمَّ اتفقَا وَ لَمْ يخرجَاهُ.» (همان، ۱۸۸) برخی نیز حدیث ابوسعید خدری را نیز حسن دانسته‌اند (همان).

ناگفته نماند که افزون بر تشبیه به حضرت موسی علیه‌السلام، باب حطه و هارون علیه‌السلام و فرزندان او، در برخی روایات تعداد ائمه علیهم‌السلام به تعداد چشمه‌های پدیدارشده برای حضرت موسی علیه‌السلام تشبیه شده است (ابن‌شاذان، بی‌تا: ۷۲).

۲-۱. تشبیه به حضرت عیسی علیه‌السلام، اوصیا و حواریون ایشان و شمعون

در یکی از تحریرهای حدیث تشبیه آمده است:

> بَينَا النَّبِی فِی مَحْفِلٍ مِنْ أَصْحَابِنَا إِذْ قَالَ: مَنْ أَرَادَ أَنْ ينْظُرَ إِلَى آدَمَ فِی عِلْمِهِ، وَ إِلَى نُوحٍ فِی فَهْمِهِ، وَ إِلَى إِبْرَاهِيمَ فِی خَلَّتِهِ، وَ إِلَى مُوسَى فِی مُنَاجَاتِهِ، وَ إِلَى عِيسَى فِی سُنَّتِهِ، وَ إِلَى مُحَمَّدٍ صلی‌الله‌علیه‌وآله فِی تَمَامِهِ وَ كَمَالِهِ فَلْينْظُرْ إِلَى هَذَا الرَّجُلِ الْمُقْبِلِ. فَنَظَرَ النَّاسُ مُتَطَاوِلِينَ فَإِذَا هُمْ بِعَلِی بْنِ أَبِی طَالِبٍ علیه‌السلام كَأَنَّمَا ينْقَلِعُ مِنْ صَبَبٍ، وَينْحَطُّ مِنْ جَبَلٍ (طبری، ۱۴۱۵: ۲۸۷).

در این حدیث، امیرالمؤمنین علیه‌السلام به حضرت آدم علیه‌السلام در علم، به نوح علیه‌السلام در فهم، ابراهیم علیه‌السلام در اخلاق، موسی علیه‌السلام در مناجات، عیسی علیه‌السلام در سنت و محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله در

تمام‌بودن و کمالش تشبیه شده‌اند. در تحریرهای دیگر حدیث تشبیه، این تشبیهات با تعابیری چون: «عِیسَی فِی سُنَّتِه» (طبری، ۱۴۱۵: ۲۸۷؛ ابن‌عساکر، ۱۴۱۵: ۲۸۸/۴۲)، «إِلَی عِیسَی فِی سِیاحَتِهِ» (شاذان قمی، ۱۴۲۳: ۳۴)، «عِیسَی فِی عِبَادَتِه» (اربلی، ۱۳۸۱: ۱۱۴/۱) و «عِیسَی فِی زُهْدِهِ» (اخطب خوارزم، ۱۴۱۱: ۳۱۱) بازتاب یافته است.

در برخی از گزارش‌ها، مقایسهٔ رفتارشناسی مردم عصر ظهور با عصر حضرت موسی و عیسی علیهما‌السلام صورت می‌پذیرد. در این گزارش، حضرت حجت عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف حدیثی را بازگو می‌نمایند که تحمل آن برای پیروان دشوار بوده و باعث دشمنی و جنگ با ایشان در منطقهٔ دَسکِره می‌شود. همانند زمانی که حضرت موسی علیه‌السلام حدیثی را برای پیروان خویش خواند و آنها تحمل آن را نداشتند و در مصر به پیکار ایشان پرداختند. همین‌طور حدیثی را حضرت عیسی علیه‌السلام برای پیروان خویش بازگو کردند و آنان تحمل نداشتند و در تکریت با ایشان به جنگ و ستیز پرداختند (کوفی اهوازی، ۱۴۰۲: ۱۰۴).

از دیگر تشبیهات، بیان تعداد ائمه بعد از نبی مکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله به تعداد حواریون حضرت عیسی صلی‌الله‌علیه‌وآله است. حواریون، تعبیری قرآنی برای شناساندن دوازده تن از یاوران و شاگردان برگزیدهٔ حضرت عیسی علیه‌السلام است (خزاز قمی، ۱۴۰۱: ۶۹) که به این اسم نامور شدند؛ زیرا خود را از ناپاکی و گناه پاک کرده و برای پاکسازی دیگران با پند و نصیحت کوشیده‌اند (صدوق، ۱۳۷۸: ۷۹/۲). آنان یاران خداوند بوده (صف/۱۴) و بر آنها الهام می‌شد (عیاشی، ۱۳۸۰: ۳۵۰/۱). اما تشبیه تعداد ائمه علیهم‌السلام به تعداد حواریون، در کفایة الأثر فی النص علی الأئمة الأثنی‌عشر با طرق اهل سنت از شش صحابی و یک امام بازتاب یافته است: امام حسن (خزاز قمی، ۱۴۰۱: ۱۶۸)، ابن‌عباس (همان، ۱۴-۱۷)، سلمان فارسی (همان، ۴۷)، انس بن مالک (همان، ۶۹-۷۸)، زید بن ارقم (همان، ۱۰۴)، ابوایوب انصاری (همان، ۱۱۴)، ابوقتادة بن الحارث (همان، ۱۴۰).

از دیگر تشبیه‌ها، همانندی به اوصیای حضرت عیسی علیه‌السلام است: «وَ کُلُّ وَصِی جَرَتْ بِهِ سُنَّةٌ وَ الْأَوْصِیاءُ الَّذِینَ مِنْ بَعْدِ مُحَمَّدٍ صلی‌الله‌علیه‌وآله عَلَی سُنَّةِ أَوْصِیاءِ عِیسَی وَ کَانُوا

اثْنَی عَشَرَ وَ کَانَ أَمِیرُ الْمُؤْمِنِینَ علیه‌السلام عَلَی سُنَّةِ الْمَسِیحِ.» (کلینی، ۱۴۰۷: ۵۳۲/۱) در توضیح روایت باید دانست اینکه اوصیای نبوی صلی‌الله‌علیه‌وآله بر سنت عیسی صلی‌الله‌علیه‌وآله هستند؛ یعنی از لحاظ شمارهٔ تعداد آنها دوازده نفر هستند. اما مقصودِ اینکه امیرالمؤمنین علیه‌السلام بر سنت حضرت مسیح علیه‌السلام هستند، آن است که پیروان حضرت علی علیه‌السلام همانند پیروان حضرت عیسی علیه‌السلام سه دسته شدند؛ برخی ایشان را خدا دانسته و پرستیدند، گروهی خطاکار و کافر پنداشتند و برخی حق‌گرا بوده و به امامت ایشان قائل شدند. همچنین اینکه در زهد و عبادت به حضرت عیسی علیه‌السلام تشبیه شدند (مجلسی، ۱۴۰۴: ۲۲۸/۶).

افزون بر متن معروف حدیث منزلت، این حدیث با تحریرهای گوناگون دیگری نیز گزارش شده است. در یکی از این تحریرها که با دو سند روایت شده است، افزون بر تشبیه حضرت به هارون علیه‌السلام؛ به وصی حضرت عیسی علیه‌السلام (صدوق، ۱۴۱۳: ۱۷۶/۴) نیز تشبیه شده‌اند: «بِمَنْزِلَةِ شَمْعُونَ مِنْ عِیسَی إِلَّا أَنَّهُ لَا نَبِی بَعْدِی.» (صدوق، ۱۳۷۶: ۴۶ و ۳۶۷) شمعون دارای نور، حکمت و علم به کتاب (انجیل) بود (صدوق، ۱۳۹۵: ۲۲۵/۱). هر پیامبری که از دنیا رفته، وصیی از خانوادهٔ خویش را قرار داده است؛ الا شمعون وصی حضرت عیسی علیه‌السلام؛ زیرا حضرت عیسی علیه‌السلام خانواده نداشت (ابن‌طاووس، ۱۴۱۳: ۴۰۶). نسل مادر امام زمان عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف نیز به شمعون می‌رسد (صدوق، ۱۳۹۵: ۴۲۰/۲). در روایتی، جاری‌شدن خون از هر سنگی در شب شهادت حضرت علی علیه‌السلام، همانند شب قتل شمعون دانسته شده است (ابن‌قولویه، ۱۳۵۶: ۷۶). در روایت دیگری، تمثل شمعون در جنگ صفین برای صبر و دلداری‌دادن به امیرالمؤمنین علیه‌السلام نیز گزارش شده است (مفید (الف)، ۱۴۱۳: ۱۰۶).

۳-۱. تشبیه به حضرت یحیی، داوود، سلیمان و آصف بن برخیا علیهم‌السلام

براساس شماری از تحریرهای حدیث تشبیه، وجود امیرمؤمنان علیه‌السلام به حضرت سلیمان و داوود علیهما‌السلام تشبیه شده‌اند: «بَهْجَتَهُ بِبَهْجَةِ سُلَیمَانَ بْنِ دَاوُدَ وَ قُوَّتَهُ بِقُوَّةِ دَاوُدَ» (صدوق، ۱۳۷۶: ۸) و «مَنْ أَرَادَ أَنْ ینْظُرَ ... إِلَی دَاوُدَ فِی زُهْدِهِ» (صدوق، ۱۳۹۵: ۲۵/۱).

در برخی از روایات، ائمه با صاحب سلیمان مقایسه شده‌اند. براساس احادیث

امامیه، صاحب سلیمان شخصی است که تخت فرمانروایی بلقیس را در کمتر از چشم‌برهم‌زدن، با تکیه بر اسم اعظم الهی از سبا به قصر سلیمان علیه‌السلام آورد (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۵۷/۱). ایشان در قرآن کریم به‌عنوان دارندهٔ مقداری از علم کتاب معرفی شده است (نمل/۴۰). بنابر گواهی برخی از احادیث، این شخص آصف بن برخیا، وصی حضرت سلیمان علیه‌السلام بوده است (صدوق، ۱۳۷۶: ۵۶۴)؛ اگرچه امامان راستین، خویش را در اصل داشتن علم ویژه و نیروی خارق‌العاده به او تشبیه کرده‌اند. اما باید دانست که علم او قابل برابری با علم امامان نیست (مجلسی، ۱۴۰۴: ۱۵۹/۳).

همین‌طور در شماری از تحریرهای حدیث تشبیه، امیرالمؤمنین علیه‌السلام در تراث امامیه با تعابیری چون «خُلُقَهُ بِخُلُقِ یحْیی» (صدوق، ۱۳۷۶: ۸) و در تراث اهل سنت با تعابیر «یحْیی فِی زُهْدِه» (ابن‌عساکر، ۱۴۱۵: ۲۸۸/۴۲) و «یحْیی بْنِ زَکَرِیا فِی زُهْدِهِ» (فتال نیشابوری، ۱۳۷۵: ۱۲۸/۱) تشبیه شده‌اند.

٤-١. تشبیه به طالوت علیه‌السلام و تابوت بنی‌اسرائیل

در ماجرای حضرت طالوت و جالوت، پیامبر آن قوم، طالوت را از سوی خدای تعالی به‌عنوان فرمانده آنان قرار داد (اصطفا نمود) (مفید (ج)، ۱۴۱۳: ۲۶۲/۱) تا به ستیز با ظالم زمانهٔ خویش، جالوت، بپاخیزد؛ ولی آن قوم لب به شکایت گشودند که طالوت فرد با حسب و نسبی نیست و از مال دنیا بهره‌ای ندارد. خداوند متعال در پاسخ به آنها، اعطای قدرت جسمانی و علم را لازمهٔ حکمرانی و مبارزهٔ با طاغوت برشمرده‌اند (بقره/۲۴۶-۲۴۷).

امیرالمؤمنین علیه‌السلام در زمان آماده‌سازی لشکریان برای اعزام به جنگ با معاویه، در میان سخنانشان همین آیات را قرائت فرموده و سپس با تکیه بر آن آیات فرمودند:

> این آیات عبرتی است برای شما. و باید بدانید که خداوند خلافت و امیری را پس از انبیای خویش منحصر به بازماندگان آنان نموده و خداوند با اصفطای طالوت او را برتری بخشیده بر گروه ثروتمندان و به او علم و نیرو عطا فرموده است. آیا خداوند بنی‌امیه را بر بنی‌هاشم اصطفا کرده

است و معاویه را از لحاظ دانش و نیروی جسمانی بر من برتری داده است؟ ای بندگان خدا؛ تقوا پیشه کنید و در راه خداوند جهاد نموده پیش از آنکه به خاطر گناهانتان غضب الهی شما را دربرگیرد! (مفید (ج)، ۱۴۱۳: ۱/ ۲۶۳)

در گونهٔ دیگری از تشبیهات، تابوت بنی‌اسرائیل نشانی برای شناخت رهبری طالوت معرفی شده است (بقره/۲۴۸). بر همین اساس، در برخی احادیث از امام صادق و امام رضا علیهما السلام بر این مطلب تأکید شده است که همان‌گونه که تابوت در بنی‌اسرائیل نشان مُلک، نبوت و علم بود، دراختیارداشتن سلاح نبی مکرم صلی الله علیه و آله نیز نشان امامت است. در برخی روایات، امام صادق علیه السلام خویش را صاحب سلاح و داشتن آن را همانند داشتن تابوت در بنی‌اسرائیل دانسته‌اند (صفار، ۱۴۰۴: ۱۸۰). همچنین فرموده‌اند:

وَ مَثَلُ السِّلَاحِ فِينَا مَثَلُ التَّابُوتِ فِي بَنِي إِسْرَائِيلَ أهل بيت [فِي أَيِّ بَيْتٍ] وَقَفَ التَّابُوتُ عَلَى بَابِ دَارِهِمْ أُوتُوا النُّبُوَّةَ كَذَلِكَ وَ مَنْ صَارَ إِلَيْهِ السِّلَاحُ مِنَّا أُوتِيَ الْإِمَامَةَ؛ داستان سلاح در خاندان ما همانند داستان تابوت در بنی‌اسرائیل است؛ وجود تابوت در هر خاندانی نشان از اعطای نبوت بود و سلاح به هر کسی از خانوادهٔ ما رسید امامت به او داده می‌شود (صفار، ۱۴۰۴: ۱۷۴؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۱/ ۲۳۳).

لازم به ذکر است که پربسامدترین روایات مربوط به تشبیه سلاح و تابوت از سوی امام رضا علیه السلام مطرح شده است. این روایات از سوی صفوان (کلینی، ۱۴۰۷: ۱/ ۲۳۸)، ابن ابی‌نصر (همان، ۲۸۴)، سعد بن سعد عن یحیی (صفار، ۱۴۰۴: ۱۸۹)، ابن‌اسباط (کلینی، ۱۴۰۷: ۳/ ۴۷۲) و جعفر بن محمد بن یونس (اربلی، ۱۳۸۱: ۲/ ۲۹۹) نقل شده است. امام رضا علیه السلام برای اصحاب خویش ازجمله صفوان و ابن ابی‌نصر، در پاسخ به سؤالی که دربارهٔ کیفیت «سکینه» از ایشان سؤال شد، فرمودند: سکینه بادی است که از بهشت می‌وزد و صورتی مانند انسان و بویی خوش دارد و آن همان بادی است که بر ابراهیم علیه السلام وزید. از امام پرسیده شد که آیا بیان شما همان است که خداوند

فرموده: «فِيهِ سَكِينَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَ بَقِيَّةٌ مِمَّا تَرَكَ آلُ مُوسى وَ آلُ هارُونَ»؟ (بقره/۲۴۸) امام فرمودند: آن سکینه در تابوت است و در آن طشتی است که قلوب انبیا را با آن شستشو می‌دهند و تابوت در میان انبیای بنی‌اسرائیل دست به‌دست می‌چرخید تا اینکه به ما رسید. سپس پرسیدند: تابوت چیست؟ گفتیم: سلاح. فرمودند: درست گفتید آن تابوت شماست (کلینی، ۱۴۰۷: ۴۷۱/۳). همچنین امام رضا علیه‌السلام برای تبیین جایگاه سلاح، در پاسخ به بزنطی در مورد نشانه‌های شناخت امام فرمودند: سلاح در میان ما همانند تابوت بنی‌اسرائیل است و امامت به‌همراه سلاح است، هرجا که باشد (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۸۴/۱).

ائمه علیهم‌السلام افزون بر معرفی جایگاه سلاح در میان نشانه‌های امامت با تکیه بر تشبیه‌سازی با تابوت در بنی‌اسرائیل، به میراث‌بربودن خویش نیز اشاره کرده‌اند. امام رضا علیه‌السلام فرمودند: پدرم سلاح رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله را به من عطا کردند و عموهای من نسبت به من حسادت کردند. عمویم اسحاق پیش من آمد و گفت تو را قسم می‌دهم که آیا سیف رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله در دست طوسی (مأمون) است؟ گفتم: نه. چگونه این‌گونه باشد درحالی‌که امام باقر علیه‌السلام فرموده است: «مَثَلُ السِّلَاحِ فِينَا مَثَلُ التَّابُوتِ فِي بَنِي إِسْرَائِيلَ حَيثُ مَا دَارَ دَارَ الْأَمْرُ». راوی می‌گوید: سپس از ذوالفقار سؤال کردم. حضرت فرمود: نزد من است (حمیری، ۱۴۱۳: ۳۶۴).

۵-۱. تشبیه به نقبای بنی‌اسرائیل

«نُقَبَاء» جمع «نَقِیب» است (ابن‌اثیر، ۱۳۶۷: ۱۰۱/۵). نقبای بنی‌اسرائیل همان دوازده نمایندهٔ اسباط بنی‌اسرائیل (فرزندان حضرت یعقوب) (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۴۶/۸) هستند که به دستور الهی و به‌وسیلهٔ حضرت موسی علیه‌السلام انتخاب شدند (طبرسی، ۱۴۰۸: ۲۶۵/۳). در میراث حدیثی مسلمانان، روایات متعددی شمار خلفا و اوصیای پس از رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله را به عدد نقبای بنی‌اسرائیل تشبیه کرده‌اند. برای نمونه، در یکی از روایات اهل سنت، مردی از عبدالله بن مسعود که در حال قرائت قرآن بود، پرسید: آیا رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله به شما نفرمودند که بعد از ایشان چند خلیفه خواهد آمد. او گفت: آری

فرمودند: خلفای من دوازده نفرند، همانند تعداد نقبای بنی‌اسرائیل (اثْنَا عَشَرَ، كَعِدَّةِ نُقَبَاءِ بَنِي إِسْرَائِيلَ) (ابن‌حنبل، ۱۴۲۱: ۳۲۱/۶).

احادیث تشبیه به نقبای بنی‌اسرائیل در تراث امامیه از سوی شش امام معصوم (خزاز قمی، ۱۴۰۱: ۱۶۶-۱۷۳) و از طریق اهل سنت در کتب شیعه از طریق شانزده صحابی (همان، ۱۴-۱۷۳) روایت شده است. همچنین ابن شهرآشوب این حدیث را از سلمان، ابوایوب، ابن‌مسعود، واثله، حذیفة بن اسید، ابوقتاده، ابوهریره و انس (ابن‌شهرآشوب، ۱۳۷۹: ۳۰۰/۱) روایت نموده است.

۲. کارکردهای تشبیه و مقایسهٔ اهل‌بیت علیهم‌السلام

گونه‌شناسی، تحلیل و واکاوی فقه‌الحدیثی تشبیه و مقایسه‌ها نشان از آن دارد که کارکرد این احادیث در عرصهٔ امامت‌پژوهی با عنوان‌هایی همچون: نص، نصب الهی، تشخیص امام، برخوردای امام از دانش الهی و اعلمیت، عصمت، افضلیت، امامت و وصایت، خلافت و وزارت، ولایت تکوینی و انحصار امامت در دوازده نفر، نمود یافته است.

۲-۱. نص، نصب الهی و تشخیص امام

در منظومهٔ اعتقادی شیعه، نصب امام و نوع تعیین آن با دیگر مذاهب اسلامی متفاوت است. امامیه از ابتدا مقام امامت را در امتداد مقام نبوت دانسته و باورمند است که امامت امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام براساس معرفی رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله بوده است. این رویکرد در میان متکلمان امامیه با تئوری نص بازگو شده است. آنان نص را راهی انحصاری در تعیین امام برشمرده‌اند. ازاین‌رو، درصدد باطل‌سازی مناهج دیگر برآمده و امامت ائمه را با نصوص جلی و خفی (فاضل مقداد، ۱۴۲۲: ۳۳۵ و ۳۳۷) و یا نص فعلی (اظهار معجزه) (طوسی، ۱۴۲۰: ۱۶۰) اثبات کرده‌اند. این نکته پیرامون تفاوت نص و نصب شایان یادآوری است که نصب مربوط به جایگاه واقعی امامت به‌لحاظ عالم ثبوت و واقع است؛ یعنی فارغ از اینکه روش شناخت امام چگونه

است و راه تشخیص آن چیست، وظیفهٔ تعیین امام آیا به‌واسطهٔ خداوند یا در اختیار مردم قرار گرفته است.

نظریهٔ نص به‌دنبال بیان راه شناخت امام منصوب از جانب خداوند متعال است. براساس این نظریه (حمصی رازی، ۱۴۱۲: ۲۹۶/۲) تنها یا یکی از راه‌های شناخت امام منصوب از طرف خدا این است که پیامبر خدا و یا امام پیشین که امامت او و یا نبوت او ثابت شده است، به امامت الهی امام بعدی تصریح کند و امامت او را بیان نماید. برای نشان‌دادن منصوب الهی‌بودن اهل بیت علیهم‌السلام در برخی از گونه‌های تشبیه به نقبای بنی‌اسرائیل، در سیاق آن، وصف دیگری نیز گزارش شده است: «النُّقَبَاءِ الَّذِينَ اخْتَارَهُم» (طوسی، ۱۴۰۷: ۳۱۸/۳) یا «فَهَلْ عَرَفْتَ مَنْ نُقَبَائِی الِاثْنَا عَشَرَ الَّذِينَ اخْتَارَهُمُ اللَّهُ لِلْإِمَامَةِ مِنْ بَعْدِی؟» (جوهری، بی‌تا: ۶) و «مِنْ وُلْدِی أَحَدَ عَشَرَ نَقِيباً نُجَبَاءُ مُحَدَّثُونَ مُفَهَّمُونَ، آخِرُهُمُ الْقَائِمُ بِالْحَقِّ، يمْلَأُهَا عَدْلًا كَمَا مُلِئَتْ جَوْرا» (جلیلی و همکاران، ۱۴۲۳: ۱۳۹) در این حدیث، ائمهٔ «نقیب» با وصف «نجباء» خوانده شده‌اند. لفظ اخیر بر منتخب و مصطفابودن آنها دلالت دارد (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۱۵۲/۶). به باور ابن‌عطیه، مراد از نجیب کسی است که بزرگ قوم است که امور جامعه را عهده‌دار می‌شود (ابن‌عطیه، ۱۴۲۲: ۱۶۷/۲). همچنین «اخْتَارَهُمُ اللَّهُ» در این دست از احادیث افزون بر تشبیه جانشینان پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله به نقبای بنی‌اسرائیل به دوازده‌گانه‌بودن، بر «نصب الهی» نیز دلالت‌پذیر است. براساس این احادیث، می‌توان مدعی شد که نقبای بنی‌اسرائیل با انتخاب خداوند نقیب دانسته شده‌اند. از سوی دیگر، ائمه علیهم‌السلام نیز نقیب خوانده شده‌اند. بنابراین، حدیث را نباید در تشبیه عددی محصور کرد؛ بلکه در تشبیه صفاتی نیز قابل پذیرش است.

در برخی از روایات، سلاح نبوی صلی‌الله‌علیه‌وآله به تابوت (صندوق) بنی‌اسرائیل تشبیه شده است. وجه تشبیه سلاح رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله به تابوت بنی‌اسرائیل، این است که تابوت در بنی‌اسرائیل نشان مُلک، نبوت و علم و سلاح نبی مکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله نشان امامت بود. به‌بیان دیگر، وجود تابوت در اختیار رهبران الهی بنی‌اسرائیل، حاکی از انتصاب و شایستگی آنها بر نبوت یا فرمانروایی از سوی خدای تعالی است. وجود سلاح

پیامبر اکرم ﷺ نزد ائمه علیهم‌السلام نیز نمایانگر نصب الهی ایشان در امر امامت و راهی برای شناخت امام حق می‌باشد.

۲-۲. دانش الهی و اعلمیت امام

دانش الهی امام در منظومهٔ اعتقادی شیعه نقش بسیار مهمی دارد. در باور شیخ صدوق، علم امام از سزاوارترین دلیل‌ها در اثبات امامت امامان است (صدوق، ۱۳۷۸: ۱/۲)؛ چراکه خداوند متعال دلیل حقانیت پیامبر را این‌چنین قرار داده بود که ایشان بی‌آنکه به مکتب رفته یا با علمای نصرانی یا یهودی ملاقاتی نمایند، داستان پیامبران گذشته و علوم تورات و انجیل و زبوررا برای مردم نقل کرده‌اند. امامان ما نیز این‌گونه بودند (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۷۱/۱)؛ زیرا عادت ایشان این‌گونه بوده است که به مسائل گوناگون پاسخ می‌دادند، بی‌آنکه از کسی آموخته باشند (صدوق، ۱۳۹۵: ۹۱/۱). مرحوم کرکی نیز با تکیه بر داستان طالوت علیه‌السلام از انبیای بنی‌اسرائیل در قرآن کریم (بقره/۲۴۶-۲۴۷)، وجود علم و توانایی را لازمهٔ امامت دانسته و مخالفان را که فاقد چنین ویژگی‌ای بوده‌اند را شایستهٔ امامت ندانسته است (کراجکی، ۱۴۲۱: ۷۳).

ازجمله روش‌هایی که اهل بیت علیهم‌السلام برای معرفی صاحب علم الهی‌بودنِ خویش استفاده کرده‌اند، مقایسهٔ خود با رهبران الهی بنی‌اسرائیل بوده است. براساس آیات الهی آصف بن برخیا، صاحب سلیمان علیه‌السلام، برخی از علم‌الکتاب را همراه داشته است. باید دانست که این علم بی‌گمان اکتسابی نبوده؛ زیرا در ادامهٔ آیه، آصف بر این نکته اشاره می‌کند که ﴿هذا مِنْ فَضْلِ رَبِّی﴾ (نمل/۴۰). افزون بر آن، در شماری از روایات سبب قدرت او را آگاهی از تنها یک حرف از ۷۳ حرف اسم اعظم الهی دانسته‌اند (صفار، ۱۴۰۴: ۲۰۹).

این نکته حائز اهمیت است که اگرچه ائمه علیهم‌السلام به مقایسه پرداخته‌اند، اما آن برای بیان اصل امکان اعطای علم است و در محدودهٔ علم، هرگز علم آصف با علم ائمه علیهم‌السلام قابل مقایسه نیست؛ همچنان‌که امام این نکته را گوشزد نموده‌اند که آصف تنها یک علم از ۷۳ علم را آگاهی داشته و ما از ۷۲ حرفِ دیگرِ آن آگاهی

داریم (همان) همچنین ائمه علیهم‌السلام میزان علم خویش را نسبت به آصف، به قطرهٔ آبی نسبت به دریای اخضر (قَطْرَةٍ مِنَ الْمَاءِ فِی الْبَحْرِ الْأَخْضَرِ (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۵۷/۱)) و نم روی بال مگس در برابر دریای علم (بِقَدْرِ مَا تَأْخُذُ الْبَعُوضَةُ بِجَنَاحِهَا مِنْ مَاءِ الْبَحْرِ (قمی، ۱۴۰۴: ۳۶۷/۱)) مقایسه کرده‌اند. افزون بر آن، شماری از آیات به این برتری گواهی داده است؛ آنجا که خدای تعالی از علم و آگاهی آصف با تعبیر ﴿عِلْمٌ مِنَ الْکِتاب﴾ (نمل/۴۰) استفاده می‌کند. در مقابل، در بیان جایگاه علم امیرالمؤمنین علیه‌السلام، ایشان را صاحب همهٔ علم‌الکتاب ﴿مَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْکِتاب﴾ (رعد/۴۳) معرفی نموده است.

همچنین در تشبیه حضرت امیرالمؤمنین به هارون علیهماالسلام در حدیث منزلت، به‌دست می‌آید که بی‌گمان پس از حضرت موسی علیه‌السلام، هارون علیه‌السلام عالم‌ترین افراد امت بوده، درنتیجه امیرمؤمنان علیه‌السلام نیز عالم‌ترین است. اعلمیت هارون علیه‌السلام در گفتار برخی از دانشمندان سنی نیز بازتاب یافته است؛ ازجمله سعدالدین فرغانی که اعلمیت امیرمؤمنان علیه‌السلام را شایسته دانسته و حدیث منزلت را دست‌مایهٔ گفتار خویش قرار داده است. این دلالت را نمی‌توان پذیرفت، مگر آنکه هارون علیه‌السلام عالم‌ترین مردم امت موسی علیه‌السلام بوده باشد (موسوی لکهنوی، ۱۳۰۶: ۷۹۲/۱۱-۷۹۴). براساس روایت دیگری، سیزده نفر از عالمان سنی ازجمله احمد بن حنبل، زمانی که شخصی از معاویه سؤالی کرد، وی را به امیرمؤمنان علیه‌السلام ارجاع داده و حضرت را «اعلم» دانست و به حدیث منزلت استناد کرده است (همان، ۷۹۵/۱۱). گفتنی است در نامه‌ای منسوب به امام هادی علیه‌السلام نیز حدیث منزلت ضمن دیگر ادلهٔ افضلیت اهل بیت علیهم‌السلام، در جهت اثبات مرجعیت علمی ایشان مورد احتجاج قرار گرفته است (حرانی، ۱۴۰۴: ۳۵۹).

در برخی از روایات، اعلمیت اهل بیت علیهم‌السلام نسبت به رهبران بنی‌اسرائیل بیان شده است. امام صادق علیه‌السلام برای این برتری به آیات الهی استناد کرده و بیان داشته‌اند که خداوند متعال به حضرت موسی علیه‌السلام فرموده‌اند: ﴿وَکَتَبْنا لَهُ فِی الْأَلْواحِ مِنْ کُلِّ شَیءٍ مَوْعِظَةً﴾ و نفرموده همه‌چیز را. همین‌طور به حضرت عیسی علیه‌السلام فرموده است: ﴿وَلِأُبَیِّنَ لَکُمْ بَعْضَ الَّذِی تَخْتَلِفُونَ فِیهِ﴾ و نفرموده همه‌چیز را؛ ولی نسبت به امیرالمؤمنین علیه‌السلام فرموده: ﴿کَفی بِاللَّهِ شَهِیداً بَینِی وَبَینَکُمْ وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْکِتابِ﴾ (صفار،

۱۴۰۴: ۲۲۹). همچنین در مورد حضرت سلیمان علیه‌السلام فرموده‌اند که وی تنها دارای یک حرف از اسم اعظم بود، ولی صاحب شما علم‌الکتاب داشته است (همان، ۲۱۲).

در روایت دیگری که نشانگر اعلمیت اهل بیت علیهم‌السلام است، امام باقر علیه‌السلام فرمودند که موسی علیه‌السلام سؤالی پرسید که پاسخ آن نزد عالم (خضر علیه‌السلام) نبود و عالم از موسی علیه‌السلام سؤالی پرسید که نزد موسی نبود و اگر من در میان آن دو بودم به هریک از پرسش‌ها جواب می‌دادم و سؤالی را می‌پرسیدم که هریک از آنها توان پاسخ بدان را نداشتند (همان، ۲۳۰).

۳-۲. عصمت امام

متکلمان امامیه، عصمت را یکی از اساسی‌ترین صفات امام برمی‌شمارند که از جایگاه متمایزی نسبت به دیگر صفات امام در امام‌شناسی برخوردار است. برخی از متکلمان معنای لغوی عصمت را «منع» دانسته‌اند (حمصی رازی، ۱۴۱۲: ۳۶/۱) و گسترهٔ آن را در جمیع افعال و احوال می‌دانند (حلی، ۱۴۰۲: ۱۱۱۱). برخی از احادیثِ تشبیه اهل بیت علیهم‌السلام به رهبران بنی‌اسرائیل، بر عصمت ایشان دلالت دارد. بنابر متن کنز العمال، عمار پس از خطابهٔ امیرمؤمنان علیه‌السلام و به‌منظور اثبات وجوب پیروی حضرت، سخنانی را گفت که حاصل آن چنین است که امیرمؤمنان علیه‌السلام انسان‌ها را به میزان تار مویی به ضلالت نمی‌کشاند؛ چراکه رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله به ایشان علم منایا و وصایا و فصل خطاب را همانند هارون علیه‌السلام به امانت سپرده است، و سپس به حدیث منزلت استناد جست. بر این اساس عصمت، اعلمیت و فرض طاعت از حدیث منزلت قابل دریافت است (موسوی لکهنوی، ۱۳۰۶: ۷۸۷/۱۱).

بنابر گزارش نسائی در خصائص، معاویه سعد بن ابی‌وقاص را به‌سبب یاری‌نرساندن امیرمؤمنان علیه‌السلام با وجود شنیدن احادیث منزلت و خیبر سرزنش نمود. ازاین‌رو، اگر حدیث منزلت و خیبر اثبات‌کنندهٔ وجوب اطاعت و عصمت امیرمؤمنان علیه‌السلام نبودند، شماتتی متوجه سعد نمی‌شد (نسائی، ۱۴۰۶: ۳۷). نظام‌الدین سهالی با استناد به حدیث منزلت و حدیث دارالحکمه، عصمت امیرمؤمنان علیه‌السلام

(موسوی لکهنوی، ۱۳۰۶: ۷۴۷/۱۱) را ثابت دانسته است. مرحوم حلبی (همو، ۱۴۰۳: ۹۸) و ابن‌شهرآشوب (همو، ۱۳۶۹: ۵۷/۲) حدیث باب حطه را از آن جهت که اتباع از اهل بیت علیهم‌السلام و امان از ضلالت است، برهانی برای اثبات عصمت دانسته‌اند؛ زیرا اگر برای آنها خطا جایز بود، قطع به نجات متبعین و امان از ضلالت ممکن نبود.

٤-٢. افضلیت امام

لزوم افضلیت به معنای برتری، ازجمله شرایط امامت در میان امامیه از دیرباز مورد توجه بوده است. امام در باور شیعه باید برترین انسان‌ها در میان امت خویش باشد (مفید، بی‌تا: ۳۳). بنابر گزارش صدوق، امام رضا علیه‌السلام در مجلسی که عالمان اهل سنت حضور داشتند، به حدیث منزلت در ضمن دلایل برتری عترت بر دیگر مردمان استدلال کرده‌اند (صدوق، ۱۳۷۸: ۲۳۲/۱) به‌تدریج دست‌کم در نیمهٔ دوم قرن سوم استناد به این حدیث در جهت اثبات افضلیت و امامت امیرالمؤمنین علیه‌السلام به‌عنوان روش شایعی در شیعه از سوی مخالفان تلقی شده است (ابن‌قتیبه، ۱۴۰۵: ۴۲). در برخی از استدلال‌ها آمده است که افضلیت جناب هارون علیه‌السلام از امت حضرت موسی علیه‌السلام نیز قطعی است؛ همچنان‌که قاضی عیاض یحصبی گفته است: «در زمان حضرت موسی علیه‌السلام غیر از حضرت هارون علیه‌السلام فرد دیگری نبی نبود.» بر این اساس، نبی دیگری در بنی‌اسرائیل نبوده است؛ بنابراین بی‌گمان نبی از غیر نبی افضل و برتر است (موسوی لکهنوی، ۱۳۰۶: ۸۴۰/۱۱-۸۴۲).

بنابر گزارش اهل سنت در کنز العمال، مناقب خوارزمی (از زمخشری)، ریاض النضرة و الفصول المهمة و شیعیان در الاربعون حدیثا، طرف من الأنباء، المناقب و بحار الانوار، خلیفهٔ دوم حدیث منزلت را چنان دارای فضیلت بزرگ برمی‌شمرد که ورود آن را در حق خویش، از دنیا و آنچه در آن است بهتر می‌دانست و آرزو می‌کرد (همان، ۹۶۹/۱۱). چنین آرزویی نیز از سعد بن ابی‌وقاص گزارش شده است (همان، ۹۷۴/۱۱).

مأمون عباسی در مجلسی که دانشمندان مسلمان حضور داشتند، برای اثبات افضلیت و خلافت بلافصل امیرمؤمنان علیه‌السلام تقریری ارائه داد که بنابر ادعایش قابل

خدشه نبود. در ادامهٔ مجلس، یحیی بن اکثم و چهل تن از فقها، صحت استدلال مأمون را پذیرفتند (اندلسی، ۱۴۰۴: ۳۵۱/۵).

این نکته حائز اهمیت است که عمومیت منازل هارون علیه‌السلام که موجب اثبات افضلیت و برخی دیگر از شئون برای امیرالمؤمنین علیه‌السلام می‌شود، نخست با تکیه بر ساختار ادبی متن حدیث منزلت مانند اسم جنس مضاف، تشبیه و صحت استثنا و دوم، با تکیه بر گسترهٔ منازل هارون علیه‌السلام و تطبیق آن بر امیرمؤمنان علیه‌السلام قابل اثبات است (موسوی لکهنوی، ۱۳۰۶: ۲۱۵/۱۱-۶۱۲)؛ اما حداقل هفت نفر ازجمله فخر رازی دلالت حدیث بر عموم منازل را پذیرفته‌اند (همان، ۳۶۲/۱۱-۳۸۶) و سزامندی امامت و درستی خلافت امیرمؤمنان علیه‌السلام با تکیه بر حدیث منزلت در گفتار هشت نفر از اندیشوران سنی (همان، ۵۴۶/۱۱-۵۵۵) ازجمله یوسف اعور ناصبی (همان، ۱۵۹/۱۱) ظهور پیدا کرده است. براساس گفته‌های هفت تن دیگر از دانشمندان اهل سنت همچون قاضی عبدالجبار معتزلی (همان، ۸۵۵/۱۱) از حدیث منزلت، می‌توان افضلیت و ترجیح حضرت علی علیه‌السلام را برداشت کرد (همان، ۸۵۹/۱۱ و ۸۶۲). افزون بر این موارد، عمار ساباطی از منزلت و جایگاه ائمه علیهم‌السلام از امام صادق علیه‌السلام پرسید که امام در پاسخ، منزلت ائمه علیهم‌السلام را به منزلت یوشع و آصف، صاحب سلیمان، معرفی می‌کنند (کلینی، ۱۴۰۷: ۳۹۸/۱).

۵-۲. امامت و وصایت

از دیگر دلالت‌هایی که به‌درستی می‌توان از احادیث تشبیه و مقایسه به‌دست آورد، اثبات مقام امامت و وصایت اهل بیت علیهم‌السلام است. برای نمونه در حدیث منزلت این‌گونه است که مقام امامت و وصایت هارون علیه‌السلام و فرزندان ایشان در منابع گوناگون تاریخی بازتاب یافته است. براساس گزارش روضة الصفاء، حضرت موسی علیه‌السلام امامت دائم و مطلق را برای حضرت هارون علیه‌السلام ثابت کردند و اموراتی که در بنی‌اسرائیل بر امامت متوقف بود را به هارون علیه‌السلام تفویض نموده و پیروی از وی را بر بنی‌اسرائیل واجب و مخالفت با ایشان و فرزندانش را ناروا دانست و خون

ستیزه‌جویان با هارون علیه‌السلام را حلال ساخت (موسوی لکهنوی، ۱۳۰۶: ۶۵۶/۱۱). موسی علیه‌السلام رازهای تورات را به یوشع علیه‌السلام سپرد تا به فرزندان هارون علیه‌السلام واگذارد؛ ازاین‌رو هارون علیه‌السلام بنابر آیهٔ ﴿أَشرِكهُ فِي أَمرِي﴾ (طه/۲۹)، مشارک موسی علیه‌السلام و وصی وی به‌شمار می‌آمد (همان، ۶۶۳/۱۱). شهرستانی در الملل والنحل نیز همین درون‌مایه را روایت کرده و وصایت جناب یوشع علیه‌السلام را مستودع و وصایت هارون علیه‌السلام و اولادش را مستقر معرفی نموده است (شهرستانی، بی‌تا: ۱۶/۲).

از دیگر گزارش‌ها، گزارش تفصیل بغوی در معالم التنزیل از رخداد سرکشی قارون و جعل ریاست مَذبح برای هارون علیه‌السلام از سوی حضرت موسی علیه‌السلام (که از شئون امامت بوده) است و از جانب خداوند و وقوع معجزه (سبزشدن عصای هارون علیه‌السلام) در گواهی‌دادن به ادعای موسی علیه‌السلام را روایت کرده است (بغوی، ۱۴۱۷: ۲۲۳/۶). همین‌گونه جامی در نقد النّصوص با قسمت‌کردن امامت (خلافت) به باواسطه و بی‌واسطه، هارون علیه‌السلام را به‌دلیل نبوت و خلافت، سزاوار هردو مقام دانسته است (موسوی لکهنوی، ۱۳۰۶: ۴۲۵/۱۱). بر همین اساس، نسبت امامت را به وی قوی دریافته است. ازاین‌رو همهٔ این منازل و مقام‌ها برای امیرالمؤمنین علیه‌السلام به‌سبب عمومیت منازل یا دست‌کم منزلت‌های مشهور، ثابت است.

همچنین امامت حسنین علیهماالسلام نیز با استناد به امامت شبّر و شبیر پذیرفتنی است (همان، ۶۱۱/۱۱)؛ زیرا همان‌طور که دو فرزند پسر هارون علیه‌السلام به نام‌های شبر و شبیر جانشین وی شدند، امیرمؤمنان علیه‌السلام از حضرت زهرا علیهاالسلام دارای دو فرزند پسر شدند که نبی مکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله بنابر امر الهی نام ایشان را هم‌نام دو فرزند هارون به عربی نهادند (صدوق، ۱۳۷۶: ۱۹۷-۱۹۸).

۶-۲. خلافت و وزارت

دلالت‌سنجی احادیث تشبیه نشان از آن دارد که خلافت و وزارت اهل بیت علیهم‌السلام از این دست از احادیث نمایان است. امیرالمؤمنین علیه‌السلام بنابر گزارش ابن‌مغازلی و اخطب خوارزم در شورای شش نفره به حدیث منزلت برای خلافت خویش استناد

کرده است. همین‌طور براساس برخی گزارش‌ها، حضرت فاطمه علیها السلام در رویارویی با غاصبان خلافت فرمودند: «أَ نَسَيتُم قَولَ رَسُولِ اللهِ صلی الله علیه و آله: ... أَنتَ مِنِّی بِمَنزِلَةِ هَارُونَ مِنْ مُوسَی» (طبری آملی، ۱۴۱۳: ۱۲۴).

بنابر گزارش صدوق، مأمون در مناظره‌ای که با پیشنهاد خودش با اهل حدیث و کلام سامان داد، حدیث منزلت را دلیل حقانیت خلافت امیرمؤمنان علیه السلام تلقی کرده و اندکی به شبههٔ دلالت آن پاسخ گفته است (صدوق، ۱۳۷۸: ۱۹۴/۲). استفادهٔ خلافت هارون علیه السلام از آیهٔ ﴿وَقَالَ مُوسَىٰ لِأَخِيهِ هَارُونَ اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ﴾ (اعراف/۱۴۲) علاوه بر عالمان شیعه، در کلمات نزدیک به سیزده مفسر سنی نیز قابل دریافت است (موسوی لکهنوی، ۱۳۰۶: ۳۹۵/۱۱-۳۹۸). در بسیاری از عبارات آنان «اُخلفنی» به «کن خلیفتی» تفسیر شده، و در پاره‌ای از عبارات به استخلاف هارون علیه السلام تصریح شده است (طبری، بی‌تا: ۸۷/۱۳؛ سمرقندی، بی‌تا: ۵۴۷/۱). فخر رازی (همو، ۱۴۲۰: ۳۵۲/۱۴) و نظام‌الدین نیشابوری (همو، ۱۴۱۶: ۳۱۴/۳) نیز با تبعی و غیراصالی دانستن نبوت هارون علیه السلام، پندار منافات نبوت و خلافت را ناپذیرفتنی دانسته‌اند. چهار مورخ و سیره‌نویس (موسوی لکهنوی، ۱۳۰۶: ۳۹۹/۱۱ و ۴۰۰) و ده نفر از متکلمان ازجمله ابن‌تیمیه و ابن‌حجر (همان، ۴۰۱/۱۱-۴۰۴) و هجده تن از محدثان و شارحان حدیث (همان، ۴۰۴/۱۱-۴۱۳) نیز به خلافت هارون علیه السلام بر بنی‌اسرائیل تصریح کرده‌اند.

افزون بر آن، تصریح به جانشین‌ساختن هارون علیه السلام در روایات محدثان سنی بازتاب یافته است؛ براساس گزارش سیوطی در الدر المنثور، ابن‌عباس ذیل آیهٔ ﴿وَفَتَنَّاكَ فُتُوناً﴾، در ضمن شرح قضایای بنی‌اسرائیل، از موسی علیه السلام نقل کرده است که فرمود: «أطیعوا هارون فإنّی قد استخلفته علیکم.» (سیوطی، بی‌تا: ۵۷۶/۵) همچنین سیوطی از ابن ابی‌حاتم از ابوالعالیه در شرح آیه ﴿واعَدْنا مُوسی ثَلاثِینَ لَیلَةً﴾ شرح داده است: «و استخلف علیهم هارون فمکث فی الطور أربعین لیلة» (سیوطی، بی‌تا: ۱۶۸/۱). در مجموع از کلام بیش از پنجاه تن از بزرگان متقدم و متأخر سنی استخلاف هارون علیه السلام استفاده می‌شود (موسوی لکهنوی، ۱۳۰۶: ۴۲۹/۱۱-۴۳۱).

عالمان امامیه برای ثبوت خلافت هارون علیه‌السلام پس از وفات موسی علیه‌السلام به استصحاب نیز تمسک کرده‌اند؛ بدین بیان که خلافت هارون علیه‌السلام در زمان حیات موسی علیه‌السلام قطعا ثابت بوده و رافع یقینی برای این خلافت در دست نیست (همان، ۲۰۵/۱۱). ضمن آنکه قرآن کریم در مورد منزلت هارون علیه‌السلام از زبان حضرت موسی علیه‌السلام بیان می‌دارد که به خداوند متعال عرض کرد: ﴿وَاجْعَلْ لِي وَزِيرًا مِنْ أَهْلِي * هَارُونَ أَخِي * اشْدُدْ بِهِ أَزْرِي * وَأَشْرِكْهُ فِي أَمْرِي﴾ (طه/۲۹-۳۲). خداوند متعال تقاضای حضرت موسی علیه‌السلام را برآورده کردند و در پاسخ او فرمودند: ﴿قَدْ أُوتِيتَ سُؤْلَكَ يا مُوسَىٰ﴾ (طه/۳۶). براساس این آیات، جایگاه و منزلت هارون در پیشگاه موسی «مشارکت در امر»، «وزارت» و «خلافت و جانشینی» است و نبی مکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله با بیان حدیث منزلت در حق امیرمؤمنان علیه‌السلام همهٔ منازل به‌جز نبوت را ثابت فرمودند. ناگفته نماند که عمومیت منازل هارون نخست با تکیه بر ساختار ادبی متن حدیث منزلت مانند اسم جنس مضاف، تشبیه و صحت استثنا و دوم، با تکیه بر گسترهٔ منازل هارون علیه‌السلام و تطبیق آن بر امیرمؤمنان علیه‌السلام قابل اثبات است.

۷-۲. ولایت تکوینی امام

قدرت بر تصرف در گیتی یا همان ولایت تکوینی، یعنی توانایی تصرف در عالم وجود به اذن الهی و با قدرتی که او عطا فرموده است (جوادی آملی، ۱۳۸۲: ۱۷/۳). با تکیه بر آیهٔ ۴ سورهٔ نمل، آصف با علمی که در اختیار داشت توانست تخت فرمانروایی بلقیس را بیاورد که این، نشانگر رابطهٔ مستقیم علم با قدرت و توانایی تصرف در عالم هستی است. امام صادق و امام باقر علیهماالسلام در مقام بیان نسبت‌سنجی آگاهی آصف بن برخیا با علم خویشتن، این نسبت را ۱ به ۷۲ دانسته‌اند. بنابراین، باید اذعان داشت که توانایی و نیروی امام، ۷۲ برابر از قدرت آصف است (صفار، ۱۴۰۴: ۲۰۹). در همین راستا و در حدیث دیگری، امام به ابان خطاب کرده است که چگونه مردم قبول نمی‌کنند سخن علی علیه‌السلام را که فرمود: «اگر بخواهم همین پایم را بلند می‌کنم و بر سینهٔ معاویه در شام می‌زنم و او را از تخت به زیر می‌اندازم». اما پذیرفته‌اند که آصف، وصی

سلیمان، تخت بلقیس را در کمتر از چشم‌برهم‌زدنی برای سلیمان آورد. حال آنکه پیامبر ما برترین پیامبران و وصی ایشان برترین اوصیا است. آیا امیرالمؤمنین را مانند وصی سلیمان قرار نمی‌دهند؟ (مفید (ب)، ۱۴۱۳: ۱۱۱).

همچنین در قرآن کریم به قدرت حضرت عیسی بر شفای نابینا و پیسی و احیای مردگان اشاره شده است (مائده/۱۱۰). از سوی دیگر، در حدیثی از ابوبصیر، امام به‌عنوان وارث انبیا معرفی و از قدرت ایشان بر زنده‌کردن مردگان، شفای کور و پیسی پرسیده شده است و امام در پاسخ به وجود چنین قدرتی، با شفای چشمان ابابصیر تأکید نموده‌اند (صفار، ۱۴۰۴: ۲۶۹).

۸-۲. انحصار امامت در دوازده نفر

انحصار تعداد امامان پس از پیامبر اکرم ﷺ با تعابیر گوناگونی در تراث اسلامی بازتاب یافته است و متکلمان مسلمان از آنها این نکته را برداشت کرده‌اند. برای نمونه، حدیث «اثْنَا عَشَرَ بِعَدَدِ نُقَبَاءِ بَنِی إِسْرَائِیلَ» تشبیه (مشبه ائمه و مشبه‌به نقبا) را دوازده‌گانه‌بودن خلفا و اوصیای نبی مکرم ﷺ و به‌نوعی به‌مثابهٔ بشارتی به آمدن دوازده جانشین بعد از نبی مکرم ﷺ دانسته‌اند. برخی از این متکلمان عبارتند از: طبرسی: «أنّ الأئمّة اثناعشر إماما» (طبرسی، ۱۳۸۰: ۶۰)، علامه حلی: «و أیضا ثبت إمامة الأئمّة الأحد عشر بالأدلّة السّابقة أی بخلاصة الأدلّة المذکورة» (حلی، ۱۳۷۰: ۲۰۲)، سدآبادی: «فأمّا اعتقاد الإمامیة فی الأئمّة، و أنّهم اثناعشر إماما علیهم‌السلام» (سدآبادی، ۱۴۱۴: ۱۴۹)، نصیبی: «کون عددهم منحصرا فی اثنی عشر إماما» (نصیبی، ۱۴۱۹: ۱۵) و حمصی رازی: «علی اختلاف الروایات فی ذلك، و کلّ من اعتبر هذا العدد من الأئمة و قصرهم علیه لا زیادة و لا نقصان» (حمصی رازی، ۱۴۱۲: ۳۷۰/۲).

یکی از وجوه تشبیه بین جانشینان رسول خدا ﷺ، نقبای بنی‌اسرائیل و اوصیا و حواریون حضرت عیسی علیه‌السلام، تشابه عددی بین این دو گروه، یعنی دوازده‌گانه‌بودن است؛ زیرا براساس این روایات، جانشینان ایشان تنها دوازده نفر هستند. چنان‌که در حدیث نقبای بنی‌اسرائیل، ابن‌مسعود از جانشینان ایشان سؤال کرده و او نیز پیش‌تر

با قرائت قرآن کریم آگاه بود که شمار نقبای بنی‌اسرائیل دوازده نفر هستند ﴿بَعَثْنا مِنْهُمُ اثْنَیْ عَشَرَ نَقِیبا﴾ (مائده/۱۲). بی‌تردید این‌همانی عددی و مماثلت و هم‌عددی مراد نبی مکرم ﷺ بوده است.

نتیجه‌گیری

واکاوی احادیث ارائه‌شده از سوی اهل بیت علیهم‌السلام نشان از آن دارد که ازجمله روش‌های تبیین امامت و بیان مقامات، شئون و مناصب و نشانه‌یابی امام از طریق تشبیه اهل بیت علیهم‌السلام به رهبران الهی بنی‌اسرائیل صورت پذیرفته است. این احادیث که در بافت‌های گوناگون اجتماعی، فرهنگی و باتوجه به نوع مخاطب متفاوت بوده است. این پژوهش با تمرکز بر احادیث تشابه و مقایسهٔ اهل بیت علیهم‌السلام به رهبران الهی بنی‌اسرائیل، درصدد پاسخ به این پرسش بوده است که این تشبیه و مقایسه‌ها چه کارکردی در عرصهٔ امامت‌پژوهی داشته است. گونه‌شناسی این احادیث نشان از آن دارد که این مقایسه و تشبیهات در مورد برخی از انبیا، اوصیا و اتفاقات در این قوم رقم خورده است که عبارتند از: تشبیه به حضرت موسی علیه‌السلام، باب حطه، هارون علیه‌السلام و فرزندان او، تشبیه به حضرت عیسی علیه‌السلام، اوصیا و حواریون ایشان و شمعون، تشبیه به حضرت یحیی علیه‌السلام، حضرت داوود علیه‌السلام، سلیمان علیه‌السلام و آصف بن برخیا، طالوت و تابوت بنی‌اسرائیل و تشبیه به نقبای بنی‌اسرائیل. گونه‌شناسی، تحلیل و واکاوی دلالت‌سنجی احادیث تشبیه و مقایسه‌ها نشان از آن دارد که کارکرد این احادیث در عرصهٔ امامت‌پژوهی با عنوان‌هایی همچون: نص، نصب الهی و تشخیص امام، برخوردای امام از دانش الهی و اعلمیت، عصمت، افضلیت، امامت و وصایت، خلافت و وزارت، ولایت تکوینی و انحصار امامت در دوازده نفر، نمود یافته است.

منابع

* قرآن کریم.

۱. ابن ابی‌شیبه، ابوبکر عبدالله بن محمد، المصنف، الریاض: دار کنوز إشبیلیا للنشر والتوزیع، ۱۴۳۶ق.

۲. ابن‌بابویه، محمد بن علی، الأمالی، ترجمهٔ محمدباقر کمره‌ای، تهران: کتابچی، ۱۳۷۶ش.

۳. ـــــــ، عیون أخبار الرضا علیه‌السلام، تحقیق مهدی لاجوردی. تهران: جهان، ۱۳۷۸ش.

۴. ـــــــ، کمال الدین و تمام النعمة، تحقیق علی‌اکبر غفاری، تهران: دارالکتب الإسلامیة، ۱۳۹۵ش.

۵. ـــــــ، التوحید، تحقیق هاشم حسینی طهرانی، قم: جماعة المدرسین فی الحوزة العلمیة بقم، مؤسسة النشر الإسلامی، ۱۳۹۸ق.

۶. ـــــــ، من لایحضره الفقیه، تحقیق علی‌اکبر غفاری، قم: جماعة المدرسین فی الحوزة العلمیة بقم، مؤسسة النشر الإسلامی، ۱۴۱۳ق.

۷. ابن‌اثیر، مبارک بن محمد، النهایة فی غریب الحدیث و الأثر، طاهر احمد زاوی و محمود محمد طناحی، قم: اسماعیلیان، ۱۳۶۷ق.

۸. ابن‌جوزی، ابوالفرج، العلل المتناهیة فی الأحادیث الواهیة، فیصل‌آباد: إدارة العلوم الأثریة، ۱۴۰۱ق.

۹. ابن‌حنبل، احمد، مسند، بیروت: مؤسسة الرسالة، ۱۴۲۱ق.

۱۰. ابن‌شاذان، محمد بن احمد، مائة منقبة من مناقب أمیرالمؤمنین علی بن ابی‌طالب و الأئمة من ولده علیهم‌السلام من طریق العامة، بی‌جا: مدرسة الامام المهدی عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف، بی‌تا.

۱۱. ابن‌شهرآشوب، محمد بن علی، متشابه القرآن و مختلفه، قم: بیدار، ۱۳۶۹ش.

۱۲. ـــــــ، مناقب آل ابی طالب علیهم‌السلام، تحقیق محمدحسین آشتیانی و هاشم رسولی، قم: علامه، ۱۳۷۹ش.

۱۳. ابن‌طاووس، علی بن موسی، الیقین باختصاص مولانا علی علیه‌السلام بامرة المؤمنین، تحقیق محمدصادق انصاری و محمدباقر انصاری، قم: مؤسسهٔ دار الکتاب (الجزائری) مؤسسة الثقلین لاحیاء التراث الاسلامی، ۱۴۱۳ق.

۱۴. ابن‌عساکر، ابوالقاسم، تاریخ مدینة دمشق، بیروت: دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع، ۱۴۱۵ق.
۱۵. ابن‌عطیه، ابومحمد عبدالحق، المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۲۲ق.
۱۶. ابن‌قتیبه، عبدالله بن مسلم، الاختلاف فی اللفظ و الرد علی الجهمیة و المشبهة، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۰۵ق.
۱۷. ابن‌قسیرانی، محمد بن طاهر، أطراف الغرائب و الأفراد، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۹ق.
۱۸. ابن‌قولویه، جعفر بن محمد، کامل الزیارات، عبدالحسین امینی، نجف اشرف: دار المرتضویة، ۱۳۵۶ق.
۱۹. امین، محسن، أعیان الشیعة، بیروت: دار التعارف للمطبوعات، ۱۴۰۳ق.
۲۰. اندلسی، ابن عبدربه، العقد الفرید، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۰۴ق.
۲۱. بغوی، ابومحمد، معالم التنزیل فی تفسیر القرآن، بیروت: دار طیبة للنشر والتوزیع، ۱۴۱۷ق.
۲۲. جرجانی، علی بن محمد، الحاشیة علی المطول (شرح تلخیص مفتاح العلوم)، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۲۸ق.
۲۳. جلیلی، نعمت‌الله، غلامعلی، مهدی، محمودی، ضیاءالدین، الأصول الستة عشر، قم: مؤسسهٔ علمی فرهنگی دارالحدیث، ۱۴۲۳ق.
۲۴. جوادی آملی، عبدالله، ادب فنای مقربان. قم: اسراء، ۱۳۸۲ش.
۲۵. جوهری، احمد بن محمد، مقتضب الأثر فی النصّ علی الأئمة الإثنی عشر، تحقیق هاشم رسولی و لطف‌الله صافی، قم: مکتبة الطباطبایی، بی‌تا.
۲۶. حرانی، ابن‌شعبه، تحف العقول، تحقیق علی‌اکبر غفاری، قم: جماعة المدرسین فی الحوزة العلمیة بقم، مؤسسة النشر الإسلامی، ۱۴۰۴ق.
۲۷. حسکانی، عبیدالله بن عبدالله، شواهد التنزیل لقواعد التفضیل فی الآیات النازلة فی أهل البیت صلوات الله و سلامه علیهم، محقق محمدباقر محمودی، تهران: وزارة الثقافة و الإرشاد الإسلامی، ۱۴۱۱ق.

۲۸. حلبی، ابوصلاح، الکافی فی الفقه، اصفهان: مکتبة الإمام أمیرالمؤمنین علیه‌السلام، ۱۴۰۳ق.
۲۹. حلی، حسن بن یوسف، الباب الحادی عشر، شارح ابوالفتح بن مخدوم جرجانی و مقداد بن عبدالله فاضل مقداد، محقق مهدی محقق، مشهد مقدس: آستان قدس رضوی، ۱۳۷۰ش.
۳۰. ـــــــ، نهج الحق و کشف الصدق، تحقیق فرج‌الله حسینی و رضا صدر، بیروت: دار الکتاب اللبنانی، ۱۴۰۲ق.
۳۱. حمصی رازی، محمود بن علی، المنقذ من التقلید، قم: جماعة المدرسین فی الحوزة العلمیة بقم، ۱۴۱۲ق.
۳۲. خزاز رازی، علی بن محمد، کفایة الأثر فی النص علی الأئمة الإثنی عشر، تحقیق عبداللطیف حسینی کوه‌کمری، قم: بیدار، ۱۴۰۱ق.
۳۳. دیلمی، شیرویه، الفردوس بمأثور الخطاب، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۰۶ق.
۳۴. سخاوی، محمد بن عبدالرحمن، البلدانیات، ریاض: دار العطاء، ۱۴۲۲ق.
۳۵. سدآبادی، عبیدالله، المقنع فی الإمامة، محقق شاکر شبع، قم: جماعة المدرسین فی الحوزة العلمیة بقم، ۱۴۱۴ق.
۳۶. سمرقندی، ابواللیث، بحرالعلوم، برنامج مکتبة الشاملة، بی‌تا.
۳۷. سیوطی، جلال‌الدین، الدر المنثور، بیروت: دار الفکر، بی‌تا.
۳۸. شاذان قمی، شاذان بن جبرئیل، الروضة فی فضائل أمیرالمؤمنین علی بن أبی طالب علیه‌السلام، تحقیق علی شکرچی، قم: مکتبة الأمین، ۱۴۲۳ق.
۳۹. شهرستانی، ابوالفتح، الملل و النحل، بیروت: مؤسسة الحلبی، بی‌تا.
۴۰. صفار، محمد بن حسن، بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد علیهم‌السلام، تحقیق محسن بن عباسعلی کوچه‌باغی، قم: مکتبة آیة الله العظمی المرعشی النجفی رحمه‌الله، ۱۴۰۴ق.
۴۱. طبرانی، ابوالقاسم، المعجم الصغیر، بیروت: المکتب الإسلامی، ۱۴۰۵ق.
۴۲. طبرسی، حسن بن علی، تحفة الأبرار فی مناقب الأئمة الأطهار، مترجم عبدالرحیم مبارک، مشهد مقدس: آستانة الرضویة المقدسة، ۱۳۸۲ش.
۴۳. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان، مصحح هاشم رسولی و فضل‌الله یزدی

طباطبایی، بیروت: دار المعرفة، ۱۴۰۸ق.
۴۴. طبری، محمد بن جریر، جامع البیان عن تأویل آیة القرآن، مکة المکرمة: دار التربیة و التراث، بی‌تا.
۴۵. ـــــــ، المسترشد فی إمامة أمیر المؤمنین علی بن أبی طالب علیه‌السلام، تحقیق احمد محمودی، قم: مؤسسة الثقافة الإسلامیة لکوشانپور، ۱۴۱۵ق.
۴۶. طبری آملی، محمد بن جریر، دلائل الإمامة، قم: بنیاد بعثت، ۱۴۱۳ق.
۴۷. طوسی، محمد بن حسن، تهذیب الأحکام، تحقیق علی آخوندی و همکاران، تهران: دار الکتب الإسلامیة، ۱۴۰۷ق.
۴۸. طوسی، نصیرالدین، الأنوار الجلالیة فی شرح الفصول النصیریة، مقداد بن عبدالله فاضل مقداد، مشهد مقدس: آستان قدس رضوی، ۱۴۲۰ق.
۴۹. عسقلانی، ابن‌حجر، المطالب العالیة بزوائد المسانید الثمانیة، عربستان: دار العاصمة، ۱۴۱۹ق.
۵۰. عیاشی، محمد بن مسعود، تفسیر العیاشی، تحقیق هاشم رسولی، تهران: مکتبة العلمیة الاسلامیة، ۱۳۸۰ش.
۵۱. فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله، اللوامع الإلهیة فی المباحث الکلامیة، محمدعلی قاضی طباطبایی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۴۲۲ق.
۵۲. فتال نیشابوری، محمد بن احمد، روضة الواعظین، محمدمهدی خرسان، قم: المکتبة الحیدریة، ۱۳۷۵ش.
۵۳. فخر رازی، ابوعبدالله محمد بن عمر، مفاتیح الغیب، بیروت: دار إحیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
۵۴. فراهیدی، خلیل بن احمد، العین، تحقیق محسن آل‌عصفور، ابراهیم سامرایی و مهدی مخزومی، بیروت: مؤسسة دارالهجرة، ۱۴۰۹ق.
۵۵. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، تاج العروس من جواهر القاموس، علی شیری، بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۴ق.
۵۶. قمی، علی بن ابراهیم، تفسیر القمی، تحقیق طیب جزایری، قم: مکتبة الهدی، ۱۴۰۴ق.

۵۷. کراجکی، محمد بن علی، التعجب من أغلاط العامة فی مسألة الإمامة، مصحح فارس حسون کریم، قم: دارالغدیر، ۱۴۲۱ق.
۵۸. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تحقیق محمد آخوندی و علی اکبر غفاری، تهران: دار الکتب الإسلامیة، ۱۴۰۷ق.
۵۹. کوفی، فرات بن ابراهیم، تفسیر فرات الکوفی، تحقیق محمد کاظم، تهران: وزارة الثقافة و الإرشاد الإسلامی، ۱۴۱۰ق.
۶۰. کوفی اهوازی، حسین بن سعید، الزهد، تحقیق غلامرضا عرفانیان یزدی، قم: المطبعة العلمیة، ۱۴۰۲ق.
۶۱. مجلسی، محمدباقر، مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، تهران: دار الکتب الإسلامیة، ۱۴۰۴ق.
۶۲. مفید، محمد بن محمد (الف)، الأمالی، تحقیق حسین استادولی و علی اکبر غفاری، قم: جماعة المدرسین فی الحوزة العلمیة بقم، ۱۴۱۳ق.
۶۳. ـــــــ (ب)، الإختصاص، تحقیق علی اکبر غفاری و محمود موسوی زرندی، قم: جماعة المدرسین فی الحوزة العلمیة بقم، ۱۴۱۳ق.
۶۴. ـــــــ (ج)، الإرشاد فی معرفة حجج الله علی العباد، قم: المؤتمر العالمی لألفیة الشیخ المفید، ۱۴۱۳ق.
۶۵. ـــــــ، الإفصاح فی الإمامة، قم: بنیاد بعثت، بی‌تا.
۶۶. موسوی لکهنوی، میرحامدحسین، عبقات الأنوار فی إمامة الأئمة الأطهار، اصفهان: کتابخانه عمومی امام امیرالمومنین علی علیه‌السلام، ۱۳۰۶ش.
۶۷. نسائی، احمد بن شعیب، خصائص أمیرالمؤمنین علی بن أبی طالب، کویت: مکتبة المعلا، ۱۴۰۶ق.
۶۸. نصیبی، محمد بن طلحه، مطالب السئول، مصحح عبدالعزیز طباطبایی، بیروت: مؤسسة البلاغ، ۱۴۱۹ق.
۶۹. نیشابوری، نظام‌الدین، غرائب القرآن و رغائب الفرقان، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۶ق.
۷۰. هاشمی، احمد، جواهر البلاغة، قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، ۱۳۸۶ش.

Reflections on the Quranic Evidence of the Iranian Salafi Movement in Denying the Exclusivity of the Number of Shia Imāms*

Seyyed Mohammad Mahdi Mousavi[1]

Abstract

Imamate is a divine position, with the designation of the Imam and the number of Imams determined by God. The only way to know this selection is through the words of the Prophet Muhammad (PBUH). According to Shia belief, the Prophet Muhammad (PBUH) specified the individuals and the number of Imams, which are twelve, on multiple occasions. In refuting the claim of the Imāmiyya, Sayyid Abul-Fadl Borqei, in his book "Scientific Examination of Mahdi's Traditions," cites evidence such as Quranic verses. He rejects the exclusivity of the twelve Shia Imams to deny the Imamate of Imām Mahdi. This research examines the reasons for his misinterpretation and reviews the verses he cited. Additionally, by explaining the literal and terminological meaning of the word "Imām," the author uses verses that support the claim of the Imāmiyya.

Keywords: Abul-Fadl Borqei, Denial of Exclusive Imāmate, Quran, 12 Imāms.

Research Article

Imāmah in the Light of the Qur'ān and Sunnah

First Year, Vol. 1, 2024

Publisher: Emamat International Foundation

ipj.emamat.org

Received: 2023/08/12

Revised: 2023/12/20

Accepted: 2024/03/12

Published Online: 2024/09/05

© the authors

* Cite this article: Mousavi. S.M.M. (2024). Reflections on the Quranic Evidence of the Iranian Salafi Movement in Denying the Exclusivity of the Number of Shia Imāms. *Imāmah in the Light of the Qur'ān and Sunnah,* 1(1), p.159-183.
https://doi.org/10.22034/emamah.2024.203669

1. Graduate of Level Four Explanatory Imamate from the Specialized Centerfor Imam Studies & Permanent Member of the Academic Association of Imamate, Seminary of Qom, Iran
s.mahdiyar14@gmail.com

تأملاتی پیرامون ادلهٔ قرآنی جریان سلفی‌گری ایرانی در انکار انحصار عدد امامان شیعی*

سید محمد مهدی موسوی[1]

چکیده

امامت منصبی الهی است؛ به‌گونه‌ای که تعیین شخص امام و تعداد آنها فقط به دست خداوند است و تنها راه آگاهی از این انتخاب، سخنان رسول خدا ﷺ می‌باشد. بنابر عقیدهٔ شیعیان، پیامبر اکرم ﷺ در موارد متعددی اشخاص و تعداد امامان را که دوازده نفر هستند، بیان کرده‌اند. در رد ادعای امامیه، سید ابوالفضل برقعی در کتاب بررسی علمی احادیث مهدی به ادله‌ای همچون آیات قرآن استناد کرده است. او انحصار امامان دوازده‌گانهٔ شیعه را رد می‌کند تا از این مقدمه برای نفی امامت حضرت مهدی عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف استفاده کرده باشد. نگارنده در این تحقیق کوشیده است تا علل سوء برداشت وی را بررسی کرده و آیات مورد استناد او را بازبینی کند. ضمن اینکه با تبیین معنای لغوی و اصطلاحی واژهٔ «امام»، از آیاتی که مدعای امامیه را تأیید کرده، استفاده نموده است.

واژگان کلیدی: سید ابوالفضل برقعی، انکار امامت انحصاری، قرآن، دوازده امام

مقاله پژوهشی

دوفصلنامهٔ امامت در پرتو قرآن و سنت

سال اول، شماره ۱، ۱۴۰۳

ناشر: بنیاد بین‌المللی امامت

ipj.emamat.org

دریافت: ۱۴۰۲/۰۵/۲۱

بازنگری: ۱۴۰۲/۰۹/۲۹

پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۲۲

انتشار آنلاین: ۱۴۰۳/۰۶/۱۵

© نویسندگان

* استناد به این مقاله: موسوی، سید محمد مهدی (۱۴۰۳)، تأملاتی پیرامون ادلهٔ قرآنی جریان سلفی‌گری ایرانی در انکار انحصار عدد امامان شیعی، امامت در پرتو قرآن و سنت، (۱) ۱، ص۱۵۹-۱۸۳.
https://doi.org/10.22034/emamah.2024.203669

۱. دانش‌آموختهٔ سطح چهار امامت تبیینی، مرکز تخصصی امام‌شناسی، بنیاد فرهنگ جعفری، انجمن علمی امامت حوزه، قم، ایران.
s.mahdiyar14@gmail.com

مقدمه

یکی از شاخصه‌های اعتقادی در باورهای شیعی، الهی بودن جایگاه امامت است. این مکتب تعیین شخص امام و تعداد امامان را به انتخاب خداوند دانسته و راه آگاهی از آن را سخنان رسول خدا ﷺ می‌داند. بنابر باور امامیه، پیامبر اکرم ﷺ در موارد متعددی اشخاص و تعداد امامان را بیان کرده‌اند که در منابع خاصه و عامه شواهد آن موجود است؛ به‌عنوان نمونه:

«انَّ هَذَا الْأَمْرَ لَا يَنْقَضِی حَتَّی يَمْضِیَ فِيهِمْ اثْنَا عَشَرَ خَلِيفَةً قَالَ ثُمَّ تَكَلَّمَ بِكَلَامٍ خَفِیَ عَلَیَّ قَالَ فَقُلْتُ لِأَبِی مَا قَالَ قَالَ كُلُّهُمْ مِنْ قُرَيْشٍ.» (ابی‌داوود، بی‌تا: ۱۱/ ۳۵۱ و ۳۵۲؛ ابن‌حنبل، بی‌تا: ۳۰۹/۴۲؛ ابن ابی‌شیبه، بی‌تا: ۴۹۲/۷)

ازاین‌رو یکی از اوصاف امامان شیعه از خاندان پیامبر اسلام ﷺ، «ائمه اثناعشر» است که مُشعر به شمول افرادی تعداد امامان دارد.

علت نام‌گذاری «اثناعشریه» اعتقاد به دوازده‌امامی است که حضرت محمد ﷺ با تصریح و وصیت آشکار به‌عنوان اوصیای خود آنان را معرفی کرده است. ریشهٔ این عدد در روایات فراوانی است که منابع کهن شیعی و غیرشیعی وارد شده است (صافی گلپایگانی، ۱۴۲۲: ۹۷-۱۴۰). البته این وصف برگرفته از شرط عددی نسبت به شمارگان ائمه علیهم‌السلام است. در منظومهٔ اعتقادات شیعی -برخلاف زیدیه و اسماعیلیه- تعداد امامان دوازده نفر نه یک نفر کم و نه یک نفر زیاد، مشخص شده‌اند. ضمن اینکه در برخی از احادیث، خبر از اعتقاد باطل عده‌ای مبنی بر عبور از عدد دوازده و اعتقاد به امام سیزدهم به بعد، داده شده است: «وَ قَائِلٍ يمْرُقُ بِقَوْلِهِ إِنَّهُ يتَعَدَّی إِلَی ثَالِثَ عَشَرَ فَصَاعِداً» (طوسی، ۱۴۱۱: ۱۷۰؛ صدوق، ۱۳۵۹: ۳۵۴).

شیعهٔ امامیه در تاریخ مذاهب اسلامی، به مسلمانان «دوازده‌امامی» معروف و مشهور بوده‌اند. اعتقاد به دوازده امام و وصی، چنان با تاروپود شیعیان دوازده‌امامی عجین شده است که حتی مخالفان آنان، از فرقه‌های دیگر شیعی و اهل سنت (حسینی تهرانی، ۱۴۲۲: ۲۰۵/۱۸) و حتی مستشرقان (گروه امامت‌پژوهی در غرب انگلیسی‌زبان،

۱۳۹۰: ۵۷) در کتاب‌های خود بدان اشاره کرده‌اند؛ به‌گونه‌ای که عنوان خاصی برای اکثریت امامی‌مذهبان شده است. جالب اینکه برقعی در کتاب عرض اخبار اصول بر قرآن و عقول بارها شیعیان را با این لقب خوانده است. با این وجود، برخی از فِرق (آل محسن، ۱۴۳۴: ۶۴)، جریان‌های انحرافی و دگراندیشان، درپی انکار این عقیده از آیات قرآن به‌نفع خویش بهره جسته‌اند.

«قرآنیان»[1] نام یک جریان فکری تجدیدنظرطلب در باورهای شیعی است که با تکیه بر شعار بازگشت به قرآن در سال‌های مشروطه و پس از آن، تحت تأثیر اندیشه‌های اصلاحی «شیخ هادی نجم‌آبادی» توسط یکی از شاگردان ایشان به‌نام «اسدالله خرقانی» شکل گرفت و به‌وسیلهٔ چهره‌های دیگری همچون شریعت سنگلجی، یوسف شعار، برقعی، قلمداران و حسینی طباطبایی ادامه یافت. این گروه که قرآن و عقل را در بخش اعتقادات کافی و بی‌نیاز از سنت می‌دانند، روش تفسیری قرآن به قرآن را شاخص فهم قرآن قرار داده‌اند (مؤدب و تصدیقی شاهرضایی، ۱۳۹۳: ۶۴). این جریان با پیروی از ندای «حسبنا کتاب الله» که درپی حذف اندیشه‌ای بود که رسول خدا ﷺ و جانشینانش را هم‌طراز و مبیّن قرآن بیان می‌کرد، با کنارگذاشتن احادیث و تکیه بر برخی از آیات، درپی اثبات اندیشه‌های خویش از قرآن هستند.

«سید ابوالفضل برقعی» که از نامداران این جریان نوپاست، در کتاب بررسی علمی احادیث مهدی در یک گردش ۱۸۰ درجه‌ای، از آنچه که در کتاب درسی از ولایت آورده است،[2] ادعا می‌کند که قرآن امامت و امام هدایت را منحصر به چند

۱. دربارهٔ عنوان این گروه در بین پژوهشگران اختلاف نظر وجود دارد؛ برخی از افراد به آنان «سلفی گری ایرانی»، برخی دیگر «وهابیت وطنی» و برخی دیگر «قرآنیان» می‌گویند و برخی ناآگاهانه، بدون درنظرگرفتن انحرافات این گروه، آنان را پاره‌ای از شیعه می‌دانند (ر.ک: مهریزی، ۱۳۸۹).

۲. آغاز تحول فکری برقعی، در تألیف کتاب درسی از ولایت متبلور بود. وی در این کتاب به‌طور مفصل و مدلّل، اندیشهٔ ولایت تکوینی را که برخی علمای دینی در زمان وی آن را ترویج و تبلیغ می‌نمودند، رد می‌کرد. این اثر برقعی باعث عکس‌العمل‌های گوناگون و درگیری‌های فکری میان موافق و مخالف گردید و در رد آن، کتاب‌ها نوشته شد. برقعی در این کتاب که پیرامون عدد ائمه و ادعای شیعه دربارهٔ ولایت و امامت بلافصل ایشان پس از پیامبر خدا ﷺ بحث می‌کند، عدد ائمه را دوازده نفر دانسته و بر وجود و حیات

نفری نمی‌داند. نه امام کفر و ضلالت را منحصر کرده است و نه امام هدایت را. او انحصار امامان دوازده‌گانهٔ شیعه را رد کرده تا از این مقدمه برای نفی امامت حضرت مهدی عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف استفاده کرده باشد. برقعی برای اثبات ادعای خود به برخی از ادله استناد کرده است که ازجملهٔ آنها، برخی آیات قرآن کریم است (برقعی (الف)، بی‌تا: ۴۲-۴۵). وی برای نفی امامت انحصاری ائمهٔ اثناعشر با نادیده‌گرفتن روایات (برقعی (ج)، بی‌تا: ۱۱۴۷) به شش دسته از آیات قرآن کریم استدلال کرده است.

این مقاله نگاهی انتقادی به دیدگاه سلفی‌گری ایرانی دارد تا اندیشهٔ یکی از آنان مبنی بر عدم انحصار امامان در عدد دوازده را از آیات قرآن مورد بازبینی قرار دهد. پرسش اصلی این پژوهش این است که آیا قرآن کریم امامت انحصاری امامان شیعه را در عدد دوازده نفی می‌کند؟ ضمن اینکه آیا می‌توان تأییدی از قرآن بر این عدد خاص پیدا نمود؟ برای دستیابی به هدف مطلوب، نخست به بررسی معناشناختی «امام» در لغت و اصطلاح شیعی و سپس کاربرد آن در قرآن پرداخته و در ادامه با تفکیک و بررسی آیات مورد استدلال نگارنده، درستی یا نادرستی آن بررسی می‌شود. درنهایت برای تأیید ادعای امامیه در انحصار عدد امامان، به آیاتی چند از قرآن کریم استناد خواهد شد.

۱. تبیین واژهٔ امام و کاربردهای آن

«اِمام» به‌معنای پیشوا و مقتدا و جمع آن «ائمّه» است (ابن‌منظور، ۱۴۰۵: ۲۴/۱۲). راغب اصفهانی در مفردات می‌گوید:

> الامام: المؤتمّ به، إنسانا کان یقتدی بقوله أو فعله، أو کتابا، أو غیر ذلک محقّا کان أو مبطلا، و جَمعُه: أئمة؛ امام آن است که از وی پیروی و به وی اقتدا شود، خواه انسان باشد یا کتاب یا جز آن (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۸۷).

واژهٔ امام در قرآن در معانی لوح محفوظ (یس/۱۲)، جاده و راه (حجر/۷۹)، تورات یا کتاب (احقاف/۱۲؛ هود/۱۷)، پیشوایان الهی و صالح (بقره/۱۲۴؛ انبیاء/۷۳؛ فرقان/۷۴؛ قصص/۵۰؛

حضرت مهدی عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف صحه گذاشته و آن را پذیرفته است.

سجده/۲۴)، پیشوایان کفر و گمراهی (توبه/۱۲؛ قصص/۴۱) و مفهوم جامعی که پیشوایان هدایت و ضلالت را شامل شود (اسراء/۷۱) به‌کار رفته است. ازاین‌رو این واژه از باب تطبیق کلی بر مصداق بارز خود به راه روشن، کتاب آسمانی و لوح محفوظ نیز اطلاق شده است (مظفری، ۱۳۹۰: ۲۸). از مجموع آیاتی که ذکر شد -به کمک معانی لغوی- می‌توان چنین برداشت که امام هدایت در اصطلاح اسلامی به «کسی یا چیزی می‌گویند که با فرمان الهی، راهنما و هدایتگر ما به راه خداست» خواه انسان باشد یا کتاب.

امام در بینش امامیه، پیشوای معصوم و منصوب از جانب خداست. شیعیان دوازده تن را امام مفترض‌الطاعهٔ پس از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله به‌عنوان جانشین بر حق او می‌شناسند که عبارتند از علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام و یازده نفر از نسل علی و فاطمه علیهماالسلام که آخرین آنها امام مهدی منتظر عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف است. نکتهٔ قابل توجه اینکه امامان دوازده‌گانهٔ شیعه طبق روایات نبوی صلی‌الله‌علیه‌وآله «سیکون من بعدی ائمة علی الناس من الله من اهل بیتی یقومون فی الناس فیکذبون و یظلمهم ائمة الکفر و الضلال اشیائهم.» (کلینی، ۱۳۶۲: ۴۱۷/۱)، «الائمة من بعدی اثنی عشر» (بحرانی، ۱۳۷۸: ۷۰) موجود در مصادر فریقین (ابن‌حنبل، بی‌تا: ۱۰۶/۵؛ حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱: ۶۱۸/۳؛ طبرانی، بی‌تا: ۱۹۵/۲؛ فتح الباری، بی‌تا: ۲۱۱/۱۳؛ صدوق، ۱۴۰۴: ۵۴/۲؛ همو، ۱۳۶۲: ۲۳۵/۲) و دلیل عقلی عصمت،[۱] بعد از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله انحصاری هستند و زمام امور را تا روز قیامت به‌دست می‌گیرند. ازاین‌رو محدودهٔ زمانی امامان شیعه در این بازهٔ زمانی خاص و با صفاتی خاص تعریف می‌شود.

مؤلفه‌های چیستی و هویت امامت که تمایزدهندهٔ اعتقاد شیعه از سایر فِرق اسلامی است، مَنصب الهی و لطف‌بودن آن است. مؤلفه‌هایی همچون از اصول دین

۱. ازآنجاکه امام و صاحب امر به گواه آیات شریفهٔ قرآن وجوب اطاعت مطلق دارد، باید معصوم باشد. خداوند سبحان نیز بما لایطاق تکلیف نمی‌کند و چون هیچ فردی با اتکا به آگاهی‌های بشری قادر به شناخت معصوم نیست، تنها خداوند متعال است که می‌تواند شخص و تعداد آنان را انتخاب و معرفی کند (برگرفته از: فریدونی، ۱۳۹۲: ۵۷).

یا مذهب بودن، عصمت، علم ویژه، مقام هدایت، اولویت در تصرف به اذن الهی و افتراض‌الطاعه بیانگر چیستی این مقام هستند (مظفری، ۱۳۹۰: ۹۹). توضیح بیشتر آنکه در مؤلفه‌های تمایزدهندهٔ اعتقاد شیعهٔ امامیه، قائل‌شدن به نصب الهی، علم ویژه و عصمت مهم‌ترین مؤلفه هستند که این باور برگرفته از ادلهٔ عقلی و نقلی است.

آنچه از معنای امام یادآوری شد، براساس مُعتقَد و گفتمان شیعی بود که از آیات و روایات برگرفته شده است نه معنای لغوی صِرف و نه استعمال واژهٔ امام در منظومهٔ اعتقادی عامه؛ زیرا لفظ امام از منظر آنان برای پیشوایی که در امری از امور جلودار و پیشگام باشد به‌کار می‌رود. البته لفظ امام در قرآن کریم به‌معنای امام طبق معنای اصطلاحی شیعهٔ امامی نیز به‌کار رفته است. یکی از آن موارد، معنای امام در آیهٔ معروف به «امامت» و در مورد حضرت ابراهیم علیه‌السلام است (بقره/۱۲۴). با تأمل و تحقیق می‌توان دریافت که معنای واژهٔ امامت همان وجوب اطاعت مستقل است که با معنایی که شیعه برای امامان قائل است هم‌خوانی دارد (نجارزادگان، ۱۳۹۰: ۱۵). به هر حال، لفظ امام و امامت در عرف شیعه خصوص معنای معهود است نه مطلق معنای پیشوا و رئیس؛ درغیر این صورت اطلاق امامیه بر شیعهٔ دوازده امامی بی‌معناست.

هر گروهی که از مقتدای خویش پیروی کند، «امامیه» نام می‌گیرد؛ مانند حنبلی‌ها، حنفی‌ها و وهابی‌ها؛ زیرا آنان نیز دارای امام و پیشوا هستند و چون مقتدایشان ابوحنیفه، یا احمد بن حنبل و یا محمد بن عبدالوهاب است، باید به ایشان هم امامیه گویند و انتساب این لفظ بر آنان درست باشد؛ درحالی‌که چنین نیست. بنابراین اطلاق امامیه به خصوصِ باورمندان به ولایت و امارت دوازده نفر امام معصوم می‌باشد (حسینی تهرانی، ۱۴۲۲: ۲۰۵/۱۸).

۲. بررسی آیات موهِم نفی انحصار عدد امامان

بعد از تبیین معنای اصطلاحی امام نزد شیعیان، به بررسی آیات نافی عدد انحصار ائمه که برقعی به آنها استناد کرده است، پرداخته می‌شود. در یک تقسیم‌بندی،

آیات مورد استفادهٔ نگارندهٔ کتاب بررسی علمی احادیث مهدی بر انکار انحصار عدد ائمه را می‌توان به شش دسته تقسیم کرد که بعد از ذکر هر قسمت، برداشت نویسنده، تحلیل و بررسی خواهد شد.

۱-۲. استدلال به کاربست واژهٔ امام در کتب آسمانی، انبیا و بنی‌اسرائیل

ابوالفضل برقعی در این قسمت به سه گروه که قرآن از آنها به امام تعبیر کرده است، اشاره می‌کند:

۱-۱-۲. کتب آسمانی

در آیهٔ ۱۲ سورهٔ احقاف آمده است:

﴿وَمِنْ قَبْلِهِ كِتَابُ مُوسَى إِمَاماً وَرَحْمَةً﴾؛

و پیش از قرآن کتاب موسی (تورات) امام و پیشوا و رحمت بوده (و اکنون قرآن امام و رحمت است).

برقعی بعد از ذکر این آیه به فرازی از خطبهٔ ۱۴۵ نهج البلاغه استناد کرده، می‌نویسد:

حضرت علی علیه‌السلام از قرآن به امام تعبیر کرده‌اند: «كَأَنَّهُمْ أَئِمَّةُ الْكِتَابِ وَلَيسَ الْكِتَابُ إِمَامَهُمْ»؛ یعنی گویا این مردم امامان برای قرآنند و قرآن امام ایشان نیست (درحالی‌که باید برعکس باشد).

او در ادامه به کلام حضرت در صحیفه علویه در دعای «بعد تسلیم الصلاة» اشاره کرده که ایشان قرآن را به‌عنوان امام خویش معرفی می‌کند. «وإن الكتاب الذی أنزل إليه إمامی»، یعنی خدایا من گواهم که کتابی که به او نازل کردی امام من است. وی در امتداد مطالب خویش به کلام رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله استناد کرده، می‌نویسد: «قرآن امام هر مسلمان است.» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۷/۹۲) پس مذهب‌تراشانی که ضد آیات فوق و مخالف کلام رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله و امیرمؤمنان علیه‌السلام آمده‌اند و برای خود دوازده امام انحصاری تراشیده‌اند، باید بفهمند که پیرو قرآن نیستند و از امامت قرآن صرف نظر کرده و برای امامان مجعولهٔ خود سینه می‌زنند و حتی کلام امامان خود را نیز

قبول نکرده و در این حال چگونه خود را شیعه و علی علیه‌السلام را امام خود می‌دانند؛ درحالی‌که امامِ علی علیه‌السلام قرآن است و امام ایشان اشخاص دیگری غیر از قرآن است.

بررسی و نقد

همان‌طور که در معنای لغوی امام بیان شد، یکی از معانی این واژه کتاب است و چون راهنما و هدایتگر آدمیان به راه خداست، از باب تطبیق کلی بر مصداق بارز خود، به کتاب‌های آسمانی همچون تورات و قرآن «امام» اطلاق شده است. مستشکل با عدم تفکیک یکی از مصادیق معنای لغوی امام با معنای اصطلاحی، دچار این سوء برداشت شده که شیعیان قرآن را به‌عنوان راهنما و پیشوا قبول ندارند؛ درحالی‌که امامی‌مذهبان به فرمودهٔ حدیث ثقلین، همواره در مسیر سعادت به قرآن و اهل بیت تمسک جسته‌اند. امامیه همواره به حجیت قرآن به‌عنوان هادی امت پس از رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله به‌عنوان امام صامت قائل هستند و همچنین بر این باورند که امامت امام ناطق در کنار قرآن بوده و هیچ‌گاه اثبات و عقیده‌داشتن به امام‌بودن قرآن، امامت غیر قرآن را نفی نمی‌کند.

چنان‌که گذشت، طباطبایی به قرینهٔ اینکه از کتاب حضرت موسی علیه‌السلام به امام تعبیر شده است، ادعا کرد که در عصر ما هیچ امامی جز قرآن وجود ندارد. اما باتوجه به آیهٔ ﴿يَوْمَ نَدْعُو كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ﴾ (اسراء/۷۱) این ادعا باطل می‌شود؛ چراکه در آیهٔ ۱۷ سورهٔ هود، قرینه‌ای بر حمل واژهٔ امام بر کتاب وجود دارد؛ اما در این آیه نه‌تنها هیچ قرینه‌ای دال بر این معنا وجود ندارد، بلکه قرائن و شواهد برخلاف آن است.

همچنین این سؤال مطرح است که چرا ایشان و یا حتی هیچ‌یک از فرقه‌های موجود نتوانسته‌اند حتی فروع دین خود را از این امام استخراج کنند؟! برای توضیحات بیشتر به مقالهٔ «ادله‌ای بر خالی‌نبودن زمین از حجج الهی براساس آیات ۷۱ اسراء، ۷ رعد، ۱۱۹ توبه، ۴ قدر» مراجعه کنید (موسوی، ۱۳۹۷: ۴۷).

۲-۱-۲. انبیای الهی

در آیهٔ ۷۳ سورهٔ انبیا، پس از آنکه حق تعالی بسیاری از انبیا را نام برده، می‌فرماید:

﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا﴾؛

این پیامبران را ما امامان قرار داده‌ایم که به امر ما هدایت کنند.

برقعی می‌نویسد:

انبیا به جعل الهی امامند و امامان منحصر به دوازده نفر نیستند، ولی ائمهٔ مذهب‌تراشان، مجعول احادیث خودشان و انحصاری است.

بررسی و نقد

در تمامی اعصار، انبیا برگزیدگان الهی برای هدایت بشریت بوده‌اند؛ اما به گواه قرآن معنای پیشوایی که آنان داشته‌اند با منصب امامت و رهبری الهی که شیعیان برای امامان خود قائل‌اند، به‌نوعی متفاوت است؛ زیرا شئون، مناصب، مسئولیت و بازهٔ زمانی آنان با امامان شیعه متفاوت است. البته نوعی قرابت و شباهت‌هایی در جعل از سوی پرودگار و هدایت به‌سوی او را دارا هستند. بنابراین ازآنجاکه نمی‌توان ادعا کرد که چون خدا قرآن را هادی دانسته است (بقره/۲)، دیگر پیامبران هادی نیستند، همین‌طور هم نمی‌توان ادعا کرد که چون انبیای الهی به جعل الهی از سوی خداوند به این مقام رسیده‌اند (رعد/۷)، پس تعداد انحصاری امامان اهل بیت علیهم‌السلام باید مخدوش باشد! چراکه شیعه هرگز ادعا نکرده است که مطلق امامان در عالم و در طول تاریخ دوازده نفر هستند؛ بلکه امامان پس از رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله را دوازده نفر می‌داند. باتوجه به آیهٔ ۱۲۴ سورهٔ بقره، پی می‌بریم که جعل مقام امامت برای حضرت ابراهیم علیه‌السلام پس از نبوت و رسالت ایشان، رخ داده است؛ چراکه اولا ایشان در سن پیری صاحب فرزند شده‌اند (ابراهیم/۳۹)؛ ازاین‌رو در آیهٔ ۱۲۴ سورهٔ بقره، مقام امامت را برای ذریهٔ خویش درخواست می‌کند: «و من ذریتی». ثانیا خطابات وی به آزر، نشان از مقام رسالت و نبوت ایشان در دوران جوانی دارد (مریم/۴۱ و ۴۲). ثالثا بزرگی این مقام چنان ایشان را به وجد آورده که آن را برای فرزندانش هم درخواست می‌نماید. بنابراین، امامت و نبوت از هم جدا بوده و به صرف برخی شباهت‌ها، انحصار امامان شیعه را نمی‌توان انکار کرد. ضمن اینکه گسترهٔ این مقام از دایرهٔ رسالت و نبوت و لوازم

آن، مانند اطاعت و زعامت سیاسی و اجتماعی فراتر است؛ چراکه از آیهٔ ۴۲ سورهٔ مریم می‌توان پی برد که حضرت ابراهیم علیه‌السلام قبل از اعطای مقام و جایگاه امامت، مقام امامت عامه یا همان ارائهٔ طریق و نیز ایصال الی المطلوب را داشته‌اند. لذا این منصب با امامتی که به سایر پیامبران داده شده، متفاوت است؛ درغیراین‌صورت اعطای دوبارهٔ آن تحصیل حاصل خواهد بود.

برقعی همانند آیات قبل بین معنای لغوی و اصطلاحی امام تمییز نداده و انحصاری‌نبودن پیامبران را با انحصاری‌بودن عدد امامان شیعه قیاس کرده است. ضمن اینکه تعداد انبیای الهی نیز مشخص و دارای شهرت است؛ به‌گونه‌ای که می‌توان انحصاری‌بودن آنان را نیز برداشت کرد. توجه به نکتهٔ دیگری که از این قیاس مع‌الفارق جلوگیری می‌کند، توجه به بازهٔ زمانی محدود امامان شیعه است. در تعریف اصطلاحی شیعه از امام، بیان شد که امامان شیعی بعد از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله تا روز قیامت زمام هدایت بشر را به‌دست می‌گیرند. ازاین‌رو محدودهٔ زمانی امامان شیعه در این بازهٔ زمانی خاص تعریف شده و با محدودهٔ زمانی پیامبران الهی فرق می‌کند.

۳-۱-۲. بنی‌اسرائیل

خداوند متعال در آیهٔ ۵ سورهٔ قصص می‌فرماید:

﴿وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ﴾؛

ما (مستضعفان از بنی‌اسرائیل) را امامان دیگران قرار داده و ایشان را وارث (زمین مصر) نمودیم.

برقعی ذیل این آیه می‌نویسد:

> معلوم و مسلم است که بنی‌اسرائیل منحصر به دوازده نفر نبودند، پس امامت انحصاری غلط است؛ همان‌طوری که متقین و مؤمنین و صادقین که در قرآن ذکر شده، انحصاری نیست، همان‌طور هم ائمة المتقین انحصاری نیست.

بررسی و نقد

ازآنجاکه امامت بنی‌اسرائیل با تعریفی که شیعه از امامان اثناعشر دارد، فرق می‌کند؛ استدلال به این آیه نمی‌تواند انحصار عدد امامان شیعه را نفی کند؛ زیرا امامان شیعه دارای ویژگی‌های خاص هستند. ضمن اینکه اگر تمام بنی‌اسرائیل امام شوند، دیگر چه کسانی مأموم آنان خواهند شد؛ زیرا امام بدونِ مأموم، قابل فرض نخواهد بود. ازاین‌رو خلط معنای لغوی و اصطلاحی امام در این مطلب یک مغالطهٔ آشکار است. نکتهٔ دیگر اینکه باتوجه به آنچه در قرآن دربارهٔ بنی‌اسرائیل می‌خوانیم، یقین داریم که قریب به اتفاق آنان انسان‌هایی ناسپاس و بهانه‌جو در برابر فرامین الهی بوده‌اند. بنابراین، امام‌بودن آنان به تفسیر نیاز داشته که برقعی در صفحهٔ ۱۱۷ این کتاب آن را تبیین کرده است. تناقضی که نویسنده دچار آن شده، تعیین مصداق ائمه در آیه است. او در متن فوق، مصداق ائمه را بنی‌اسرائیل بیان می‌کند ولی در صفحهٔ ۱۱۷، مصداق آن را رسالت و پیامبری حضرت موسی علیه‌السلام می‌داند. وی در رد روایاتی که این آیه را به زمان ظهور حضرت مهدی عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف تأویل می‌کنند، می‌نویسد:

> آیهٔ ۵ سورهٔ قصص مربوط به داستان موسی علیه‌السلام و فرعون و بنی‌اسرائیل است و خدا مقصود از «وَنُرِيدُ» را بیان نموده، و فرموده این اراده را تحقق بخشیدیم؛ به این شکل که او را از رسولان خود قرار دادیم. ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَى أُمِّ مُوسَى أَنْ أَرْضِعِيهِ فَإِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِي الْيَمِّ وَلَا تَخَافِي وَلَا تَحْزَنِي إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكِ وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ﴾؛ ما به مادر موسی الهام کردیم که "او را شیر ده و هنگامی که بر او ترسیدی، وی را در دریا (ی نیل) بیفکن و نترس و غمگین مباش، که ما او را به تو بازمی‌گردانیم، و او را از رسولان قرار می‌دهیم!"» (قصص/۷).

علاوه بر تناقض فوق، تناقض عددی در گفتار برقعی نیز آشکار است؛ زیرا یک‌بار او امام را به کتاب و پیامبر محدود و در اینجا افراد بی‌شماری چون همهٔ بنی‌اسرائیل را مصادق ائمه معرفی می‌کند.

۴-۱-۲. استدلال به آیهٔ درخواست مقام امامت

خداوند در آیهٔ ۷۴ سورهٔ فرقان و در اوصاف عبادالرحمان می‌فرماید:

﴿وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا وَذُرِّيَاتِنَا قُرَّةَ أَعْيُنٍ وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَاماً﴾؛ بندگان خدای رحمان آنانند که می‌گویند: پروردگارا، به ما همسران و ذریاتی که نور چشمان باشند عطا فرما، و ما را برای متقین امام و پیشوا قرار ده.

برقعی در رد انحصار عدد امامان شیعه به این آیه استدلال کرده، می‌نویسد:

هر ذی‌شعوری می‌داند که بندگان خدای رحمان که از حق تعالی درخواست دارند که به سعی و کوشش و علم و عمل خود حائز مقام امامت آن هم برای متقین شوند، منحصر به یک نفر و ده نفر و صد نفر نیست (برقعی (ج)، بی‌تا: ۱۱۴۷).

بررسی و نقد

پیش از پاسخ به استدلال فوق، از ایشان سؤال می‌شود که چه فرقی بین این امام با آیه‌ای که از پیامبران الهی به‌عنوان امام یاد می‌کند، وجود دارد؟ اگر همه، خبر از یک مقام واحد می دهند، چرا نویسنده بین آنان فرق گذاشته است؟ چرا او به‌نوعی رسیدن به این مقام را اکتسابی بیان کرده است که با سعی و کوشش، و علم و عمل می‌توان به آن رسید؛ در صورتی که در فراز آخر آیه به جعل الهی تصریح شده است: ﴿وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا﴾(فرقان/۷۴) او زمانی که به امام‌بودن پیامبران اشاره می کند، رسیدن به این مقام را به جعل الهی می‌داند، اما سخن خویش را در اینجا آشکارا نقض کرده است. بنابراین به اعتراف نویسنده، بین این دو امام فرق است؛ ولی او برای هردو یک معنا را بیان می‌کند. ازآنجاکه آیه در مقام بیان اوصاف مؤمنان است، دعای آنان را یادآور شده که در حقیقت درخواست پیشوایی متقین بر آنان است؛ چراکه باتوجه به واژهٔ «قصد» که یکی از معانی ریشهٔ کلمهٔ «امام» است («امَّ بالفتح: القصد اَمَّه یومّه، امّاً اذا قصده» (ابن‌منظور، ۱۴۰۵: ۲۲/۱۲)) و بیان قرآن کریم که در این راستا

می‌فرماید: ﴿وَلا آمِّينَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ﴾؛ کسانی که قصد خانه خدا را نموده‌اند» (مائده/۲)، پی می‌بریم که مؤمنان در این آیه قصد اقتدا به متقین را داشته‌اند. عبادالرحمان در حقیقت با این درخواست، به‌نوعی الگوشدن متقین را برای سایرین و خود خواستار شده تا آنان به اعمال نیک آنان نگاه کرده و از آنان در کار خیر الگو بگیرند. به این معنا در روایات تفسیری هم اشاره شده است (بحرانی، ۱۴۱۶: ۱۵۵/۴).

روایات اهل بیت علیهم‌السلام نیز تأویل این آیه را در شأن امام متقیان حضرت علی علیه‌السلام دانسته‌اند (همان). ازاین‌رو باتوجه به تعریفی که از معنای اصطلاحی امام در گفتمان امامیه بیان شد، مشخص می‌شود که بین این امام و ائمهٔ اثناعشر تفاوت ماهیتی وجود ندارد. بنابراین این آیه نیز نمی‌تواند انحصار عدد امامان شیعه را رد کند.

۵-۱-۲. استدلال به عدد امامانِ گمراه‌کننده و عدم انحصار آن در عدد دوازده

در آیهٔ ۱۲ سورهٔ توبه آمده است:

﴿فَقَاتِلُوا أَئِمَّةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لا أَيْمَانَ لَهُمْ﴾؛

با امامان کفر قتال کنید که آنان پیمانی ندارند.

برقعی می‌نویسد:

روشن است که امامان کفر به هر معنا که باشد، منحصر به شش نفر و یا دوازده نفر نیست. چگونه است که پیشوایان کفر ممکن است صد هزار نفر باشند، اما پیشوایان ایمان منحصر به عدهٔ کمی هستند، در صورتی که باید امامان هدایت بیش از امامان ضلالت باشند، پس این انحصار امام به دوازده نفر یا شش نفر یا کمتر از انحصارطلبی مذهب‌سازان است.

او همچنین به آیهٔ ۴۱ سورهٔ قصص که می‌فرماید: ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَيَوْمَ الْقِيامَةِ لا يُنْصَرُونَ﴾؛ ما قوم ستمگر فرعونیان را امامانی قرار دادیم که به‌سوی آتش دعوت می‌کردند و روز قیامت یاری نشوند» استناد کرده، می‌نویسد:

آیا قوم ستمگران ۱۲ نفر بودند، پس امامان اهل آتش و همچنین امامان اهل بهشت انحصاری نیست.

بررسی و نقد

چنان‌که در معنای لغوی امام بیان شد، این واژه در پیشوایی که در امری از امور جلودار و پیشگام باشد، به‌کار می‌رود. لفظ ائمه در این آیه نیز پیرامون مطلق پیشواست که البته در اینجا، مراد مطلق پیشوایان کافر می‌باشد. بنابراین قیاس معنای لغوی با تعریف اصطلاحی، مغالطه‌ای آشکار بوده و معنای لغوی و اصطلاحی امام از منظر شیعه، با این ادعا کاملا متفاوت است.

امام صادق علیه‌السلام در حدیثی به تفاوت عملکرد امام هدایت و ضلالت اشاره کرده، می‌فرمایند:

> ائمه در کتاب خدای عز و جل دو دسته‌اند: امامانی که خداوند قرار داده تا به امر او هدایت کنند، نه به امر مردم. امر خدا را بر امر مردم مقدم دارند و حکم خدا را پیش از حکم مردم دانند. و باز فرموده است امامانی قرار دادیم که به‌سوی دوزخ بخوانند، ایشان امر مردم را بر امر خدا مقدم دارند و حکم مردم را پیش از حکم خدا دانند و برخلاف آنچه در کتاب خدای عز و جل است، طبق هوس خویش رفتار کنند (صفار، ۱۴۰۴: ۳۲/۱).

بنابراین، قیاس عدد پیشوایان کفر با امامان اثناعشر، امری نامعقول و نامتعارف خواهد بود؛ چراکه شیعیان ائمهٔ کفر و ضلالت را در عدد خاصی منحصر نمی‌دانند.

۶-۱-۲. استدلال به آیات مثبِت وجود امام در هر زمان

خداوند متعال در آیهٔ ۷۱ سورهٔ اسراء می‌فرماید:

﴿يَوْمَ نَدْعُوكُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ﴾؛

روزی که (روز قیامت) هر مردمی را با پیشوایشان فرا خوانیم.

برقعی در ادامهٔ استدلال‌هایش در انکار انحصار عدد امامان شیعه به این آیه استناد کرده، می‌نویسد:

> مسلم است که مردم دنیا منحصر به دوازده فرقه نیستند تا آنان را با دوازده نفر امام بخوانند؛ بلکه هر فردی مأموم امامی است و هر فردی را

با پروندهٔ اعمال او می‌خوانند و همان پروندهٔ عمل، امام اوست و منحصر به دوازده شخص و یا دوازده پرونده نیست.

بررسی و نقد

لفظ امام در این آیه نیز پیرامون مطلق پیشواست؛ خواه پیشوای زشت‌کرداران که مردم گنهکار را در روز بازپسین به‌وسیلهٔ آنها به دوزخ می‌خوانند و خواه پیشوای نیک‌کرداران که مردم صالح را به‌وسیلهٔ آنها به بهشت گسیل می‌دارند. همان‌طور که نویسنده اذعان کرده است، از آیه چنین برداشت می‌شود که این امامان در طول تاریخ بشر بوده و هستند. ازاین‌رو بازهٔ زمانی این امامان با امامان اثناعشر یکی نیست، ضمن اینکه امامتی که شیعه برای ائمهٔ خود قائل است، خصوص معنایی بود که ذکر شد و آن مقام به گواه قرآن به ستمگران نمی‌رسد (بقره/۱۲۴)؛ وگرنه معلوم است که مطلق مقام پیشوایی را ظالمان هم احراز می‌نمایند. نکتهٔ دیگر اینکه نویسنده همانند برخی از مفسران عامه (آلوسی، بی‌تا: ۱۲۱/۱۵)، معنای امام را در آیه، پروندهٔ اعمال بیان کرده که این مطلب نادرست به‌نظر می‌رسد؛ زیرا معنا ندارد که نامهٔ اعمال و پروندهٔ زندگی افراد را بدون هیچ قرینه‌ای، پیشوا و امام بنامند؛ چراکه نامهٔ اعمال تابع اعمال آدمی است نه اینکه انسان تابع آن باشد، پس اگر آن را تابع بنامیم مناسب‌تر است تا متبوع.

۲-۲. نفی وجود حجت بعد از رسول خدا ﷺ

برقعی در ادامهٔ مطالبی که در نفی امامان اثناعشر بیان می‌کند، می‌نویسد:

> پس از رسول خدا ﷺ به نص قرآن کسِ دیگری حجت نیست؛ ﴿رُسُلاً مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ لِئَلاَّ يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزاً حَكِيماً﴾ (نساء/۱۶۵)
>
> پیغمبرانی را فرستادیم که مژده‌دهنده و ترساننده بودند تا پس از فرستادن پیغمبران بر مردم حجت نباشد.

او در ادامه به کلام حضرت امیرالمؤمنین علیه‌السلام در خطبهٔ ۹۰ نهج البلاغه استناد

می‌کند که می‌فرماید: «تَمَّتْ بِنَبِینَا مُحَمَّد ﷺ حُجَّتُهُ؛ حجت خدا با پیغمبر ما محمد ﷺ تمام شد.» بنابراین دوازده نفر حجت الهی شیعیان برخلاف این آیات است و نمی‌توان به آنان معتقد شد.

بررسی و نقد

«حجت» در کتب لغت به‌معنای دلیل و برهان معنا شده است که به‌واسطهٔ آن، می‌توان بر خصم غلبه یافت (طبرانی، بی‌تا: ۱۵۷/۱؛ فیومی، ۱۴۱۴: ۶۷/۱؛ مُرسی، ۲۰۰۰: ۴۸۲/۲). در روایات اهل بیت علیهم‌السلام از قرآن و عقل نیز به حجت تعبیر شده است (کلینی، ۱۳۶۲: ۲۵/۱؛ نهج البلاغه، خطبهٔ ۱۸۳). مراد از حجت در آیهٔ فوق -چنان‌که طبرانی هم به آن اذعان می‌کند- به قرینهٔ ﴿مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ﴾ عُذر و بهانه است؛ یعنی اینکه هیچ عذر و بهانه‌ای برای آنان علیه خداوند وجود ندارد نه اینکه بعد از انبیای دیگر حجت الهی وجود نداشته باشد. همان‌طور که برقعی در کتاب عرض اخبار اصول بر قرآن و عقول می‌نویسد، هادیان و معلمان بشر کاری مهم‌تر از «اتمام حجت» و هدایت خلق ندارند (برقعی (ج)، بی‌تا: ۲۴۷).

شیعهٔ امامیه معتقد است که امام معصوم علیه‌السلام حجت و خلیفهٔ خداوند بر روی زمین است. بنابراین حجت یعنی دلیل؛ چیزی که بشود با آن با خصم به محاجه پرداخت. به امام معصوم نیز از آن جهت حجت اطلاق می‌شود که در روز قیامت اعمال عباد را به او احتجاج می‌کنند. ازاین‌رو باید عقاید و اعمالمان را با وی تطبیق دهیم؛ چون امام دلیل و راهنمای الهی است (موسوی، ۱۳۹۶: ۴۵/۲۳). همچنین روایت‌های فراوانی از رسول خدا ﷺ بر این مطلب دلالت دارد -چنان‌که در منابع اهل سنت هم به‌چشم می‌خورد- که ایشان و امیرمؤمنان علیه‌السلام حجت‌های خداوند بر بندگان تا روز قیامت هستند (ابن‌عساکر، ۱۴۱۵: ۳۰۹/۴۲؛ خطیب بغدادی، بی‌تا: ۸۸/۲).

نویسنده در اینجا، نه‌تنها بین معنای لغوی و اصطلاحی حجت خلط کرده، بلکه برای اثبات مدعای خود به تحریف معنای آیه نیز دست زده است. او برای اینکه مخاطبش را به پذیرش وا دارد، فراز «عَلَى اللَّهِ حجة» را «مِنَ اللهِ حجة» معنا

کرده است تا بگوید از جانب خدا حجتی بر روی زمین نیست. در صورتی که آیه در مقام نداشتن عذر و بهانهٔ انسان‌ها در برابر خداوند است. بنابراین با ارسال پیامبران از جانب خدا، مردم حجتی علیه خداوند ندارند نه آنکه خداوند حجتی بر مردم ندارد و حجت‌های خداوند به‌پایان رسیده است. ازاین‌رو برقعی معنا و مفهوم عرفی «اتمام حجت» را با معنای «پایان حجج» خلط کرده است. جالب اینکه او در کتاب عرض اخبار اصول بر قرآن و عقول که در نقد روایات کافی نوشته است، کلام خود را نقض می‌کند؛ چراکه به همین آیه استناد کرده و حجت را عُذر و بهانه معنا می‌کند. او در صفحهٔ ۸۱ این کتاب می‌نویسد:

> این آیهٔ مبارکه [نساء/۱۶۵] می‌فرماید که با پیامبران، نیاز بشر به دلیل و بینهٔ بیرونی مرتفع گشته و بدین‌ترتیب حجت بر آنان تمام می‌شود و بهانه‌ای برای عدم تبعیت از هدایت الهی نخواهند داشت.

ضمن اینکه اگر سخن برقعی درست باشد -و بخواهد نفی حجیت ائمه را نتیجه بگیرد- نفی حجت، لازمهٔ ختم نبوت است؛ درحالی‌که طبق این آیه باید بعد از ارسال هر پیامبری، نفی حجت صادق باشد نه فقط پس از ختم نبوت و این آیه فقط برای زمان پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله صادق است نه زمان انبیای گذشته. نتیجه آنکه پس از ارسال اولین پیامبر، باید منکر هر پیامبر دیگری شد و این یعنی انکار قرآن. بنابراین، اینکه برقعی با تمسک به این آیه می‌خواست حجت‌الله‌بودن اهل بیت علیهم‌السلام را نفی کند، ولی فراموش کرده است که خودش حجیت عقل را استثناکرده و با استناد به آیهٔ ۱۰ سورهٔ ملک نوشته است: «معلوم می‌شود قوهٔ عاقله برای بشر حجت است.» (برقعی (د)، بی‌تا: ۷۳۳/۳ و ۴۰۴/۴) حال سؤال این است، مگر آیهٔ ۱۶۵ سورهٔ نساء، نکره در سیاق نفی نبود و آیا قرار نبود که بعد از انبیا هیچ حجتی وجود نداشته باشد؟ چگونه می‌شود که حجیت عقل مورد قبول برقعی قرار می‌گیرد و مخالف آیه قلمداد نمی‌گردد، ولی حجیت اوصیای الهی و ائمهٔ اطهار علیهم‌السلام خلاف آیه می‌شود؟!

۳-۲. بیان‌نکردن اعتقاد به امامان در اوصاف مؤمنان

نویسندهٔ کتاب بررسی علمی احادیث مهدی درنهایت به یادآوری‌نکردن اعتقاد به امامان در اوصاف مؤمنان اشاره کرده و از آن، عدم انحصار امامت را برداشت می‌کند. وی می‌نویسد:

> قرآن صفات مؤمنان را برشمرده و از اعتقاد به امام یادی نکرده است. در اول سورهٔ انفال و اول سورهٔ مؤمنون و سایر موارد، قرآن صفات مؤمنین و آنچه باید در مؤمن و مسلمان باشد ذکر گردیده از ایمان و عقاید و افعال، و ابدا ذکری از ایمان به امام در آن نیست.

بررسی و نقد

ابتدا باید گفت چگونه از عدم ذکر اعتقاد به امامان عدم انحصار آنان برداشت می‌شود. ضمن اینکه برخلاف تصور نویسنده، قرآن کریم در آیات بسیاری به نقش مهم و سرنوشت‌ساز رهبریِ الهی در ایجاد سعادت و سرانجام نیکوی جامعهٔ اسلامی اشاره و بر آن تاکید می‌نماید. کتاب خدا مسلمانان را از هرگونه سرپیچی و انحراف نسبت به دستورات رهبری الهی برحذر داشته و عواقب وخیم کج‌روی را به صورت‌های مختلف گوشزد کرده است. ازاین‌رو در آیات و پژوهش‌های قرآنی، اهمیت خاصی در تفکیک و جداسازی دو گونه رهبری، یعنی رهبری الهی و رهبری غیرالهی «طاغوت؛ من دون الله» مشهود و قابل تأمل است. آیات بسیاری (آل‌عمران/۳۱، ۱۰۰ و ۱۰۱؛ نساء/۸۳) به تبیین رهبری الهی که خداوند به فرد یا افرادی عنایت فرموده و وظیفهٔ هدایت و ارشاد مردم را برعهدهٔ آنان نهاده، پرداخته‌اند. این آیات وجود آن رهبر را در جامعهٔ اسلامی، سبب سعادت افراد آن جامعه و تحصیل رضای خداوند اعلام می‌دارند. به‌عنوان نمونه قرآن کریم می‌فرماید:

﴿وَمَنْ يَتَوَلَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ﴾؛

> اگر کسی ولایت خدا و رسولش و آن مؤمن یا مؤمنین خاص را بپذیرد -داخل در حزب خدا گشته- پس به‌درستی که حزب خدا پیروزند (مائده/۵۶).

طبق این آیه، شرط ورود و پیوستن به جمع «حزب الله» که مورد رضای خداوند هستند (مجادله/۲۲)، پذیرش و تبعیت از ولایت و رهبری خداوند و رسول او و آن مؤمنان خاص است (فریدونی، ۱۳۹۲: ۳۱). امامان شیعه تنها مصداق رهبری الهی در شریعت اسلام هستند که این مسئله در جای خود به اثبات رسیده است.

پژوهشگر در این قسمت با عدم تبیین این آیات، تلاش دارد تا اهمیت مسئلهٔ رهبری «من الله» را انکار کند. ضمن اینکه آیاتی که برقعی دربارهٔ صفات مؤمنان به آنها استناد کرده است، در مقام بیان افعال جوارحی ایشان بوده و از بیان اعتقادات صالحان ساکت هستند. نهایت اینکه، این اشکال متوجه امام‌بودن قرآن نیز می‌شود؛ زیرا در این آیات که به اوصاف مؤمنان اشاره شده است، اعتقاد ایشان به امامت قرآن تصریح نشده است؛ حال آیا می‌توان ادعا کرد که اعتقاد به امامت قرآن لازم نیست؟

۳. انحصار عدد امامان شیعه از نگاه قرآن

همان‌طور که در مقدمه بیان شد، بعد از نقد ادلهٔ جریان سلفی گری ایرانی، برای تأیید ادعای امامیه در انحصار عدد امامان، به آیاتی از قرآن کریم استناد می‌شود. با وجود اینکه انحصار در عدد امامان از طریق روایات ثابت است، ولی قرآن کریم نیز از بیان این واقعیت ساکت نبوده و با درایتی خاص به آن اشاره کرده است.

در طول تاریخ اسلام، مخالفت افرادی که خواهش‌های ناصواب و امیال شخصی خود را با راه و هدف پیشوایان منتخب الهی در تضاد می‌دیدند، آشکار است. این مخالفت به‌حدی جدی بوده که همیشه با ترور و حذف فیزیکی آنان همراه بوده است. ازاین‌رو مخالفان که همواره بر مسند قدرت تکیه داده بودند، برای رسیدن به اهداف شوم خود از هیچ کار ناشایستی دریغ نمی‌کردند. بر این اساس خطر تحریف در قرآن از سوی این عده به‌راحتی ممکن بود. بنابراین ساده‌اندیشی است که گمان شود به صرف ذکر اسم و تعداد امامان، همهٔ مسائل اختلافی حل می‌شد؛ زیرا اگر آنان ناگزیر می‌شدند این تحریف را انجام داده و راه را برای تحریف‌های بعدی می‌گشودند و پس از اندک زمانی، سند اصلی اسلام از حجیت ساقط شده و

قرآن به همان سرنوشت کتب ادیان پیشین دچار می‌شد. چنان‌که شواهد پرشماری دال بر تحریف و تغییر در دین، در راستای سلایق نفسانی و منافع شخصی و حزبی در زمان سه خلیفهٔ نخست حتی در جوامع معتبر حدیثی و تاریخی عامه وجود دارد (فریدونی، ۱۳۹۲: ۱۲۲). اما ازآنجاکه خدای سبحان اراده کرده که کلام خود را از هر آسیب و گزندی مصون و محفوظ نگه دارد ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ (حجر/۹) برای حفظ و صیانت از قرآن، آن را طوری بیان کرده است که کسی از صاحبان قدرت و نفوذ برای رسیدن به مطامع خود، میل و رغبتی به دست‌بردن در قرآن و تحریف آن ننماید. جالب اینکه برقعی در کتاب عقل و دین که گویا برای زمان هدایت وی بوده است به چهار دلیل در پاسخ کسانی که چرا به‌صراحت به مسئلهٔ امامت و تصریح نام امیرالمؤمنین علیه‌السلام در قرآن اشاره نشده، پاسخ داده و به هشت آیهٔ قرآن در مسئلهٔ امامت استناد کرده است (برقعی، بی‌تا: ۱۵۴/۲-۱۵۶).

بنابراین قرآن کریم به دلایل حکیمانه از تصریح به این تعداد خاص خودداری کرده و به تعداد انحصاری امامان با درایتی ویژه اشاره کرده است. آیاتی از قرآن کریم مشعِر به تعداد امامان معصوم و انحصار امامت در عدد دوازده است. به‌عنوان مثال به این دو آیه توجه کنید:

۱. آیهٔ نقبای بنی‌اسرائیل؛

﴿وَلَقَدْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيبًا﴾؛

در حقیقت، خدا از فرزندان اسرائیل پیمان گرفت و از آنان دوازده سرکرده برانگیختیم (مائده/۱۲).

در روایات متعدد از پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله -که در منابع عامه هم نقل شده- تعداد جانشینان آن حضرت به تعداد نقبای بنی‌اسرائیل بیان شده است. به‌عنوان نمونه، «انّ عدة الخلفاء بعدی عدة نقباء موسی» (سیوطی، بی‌تا: ۳۵۰/۱) و «الخلفاء بعدی اثنا عشر کعدد نقباء بنی اسرائیل» (صدوق، ۱۳۷۶: ۳۸۷؛ بحرانی، ۱۴۲۲: ۲۷۱/۲؛ قندوزی حنفی، ۱۴۱۶: ۳۱۵/۲).

۲. آیهٔ عدة الشهور؛

﴿إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنا عَشَرَ شَهْراً فی کتابِ اللَّهِ یوْمَ خَلَقَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ مِنْها أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ ذلِک الدِّینُ الْقَیمُ فَلا تَظْلِمُوا فیهِنَّ أَنْفُسَکم﴾؛

در حقیقت، شمارهٔ شهرها نزد خدا، از روزی که آسمان‌ها و زمین را آفریده، در کتاب [علمِ] خدا، دوازده ماه است از این، چهار ماه، حرام است. این است آیین استوار، پس در این بر خود ستم مکنید، و همگی با مشرکان بجنگید، چنان‌که آنان همگی با شما می‌جنگند، و بدانید که خدا با پرهیزکاران است.

با دقت در معاجم لغت می‌توان اثبات کرد که واژهٔ «شهر» علاوه بر معنای ماه های سال، معانی دیگری ازجمله عالم و دانشمند دارد. در نگاه نخست به‌نظر می‌رسد که پیام آیه این است که ماه‌های سال نزد خداوند دوازده عدد است؛ زیرا ارتکاز عموم از معنای واژهٔ شهر، ماه است. اما با تعمق و تدبر بیشتر در آیه و رجوع به لغت‌نامه‌ها[1] و استخراج معانی دیگر کلمهٔ شهر، به مطالب جالب و بدیعی برخورد می‌نماییم که تناسب میان بخش‌های مختلف آیه همچون ﴿الدِّینُ الْقَیمُ﴾ و ﴿عِدَّةَ الشُّهُورِ عِندَ اللهِ﴾ و ﴿فَلا تَظْلِمُوا فیهِنَّ أَنْفُسَکم﴾ را روشن می‌نماید. باتوجه به مستندات مذکور، دانشمند عالم و دانا معانی دیگر واژهٔ «شهر» می‌باشند که جمع آن به‌صورت «شهور» می‌آید. بنابراین، معنای مذکور با روایات (طوسی، ۱۴۱۱: ۱۴۹) مندرج در ذیل آیه کاملا تناسب داشته و هماهنگ است (فریدونی، ۱۳۹۲: ۱۰۶).

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر به‌منظور نقد و بررسی ادعای سید ابوالفضل برقعی در نفی انحصار عدد امامان شیعه از مهم‌ترین منبع دینی، یعنی قرآن صورت پذیرفت تا علاوه بر اثبات ادعای امامیه، پاسخ مغالطات روشی و مصداقی نویسنده را به‌صورت علمی

۱. «و الشهر العالم جمعه شهور.» (زبیدی، ۱۳۰۶: ۶۶/۷)؛ «الشهر و الاشهر عدد و الشهور جماعة.» (فراهیدی، ۱۴۰۸: ۴۰۰/۳)؛ «الشهر و الاشهر عدد و الشهور جماعة و فی شعر ابی‌طالب یمدح رسول الله ﷺ: فانی و الضوابح کل یوم و ما تتلوا السفاسرة الشهور. و الشهور العلماء، الواحد: شهر.» (ابن‌منظور، ۱۴۰۵: ۴۳۲/۴)

بیان کرده باشد. عدم توجه به معنای اصطلاحی و لغوی «امام»، نادیده‌گرفتن روایات (که ریشه در مبنای باطل قرآن‌بسندگی وی دارد) در این مسئله که حتی اگر شمار آنان بدین کثرت و وسعت نبود، خِرد انسانی نمی‌پذیرفت که اکثریتی بزرگ و مقتدر، به‌رغم رقابت و دشمنی، به سود اقلیت ضعیف و به زیان خود، چنین دروغی جعل کند. همچنین عدم توجه دقیق به مضامین آیات باعث سوء برداشت نویسنده شده و گمان مخالفت آموزه‌های قرآن با عقیده‌ای که امامان از اوصیای پیامبر ﷺ را دوازده نفر بیان می‌کرد را در ذهن نویسنده تقویت کرده است. در پایان نیز به دو آیه از قرآن کریم که ادعای امامیه را تأیید می‌کردند، اشاره شد.

منابع

* قرآن کریم.

* نهج البلاغه.

۱. ابن ابی شیبه، عبدالله بن محمد، المصنف، ریاض: مکتبة الرشد، بی‌تا.

۲. ابن‌بابویه، محمد بن علی، الخصال، تحقیق علی‌اکبر غفاری، قم: جامعه مدرسین، ۱۳۶۲ق.

۳. ـــــــ، الأمالی، تهران: دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۷۶ش.

۴. ـــــــ، عیون اخبار الرضا علیه‌السلام، بیروت: مؤسسهٔ اعلمی، ۱۴۰۴ق.

۵. ـــــــ، کمال الدین و تمام النعمة، قم: دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۵۹ش.

۶. ابن‌حجاج، مسلم، الجامع الصحیح، بیروت: دار الفکر، بی‌تا.

۷. ابن‌حنبل، احمد، مسند، بیروت: دار صادر، ۱۳۲۱ق.

۸. ابن‌عساکر، علی بن حسن، تاریخ مدینه دمشق و ذکر فضلها وت سمیة من حلها من الأماثل، بیروت: دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع، ۱۴۱۵ق.

۹. ابن‌منظور، ابوالفضل جمال‌الدین، لسان العرب، قم: نشر ادب حوزه، ۱۴۰۵ق.

۱. آل محسن، شیخ علی، الرد القاصم، بیروت: مؤسسة الاعلمی، ۱۴۳۴ق.

۲. آلوسی، محمود بن عبدالله، روح المعانی فی تفسیر القرآن و السبع المثانی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.

۳. بحرانی، سید هاشم، الانصاف فی النص علی الائمة اثنی عشر، قم: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۸ش.

۴. ـــــــ، غایة المرام و حجة الخصام، بیروت: مؤسسهٔ تاریخ عربی، ۱۴۲۲ق.

۵. ـــــــ، البرهان فی تفسیر القرآن، تهران: بنیاد بعثت، ۱۴۱۶ق.

۶. برقعی، ابوالفضل (الف)، بررسی علمی احادیث مهدی، نسخهٔ افست موجود در کتابخانه بنیاد جعفری قم، بی‌تا.

۷. ـــــــ (ب)، درسی از ولایت، نسخهٔ افست موجود در کتابخانهٔ بنیاد جعفری قم، بی‌تا.

۸. ـــــــ (ج)، عرض اخبار اصول بر قرآن و عقول، کتابخانهٔ سایت عقیده، بی‌تا.

۹. ـــــــ (د)، تابشی از قرآن، نسخهٔ افست موجود در کتابخانهٔ بنیاد جعفری قم، بی‌تا.
۱۰. حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله، المستدرک علی الصحیحین، تحقیق مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۱ق.
۱۱. حسینی تهرانی، محمدحسین، امام‌شناسی، مؤسسهٔ ترجمه و نشر دورهٔ علوم و معارف اسلامی، سایت نور مجرد، ۱۴۲۲ق.
۱۲. خزار قمی، علی بن محمد، کفایة الأثر، قم: انتشارات بیدار، ۱۴۰۱ق.
۱۳. خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، بیروت: دار الکتب العلمیة، بی‌تا.
۱۴. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، تحقیق: صفوان عدنان داوودی، بیروت: دارالعلم الدار الشامیة، چاپ اول، ۱۴۱۲ق.
۱۵. زبیدی حنفی، تاج العروس فی شرح القاموس، مصر: بی‌نا، چاپ اول، ۱۳۰۶ش.
۱۶. سجستانی، سلیمان بن اشعث، سنن ابی داوود، بیروت: مکتبة العصریة، ۱۳۰۶ش.
۱۷. سیوطی، جلال‌الدین، الجامع الصغیر، نسخه موجود در المکتبة الشاملة، بی‌تا.
۱۸. شعرانی، عبدالوهاب، الیواقیت و الجواهر، قاهره: بی‌نا، ۱۳۲۱ق.
۱۹. صافی گلپایگانی، لطف‌الله، منتخب الاثر فی الامام الثانی عشر، بیروت: مؤسسة الوفاء، ۱۴۲۲ق.
۲۰. صفار، محمد بن حسن، بصائر الدرجات، قم: مکتبة آیة الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ق.
۲۱. طبرانی، سلیمان بن احمد، المعجم الکبیر، مکتبه ابن‌تیمیه، ۱۴۰۴ق.
۲۲. طبری، محمد بن جریر، دلائل الامامة، قم: دارالذخائر، ۱۳۸۳ق.
۲۳. طوسی، محمد بن الحسن، کتاب الغیبة، قم: مؤسسه المعارف الاسلامیة، چاپ اول، ۱۴۱۱ق.
۲۴. عسقلانی، ابن‌حجر احمد بن علی، فتح الباری، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.
۲۵. فراهیدی، خلیل بن احمد، ترتیب کتاب العین، تحقیق دکتر مهدی مخزومی، قم: اسوه، ۱۴۰۸ق.
۲۶. فریدونی، محمدرضا، پیشوایی نور، تهران: روشنای مهر، چاپ اول، ۱۳۹۲ش.

۲۷. فیومی، احمد بن محمد بن علی مقری، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر رافعی، قم: نشر هجرت، ۱۴۱۴ق.
۲۸. قندوزی حنفی، سلیمان، ینابیع المودة، تحقیق سید علی جمال، قم: دارالاسوه، ۱۴۱۶ق.
۲۹. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تحقیق علی‌اکبر غفاری، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۲ش.
۳۰. گروه امامت‌پژوهی در غرب انگلیسی‌زبان، «امامت‌پژوهان انگلیسی‌زبان و آثار آنها»، فصلنامه امامت‌پژوهی، ش۱، بهار۱۳۹۰ش.
۳۱. مجلسی، محمدتقی، بحارالأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الاطهار، بیروت: مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۳ق.
۳۲. مُرسی، علی بن الحسین، المحکم و المحیط الأعظم، تحقیق عبدالحمید هنداوی، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۲۰۰۰م.
۳۳. مظفری، حیدر، امامت و واژگان مرتبط، قم: آیینه مهر، ۱۳۹۰ش.
۳۴. مهریزی، مهدی، «جریان‌شناسی تقریب مذاهب اسلامی»، مجلهٔ هفت آسمان، ش۴۷، پاییز۱۳۸۹ش.
۳۵. موسوی، محمدمهدی، «خالی‌نبودن زمین از حجت‌های الهی»، فصلنامهٔ مکتب وحی، ش۲۴، بهار ۱۳۹۷ش.
۳۶. ـــــــ، «نقد کتاب دعای ندبه و خرافات آن»، فصلنامهٔ مکتب وحی، ش۲۳، تابستان ۱۳۹۶ش.
۳۷. مؤدب، سید رضا، تصدیقی شاهرضایی، علی، «نقد دیدگاه روش تفسیر قرآن به قرآن، قرآنیان شیعه پایگاه مجلات تخصصی نور، پژوهش دینی، ش۲۹، پاییز و زمستان ۱۳۹۳ش.
۳۸. نجارزادگان، عبدالله، «معناشناختی امامت در آیهٔ ۱۲۴ بقره»، فصلنامهٔ کتاب قیم، ش۲، تابستان ۱۳۹۰.
۳۹. نوری طبرسی، میرزا حسین، صحیفهٔ مهدویه، قم: انتشارات بوستان کتاب، ۱۳۸۷ش.

Rereading the Discourse of Imāmate in Dehkhoda Dictionary*

Ali Shirkhodaei[1]

Abstract

The Dehkhoda Dictionary holds a significant position as a key reference for users and has a profound impact on the scientific strategies of researchers who depend on it for understanding meanings. Ensuring the credibility of its content is therefore crucial. Given that the esteemed author and his colleagues lacked the necessary scientific qualifications to compile such a work, numerous methodological and semantic errors are evident in the initial references to major Shia terms. This paper undertakes a thorough review of the Shia knowledge indexed in this extensive work, identifying its strengths and weaknesses and validating its content across various discussions. Terms related to the concept of Imamate, such as "Ghadīr," "Shia," "Imāmiyya," "'Iṣmat" (infallibility), and "Wilāyah," are examined and analyzed in depth.

Keywords: Dictionary, Dehkhoda, Imāmiyya, Shia, Infallibility, Ghadīr, Reference.

Research Article

Imāmah in the Light of the Qur'ān and Sunnah

First Year, Vol. 1, 2024

Publisher: Emamat International Foundation

ipj.emamat.org

Received: 2023/10/18

Revised: 2023/12/23

Accepted: 2024/03/01

Published Online: 2024/09/05

© the authors

* Cite this article: Shirkhodaei. A. (2024). Rereading the Discourse of Imāmate in Dehkhoda Dictionary. *Imāmah in the Light of the Qur'ān and Sunnah,* 1(1), p.185-215.

https://doi.org/10.22034/emamah.2024.203678

1. Graduate of Level Four Explanatory Imamate from the Specialized Center for Imam Studies, Qom, Iran.
Ishyrkhdayy@gmail.com

بازخوانی اندیشهٔ امامت در لغت‌نامهٔ دهخدا*

علی شیرخدایی[1]

چکیده

اندیشهٔ امامت از محوری‌ترین و اساسی‌ترین باورهای شیعیان است. ترسیم درست این اندیشه و بازتاب آن در منابع برجسته و پرمراجعه مهم به‌نظر می‌آید. لغت‌نامهٔ دهخدا یکی از منابعی است که به‌خاطر برخورداری از جایگاه شگرف در مراجعات مخاطبان و تأثیر انکارناپذیر در راهبرد علمی پژوهشگران که به دریافت معانی از این کتاب اهتمام دارند، نقشی بسیار پررنگی را ایفا می‌کند. ازاین‌رو اطمینان از اعتبار محتوای این کتاب در ارائهٔ مسائل امامت اهمیتی فزاینده دارد. درون‌مایهٔ لغت‌نامه علی‌رغم غنای بی‌نظیر در بیان مفاهیم واژگان فارسی، در توضیح برخی از کلمه‌های مرتبط با امامت با کاستی‌های روشی و محتوایی همراه است. از این رهگذر در این نوشتار با روش توصیفی-تحلیلی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای، بازنگری جدی در معارف شیعیِ نمایه‌شده در این اثر حجیم صورت گرفته، نقاط قوت و ضعف رصد شده و صحت محتوای آنها در مباحث مختلف مورد اعتبارسنجی قرار گرفته است. بررسی موشکافانهٔ لغت‌نامه، کاستی‌های روشی و محتوایی گوناگونی چون اعتماد بر منابع نامعتبر و غیرشیعی، کم‌دقتی در طرح مباحث امامتی، عدم طرح مباحث مهم امامتی، طرح مباحث مخالف با باورهای امامیه، استنادهای سست و بی‌بنیان و چینش‌های جهت‌دار به‌عنوان دستاورد پیش‌روی خوانندگان قرار می‌دهد.

واژگان کلیدی: لغت‌نامه دهخدا، امامیه، شیعه، غدیر، ولایت، امامت، عصمت

مقالـــه پژوهشـی

دوفصلنامهٔ امامت در پرتو قرآن و سنت

سال اول، شماره ۱، ۱۴۰۳

نـــاشـــر: بنیـــاد بین‌المللی امـامت

ipj.emamat.org

دریافت: ۱۴۰۲/۰۷/۲۶

بازنگری: ۱۴۰۲/۱۰/۰۲

پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۱۱

انتشار آنلاین: ۱۴۰۳/۰۶/۱۵

© نویسندگان

* استناد به این مقاله: شیرخدایی، علی (۱۴۰۳)، بازخوانی اندیشهٔ امامت در لغت‌نامهٔ دهخدا، امامت در پرتو قرآن و سنت، (۱) ۱، ص ۱۸۵-۲۱۵.

https://doi.org/10.22034/emamah.2024.203678

۱. دانش‌آموختهٔ سطح چهار امامت تبیینی مرکز تخصصی امام‌شناسی، قم، ایران.

Ishyrkhdayy@gmail.com

مقدمه

پژوهش‌های علمی از دیرباز با مراجعه به نگاشته‌های مرجع گره خورده و پژوهشگران نیز به‌منظور پیداکردن معانی صحیح از یافته‌های مورد استفاده در اثر خویش، نیازمند اعتبارآزمایی کتبی هستند که بدان اعتماد کرده و بنیان معناشناسی‌شان نهاده‌اند. سخن‌گفتن در ساحت دین و اصطلاحات درون‌دینی، به واکاوی بیشتر و دقتی شگرف‌تر و فراتر از آن و مراجعه به معتبرترین منابع موجود نیازمند است؛ چراکه این‌گونه نوشته‌ها، اثرپذیری اعتقادی مخاطب را درپی خواهد داشت. در این راستا، لغت‌نامه‌ها به‌عنوان کتاب‌هایی مرجع که به معرفی و توصیف واژگان گوناگون اعم از دینی و غیردینی می‌پردازند، نقش بسزایی در راهبرد نظری اذهان مخاطبان به‌ویژه پژوهشگران دارند. در عرصهٔ معرفی مفاهیم اسلامی به‌خصوص واژگانی که نشانگر شالودهٔ اعتقادی یک مذهب هستند، نخستین گام، انتخاب روشی صحیح در معناشناسی است. پژوهشگر برای تحقق این امر می‌بایست ابتدا به شناخت منابع موجود پیرامون محور موضوع خویش پرداخته و صحیح را از ناصحیح تمییز داده و درنهایت از منابع معتبر بهره‌مند شود. به‌عنوان نمونه، واژگانی مانند شیعه، امامیه و عصمت که از مفاهیم راسخ شیعی هستند، از جهت علمی نیازمند مراجعه به نگاشته‌های معتبر شیعی می‌باشند؛ چراکه این مفاهیم از اصطلاحات درون‌شیعی بوده و مذاهب دیگر در شناخت آنها وامدار دانشیان و نگاشته‌های شیعی می‌باشند. ازاین‌رو شناخت ناصحیح منابع و یا صرف جست‌وجوی لغوی کارآمد نخواهد بود و بدیهی است که سخن‌گفتن دربارهٔ این اصطلاحات از نگاه مذهبی، وافی به مقصود نبوده و تصویر اشتباه و پرخطایی از واژهٔ مورد نظر را نزد مخاطب نمایه می‌کند.

پس از واکاوی در تاریخ فرهنگی شیعه، شواهدی روشن و تصویرگر نسبت به عناصری کلیدی در تألیفات و کتب مرجع شیعی رخ می‌نماید. مانند تأکیدات فراوان رسول خدا و امامان علیهم‌السلام نسبت به کتابت احادیث، سفارش مؤکد اولیای دین بر ضرورت امانتداری و راستگویی، فضیلت روایتگری و ترویج کلام اهل بیت علیهم‌السلام،

شیوهٔ سخت‌گیرانهٔ استماع و کتابت گزارش‌های تاریخی توسط استاد و شاگرد در مکتب اهل بیت علیهم‌السلام برای اطمینان از صحت منقولات، تألیف و حفظ کتب حاوی فرمایشات رسول خدا و جانشینان ایشان علیهم‌السلام از همان ابتدا توسط پیروان ایشان، ارجاع اعتقادات، تألیفات و گزارش‌های تاریخی مندرج در کتب شیعه به جانشینان رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله به‌منظور حفظ محتوا از مخاطر احتمالی، نشاندن برگزیده‌ترین و زاهدترین شاگردان از سوی ائمهٔ اطهار علیهم‌السلام به‌عنوان مرجع برای دریافت کلام نورانی دین و دیگر موارد که فقط نمونه‌هایی چند از معیارهای راستی‌آزمایی و اطمینان‌ساز در تاریخ گزارشات شیعی است. درحالی‌که اهل سنت در پیروی از حکم منع کتابت حدیث صادره از خلیفهٔ اول و دوم تا سال ۱۰۱ق. آنچه از سخنان هدایتگر رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله در دست داشتند، طعمهٔ حریق و یا دفن شد. ازاین‌رو نخستین کتاب اهل سنت به‌نام الموطأ از مالک بن انس پس از یک قرن از رحلت رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله در سال ۱۴۸ق. نوشته شد.

با درنظرداشتن موارد مذکور، بایستگی مراجعه به منابع شیعی برای فهمی صحیح از واژگان و مفاهیم دینی پدیدار می‌شود؛ زیرا مخاطب نگارنده‌ای ساده نیست، بلکه مؤلفی است که سودای نگاشتن کتاب مرجعی مانند لغت‌نامه را در ذهن خود دارد. تاکنون نقدی جدی و جامع بر پایهٔ معیارهای علمی بر لغت‌نامهٔ دهخدا نوشته نشده است. البته نوشتارهای متعددی دربارهٔ شیوهٔ کار دهخدا در لغت‌نامه و پیدایش آن، اعلام جغرافیای آن کتاب، اعلام غیردینی و جستارهای پراکندهٔ ادبی آن به‌چاپ رسیده است. از این میان، می‌توان به مقالهٔ «نقد و بحث لغوی، تحقیقی، انتقادی دربارهٔ لفظ "افتادن" در لغت‌نامهٔ دهخدا» از محمدجواد شریعت در مجلهٔ گوهر ش۱۵، خرداد ۱۳۵۳ش، «لغت‌نامهٔ دهخدا از آغاز تا امروز» اثر غلامرضا ستوده در مجله حافظ، ش۸، آبان ۱۳۸۳ش، «شیوه‌های فرهنگ‌نویسی در لغت‌نامهٔ دهخدا» از علی اشرف صادقی در ش۲ ویژه‌نامهٔ فرهنگ‌نویسی، جلد دوم، مهرماه ۱۳۸۸ش، «ضرورت ویرایش لغت‌نامهٔ دهخدا» از آرش امرایی در فصلنامهٔ نقد کتاب، سال دوم، ش۵، بهار ۱۳۹۵ش و نیز آثار متعدد عبدالعلی دستغیب در زمینهٔ نقد و بررسی

ادبی در لغت‌نامهٔ دهخدا اشاره کرد.

در میان پایان‌نامه‌هایی که پیرامون لغت‌نامهٔ دهخدا نوشته شده است، می‌توان به پایان‌نامهٔ شعله احتشامی باعنوان «تحلیل استنادی مدخل‌های اعلام تاریخی غیرمشخص لغت‌نامهٔ دهخدا»، پایان‌نامه مریم غفرانی باعنوان «تاریخ بیهقی و لغت‌نامهٔ دهخدا»، پایان‌نامه زهرا ربیع‌زاده باعنوان «بررسی وضعیت استناد در مدخل‌های اعلام جغرافیایی لغت‌نامهٔ دهخدا» و پایان‌نامه شهرزاد نیازی باعنوان «تحلیل و نقد نکات دستوری لغت‌نامهٔ دهخدا» اشاره کرد. ولی نکتهٔ قابل توجه در تمام این متون علمی، آن است که رویکرد هیچ‌یک از آثار مذکور با محوریت مفاهیم و مباحث دینی، به‌ویژه «امامت شیعی» نیست. جز رسالهٔ مختصری از آیت الله رضا استادی که به شماری از اشکالات موجود در لغت‌نامه پرداخته است. مؤلف با رعایت احترام و به‌کارگیری موازین علمی، بری از اشتباهات فاحش، داوری‌های ناصواب و کاستی‌های راه‌یافته به لغت‌نامه را با ارائهٔ نمونه‌هایی ذکر کرده تا با نگاهی علمی، بایستگی تجدید نظر و پالایش محتوایی این لغت‌نامه را به‌روشنی نمایان سازد. چاپ نخست این اثر باعنوان «بررسی لغت‌نامهٔ دهخدا» توسط انتشارات ارزشمند قم در سال ۱۳۷۷ش. منتشر شد.

باتوجه به عدم وجود اثری جامع در زمینهٔ نقد محتوایی این لغت‌نامه و نظر به آنکه لغت‌نامهٔ دهخدا ذیل واژگانی که در مباحث شیعی دارای مفاهیمی سترگ و ریشه‌ای می‌باشند، اظهار نظرهایی نابسامان و غیرعلمی تحریر نموده، مقالهٔ پیش‌رو به پاره‌ای از این نمونه‌ها با نگاهی پژوهشی اشاره نموده و اثر مؤلف را از منظر امامت شیعی واکاوی می‌کند.

پرسش اصلی آن است که اندیشهٔ امامت در لغت‌نامهٔ دهخدا با چه کاستی‌هایی روبه‌روست؟ بدین‌جهت اثر حاضر با روش توصیفی-تحلیلی و کاوش در منابع مکتوب به‌ویژه لغت‌نامهٔ دهخدا، درصدد بیان کاستی‌های روشی و محتوایی آن در واژگان مرتبط با امامت برآمده است. برای نیل به این مطلوب بایسته است،

نخست مفهوم‌شناسی امامت و روش‌شناسی فهم واژگان درون‌دینی تبیین شود. سپس نقصان نگارندگان لغت‌نامه بیان می‌گردد. کاستی‌های این اثر در شش عنوان اعتماد بر منابع نامعتبر و غیرشیعی، کم‌دقتی در طرح مباحث امامتی، عدم طرح مباحث مهم امامتی، طرح مباحث مخالف با باورهای امامیه، استنادهای سست و بی‌بنیان و چینش‌های جهت‌دار سامان می‌یابد.

۱. مفهوم‌شناسی و ادبیات نظری بحث

۱-۱. چیستی امامت

واژۀ امام در لغت از ریشۀ «أمّ»، مهموز الفاء و مضاعف به‌معنای پیشوا، پیش‌رو و مقتدا است؛ اعم از اینکه امام، مؤمن و عادل باشد و یا اینکه فردی ستمگر و گمراه (ابن‌فارس، ۱۴۰۴: ۲۸/۱). ابن‌منظور در لسان العرب معتقد است، اَمام و اِمام از ریشۀ «أمّ یؤمّ» به‌معنای قصدکردن و پیشی‌گرفتن است و گفته می‌شود: گروهی را امامت کرد و بر آنان مقدم شد؛ و امامت هم همین است و امام کسی است که گروهی به او اقتدا کنند؛ اعم از اینکه بر راه هدایت باشد یا بر ضلالت و گمراهی (ابن‌منظور، ۱۴۰۷: ۲۴/۱۲). راغب اصفهانی چنین اعتقاد دارد که امام کسی است که به او اقتدا می‌شود، حال انسان باشد که به سخنان یا کردار او اقتدا کنند یا کتاب باشد یا غیر آن، حق باشد یا باطل و جمع آن ائمه است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۸۷).

واژۀ امامت اگرچه در قرآن نیامده است، اما در روایات فراوانی به آن تصریح شده است. در معناشناسی آن واژه به این نکته می‌رسیم که امامت مهم‌ترین شأن امام است که شئون دیگر مثل «حکومت» زیرمجموعۀ آن خواهد بود. در برخی منابع دربارۀ رابطۀ مفهومی میان دو واژۀ امام و امامت آمده است:

> امامت پیمان تکوینی است در ذات امام تا اینکه بر آن پیمان تشریعی تعلق گیرد (یعنی از جانب خداوند رسما مأمور شود به رهبری و ارشاد مردم). پس اگر در ذات امام زمینۀ امامت یافت نشد، امکان ندارد که خدا او را به امامت انتخاب نماید تا مردم به او در اعتقادات، اخلاق،

زندگی و آخرتشان اقتدا کنند (مصطفوی، ۱۴۱۶: ۳۰۹/۱۲).

امامت در اصطلاح یعنی پیشوایی در آن چیزی که باید دیگران از شخص امام فرمانبرداری نمایند (مفید، ۱۴۱۳: ۲۷). به‌عبارت روشن‌تر، امامت زعامت همگانی دینی است که دربردارندهٔ تشویق مردم در نگهبانی مصالح دینی و دنیایی ایشان است و نیز بازدارندهٔ آنها از آنچه بر مصالحشان ضرر دارد (طوسی، بی‌تا: ۱۰۸).

۲-۱. روش‌شناسی فهم واژگان درون‌دینی

فهم صحیح و جامع از واژگان درون‌دینی در گرو کاربست روش درست آن، یعنی مراجعه به منابع مورد اعتماد است تا به‌وسیلهٔ آن، بیان اصیل رسول خاتم ﷺ و جانشینان ایشان علیهم‌السلام به‌عنوان ترجمان وحی الهی دریافت شود. از نخستین روزهای حیات شیعه، شاگردان ائمهٔ اطهار علیهم‌السلام به پیروی از دستورات پیشوایان خویش و با هدف حفظ و معرفی معارف اصیل شیعی، نگاشته‌هایی در جهت بیان درون‌مایه‌های دینی با رویکردهای متفاوت تألیف کرده‌اند. از این میان آثار اندیشمندانی چون شیخ طوسی، خواجه نصیرالدین طوسی و علامه حلی بسیار حائز اهمیت و مراجعه به این‌گونه کتب در فهم واژگان درون‌دینی شیعی ضروری است. از این رهگذر به معرفی چند مورد از مهم‌ترین نوشته‌های مرجع موجود پیش از لغت‌نامهٔ دهخدا برای دسترسی به تعاریف اصیل از واژگان اعتقادی اشاره می‌شود.

۱-۲-۱. تجرید الاعتقاد

تجرید الاعتقاد کتاب کلامی خواجه نصیرالدین طوسی، ملقب به «سلطان المحققین»، از شخصیت‌های سرشناس تاریخ شیعه است. خواجه در علوم گوناگون عقاید، فقه، اخلاق، فلسفه، نجوم و کلام اسلامی نبوغ فراوان داشته و با دسترنج علمی خویش افزون بر ۱۸۰ عنوان اثر نوشته است. تجرید الاعتقاد، نوشته‌ای است که نزدیک به دو قرن به‌عنوان متن دانش کلام در علوم اسلامی، جایگاه خود را در میان میراث علمی اسلامی استوار نموده است. حدود ۲۳۰ شرح از دانشوران شیعه و اهل سنت

بر این اثر پرمایه نوشته شده است که نشان‌دهندهٔ جایگاه والا و بی‌نظیر آن در معرفی معارف اسلامی است. این اثر فاخر، شش فصل دارد و فصل پنجم به مسائل امامت اختصاص دارد. مؤلف با تکیه بر براهین روشن و گزارش‌های تاریخی به معرفی مباحثی چون عصمت، امامت علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام، غدیر خم و بایستگی و برتری امام نسبت به خلق می‌پردازد.

۲-۲-۱. کشف المراد

این اثر سترگ، نخستین شرح شیعی بر کتاب تجرید الاعتقاد و مورد اعتنای دانشمندان اهل سنت است؛ به‌طوری که بیش از ده شرح بر آن نوشته‌اند. در کلام علما، این کتاب مهم‌ترین و ارزشمندترین متن در شرح کلام خواجه و بیان عقاید امامیه است و سالیانی دراز به‌عنوان مرجع کلیدی در کلام اعتقادی شیعه قرار گرفته است. صاحب اثر، علامه حلی، از برجسته‌ترین شاگردان خواجه نصیرالدین طوسی است. او اولین عالم شیعی است که به‌واسطهٔ قوت بی‌نظیر علمی، لقب «آیت الله» به وی اعطا شد.

۳-۲-۱. مناهج الیقین فی اصول الدین

این کتاب، نخستین نوشتهٔ کلامی مبسوط از علامه حلی در اصول دین است. نقطه‌تمایز این کتاب با دیگر آثار کلامی، شمول ویژهٔ مباحث کلامی و روش نوین علامه در پرداخت به مسائل آن است. این کتاب دوازده منهج دارد که در هریک مباحثی به‌تفصیل بیان شده است. به‌طور نمونه، بحثی جداگانه در معنای عصمت، معنای امام و دلیل امامت و جانشینی بلافصل علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام بعد از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله با تکیه بر دلیل تواتر و گزارشات تاریخی چون یوم الدار و غدیر خم مطرح شده است.

علامه در این کتاب، مخاطب را با پیشینه‌ای از اندیشه‌های کلامی مواجه می‌کند؛ آنگاه با استدلال در جهت نفی باورهای نادرست و اثبات کلام حق، کلام خویش را

استوار می‌سازد. امانتداری علامه در نقل آرای دانشمندان و نظریه‌پردازان اسلامی و غیراسلامی و قلم شیوای وی از ویژگی‌های برجستهٔ این کتاب است که در راهبرد فکری پژوهشگران از جهت روش مناظره و کلام با مخالفان اثری شگرف نهاده است و به‌عنوان مرجع مهم کلامی در میراث شیعه مطرح می‌باشد.

٤-٢-١. نهج الحق و کشف الصدق

این کتاب به درخواست حاکم وقت، سلطان محمد خدابنده، در اثبات عقاید شیعه نوشته شده است. علامه حلی در این اثر وزین، هشت فصل تدوین کرده است و در آن، میان فصلی مشروح در باب امامت، به معرفی واژگان اعتقادی شیعی پرداخته است. نگارنده در این کتاب تلاش کرده تا موارد اختلاف اهل سنت با قرآن و سنت در اصول و فروع دین را بیان کند و حقانیت تشیع را با بیان ادله اثبات نماید. این کتاب علاوه بر مباحث اعتقادی، به بخشی از مباحث فقهی و اصول فقه نیز پرداخته است. ازآنجاکه مخاطبان اصلی کلام علامه در این اثر «اشاعره» هستند، وی با قالبی عقلی، درون‌مایه‌های موجود در آثار فریقین را مطرح کرده است.

٥-٢-١. منهاج الکرامة

منهاج الکرامة از نوشته‌های بنام علامه حلی در کلام و دربردارندهٔ شش بخش است. نخستین بخش به بیان اقوال گوناگون امامت اختصاص دارد و در بخش دوم، به تعریف امامیه و منظومهٔ اعتقادی آنها پرداخته شده است. این کتاب در اصل برای سلطان محمد خدابنده نوشته شد و تأثیر بسزایی در شیعه‌شدن او و دیگر افراد داشت. شماری از اهل سنت هنگامی که تأثیر شگرف این اثر را مشاهده کردند، نزد ابن‌تیمیه رفتند و از او یاری خواستند. ابن‌تیمیه کتاب منهاج السنة را در ردّ منهاج الکرامة نوشت.

٢. کاستی‌های روشی و محتوایی لغت‌نامهٔ دهخدا

در این بخش از مقاله، محتوای چند واژه از واژگان پرمایهٔ شیعی یعنی غدیر، شیعه،

امامیه، عصمت و ولایت در لغت‌نامهٔ دهخدا را واکاوی می‌کنیم تا در هر بخش خطاهای روشی و محتوایی مؤلف آن در معرفی واژگان مذکور روشن شود. کاستی‌های لغت‌نامه در برخورد با واژگان مرتبط با امامت در موارد اعتماد بر منابع نامعتبر، بی‌دقتی در طرح مباحث امامتی، عدم طرح مباحث مهم امامتی ترتیب می‌یابد.

۱-۲. اعتماد بر منابع نامعتبر و غیرشیعی

لغت‌نامهٔ دهخدا در ارائهٔ مفاهیم واژه‌ها -در برخی موارد- از منابع نامعتبر و غیرشیعی بهره گرفته است. نمونهٔ روشن آن، خطای روشی لغت‌نامه در بهره‌وری از منابع نامعتبر در واژگان «غدیر خم»، «امامیه»، «عصمت»، «اهل» و «شیعه» است.

واقعهٔ غدیر پس از بعثت پیامبر اسلام ﷺ به‌عنوان بزرگ‌ترین رویداد جمعی اسلامی در تاریخ اسلام رخ داده است. در غدیر خم رهنمون‌ترین رخداد بشری و اکمال بزرگ‌ترین نعمت الهی برای بشریت به واقعیت پیوست و آیهٔ ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ﴾ (مائده/۶۷) نازل شد؛ فرازی که عدم تحقق این وظیفهٔ الهی را با عدم پذیرش رسالت و تلاش‌های طاقت‌فرسای خاتم انبیا ﷺ برابر قرار می‌دهد. طبق گزارش‌های تاریخی متواتر موجود در نوشته‌های شیعه و سنی، نبی اکرم ﷺ در میان جمعیت انبوهی بالغ بر ۱۰۰ هزار نفر، خطابه‌ای بلند و پرمحتوا در معرفی امیرمؤمنان علیه‌السلام و اصل امامت و خلافتِ پس از خود ایراد فرمودند و در آن، جایگاه امامت و خلافت را مبرهن داشتند؛ سپس به معرفی امیرالمؤمنین علیه‌السلام و تبیین فضایل ایشان پرداختند.

علمای اهل سنت در کنار بزرگان امامیه، حقایق غدیر را در کتب خود نوشته‌اند؛[1] اما گزارش غدیر در لغت‌نامهٔ دهخدا با تکیه بر دو منبع نامعتبر بازتاب داده شده است (دهخدا، ۱۳۷۷: ۱۶۶۱۸/۱۱-۱۶۶۲۰). نخستین منبع، حبیب السیر اثر محمد بن غیاث‌الدین خواند میر است. این اثر از آثار معروف در تواریخ فارسی پس از دورهٔ مغول شناخته می‌شود؛ اما نویسنده و کتاب وی، جایگاه معتبری در میراث تاریخی

۱. در این‌باره می‌توان به کتبی مانند احقاق الحق، عبقات الانوار، الغدیر، نفحات الازهار و... مراجعه کرد.

اسلام ندارد و به‌هیچ‌روی توان قرارگرفتن مرجع در مراجعات پژوهشگران را ندارد؛ زیرا این اثر با انبوهی از درون‌مایه‌های ناصواب مذهبی و اعتقادی همراه است. دومین منبع، تاریخ اسلام نوشتهٔ علی‌اکبر فیاض (م ۱۳۵۰ش) و از اولین آثاری است که در زبان فارسی و به سبکی نو در زمینهٔ «تاریخ اسلام» تدوین شده است. این کتاب در حجمی کم، دوره‌ای نسبتا طولانی از صدر اسلام تا پایان دولت عباسیان را دربر می‌گیرد. این کتاب به‌رغم داشتن ویژگی‌های مثبت، در فصول مرتبط با دوران نبی اکرم ﷺ و خلفای راشدین، مطالب انتقادبرانگیزی چون ترسیم چهره‌ای ناروادار و بی‌تساهل از پیامبر و مسلمانان صدر اسلام و نقل پرشماری از این‌گونه روایات دارد. پژوهش‌های انجام‌شده در بازبینی این کتاب، نشانگر آن است که نگارنده از زاویه‌دیدِ خاصی به تاریخ پیامبر اسلام ﷺ نگریسته و در نگارش اثر خود به منابع و دیدگاه‌های تاریخی و کلامی اهل سنت دربارهٔ حیات و شخصیت آن حضرت تکیه کرده است. وجود اخبار بی‌سند، ضعیف، مشکوک و همچنین نوع نگارش و الفاظ و تعابیر خاصی که در کتاب به‌کار رفته است و نیز نقل پرشماری از اخبار و روایات مربوط به برخوردهای خشن پیامبر ﷺ و یارانشان با افراد و قبیله‌های مخالف، درمجموع اثری را پدید آورده که به‌جرأت می‌توان ادعا کرد که با مطالعهٔ آن به قصد شناخت زندگانی پیامبر اسلام ﷺ، هیچ قداست، عصمت و نزهتی در رابطه با نبی اکرم ﷺ باقی نمی‌ماند و به اشتباه تصور می‌شود که ایشان، همچون سایر حاکمان و قدرتمندان تاریخ، شخصیتی بوده که برای تشکیل، تثبیت و تداوم حکومت و پیش‌برد اهداف خود، از هیچ عملی رویگردان نبوده و بارها مرتکب اشتباه شده است.

نگارندهٔ لغت‌نامه در واژهٔ امامیه به کتاب کشاف الاصطلاحات الفنون و العلوم مراجعه کرده و از آن نقل قول می‌کند. این کتاب اثر تهانوی از دانشمندان حنفی‌مذهب قرن دوازدهم است که به زبان عربی نوشته شده است. کشاف، موسوعه‌ای است که به تبیین و توضیح اصطلاحات تمام دانش‌های رایج در زمان نگارندهٔ آن می‌پردازد، اما نقاط ضعف علمی قابل توجهی دارد. در این کتاب برای تعریف اصطلاحات

در موارد زیادی از کتاب‌های درجهٔ اول استفاده نشده است. به‌طور مثال به اساس الاقتباس، از مهم‌ترین کتاب‌های منطقی، ارجاع نشده است.[1]

افزون بر آن، تهانوی در بسیاری از موارد بدون ارجاع به منابع معتبر در موضوع آن علم، از موسوعه‌ها، فرهنگ‌نامه‌ها و مانند آن استفاده کرده است. مثلا در تعریف «المرتبة الأحدية» یا «مرتبة الإنسان الكامل» که دو اصطلاح عرفانی است، از کتاب تعریفات جرجانی استفاده کرده است؛ درحالی‌که کتاب‌های مهم و درجه اول عرفانی در این زمینه سخن گفته‌اند و جرجانی از اعلام عرفانی نیست و کتاب او از منابع عرفانی شمرده نمی‌شود.

بی‌طرفی، از اصولی است که تمام موسوعه‌نویسان بر آن تأکید دارند. تهانوی کوشیده است این بی‌طرفی را حفظ کند؛ اما در مواردی موفق نبوده است. تهانوی که از عالمان اهل سنت است، در انتخاب منابع از این عقیده تأثیر پذیرفته است. برای مثال، در توضیح اصطلاحات کلامی یا فقهی، بیشتر اعلام اهل سنت را معیار قرار داده و کمتر از منابع معتبر و درجه اول شیعی مانند آثار شیخ طوسی، علامه حلی و سید مرتضی استفاده کرده است. او در مدخل «الإمامية» مطالبی خلاف واقع به امامیه نسبت می‌دهد و کفر صحابه را از باورهای امامیه می‌داند و معتزله، مشبّهه و سلفیه را از فرقه‌های امامیه می‌شمارد (تهانوی، ۱۹۹۶: ۱/۲۶۰-۲۶۲). در این کتاب مدخلی برای اشاعره یا اهل حدیث وجود ندارد. گویا اهل سنت تنها یک فرقه داشته و بقیهٔ فرقه‌ها از غیر اهل سنت به‌ویژه شیعه نشأت گرفته‌اند.

در کشاف برای اهل سنت نیز مدخلی وجود ندارد و مطالب مربوط به آن را ذیل «السنة» آورده و در آن، وجوب اطاعت از سنت و صحابه را مطرح کرده است؛ بدون

۱. اساس الاقتباس کتابی از خواجه نصیرالدین طوسی به زبان فارسی دربارهٔ علم منطق است. این کتاب پس از منطق شفا (ابن‌سینا)، بزرگ‌ترین و مهم‌ترین کتابی است که در این علم تألیف شده است. انگیزهٔ خواجه نصیر از تألیف این کتاب چنان‌که در مقدمه آورده است، ارائهٔ اثری فنی و تحقیقی و جامع در علم منطق بوده که هم آموخته‌های او را از دیگران دربر بگیرد و هم بر آراء و اندیشه‌های شخصی او در این علم مشتمل باشد.

آنکه از فرقه‌های آن نام ببرد (همان، ۹۷۹/۱-۹۸۴). در این کتاب تلاش می‌شود مطالب مستند بوده و برای آنها گوینده یا کتابی معرفی شود؛ ولی هنگام مستندسازی در موارد متعددی ابهام وجود دارد. برای مثال، به گویندهٔ سخن استناد می‌شود، بدون آنکه از کتاب مورد استفاده یاد شود. مثلا در مدخل «الکمال» مطلبی را به محقق طوسی نسبت می‌دهد، بدون اینکه نام کتاب او را بیاورد (همان، ۱۳۸۳/۲ و ۱۳۸۴).

یکی از مهم‌ترین اشکال‌های تهانوی در این کتاب، نظام ارجاعات است. نظام ارجاعات در موسوعه‌ها کمک فراوانی در استفادهٔ بهینه از آن دارد. ارجاعات در چنین آثاری دو گونه است؛ نخست، ارجاع درون‌مقاله‌ای است. گاهی در توضیح اصطلاحی لازم است که به اصطلاح دیگری اشاره شود و چون این اصطلاح در جای دیگری بحث خواهد شد، مباحث آن ذیل این اصطلاح نمی‌آید، بلکه به اندازهٔ ضرورت بسنده می‌شود و به مدخل آن ارجاع داده می‌شود. نوع دوم، ارجاع در ردیف مدخل‌ها و اصطلاحات است. گاهی مطالب مربوط به اصطلاحی به‌دلیل دوری از تکرار یا نداشتن اطلاعات مهم ذیل اصطلاح دیگری مطرح می‌شود؛ اما چون این اصطلاح محل مراجعهٔ استفاده‌کنندگان است، در ردیف الفبایی مدخل‌ها می‌آید؛ ولی به مدخلی که مباحث ذیل آن آمده است، ارجاع داده می‌شود (کریمی، ۱۳۸۷) کشاف در زمینهٔ ارجاعات، پایین‌تر از حد مطلوب است. مثلا «ائمه» جمع امام است، اما ذیل آن به امام ارجاع داده نمی‌شود تا خواننده بداند مباحث آن ذیل واژهٔ «امام» خواهد آمد؛ درحالی‌که مؤلف در مدخل «امامان» چنین کاری را کرده (تهاونی، ۱۹۹۶: ۲۵۹/۱) و آن را به مدخل «قطب» ارجاع داده است (همان، ۱۳۲۶/۲-۱۳۳۰).

لغت‌نامهٔ دهخدا در واژهٔ «عصمت» از منابعی چون کشاف، شرح مواقف جرجانی و شرح طوالع بیضاوی استفاده کرده است. نقد کتاب کشاف بیان شد و دو کتاب شرح مواقف و شرح طوالع از آثار غیرشیعی هستند و در این زمینه به هیچ‌یک از کتب امامیه اشاره‌ای نشده است (دهخدا، ۱۳۷۷: ۱۵۹۲۶/۱۰ و ۱۵۹۲۷).

نمونهٔ دیگر در استفاده از منابع غیرشیعی با مراجعه به واژهٔ «اهل» مشاهده

می‌شود که مصادیق آن، تنها با دیدگاه موافق اهل سنت نمایه شده است. نگارنده در توضیح این کلمه معانی گوناگونی را بیان کرده است و یکی از معانی را «کسان» معرفی می‌کند و در مقام بیان مصادیقِ آن، می‌گوید: «خویشاوند، کسان و خویشان مرد، اهل الرجل، قوم، اصحاب، پیروان و یاران» (همان، ۶۶۳/۳). سپس در بیان مفهوم اصطلاحی اهل، برای رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله می‌نویسد:

> اهل النبی صلی‌الله‌علیه‌وآله؛ ازواج و دختران و صهر آن حضرت که علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام است یا زنان آن حضرت و اولیای وی از مردان. ازواج و فاطمه و صهر آن حضرت که علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام باشد (همان).

متأسفانه به‌خاطر اشتباه در تشخیص و استفاده از کتب مرجع مورد اعتماد، در بیان معنای اصطلاحی این واژه به عبارات متعدد نقل‌شده از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله در تعریف و تشخیص مصداق مراجعه نشده و تنها به بیان پرخطای اهل تسنن دربارهٔ مصادیق آن بسنده شده است. بر همین مبنا، نگارنده در واژهٔ «مولی» برای آوردن مثال و به‌منظور توضیح معنا، بدون درنظرگرفتن اشتباه فاحش این مثال نسبت به معرفی مصادیق اهل بیت علیهم‌السلام، از ترجمهٔ تاریخ طبری استفاده کرده است:

> هرمزان مولای عباس بن عبدالمطلب بود؛ زیرا که آن روز که وی مسلمان شد گفت کسی خواهم که از اهل بیت پیغمبر صلی‌الله‌علیه‌وآله باشد تا بر دست وی مسلمان شوم و او را به عباس راه نمودند و بر دست عباس مسلمان شد (همان، ۲۱۸۳/۱۴).

آخرین مورد در واژهٔ «شیعه» است که نویسنده از کتبی مانند کشاف تهانوی، بیان الدیان ابوالمعالی، تعریفات جرجانی و فهرست ابن‌ندیم استفاده نموده است؛ ولی نام هیچ‌یک از کتب معتبر کلامی شیعه در آن به‌چشم نمی‌خورد (همان، ۱۴۷۰۹/۱۰ و ۱۴۷۱۰).

۲-۲. کم‌دقتی در طرح مباحث امامتی

لغت‌نامهٔ دهخدا علی‌رغم تلاش‌های بی‌نظیر در مفهوم‌شناسی واژگان فارسی، در طرح برخی مباحث مرتبط با امامت دقت کافی را به‌کار نبرده است. به‌طور نمونه

در واژۀ «غدیر خم» بیان می‌کند که نبی اکرم ﷺ در غدیر خم، امیرمؤمنان علیه‌السلام را به امامت منصوب کرد: «در این روز پیغامبر، علی را به امامت منصوب کرد.» (دهخدا، ۱۳۷۷: ۱۶۶۱۸/۱۱) همچنین در مدخل «امامان دوازده‌گانه» تصریح می‌کند:

> امامیه نصب حضرت علی علیه‌السلام را به امامت از جانب حضرت رسول ﷺ می‌دانند و می‌گویند که رسول اکرم ﷺ پسرعم خود را به اسم و رسم در حیات خویش به این مقام برگزیده (همان، ۳۳۰۶/۴).

این درحالی‌ست که بر پایۀ باور امامیه، نصب امام از جانب خداوند انجام می‌گیرد و پیامبر تنها کلام الهی را ابلاغ می‌کند. شگفت آنکه دهخدا در آیۀ تبلیغ، پیامبر ﷺ را رسانندۀ نصب علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام می‌داند. وی در واژۀ غدیر چنین می‌نویسد:

> ارادۀ ازلی مقتضی آن بود که تمامی آن مردم از امامت شاه ولایت وقوف یابند این آیت نازل شد که ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ﴾؛ یعنی فی استخلاف علیّ و النصب علیه بالإمامة و إن لم تفعل فما بلّغت رسالتک والله یعصمك من الناس و چون بنابر مدلول کریمۀ مذکوره وجوب نصب امیرالمؤمنین علی به خلافت بتحقیق انجامید حضرت رسالت علیه‌السلام در آن موضع منزل گزید (همان، ۱۶۶۱۹/۱۱).

دهخدا همچنین در واژۀ «تبلیغ» گوید:

> آیۀ ۷۰ سورۀ پنجم (مائده) که آغاز آن ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَك﴾[1] است و طبق اخبار و روایات مفسران دربارۀ نصب علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام به خلافت نازل شده است (همان، ۶۳۹۵/۴).

همان‌طور که شاهد هستیم، او نزول آیۀ تبلیغ را دربارۀ نصب امیرالمؤمنین علیه‌السلام می‌داند، ولی در جای دیگر این نصب را از جانب پیامبر ﷺ معرفی می‌کند.

کم‌دقتی در طرح مباحث امامتی در واژۀ «امامیه» نیز دیده می‌شود. مسلم است که شیعه در طول تاریخ به چند فرقه تقسیم شده و امامیه به «شیعۀ اثناعشری»

۱. در آیۀ قرآنی «رسالته» آمده است نه «رسالتك».

اطلاق می‌شود. بدیهی است که این واژه خود زیرمجموعهٔ «شیعه» می‌باشد؛ ولی لغت‌نامهٔ دهخدا ذیل واژهٔ امامیه در این مقام به اشتباه نام عموم فرقه‌های مربوط به شیعه را باعنوان امامیه معرفی کرده است:

> امامیه: نام عموم فرقه‌هایی که به نص جلیّ علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام را جانشین پیغمبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله دانند و معتقدند که امامت در فرزندان علی باقی است (همان، ۳۳۱۵/۳).

در گام دوم، امامیه معتقد به «مهدویت نوعیه» انگاشته شده است: «امامیه منتظرند که یکی از علویان در آخرالزمان ظهور و خروج کند و دنیا را پر از عدل و داد و قسط کند.» (همان) درحالی‌که مهدویت نزد امامیه، «شخصیه» است و از زمان رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله تا کنون «مهدیّ هذه الأمّة»، حجة بن الحسن المهدی عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف است.[1]

برخی موضوعات امامت، میان امامیه و اهل سنت مشترک است؛ اما نوع بازتاب آن در لغت‌نامهٔ دهخدا، زایندهٔ توهم باطلی است که این باورها تنها در آثار شیعی یافت می‌شود. به‌عنوان نمونه، حدیث «من کنت مولاه فهذا علی مولاه» به‌جهت اشتمال بر نصوص، شواهد و قرائن فراوان، به‌روشنی بر امامت امیرالمؤمنین علیه‌السلام دلالت می‌کند و ازاین‌رو از دیرباز مورد توجه بزرگان امامیه بوده و بزرگانی چون علامه میرحامد حسین در عبقات الانوار (لکهنوی، ۱۳۸۶: ۱)، قاضی نورالله شوشتری در احقاق الحق (شوشتری، ۱۴۳۷: ۴۲۳/۲) و علامه امینی در الغدیر (امینی، ۱۴۱۶: ۵۴۳/۱-۷۰۷) منابع این حدیث را بالاتر از حد تواتر از کتب اهل سنت گردآوری و وجه دلالت آن را بیان کرده‌اند. با این وجود نگارندهٔ لغت‌نامهٔ دهخدا در گزارش از این حدیث، نقل آن را فقط برعهدهٔ شیعیان گماشته و چنین می‌نویسد:

> به‌عقیدهٔ شیعیان، پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله در حجة‌الوداع در محلی به‌نام غدیر

۱. «مهدویت نوعیه» اعتقاد افرادی است که به فقدان شخص خاصی به‌نام «امام مهدی» معتقد بوده و مسئلهٔ مهدویت را مقامی می‌دانند که در هر عصری در یک نفر می‌تواند وجود داشته باشد و آن فرد می‌تواند هریک از آحاد بشری باشد. در مقابل، اصطلاح «مهدویت شخصیه» به این معناست که مهدی موعود منحصرا فردی معین (امام دوازدهم فرزند امام حسن عسکری) بوده و غیر از او، هیچ شخص دیگری از انسان‌ها دارای چنین مقامی نیست.

خم علی بن ابی‌طالب را به جانشینی خویش برگزید و فرمود: من کنت مولاه فهذا مولاه (دهخدا، ۱۳۷۷: ۱۶۰۷۶/۱۰).

وی همچنین می‌آورد:

در اخبار شیعه متواتر است که در منزل غدیر خم، پیغمبر به موجب وحیی که رسیده بود مردم را جمع کرد (همان، ۱۶۶۱۹/۱۱).

مؤلف ذیل واژهٔ «خطبه» ترکیبات مختلف آن را بیان کرده، اما دربارهٔ «خطبة الوداع» چنین می‌نویسد:

خطبه‌ای است که حضرت رسول ﷺ در حجة‌الوداع خواند و در آن به قول شیعیان علی را خلیفت خود کرد (همان، ۹۸۶۹/۵).

همچنین باتوجه به روایات صحیح پذیرفته‌شده نزد فریقین، آیهٔ اکمال در غدیر خم به‌منظور اعلان و اعلام از نصب علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام به‌عنوان امام و صاحب منصب ولایت نازل شده است (میلانی، ۱۳۹۲: ۲۶۵/۴-۳۱۲) درحالی‌که لغت‌نامه نزول این آیه شریفه را در غدیر خم، در کتب علمای امامیه منحصر دانسته و چنین می‌نویسد:

به روایت علمای مذهب ائمهٔ امامیه علیهم‌السلام آیت کریمه ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي﴾ در این روز نازل گشت (دهخدا، ۱۳۷۷: ۱۶۶۱۹/۱۱).

کم‌دقتی در طرح مباحث امامت در لغت‌نامهٔ دهخدا، در برخی موارد پیامدهای اشتباهی را به‌دنبال دارد. مثلا نویسنده به بیان علت روآوردن مردم، خصوصا ایرانیان به تشیع می‌پردازد و بدون اشاره به جایگاه عقلانی و قدرت کلامی نظام امامت شیعی، استواری مبانی اخلاقی و ذکر مصائب اهل بیت علیهم‌السلام را دو دلیل تمایل آنان در گرویدن به تشیع معرفی می‌کند:

به‌مناسبت استواری مبانی اخلاقی و اتکای آنان بر مظلومیت خاندان پیغمبر ... گروه زیادی به‌ویژه ایرانیان به تشیع پیوستند (همان، ۳۳۱۶/۳).

مؤلف کلام خود را در واژهٔ «علی» که در مقام بیان شرح حال امیرالمؤمنین علیه‌السلام است به‌نحو دیگری تکرار کرده است. او سه عامل را علت علاقه‌مندی ایرانیان

به امیرالمؤمنین علیه‌السلام و گسترش تشیع در ایران تلقی می‌کند؛ دلیل نخست اینکه امیرالمؤمنین علیه‌السلام بین عرب و عجم فرق نمی‌گذاشت و این سبب محبت ایرانیان به او شد. دلیل دوم آنکه دشمنی مشترک علویان و ایرانیان با امویان ریشهٔ این علاقه‌مندی واقع شد و دلیل آخر، عادت‌داشتن ایرانیان به سلطنت موروثی که سبب شد به او و فرزندان او علاقه‌مند شوند (همان، ۱۶۰۷۸/۱۰). این گفتار پیامدی اشتباه به‌دنبال دارد که امامت پیشوایان معصوم علیهم‌السلام نزد امامیه بدون درنظرگرفتن معیار و ملاک عقلانی و وحیانی، تنها به‌جهت قانون ابوت و بنوت و حفظ سلطنت در یک خاندان، موروثی معرفی می‌شود.

۳-۲. عدم طرح مباحث مهم امامتی

طرح مباحث مهم امامتی از مواردی است که انتظار می‌رود در لغت‌نامه بازتاب یابد؛ اما کاوشی در واژگان امامتی نشان می‌دهد که در برخی موارد به آن توجه نشده است. مثلا از مسلمات و ویژگی‌های منحصر به‌فرد غدیر، «بیعت» با رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله و امیرالمؤمنین علیه‌السلام است. امامیه این بیعت را به‌معنای انحصار مفهوم «اولی بالتصرف و سرپرستی» در حدیث غدیر شمرده است (امینی، ۱۴۱۶: ۵۸/۱، ۲۷۱ و ۲۷۴)؛ اما نگارندهٔ لغت‌نامه در گزارش خود به‌هیچ‌روی از بیعت سخن نگفته، بلکه کلام را تنها متوجه تهنیت به رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله و امیرالمؤمنین علیه‌السلام کرده است. وی در این‌باره می‌گوید:

> آنگاه شاه ولایت پناه به موجب فرمودهٔ حضرت رسالت دستگاه، بر درِ خیمه نشست تا طوایف خلایق به ملازمتش رفته لوازم تهنیت به تقدیم رسانیدند (دهخدا، ۱۳۷۷: ۱۶۶۱۹/۱۱).

شگفت آنکه وی در واژهٔ بیعت، در مقام بیان معنا و مفهوم لغوی و اصطلاحی بیعت خوب سخن گفته است و برای بیعت عقبهٔ اولی، ثانیه، شجره، رضوان، حدیبیه و عشیره نیز توضیح مختصری داده است (دهخدا، ۱۳۷۷: ۵۲۳۵/۴ و ۵۲۳۶)؛ حتی در واژهٔ «حاکم بامر الله» ابوالعباس احمد بن مستکفی بالله در چندین صفحه «بیعت نامه» او را به‌طور کامل نقل کرده است (همان، ۸۵۵۵/۶-۸۵۵۷).

آیهٔ ولایت مثال دیگر عدم طرح مباحث مهم امامتی است. این آیه از مهم‌ترین آیات امامت امیرالمؤمنین علیه‌السلام است و در تراث کلامی، حدیثی و تفسیری امامیه در جهت اثبات امامت امیرالمؤمنین علیه‌السلام جایگاه بسیار بلندی دارد. گذشته از مفهوم موجود در آیه، روایات فراوان فریقین دلالت این آیهٔ شریفه را برای امامت امیرالمؤمنین علیه‌السلام مبرهن و روشن ساخته و جای هیچ‌گونه شک و تردیدی را باقی نگذاشته است (ر.ک: میلانی، ۱۳۹۲: ۲۵۲/۲-۳۵۴)؛ اما سوگمندانه و در کمال تعجب، این آیهٔ شریفه و مفاهیم و مباحث مرتبط با آن در لغت‌نامهٔ دهخدا بازتاب نیافته است.

شایان یادآوری است که کاستی‌ها و نابسامانی‌های لغت‌نامهٔ دهخدا نسبت به واژگان مرتبط با امامت، در حالی اتفاق افتاده است که به‌طور نمونه، برای «شیر» بیش از ۵۰۰ واژهٔ مستعمل، «شتر» نزدیک به ۴۰۰ واژهٔ مستعمل، «کفتار» ۱۰۰ واژهٔ مستعمل، «عقاب» بیش از ۵۰ واژهٔ مستعمل، «گرگ» نزدیک ۷۰ واژهٔ مستعمل و «گاو» بیش از۵۰ واژهٔ مستعمل نام برده شده است. در توضیح این واژگان از لهجه‌ها و آواهای مختلف غیرفارسی و عربی استفاده کرده و اطلاعات بسیار مفیدی را مطرح کرده است. حتی از ترکیبات ادبی این واژگان و اشعار نیز گفت‌وگو کرده و هریک از این واژگان را به‌همراه معانی مختلف آورده و غوغایی به‌پا کرده که در نوع خود کم‌نظیر است و در ادامه اشعار، امثال و ترکیبات ادبی مرتبط را نیز آورده است.

نمونهٔ دیگری که از نگاه نگارنده دور مانده، عصمت امامان است. وی عصمت فرشتگان را مورد اختلاف دانسته و در مورد عصمت انبیا بیان می‌کند: «جمیع ملل و شریعت‌ها بر وجوب عصمت انبیا اتفاق نظر دارند؛ جز اینکه آن را در برخی امور لازم و در برخی امور جایز می‌دانند.» (دهخدا، ۱۳۷۷: ۱۵۹۲۶/۱۰) ولی پیرامون عصمت امامان اهل بیت علیهم‌السلام که در اندیشهٔ امامیه رکن اعتقادی در حوزهٔ امامت منصوصه است، کمترین اشاره‌ای نشده است. عدم اعتنا به عصمت پیشوایان معصوم درحالی‌ست که در جای‌جای لغت‌نامه نسبت به صحابه و بزرگداشت آنها و حتی اعتقاد به

عدالت صحابه اهتمام دیده می‌شود.[1]

بی‌توجهی به عصمت ائمه علیهم‌السلام موجب شده تا ادلهٔ مشهور عصمت اهل بیت علیهم‌السلام نادیده گرفته شود. مثلا یکی از آیات مهم، معروف و پرکاربرد در عصمت اهل بیت علیهم‌السلام، «آیهٔ تطهیر»[2] (احزاب/۳۳) است. امامیه با استناد به متن آیه و روایات شأن نزول، بر عصمت اهل بیت علیهم‌السلام و اختصاص اهل بیت به رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله، امیرالمؤمنین، فاطمه زهرا، امام حسن و امام حسین علیهم‌السلام استدلال می‌کنند (طبرسی، ۱۳۷۲: ۵۵۹/۸)؛ اما در لغت‌نامهٔ دهخدا در این‌باره گزارش درخوری یافت نمی‌شود. دهخدا در واژهٔ «اهل بیت» از آیهٔ تطهیر هیچ گزارشی نمی‌دهد و تنها می‌گوید: «اهل بیت: کسان خانه و ساکنان آن. مردم خانه. خاندان رسول صلی‌الله‌علیه‌وآله. خاندان محمد، پیغمبر مسلمانان.» (دهخدا، ۱۳۷۷: ۳۶۶۶/۳).

همچنین در واژگان «طهارت»، «تطهیر» و «رجس»، معانی و مفاهیم لغوی کلمات یادشده و شاهد مثال از آیات دیگر نیز بیان شده است؛ اما از آیهٔ تطهیر که محمل اصلی بیان معنای دینی این واژگان است، هیچ مطلبی حتی از روی مثال به‌چشم نمی‌خورد. لغت‌نامه تنها در واژهٔ «اصحاب کساء» به آیهٔ تطهیر و مصادیق آن اشاره کرده، ولکن هیچ سخنی پیرامون دلالت آیه بر عصمت اهل بیت علیهم‌السلام و علت نزول آیه برای ایشان ندارد:

> اصحاب کساء: عبارت بودند از فاطمه و علی و حسن و حسین علیهم‌السلام و حضرت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله که آیهٔ ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾ دربارهٔ آنان است. ابوسعید خدری از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله روایت کرد که فرمود این آیه دربارهٔ پنج تن است، خودم و علی و حسن و حسین و فاطمه (همان، ۲۷۲۰/۲).

۱. «عدالت صحابه» نظریهٔ اکثر اهل تسنن مبنی بر عدالت و اهل بهشت‌بودن همهٔ صحابهٔ پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله است. براساس این نظریه، نقد و اعتراض بر صحابه جایز نیست و روایات آنان بدون جرح و تعدیل پذیرفته می‌شود. بزرگان امامیه، صحابهٔ پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله را مانند دیگر مسلمانان دانسته و نظریهٔ عدالت صحابه را براساس آیات و روایات مندرج در منابع اهل تسنن رد می‌کنند.

۲. ﴿إِنَّما يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرا﴾ (احزاب/۳۳)

خطای دیگر لغت‌نامه در پایان گزارش از واژهٔ امامیه است که نقش ائمهٔ اهل البیت علیهم‌السلام تنها در شرح و بیان آیات و سنت نبوی صلی‌الله‌علیه‌وآله خلاصه شده و فقط قرآن و سنت نبوی به‌عنوان منبع علوم و معارف اسلامی معرفی شده است:

> فرقهٔ امامیه در ابتدا یعنی پیش از ظهور علم کلام مانند سایر فرقه‌های اسلامی آن زمان در اصول و فروع به کلام الله و سنت نبوی صلی‌الله‌علیه‌وآله استناد می‌کردند و در این مورد فرق ایشان با سایر فرقه‌های اسلامی در این بود که امامیه در تفسیر و تأویل آیات قرآنی و سنت‌های پیغمبر همیشه به امامان خود مراجعه می‌کردند و بیانات ائمه که حکم دستور دینی داشت، مشکلات آیات و سنن را حل می‌کرد (همان، ۳۳۱۶/۳).

این درحالی‌ست که نزد امامیه به حکم قرآن و کلمات و سفارشات پیامبر بزرگوار اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله، ائمهٔ اهل البیت علیهم‌السلام در کنار قرآن و رسول بزرگوار اسلام، مرجعیت مستقل علمی دارند.

۲-۴. طرح مباحث مخالف با باورهای امامیه

طرح مباحث مخالف با باورهای امامیه از دیگر کاستی‌های این کتاب است. دهخدا زمان پیدایش شیعه را پس از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله دانسته است: «بدین‌سان بلافاصله پس از رحلت پیغمبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله دستهٔ کوچکی از سایر مسلمان جدا شدند و هستهٔ ایجاد یک فرقهٔ بزرگ از مسلمانان گردیدند.» (همان) این گفته با داده‌های تاریخی ناسازگار است؛ زیرا به استناد گزارش‌های تاریخی، گفتار متکلمان و محدثان شیعه و اقرار شمار زیادی از بزرگان اهل سنت، شیعه تنها گروهی است که در زمان رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله نام و نشان یافت (سیوطی، ۲۰۱۵: ۵۸۹/۸؛ امینی، ۱۴۱۶: ۵۷۵۸/۲).

لغت‌نامهٔ دهخدا علت مخالفت عده‌ای از اصحاب با خلافت ابوبکر را به این دلیل بیان می‌کند که ایشان علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام را شایسته‌تر از ابوبکر می‌دانستند:

> چون بعد از رحلت پیغمبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله خبر انتخاب ابوبکر به خلافت منتشر شد، عده‌ای با این امر از در مخالفت درآمدند؛ زیرا علی بن

ابی‌طالب علیه‌السلام را بیشتر شایسته این مقام می‌دانستند (دهخدا، ۱۳۷۷: ۳۳۱۵/۳).

وی اعتراض امیرالمؤمنین علیه‌السلام و یارانش را به ابوبکر در مورد غصب خلافت، یک اعتراض ساده معرفی کرده و همان را سبب پیدایش شیعه نشان می‌دهد: «ظهور این فرقه با همین اعتراض ساده شروع شد» (همان، ۳۳۱۶).

ادعای نویسنده با اندیشهٔ شیعی در تعارض است؛ زیرا شیعه پیروی از امیرالمؤمنین علیه‌السلام را تنها به‌دلیل نص الهی در این زمینه می‌داند. بنابراین، شیعه خلافت و امامت را از همان زمان پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله برای ایشان قائل بوده و در این مسیر برای هیچ‌کسی کمترین حقی را در مسئلهٔ خلافت قائل نبوده است. همچنین بنابر اعتقاد امامیه ازآنجایی‌که امامت مانند نبوت و رسالت با انتصاب خداوند تعیین می‌شود، مخالفت با این منصب الهی، مخالفت با اوامر ربوبی است و چنانچه امامی که از طرف خداوند تعیین شده است، در برابر گمراهی امت سکوت کند، مانند پیامبری است که در ادای رسالت الهی کوتاهی کرده است. ازاین‌رو، اعتراض امیرالمؤمنین علیه‌السلام از بزرگ‌ترین رویکردهای بازدارنده برای جلوگیری امت از ورود در مسیر گمراهی و از تأثیرگذارترین عوامل برای بازگشت مردم در مسیر هدایت بوده است.

همان‌گونه که اشاره شد، کتاب دهخدا در قدم نخست بیان کرد که شیعه بعد از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله با یک اعتراض ساده در نپذیرفتن خلافت ابوبکر خود را از مسلمانان جدا کرده و این‌چنین، اولین گام‌ها در شکل‌گیری این مذهب برداشته شد. طرح این نظر، به این مطلب اشاره دارد که مذهب شیعه از روز اول، دارای قانون مدون و تعریف‌شده‌ای نبوده است؛ بلکه با تأثّر از جریان‌های سیاسی پس از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله، به آهستگی به‌وجود آمده است و بر همین اساس، نظام فکری خود را در حوزهٔ امامت استوار کرده و درنتیجه به‌تدریج شالودهٔ فکری خود را کامل نموده است.

وی در ادامه می‌نویسد:

ظهور این فرقه با همین اعتراض ساده شروع شد، ولی به‌تدریج در

تعلیمات این فرقه توسعه حاصل گشت و آنگاه این اعتقاد به‌وجود آمد که امر امامت در صلاحیت عامه نیست یعنی عامه حق تعیین امام و جانشین ندارند، بلکه این موضوع مانند نبوت امر الهی و رکن دین است و به‌همین سبب هم پیغمبر نسبت به آن غفلت نمی‌ورزید و حتی باید گفت تعیین امام از باب حفظ مصالح امت بر او واجب بود و او هرگز چنین امر خطیری را به امت تفویض نمی‌کرد. کسی که پیغمبر می‌بایست به جانشینی خود برمی‌گزید، لازم بود که معصوم از گناهان صغیره و کبیره و از خاندان رسالت باشد و چنین کسی علی بن ابی‌طالب است (همان).

براساس این عبارت، مسائل کلان امامت مثل منصوصیت و عصمت و اصل‌انگاری امامت، معتقد نخستین و اصیل شیعه نبوده و پس از گذشت زمان، به بستهٔ اعتقادی آنان تبدیل شده است.[1]

طرح مباحث مخالف با باورهای امامیه در بیان واژهٔ «ولایت» نیز مشاهده می‌شود. در لغت‌نامه برای این کلمه معانی متعددی بیان شده است و بیشترین تأکید پیرامون معنای «دوستی» بوده و سپس تحریفی آشکارا صورت گرفته است و برخلاف امامیه، حدیث شریفِ معروف و مشهور «ولایة علی بن ابی‌طالب حصنی، فمن دخل حصنی امن من عذابی» (صدوق، ۱۳۶۸: ۳۸/۲) به‌معنای دوستی نمایش داده شده است: «ولایة: دوستی: ولایة علی بن ابی‌طالب حصنی، فمن دخل حصنی امن من عذابی (حدیث)» (دهخدا، ۱۳۷۷: ۲۳۲۳۸/۱۵). معنای یادشده از حدیث ناهماهنگ با اندیشهٔ امامیه است؛ زیرا در مفهوم روایت میان بزرگان امامیه اتفاق است و کلمهٔ ولایت را به‌معنای «سرپرستی و اولویت در تصرف» معنا کرده‌اند (صدوق، ۱۳۷۶: ۳۰۶/۱).

مثال دیگر واژهٔ «ولی» است که لغت‌نامهٔ دهخدا در مقام بیان معانی این کلمه تمام همت خود را در معنای محب و یاور صرف کرده است (دهخدا، ۱۳۷۷: ۲۳۲۴۳/۱۵). او حتی آیهٔ شریفه ﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾ (بقره/۲۵۷) را برخلاف

۱. مطالب مطرح‌شدهٔ دهخدا ذیل واژهٔ «امامیه» یادآور نظریهٔ «مکتب در فرایند تکامل» آقای مدرسی طباطبایی است.

بسیاری از مفسران امامیه و حتی برخی از مفسران اهل سنت به‌معنای محب و یاور معنا کرده است. سپس به معانی متعدد این کلمه نزد صوفیه پرداخته، در این زمینه قلم‌فرسایی کرده و در ادامه، بسیار مختصر و فقط در حد اشاره معنای «متصرف بر کسی» را یادآور می‌شود (دهخدا، ۱۳۷۷: ۲۳۲۴۳/۱۵). همچنین کلمهٔ «ولی» را جداگانه به‌عنوان لقبی از القاب علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام معرفی کرده بی‌آنکه از مفهوم سرپرستی و ولایت امر برای امیرالمؤمنین علیه‌السلام حرفی بزند (همان). در پایان واژهٔ ولی را به‌معنای «بنده نیک و مقرب خدا» معنا کرده و «ولی الله» بودن امیرالمؤمنین علیه‌السلام را نیز به‌همین معنا گرفته است (همان، ۲۳۲۴۴/۱۵).

در بحث از عصمت، برخلاف اعتقاد امامیه که در عصمت به طهارت معصوم از گناه کبیره و صغیره در تمام عمر قائل است، عصمت در اصطلاح این‌گونه معنا شده است: «و به اصطلاح اطلاق این لفظ بر پاکی است که از ابتدای وجود تا انتهای عمر گناه کبیره خصوصا زنا نکرده باشد.» (همان، ۱۵۹۲۶/۱۰)

گفت‌وگو در مورد سقیفه از دیگر اشتباهات لغت‌نامه در این زمینه است. «سقیفه بنی‌ساعده» مکانی است که در روز شهادت پیامبر بزرگوار اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله با نشست انصار، مجلسی برای تعیین خلیفه شکل گرفت و با ورود مهاجران و برپایی غوغایی در بین انصار و برافروختن آتش کینهٔ دیرینه بین اوس و خزرج، کار را برای مهاجران هموار کرد. به‌تعبیر قاضی عضدالدین ایجی با بیعت یک نفر و آن هم عمر، ابوبکر به‌عنوان خلیفه و حاکم بر مسلمانان انتخاب شد (جرجانی، ۱۴۱۵: ۵۹۱/۳-۵۹۴). سقیفه‌ای که بعدها به دروغ ادعا شد با اجماع امت، ابابکر را به خلافت و حکومت انتخاب کرده است.

سقیفه به‌هیچ‌روی در شرع مقدس اسلام اعتبار ندارد؛ چراکه خدا و رسول صلی‌الله‌علیه‌وآله با ورود در مسئلهٔ امامت و خلافت، خط مشی امت را برای همیشه تا روز قیامت، در حوزهٔ زعامت و رهبری پس از حیات نبوی روشن نموده‌اند. براساس آیهٔ ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَن يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ

ضَلَّ ضَلَالا مُّبِينا﴾ (احزاب/۳۶)، راه مشورت نیز برای امر امامت و خلافت بعد پیامبر ﷺ از عهدهٔ مسلمانان برداشته و درون‌مایهٔ آیاتی چون ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ (شوری/۳۸) و «شاوِرهُم فِی الأمر» (آل‌عمران/۱۵۹) هیچ‌گاه مسئلهٔ امامت و خلافت نخواهد بود.

با مطالعه و تحلیل وقایع صدر اسلام در منابع امامیه و کتب اهل سنت، شواهد و قرائنی یافت می‌شوند که سقیفه و غصب خلافت از امیرالمؤمنین علیه‌السلام حرکتی از پیش تعیین شده بوده است.[1] بنابر مدارک موجود، ابوبکر و عمر به همراه عده‌ای برای غصب خلافت از امیرالمؤمنین علیه‌السلام از زمان حیات پیامبر اکرم ﷺ هم‌داستان شدند و با تخلف از جیش اسامه تا بعد از شهادت پیامبر اکرم ﷺ و حضور در سقیفه کار را پی گرفتند (برای آشنایی با این موضوع، می‌توان به کتاب السقیفه اثر شیخ محمدرضا مظفر و کتاب معالم المدرستین نوشتهٔ سید مرتضی عسکری مراجعه کرد). اما در گزارش لغت‌نامه در واژهٔ «غدیر» علت رویگردانی عمر و ابوبکر از امیرالمؤمنین علیه‌السلام، برعهدهٔ مغیره انگاشته شده است:

> روز سقیفه که مهاجر و انصار تقریر امامت می‌کردند ابوبکر و عمر در مسجد رسول ﷺ با هم بودند مغیره درآمد و گفت: چه خواهید کردن؟ عمر گفت: «ننتظر هذا الشاب حتی نبایعه؛ گوش به علی می‌داریم تا بر وی بیعت کنیم.» مغیره که او را «ادهی العرب» گفتندی، گفت: زنهار که با علی علیه‌السلام بیعت مکنید و دیگری را اختیار کنید که کفایت است رسالت در بنی‌هاشم. تا ایشان به سقیفه رفتند و بر ابوبکر ابوقحافه بیعت کردند (دهخدا، ۱۳۷۷: ۱۶۶۱۹/۱۱).

۵-۲. استنادهای سست و بی‌بنیان

یکی از کاستی‌های محتوایی لغت‌نامه در استنادهای ضعیف و بی‌پایه است. بی‌تردید استواری گفتار در گرو قوت دلایل و استنادهاست و ازاین‌رو سستی ادله

۱. برای آشنایی با این موضوع، می‌توان به کتاب السقیفه اثر شیخ محمدرضا مظفر و کتاب معالم المدرستین نوشتهٔ سید مرتضی عسکری مراجعه کرد.

آسیب جدی به کلام وارد می‌کند. یکی از مهم‌ترین واژگان لغت‌نامه برای فهم این مطلب، واژۀ «صحابه» است. در این کلمه با استناد قراردادن روایتی ساختگی و دروغین و بدون هیچ رد و یا نقدی از طرف نگارنده، خواننده مخاطب این جمله قرار می‌گیرد: «اکثر علما برآنند که اصل عدالت اصحاب است لقوله ﷺ: خیر الناس قومی.» (دهخدا، ۱۳۷۷: ۱۴۸۶۵/۱۰) عدالت صحابه مهم‌ترین شاخصۀ فکری اهل سنت و پیروان بنی‌امیه و خلفاست. با این وصف، در لغت‌نامه این مبنای فکری بدون اشاره به نقدهای شیعی به اکثریت علمای اسلام نسبت داده شده و درنتیجه تصویری مثبت از این نوع اصل فکری ارائه شده است.

واژۀ دیگر، «عشره مبشره» از مهم‌ترین کلیدهایی است که دهخدا برای احترام و بزرگداشت صحابه، خلفا و اندیشۀ غیرشیعه از آن استفاده کرده است و بازتاب این رویکرد در تمام لغت‌نامه قابل مشاهده است:

> عشره مبشره: ده یار بهشتی ده نفر از اصحاب رسول ﷺ که پیغامبر به آنان بشارت بهشت داد. و آنان عبارتند از امیرالمؤمنین علی و ابوبکر و عمر و عثمان و زبیر و طلحه و سعد و سعید و ابوعبیده و عبدالرحمن بن عوف، رضوان الله علیهم اجمعین، این ده تن عشره مبشره می‌باشند که به موجب خبر صحیح در دنیا به شرف خلعت بشارت فردوس برین مشرف و ممتازند و راوی این خبر سعید بن زید بن نفیل است که خود یکی از آنان است (همان، ۱۵۹۰۰/۱۰).

در تمام دوران‌ها از زمان ائمه علیهم‌السلام تاکنون، هیچ‌یک از بزرگان امامیه از فقها، محدثان، متکلمان، مفسران و مورخان حدیث دروغین و جعلی عشره مبشره را نه‌تنها نپذیرفته‌اند، بلکه در برابر این دروغ بزرگ تاریخ ایستاده و با بیان و قلم خود آن را مردود اعلام کرده‌اند (مفید، ۱۴۱۳: ۲۴ و ۲۵؛ خزاز رازی، ۱۴۰۱: ۱۱۴ و ۱۱۵؛ طبرسی، ۱۴۰۳: ۱۶۲/۱). از همه مهم‌تر، این حدیث جعلی با حقیقت دین و اصول و فروع مذهب امامیه در تعارض است و دورترین افراد به مذهب امامیه این واقعیت را می‌دانند.

در واژۀ «حدیث کساء» وقتی نگارندۀ لغت‌نامه در مقام بیان این حدیث قرار

می‌گیرد، نقلی را انتخاب می‌کند که در کتب امامیه و اهل تسنن هیچ جایگاهی ندارد. افزون بر آن، هیچ اشاره‌ای به بحث عصمت و آیهٔ تطهیر و این فضیلت منحصر به‌فرد اهل بیت علیهم‌السلام نشده است:

> در خبر است که روزی حسنین و فاطمه علیهم‌السلام گلیمی بر خود پوشیده داشتند و امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام چون به خانه درآمد نیز به زیر آن گلیم رفت و رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله که به دیدار دختر و داماد و دو سبط خویش بدانجا رفت نیز به زیر گلیم درآمد. در این وقت از ناحیهٔ قدس به جبرئیل ندا رسید که من آسمان‌ها و زمین‌ها را جز برای این پنج تن فاطمة و أبیها و بعلها و بنیها نیافریدم. جبرئیل هم استدعا کرد که ششم آن پنج تن باشد و به زیر آن گلیم شود و اجازت یافت. این حدیث را برای استشفا بر سر بیماران روایت کنند (دهخدا، ۱۳۷۷: ۸۸۰۷/۶).

همین مطلب به‌صورت ناقص‌تر ذیل واژهٔ «کساء» تکرار می‌شود:

> حدیث کساء: حدیثی که شرح به‌هم گردآمدن حضرت محمد و علی و فاطمه و حسن و حسین و جبرئیل علیهم‌السلام را در زیر گلیمی کند و آن را برای استشفا خوانند (همان، ۱۸۳۳۱/۱۲).

نمونهٔ دیگر در واژهٔ «مولی» به‌دست می‌آید. نظر به وجود قرائن فراوان در حدیث غدیر و کلمات بزرگان امامیه و با استناد به آنچه در کتب اهل سنت دربارهٔ حدیث غدیر و جزئیات آن آمده، معنای این کلمه در حدیث غدیر، تنها منحصر در سرپرستی و شخص اولی بالتصرف است و درنظرگرفتن دیگر معانی لغوی این واژه چون محبت و نصرت ممکن نیست؛ اما نگارنده با کمال تعجب و بدون کمترین اشاره‌ای به کذب‌بودن مفهوم و معنایی به غیر از سرپرستی و زعامت و رهبری، با استناد به نقل ابن‌خلکان، مفهوم حدیث غدیر را مؤاخات امیرالمؤمنین با رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله معرفی کرده است:

> ابن‌خلکان گوید: لیله عید غدیر شب ۱۸ ذی‌الحجه است و غدیر خم میان

مکه و مدینه قرار دارد و در آن غدیر آبی است و گفته‌اند که آنجا غیضه‌ای[1] است. هنگامی که پیغمبر ﷺ از مکه شرفها الله تعالی در سال حجة‌الوداع برمی‌گشت، بدین‌جا رسید با علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام مؤاخات کرد و گفت: «علیّ منّي کهارون من موسی، اللهم وال من والاه...» الحدیث (همان، ۱۶۶۱۹/۱۱).

۶-۲. چینش‌های جهت‌دار

چینش مطالب در لغت‌نامه در مواردی می‌رساند که ممکن است محتواها با جهت و غرض خاصی نگاشته شده‌اند. به‌عنوان نمونه، چینش نگارنده در رابطه با ماجرای غدیر، تصادفی‌انگاشتن آن را دشوار می‌نماید. وی در واژهٔ «حارث بن محمد» کلام امیرالمؤمنین علیه‌السلام را که بر برتری و سزاوارتربودن ایشان بر مدعیان خلافت دلالت داشته و نشانگر صبر ایشان برای حفظ کیان اسلام است، به‌صورت مشروح از «ابوالطفیل» نقل نموده است؛ اما بلافاصله با طرح اظهار نظر ابن‌حجر عسقلانی، کلام امیرالمؤمنین علیه‌السلام مجعول تلقی شده است:

> عسقلانی گوید: این حدیث درست نیست و حاشا که امیرالمؤمنین چنین گفته باشد. عقیلی از طریق یحیی بن مغیرة نیز این حدیث را روایت کند و گوید حارث و ابی‌الطفیل مجهول‌اند و ابن‌عدی نیز او را مجهول داند. ولی ابن‌حبان او را در زمرهٔ ثقات آرد، عسقلانی گوید: این حدیث را اصلی نباشد و امیرالمؤمنین از چنین گفتاری برکنار است. رجوع به لسان المیزان (همان، ۸۴۹۳/۶).

مطالب پیرامون حدیث «من کنت مولاه فعلیّ مولاه» به‌گونه‌ای در این کتاب سامان یافته است که درنهایت مخاطب را با نگاهی تردیدآمیز با صدور این حدیث روبه‌رو می‌کند. مؤلف در واژهٔ «خالد بن عامر بن عیاش» در مقام قدح این راوی و با اعتماد به کلام ذهبی -که در جوامع علمی، از دشمنان آشکار با مذهب امامیه و به‌ویژه فضایل اهل بیت علیهم‌السلام شناخته شده است- در لسان المیزان و با استناد

---

۱. نیستان و بیشه.

به کلام دارقطنی، حدیث «من کنت مولاه فعلی مولاه» را مورد تردید قرار می‌دهد. وی می‌نویسد:

خالد بن عامر بن عیاش. وی از فطر بن خلیفه از ابواسحاق از حارث از علی این حدیث را روایت می‌کند: «من کنت مولاه...» دارقطنی می‌گوید: حدیث او غیرقابل اتباع است (همان، ۹۳۵۸/۶).

نقل این‌گونه نظرات شاذ در مورد واقعهٔ غدیر بعد از اثبات صحت و تواتر این رخداد عظیم در آثار و کلام علمای فریقین، جز اهمال از موازین علمی و خروج از حد اعتدال، معنای دیگری را نمی‌رساند. نگارنده در واژهٔ «حبة بن جوین بن علی بن عبد تمیم بن مالک بن غانم بن مالک بجلی عرنی مکنی به ابی‌قدامه عرنی» به کلام ابن‌حجر و ذهبی استناد کرده و می‌نویسد:

ابن‌حجر گوید: صدوق بود ولیکن اغلاطی دارد و غالی در تشیع بود. به سال ۷۶ یا ۷۷ق. وفات یافت و صحبت نیافت. در میزان الاعتدال نیز او را غالی شمرده. او حدیث غدیر را روایت کرده است و ابوالعباس و ابوموسی آن را از وی نقل کرده و دومی گفته است که در آن زمان حبه مشرک بود و این روایت صحیح نیست؛ چه در حجة‌الوداع (در سال ۱۶ق) مشرکی با پیامبر مسافرت نکرده است (همان، ۸۶۴۰/۶).

این خطا دوباره در واژهٔ «حبیب بن بدیل خزاعی» توسط دهخدا انجام شده است. وی به‌نقل از الاصابة می‌نویسد:

ابن‌عقده حدیث او را در کتاب الموالاة به سند ضعیف نقل کرده، گوید: ابومریم از زر بن حبیش روایت کرده که علی علیه‌السلام روزی فریاد زد از صحابه چند کس اینجاست؟ دوازده تن برخاستند. میان آنها قیس بن ثابت و حبیب بن بدیل بن ورقاء بود، پس گواهی دادند که ما شنیدیم پیغمبر گفت: «من کنت مولاه فعلی مولاه» (همان، ج۸۶۵۴/۶).

نتیجه‌گیری

تسلط دهخدا و کسانی که او را در خلق مجموعهٔ سترگ لغت‌نامه یاری داده‌اند بر ادبیات و فرهنگ فارسی و حتی فرهنگ‌های دیگر و سعهٔ اطلاعات و توانمندی ذاتی ایشان بر کسی پوشیده نیست؛ بلکه آثار این نکات بارز نشان از قدرت علمی بالقوهٔ ایشان در تمام زمینه‌های علوم است که آشنایی دهخدا و یاران او را بر تمام مسائل در ادبیات و نه فقط ادبیات فارسی، بلکه بسیاری از زبان‌های دیگر به‌ویژه عربی روشن می‌سازد. اما مایهٔ تعجب آنکه تصویرگری نگارنده در مفاهیم راسخ و بنیادین شیعی با کاستی‌های روشی و محتوایی گوناگونی روبه‌روست. اعتماد بر منابع نامعتبر و غیرشیعی را باید نخستین کاستی روشی لغت‌نامه دانست. این اشتباه در بیان واژگانی چون غدیر خم، عصمت، امامیه و اهل مشخص است. دومین کاستی، کم‌دقتی این کتاب در طرح مباحث امامتی است. به‌طور مثال نوع بازتاب حدیث «من کنت مولاه فهذا علی مولاه» به‌گونه‌ای است که این روایت تنها در منظومهٔ فکری امامیه وجود دارد و اهل سنت بدان نپرداخته‌اند. سومین مورد، عدم طرح مباحث مهم امامتی است که آیهٔ تطهیر نمونهٔ بارز آن می‌باشد. کاستی چهارم، طرح مباحث مخالف با باورهای امامیه است. مثل آنکه در توضیح واژهٔ «ولی» بر معنای محب و ناصر تأکید شده است. استنادهای سست و بی‌بنیان و چینش‌های جهت‌دار از دیگر موارد خطای لغت‌نامه در تبیین واژگان مرتبط با امامت است.

منابع

* قرآن کریم.

۱. ابن‌بابویه، محمد بن علی، الأمالی، تهران: کتابچی، ۱۳۷۶ش.

۲. ـــــــــ، عیون أخبار الرضا علیه‌السلام، تهران: نشر جهان، ۱۳۶۸ش.

۳. ابن‌تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، منهاج السنة النبویة، تحقیق محمد رشاد سالم، بیروت: مؤسسة قرطبة، چاپ اول، ۱۴۰۶ق.

۴. ابن‌حجر هیثمی، احمد بن محمد، الصواعق المحرقة علی أهل الرفض و الضلال والزندقة، مصر: المطبعة المحمدیة، بی‌تا.

۵. ابن‌فارس، احمد، معجم مقاییس اللغة، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول، ۱۴۰۴ق.

۶. ابن‌کثیر، اسماعیل بن عمر، تفسیر القرآن العظیم، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۹ق.

۷. ابن‌منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ اول، ۱۴۰۸ق.

۸. امینی، عبدالحسین، الغدیر، قم: مرکز الغدیر للدراسات الاسلامیة، چاپ اول، ۱۴۱۶ق.

۹. تهانوی، محمدعلی، کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم، بیروت: مکتبة لبنان ناشرون، ۱۹۹۶م.

۱۰. جرجانی، علی بن محمد، شرح المواقف، قم: الشریف الرضی، ۱۴۱۵ق.

۱۱. خزاز رازی، علی بن محمد، کفایة الاثر فی النصّ علی الأئمة الاثنی عشر، مصحح: حسینی کوه‌کمری، قم: بیدار، ۱۴۰۱ق.

۱۲. دهخدا، علی‌اکبر، لغت‌نامه دهخدا، تهران: انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، چاپ دوم از دوره جدید، ۱۳۷۷ش.

۱۳. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات الفاظ القرآن، تصحیح: صفوان عدنان داوودی، بیروت: دار القلم، ۱۴۱۲ق.

۱۴. سیوطی، جلال‌الدین، الدر المنثور، بیروت: دارالفکر، ۱۴۲۴ق.

۱۵. شوشتری، نورالله، احقاق الحق، تهران: مکتبة الاسلامیة، ۱۴۳۷ق.

۱۶. طبرسی، احمد بن علی، الاحتجاج علی أهل اللجاج، محقق و مصحح: محمدباقر خرسان، مشهد: نشر مرتضی، ۱۴۰۳ق.
۱۷. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تحقیق محمدجواد بلاغی، تهران: انتشارات ناصر خسرو، چاپ سوم، ۱۳۷۲ش.
۱۸. طوسی، محمد بن حسن، قواعد العقائد، بی‌جا: بی‌نا، بی‌تا.
۱۹. کریمی، محمد، «معرفی و بررسی موسوعه کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم»، مجله معارف عقلی، ش۹، ۱۳۸۷ش.
۲۰. لکهنوی، میرحامد حسین، عبقات الانوار، قم: انتشارات نبأ، ۱۳۸۶ش.
۲۱. مفید، محمد بن محمد، الإفصاح فی الإمامة، قم: المؤتمر العالمی لألفیة الشیخ المفید، ۱۴۱۳ق.
۲۲. میلانی، سید علی، جواهر الکلام فی معرفة الإمامة و الإمام، قم: انتشارات الحقائق، چاپ اول، ۱۳۹۲ش.

Analyzing the Theory of Istīlā and Its Incompatibility with the Conditions of Imāmate from the Sunni Perspective*

Seyyedeh Fatemeh Soghra Mousavi Athar (Corresponding Author)[1]
Mohammad Taghi Sobhani[2]

Abstract

Istīlā (conquest and domination) is considered by Sunnis as a basis for establishing governance and assuming the position of Imāmate. This method has led to significant deviations in divine governance, the promotion of usurped rule, and the acceptance of oppression in Islamic societies. This research, compiled with a comparative approach and a descriptive-analytical method, indicates that the theory of Istīlā does not align with the necessary and valid conditions such as knowledge ('ilm) and justice ('adālah). Sunni scholars, based on the objectives and philosophy of the Imam and relying on Quranic teachings, the Sunnah of the Prophet, and juridical reasoning (qiyās), have established these conditions for the caliph. Consequently, given the impossibility of reconciling the theory of Istīlā with the necessary conditions for the Imam, the method of conquest cannot be accepted.

Keywords: Istīlā, conquest and domination, justice, knowledge.

Research Article

Imāmah in the Light of the Qur'ān and Sunnah

First Year, Vol. 1, 2024

Publisher: Emamat International Foundation

ipj.emamat.org

Received: 2023/08/08

Revised: 2023/10/27

Accepted: 2024/01/31

Published Online: 2024/09/05

© the authors

* Cite this article: Mousavi Athar. S.F.M. & Sobhani. M.T. (2024). Analyzing the Theory of Istīlā and Its Incompatibility with the Conditions of Imāmate from the Sunni Perspective. *Imāmah in the Light of the Qur'ān and Sunnah,* 1(1), p.217-241.

https://doi.org/10.22034/emamah.2024.203659

1. Graduate of Level Three from Masumiyeh School, Qom, Iran
mansour.mehrara@gmail.com

2. Faculty member of the Research Institute for Islamic Sciences and Culture & President of the Academic Association of Imamate, Seminary of Qom, Iran
Sobhani.mt@gmail.com

بررسی نظریهٔ استیلا و عدم تطابق آن با شروط امامت از نگاه اهل سنت*

سیده فاطمه‌صغری موسوی اطهر (نویسنده مسئول)[1]
محمدتقی سبحانی[2]

مقاله پژوهشی
دوفصلنامهٔ امامت در پرتو قرآن و سنت
سال اول، شماره ۱، ۱۴۰۳
ناشر: بنیاد بین‌المللی امامت
ipj.emamat.org
دریافت: ۱۴۰۲/۰۵/۱۷
بازنگری: ۱۴۰۲/۰۸/۰۵
پذیرش: ۱۴۰۲/۱۱/۱۱
انتشار آنلاین: ۱۴۰۳/۰۶/۱۵

© نویسندگان

چکیده

استیلا یا قهر و غلبه، یکی از عواملی است که اهل سنت آن را منشأ استقرار حکومت و تصدی منصب امامت می‌دانند. این روش باعث پیدایش انحرافات بزرگی در حاکمیت الهی و ترویج حکومت غاصبانه و ایجاد روحیهٔ ظلم‌پذیری در جوامع اسلامی شده است. پژوهش حاضر با رویکرد تطبیقی و روش توصیفی-تحلیلی تدوین شده است. یافته‌های این پژوهش بیانگر آن است که نظریهٔ استیلا با شروط لازم و معتبری همچون علم و عدالت که عالمان اهل سنت، باتوجه به اهداف و فلسفهٔ وجودی امام و با اتکا بر آموزه‌های قرآنی، سنت نبوی ﷺ و قیاس برای خلیفه درنظر گرفته‌اند، هم‌خوانی ندارد. درنتیجه باتوجه به عدم امکان جمع بین نظریهٔ استیلا و شروط لازم در امام، شیوهٔ تغلب را نمی‌توان پذیرفت.

واژگان کلیدی: استیلا، قهر و غلبه، تغلب، عدالت، علم

---

* استناد به این مقاله: موسوی اطهر، سیده فاطمه‌صغری؛ سبحانی، محمدتقی (۱۴۰۳)، بررسی نظریهٔ استیلا و عدم تطابق آن با شروط امامت از نگاه اهل سنت، امامت در پرتو قرآن و سنت، (۱) ۱، ص ۲۱۷-۲۴۱.
https://doi.org/10.22034/emamah.2024.203659

۱. دانش‌آموختهٔ سطح سه مدرسهٔ معصومیه، قم، ایران.
mansour.mehrara@gmail.com
۲. عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی و رئیس انجمن علمی امامت حوزه، قم، ایران.
Sobhani.mt@gmail.com

مقدمه

استیلا یا قهر و غلبه، ازجمله مباحثی است که در کتب فقهی و سیاسی اهل سنت، ذیل مباحث «امامت» تحت عنوان «طرق تعیین امام» مطرح می‌شود و یکی از عواملی است که اهل سنت آن را منشأ استقرار حکومت و تصدی منصب امامت می‌دانند. به‌عقیدهٔ آنها، اگر کسی بتواند با نیروی قدرت و شمشیر زمام امور را به‌دست گرفته و بر مسند حکومت قرار بگیرد، حاکم است و در این صورت بر مسلمین واجب است که امامتش را بپذیرند و از وی اطاعت کنند؛ اگرچه فاقد بعضی از شروط معتبر در امامت باشد و از طرف اهل حل و عقد نیز بیعتی صورت نگرفته باشد.

سابقهٔ تاریخی پیدایش این نظریه، به دوران حکومت معاویه بازمی‌گردد (نک: مودودی، ۱۳۶۴: ۱۴۱-۱۴۴) که با تکیه بر زور و شمشیر، متصدی منصب حکومت شد و توانست با جعل حدیث و نظریه‌سازی، سلطنت غیرمشروع خود را توجیه شرعی کند. پس از او هم امویان و عباسیان با دستاویزی به همین نظریه، به حاکمیتشان رنگ دینی بخشیدند. ازاین‌رو از آن زمان به بعد، «استیلا» به‌عنوان یکی از راه‌های تعیین‌کنندهٔ منصب امامت مورد پذیرش اکثریت دانشمندان اهل سنت قرار گرفت و در قرن سوم هجری توسط احمد بن حنبل، به‌عنوان قاعده‌ای فقهی باعنوان «الحق لمن غلب» در آمد. سپس و در ادامهٔ این دیدگاه، نظریهٔ «تغلب» در کتب فقهی و سیاسی اهل سنت به‌عنوان طرق تعیین امام مطرح شد؛ هرچند از سوی برخی از متقدمین واندیشمندان معاصر اهل سنت مورد پذیرش قرار نگرفته است. نظریهٔ تغلب از سوی حکام با استقبال بیشتری روبه‌رو شد و درنتیجه باعث ترویج و گسترش حکومت استبدادی و غاصبانه در جامعه گردید. در مقابل، امت اسلامی به‌عنوان یک امر تکلیفی و وظیفهٔ دینی از این نظریه پیروی کردند. ازآنجایی‌که طبق این نظریه ممکن است امام متغلب فاقد شروط لازم باشد، سبب شده که افراد نالایقی بر مسند قدرت تکیه زنند و حاکم هرچند فرد فاسق، جنایتکار، نالایق و... بوده، در جایگاهی قرار بگیرد که کسی حق مخالفت با او را نداشته باشد.

نکتهٔ قابل توجه این است که تا به امروز اکثریت مذاهب اهل سنت این نظریه

را پذیرفته‌اند؛ درحالی‌که این دیدگاه نه‌تنها مخالف عقل، قرآن و سنت نبوی ﷺ است، بلکه با شروطی که برای امام درنظر گرفته شده است، تعارض دارد. آنها از یک‌سو علم و عدالت را شرط لازم و معتبر در انعقاد امامت می‌دانند و از سوی دیگر، امامت فاسق را می‌پذیرند. نظریهٔ تغلب باعث پیدایش انحرافات بزرگ در حاکمیت مسلمین بعد از رسول خدا ﷺ و تبدیل حاکمیت الهی به حاکمیت ملوکانه شده است. لذا با مخدوش‌ساختن این نظریه با تکیه بر آرای دانشمندان اهل سنت، بدون تردید مشروعیت چنین حکومتی ازبین خواهد رفت و این امر سبب بیداری جوامع و ملت اسلامی خواهد شد؛ در نتیجه حکومت استکباری جای خود را به حکومت دینی و مردم‌سالاری خواهد داد. ازاین‌رو، در این پژوهش به‌دنبال آن هستیم تا با رویکرد تطبیقی و مطالعهٔ منابع فقهی، روایی و تفسیری اهل سنت به نقد و بررسی نظریهٔ استیلا اشاره کرده و تعارض آن با شروط معتبری مانند علم و عدالت که اهل سنت برای امام قائل‌اند را تبیین نماییم.

پژوهش مستقلی در میان اهل سنت پیرامون مشروعیت نظریهٔ استیلا صورت نگرفته است؛ اما عده‌ای از علمای اهل سنت آن نظریه را ضمن مباحث امامت آورده‌اند. به‌عنوان نمونه، ابویعلی فراء یکی از مهم‌ترین اندیشمندان نظریهٔ تغلب و استیلا در میان اهل سنت است. او در کتاب أحکام السلطانیة تمام تلاش خود را به‌کار گرفته تا به توجیه فقهی نظریهٔ استیلا در سیاست بپردازد (فدایی مهربانی، ۱۳۸۹: ۹۲-۹۴). نویسندهٔ دیگری به‌نام محمدعلی فرکوس در کتاب إمامة الکبری، قهر و غلبه را یکی از راه‌های انعقاد امامت می‌داند و معتقد است که اطاعت از امام متغلب بهتر از خروج بر ایشان است و عدم اطاعت از او، موجب ریخته‌شدن خون مسلمانان و تسلط دشمنان بر آنها می‌شود. دمیجی نیز در کتاب إمامة العظمی، ذیل مبحث طرق انعقاد امامت، به معرفی نظریهٔ استیلا پرداخته و اقوال مخالفان وموافقان این نظریه را نیز بیان کرده است.

همچنین پژوهش‌های مختلفی در رد نظریهٔ استیلا صورت گرفته است که از میان خود اهل سنت می‌توان کتاب خلافت و ملوکیت ابوالاعلی مودودی را نام برد.

به‌عقیدهٔ او از زمان حکومت معاویه، خلافت به سلطنت تبدیل شد و ضمن بررسی ویژگی‌های نظام سلطنتی معاویه در مقایسه با خلفای پیش از او به نقد حکومت قهری و نظام ملوکانه پرداخته است. در منابع شیعه نیز مقالاتی مانند «نظریهٔ استیلا در فرایند نصب امام از دیدگاه اهل سنت و جماعت» اثر حامد مقدم و «بررسی و نقد مبانی مشروعیت حکومت از دیدگاه اهل سنت» نوشتهٔ محمدرضا حاتمی نوشته شده است که در آن، ضمن مخدوش‌ساختن دلایل نظریهٔ استیلا به نقد این نظریه پرداخته‌اند.

شیوه‌ها و رویکردهای مختلفی در نقد و رد نظریهٔ استیلا، مانند عدم مطابقت این نظریه با نصوص قرآنی و سنت نبوی ﷺ (که بر حرمت تبعیت از حاکمان جور و ستم تصریح کرده‌اند) و همچنین مخالفت آن با عقل، وجود دارد. در این پژوهش باتوجه به هم‌خوانی‌نداشتن و تعارض آرای اندیشمندان اهل سنت در مسئلهٔ طرق تعیین امام و شروط استقرار امامت، تلاش شده است تا با رویکرد تطبیقی، ضمن بررسی نظریهٔ استیلا، چگونگی تضاد این نظریه با شروطی که اهل سنت با استناد بر نصوص قرآنی، سنت نبوی و قیاس برای امام درنظر گرفته‌اند، تبیین شود.

۱. چیستی نظریهٔ استیلا

استیلا -از ریشهٔ «ولی» مصدر ثلاثی مزید باب استفعال- در لغت به‌معنای غلبه پیداکردن، چیرگی و برتری (فیومی، ۱۴۱۴: ۶۷۲/۲) و استیلا پیداکردن به‌معنای تسلط‌یافتن، مالک‌شدن، تملک حاصل‌کردن و مستولی‌شدن (دهخدا، ۱۳۷۲: ۱۴۶/۱) است. باتوجه به این معانی، استیلا به روشی گفته می‌شود که در آن، شخصی با قدرت و نیروی نظامی بر حاکم وقت شورش کرده و بر او چیره شود و منصب حکومت را به قبضهٔ خود درآورده و زمام امور را به‌دست گیرد؛ ازاین‌رو، از این شیوه با تعابیر مختلفی مانند قهر، غلبه و تغلب یاد شده است. علمای اهل سنت در قبال نظریهٔ استیلا، رویکردهای مختلفی را اتخاذ کرده‌اند که در ادامه بیان و بررسی خواهند شد.

۲. موافقان نظریهٔ استیلا

امامت در اندیشهٔ فقهی و سیاسی اهل سنت، منصبی اجتماعی و مقامی فرعی است که گزینش آن برعهدهٔ جامعهٔ اسلامی می‌باشد. بر این اساس، امام کسی است که به‌عنوان حاکم مسئولیت ادارهٔ حکومت اسلامی را برعهده دارد که در این صورت محدودهٔ ولایتش تنها در مسائل سیاسی و حکومتی خلاصه می‌شود. لذا باتوجه به این مسئله، امام و حاکم در یک معنا کاربرد خواهند داشت (دمیجی، ۱۴۰۳: ۲۲۶؛ رباع، ۱۴۲۵: ۱۰۱). ازاین‌رو، آنها شیوه‌های مختلفی را برای تعیین امام درنظر گرفته‌اند که هرکدام به وقایع و اتفاقات بعد از رحلت رسول خدا ﷺ مستند شده است.

برخی از علمای معاصر اهل سنت، راه‌های تعیین امام را به دو روش «طرق شرعی» و «غیرشرعی» تقسیم کرده‌اند. طرق شرعی تصدی منصب امامت، آن است که از راه بیعت و استخلاف حاصل شود و در این صورت، امام باید تمام شرایطی را که علما به‌رسمیت شناخته‌اند، دارا باشد. لذا به منصبی که از این راه به‌دست می‌آید، «خلافت حقیقی» گفته می‌شود. اما طرق غیرشرعی آن از راه قهر و غلبه است و تنها در مواقع ضرورت، آن هم برای مصلحت و حفظ خون مسلمین به‌کار گرفته می‌شود که به آن منصب پادشاهی، سلطنت و یا «تغلب» نیز گفته می‌شود (دمیجی، ۱۴۰۳: ۲۲۶). به‌همین خاطر، بیشتر مذاهب اهل سنت بر این باورند که در صورت فقدان طرق شرعی، گزینش امام و مهیانبودن شرایط برای چنین گزینشی، به‌ناچار باید به شیوهٔ قهر و غلبه عمل کرد. به‌همین دلیل، برای حاکم متغلب شرایطی را درنظر گرفته‌اند و معتقدند که کافر هرگز نمی‌تواند از راه قهر و غلبه بر مسلمین امامت کند؛ چراکه در این حالت ممکن است در بعضی از شروط امام مانند علم، عدالت، حریت و... تسامحی رخ دهد، درحالی‌که شرط اسلام به حکم آیهٔ ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ (نساء/۱۴۱)، هرگز از امام ساقط نمی‌شود. پس اگر کافری از راه تغلب بر مسلمین حکومت کرد، سکوت در برابر آن جایز نیست و باید علیه آن قیام کرد (دمیجی، ۱۴۰۳: ۲۲۶).

در میان قائلان به این نظریه، برخی وجود صفاتی چون عدالت و حصول بیعت

را برای حاکم متغلب لازم شمرده‌اند؛ اگرچه این بیعت از روی اجبار باشد. در مقابل، برخی هم اساسا عقد بیعت از طرف عامۀ مسلمین و یا اهل حل و عقد را لازم ندانسته‌اند (مقدم، ۱۳۹۳: ۱۲۷). به اعتقاد ایشان، هرگاه امامی بمیرد و کسی با زور و شمشیر بر مردم غلبه پیدا کند و منصب امامت را برعهده گیرد، امامتش منعقد خواهد شد و اطاعتش واجب است؛ حتی اگر فاسق یا فاجر باشد؛ مگر اینکه به حکم نامشروعی فرمان دهد که در این صورت اطاعت از او واجب نیست (تفتازانی، ۱۴۱۹: ۲۳۳/۵).

از احمد بن حنبل نقل شده است:

> اگر کسی با شمیر غلبه پیدا کرد تاجایی‌که منصب خلافت را برعهده گرفت و امیرالمؤمنین نامیده شد، بر کسی که به خدا و روز قیامت ایمان دارد، جایز نیست که حتی یک شب هم او را امام نداند، خواه آن شخص نیکوکار باشد یا فاجر، در هر صورت او امیرالمؤمنین است[1] (ابن‌فرا، ۱۴۱۴: ۲۴).

ابن‌فرا می‌گوید باتوجه به این روایت شرط عدالت، علم و فضیلت از امام متغلب برداشته می‌شود (همان).

دانشمندان اهل سنت برای توجیه نظریۀ استیلا و مشروعیت‌بخشیدن به آن، به دلایلی استناد کرده‌اند؛ ازجمله تمسک به برخی از روایات منقول از رسول گرامی اسلام ﷺ که در آن اطاعت و صبر در برابر حاکم جائر را لازم دانسته و مخالفت و خروج بر آن را حرام شمرده است. به‌عنوان مثال، در صحیح بخاری به‌نقل از پیامبر اکرم ﷺ آمده است:

> من رَاَی من اَمیرِهِ شیئا یَکْرَهُهُ فَلْیَصْبِرْ علیه فانه من فَارَقَ الْجَمَاعَةَ شِبْرًا فَمَاتَ الا مَاتَ مِیتَةً جَاهِلِیَّةً؛ اگر کسی از حاکمش چیزی ببیند که باعث آزرده‌شدنش می‌شود، باید صبر کند. همانا اگر کسی یک وجب از

۱. «ومن غلبهم بالسیف حتی صار خلیفة و سمی أمیرالمؤمنین لا یحل لأحد یؤمن بالله و الیوم الآخر أن یبیت و لا یراه إماماً علیه، براً کان أو فاجراً، فهو أمیرالمؤمنین.»

جماعت دور شود و بمیرد، به مرگ جاهلی مرده است (بخاری، ۱۴۲۲: ۴۷/۹).

بنابر نظر بدرالدین عینی، «فلیصبر» در کلام پیامبر اکرم ﷺ به صبر در برابر امامی اشاره دارد که مورد کراهت و ناخشنودی است و اطاعت از او و عدم خروج بر آن، موجب حفظ جان مسلمین و ازبین‌رفتن فتنه و آشوب می‌شود. پس سلطان هرگز با ظلم و فسق از منصب خود عزل نخواهد شد، مگر اینکه کافر باشد و برخلاف دستورات اسلام حکم کند؛ در این صورت اطاعت از آن جایز نیست (عینی، ۱۴۲۶: ۱۷۴/۲۴).

از حذیفة بن یمان نقل شده است که پیامبر اکرم ﷺ فرمودند:

> یکون بعدی أئمة لا یهتدون بهدای و لایستنون بسنتی و سیقوم فیهم رجال قلوبهم قلوب الشیاطین فی جثمان إنس. قال: قلت: کیف أصنع یا رسول الله ﷺ إن أدرکت ذلك، قال: تسمع و تطیع للأمیر و إن ضرب ظهرك و أخذ مالك فاسمع و أطع؛
>
> بعد از من امامانی خواهند آمد که به مسیر و راه من، هدایت نشده‌اند و به شیوه و سنت من عمل نمی‌کنند و در بین آنها مردانی قیام می‌کنند که قلوب آنها دل‌های شیطان است در پیکرهٔ انسان. می‌گوید، عرض کردم: پس هرگاه چنین پیشوایانی بر ما دست یافتند باید چه کار کنیم؟ فرمود: حرف امیر را بشنو و از او اطاعت کن، هرچند بر پشتت بکوبد و مالت را به‌زور تصاحب کند. پس حرف او را گوش کن و او را اطاعت نما (نیشابوری، ۱۴۱۹: ۱۴۷۶/۳).

نکتهٔ حائز اهمیت این است که فارغ از بررسی سندی، در مقابل این دسته از روایات، آیات (اعراف/۱۲۷ و ۱۲۸؛ قصص/۴ و ۵؛ نساء/۶۰ و...) و روایات بسیاری وجود دارند که مشروعیت حاکمان متغلب را نفی می‌کند («سیکونُ علیکم أمراءُ یأمرونکم بما لا یفعلونَ فمن صدَّقهم بکذبِهم و أعانهم علی ظُلمِهم فلیس منّي و لست منه و لن یَردَ علَيَّ الحوضَ» (احمد بن محمد، ۱۴۱۶: ۱۹۲)). از سوی دیگر، سخنانی از پیامبر اکرم ﷺ نقل شده است، مبنی بر اینکه هرگاه از جانب آن حضرت روایاتی نقل شد، آنها را بر کتاب خدا عرضه

کنند، اگر موافق قرآن بود منصوب به پیامبر ﷺ است والا باید کنار گذاشته شود (نک: طبرانی، ۱۴۱۵: ۳۱۳/۱۲؛ متقی هندی، ۱۴۱۹: ۱۹۶/۱). بر این اساس، عده‌ای از اصولیون و فقهای اهل سنت روایات عرضه بر قرآن را ملاکی برای بازشناسی احادیث صحیح و معتبر از احادیث جعلی دانسته‌اند (خطیب بغدادی، ۱۳۵۷: ۴۶۹/۱؛ سرخسی، بی‌تا: ۳۶۴/۱). درنتیجه نمی‌توان به روایات معارض استدلال نمود.

همچنین احمد بن حنبل از عالمان اهل حدیث، به عملکرد برخی از صحابه و تابعین نیز استناد کرده و بر این باور است که در خلافت و خلیفه‌شدن، به عقد و بیعت نیازی نیست و تنها قهر و غلبه برای محقق‌شدن حکومت کافی است (نک: مقدم، ۱۳۹۳: ۱۴۴). او برای اثبات مدعای خود به کلام عبدالله بن عمر استناد کرده و نقل می‌کند که عبدالله بن عمر در زمان جنگ حره برای اهل مدینه نماز جماعت برگزار کرد و گفت: «ما با کسی هستیم که غالب شود» (ابن‌فرا، ۱۴۱۴: ۲۴). اطلاق کلام ابن‌عمر بر این دلالت می‌کند که امامت به بیعت مردم مقید نیست (مقدم، ۱۳۹۳: ۱۴۴).

آنچه مسلم است اینکه تاکنون کسی در میان اهل سنت به عصمت صحابه و تابعین قائل نشده است. در این صورت، عمل و گفتار این صحابه کاملا با نصوص قرآنی[1] و سنت نبوی ﷺ[2] که در آن بر حرمت اطاعت از حاکمان ظالم و فاسق و عدم اعتماد بر آنها تصریح شده و حتی بر مقاومت و مبارزه علیه چنین حکومتی تأکید نموده، مخالف است (حاتمی، ۱۳۸۴: ۷۶ و ۷۷). علاوه بر این، گزارش‌های تاریخی بیانگر این حقیقت است که جمعی از صحابه و تابعین، حکومت حاکم متغلب را نپذیرفته و مشروعیت آن را مردود دانسته‌اند. به‌عنوان نمونه، عبدالرحمن بن اشعث و انس بن مالک و جمعی از تابعین، چون حسن بصری، سعید بن جبیر و ابن ابی‌لیلی

۱. به‌عنوان مثال، ﴿وَلَا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ﴾؛ «و بر ظالمان تکیه ننمایید، که موجب می‌شود آتش شما را فرا گیرد.» (هود/ ۱۱۳)؛ ﴿وَلَا تُطِيعُوا أَمْرَ الْمُسْرِفِينَ الَّذِينَ يُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ وَلَا يُصْلِحُونَ﴾؛ «و فرمان مسرفان را اطاعت نکنید! همان‌ها که در زمین فساد می‌کنند و اصلاح نمی‌کنند.» (شعراء/ ۱۵۱ و ۱۵۲)

۲. مانند حدیث: «لتأمرنّ بالمعروف و لتنهنّ عن المنکر او لیسلطن الله علیکم سلطانا ظالما لایحل کبیر کم و لایرحکم صغیرکم؛ باید امر به معروف و نهی از منکر کنید و درغیراین‌صورت خداوند بر شما سلطان ظالمی که بر بزرگ و کوچک شما رحم نکند مسلط و چیره خواهد کرد.» (غزالی، بی‌تا: ۱۳/۷)

زیر بار حکومت عبدالملک بن مروان نرفتند (مقدم، ۱۳۹۳: ۱۴۴).

دلیل دیگر قائلان نظریهٔ استیلا، تمسک به ادلهٔ ثانویه مانند قاعدهٔ «الضرورات تبیح المحظورات» است. بر این اساس، تصدی منصب امامت توسط حاکمی که فاقد شروط امامت و رهبری است، محظور و ممنوع تلقی شده، اما بنابر قاعدهٔ «کلّ حرام مُضطّر الیه حلالٌ» حظر و منع نسبت به امامت حاکم متغلب رفع می‌شود. در چنین حالتی، تصدی منصب امامت توسط امام فاقد شروط، بلامانع خواهد بود (همان، ۱۴۶). حال آنکه تمسک به این قاعده مشروط به شرایطی است که در صورت فقدان، هرگز نمی‌تواند موجب اباحهٔ محرمات و ممنوعات شرعی شود؛ این شروط عبارتند از (زحیلی، ۱۴۰۵: ۷۱-۶۹):

۱. ترس از تلف‌شدن جان و مال آدمی وجود داشته باشد؛

۲. برای دفع ضرر راهی به غیر از عمل به محظورات وجود نداشته باشد؛

۳. قدر لازم برای دفع ضرر تنها به مقدار ضرورت است و با برطرف‌شدن اضطرار، نمی‌توان به این قاعده عمل کرد؛

۴. عمل به محظورات، با مبادی شریعت اسلامی مخالفت نکند. به‌عنوان مثال، با قاعدهٔ اضطرار هرگز حرمت زنا، قتل نفس، کفر و غصب اموال مردم ازبین نمی‌رود. چراکه این موارد ذاتا دارای مفسده هستند.

شروطی که برای استقرار و محقق‌شدن این قاعده بیان شد، در امام قاهر محقق نمی‌شود؛ چراکه حکومت استیلایی از یک‌سو همیشه در شرایط اضطراری نبوده و از سوی دیگر، در شرایط اضطراری هم ارتکاب هر محظوری مباح نمی‌شود و اباحه، تابع تحقق شرایط اضطرار و ضرورت است (مقدم، ۱۳۹۳: ۱۴۷).

همان‌طور که بیان شد، یکی از شروط قاعدهٔ یادشده، این است که در صورت تحقق تمام شرایط، تنها ارتکاب پایین‌ترین حد محظور یا مقدار لازم برای دفع ضرر مباح خواهد بود و نه بیش از آن. اما در بحث حکومت تغلبی، با مهیاشدن اسباب عزل و جانشینی امام واجد شرایط، حتی به‌وسیلهٔ قیام و کنارزدن حاکم متغلب و

حصول یقین به پیروزی بر متغلب فاقد شرایط، خطرات محتمل و ضرورت موجود مرتفع شده و برای جریان قاعده، موضوعی باقی نخواهد ماند؛ بنابراین با زوال موضوع، حکم نیز مرتفع می‌شود (همان).

۳. شرایط امام از دیدگاه اهل سنت

نظریهٔ استیلا از همان ابتدا با مخالفت‌هایی مواجه شد و به‌دنبال آن، گروه‌های مختلفی از اهل سنت مانند خوارج، معتزله (ابن‌احمد، بی‌تا: ۲۰) و برخی از مذاهب شافعی (دمیجی، ۱۴۰۳: ۲۲۲)، مالکی (قرطبی، بی‌تا: ۲۷۰/۱، ذیل مبحث شروط امام) و حنفی (مانند ابوحنیفه و برخی دیگر) این نظریه را مردود دانسته و بر این باور بودند که امامت شخصی که با قهر و غلبه پیروز شده است، اساسا باطل و اطاعت از چنین پادشاهی واجب نیست. به‌نظر ایشان، هدف از نصب امام جلوگیری از ظلم و برقراری عدالت اجتماعی است؛ شخص ظالم و فاسق چگونه می‌تواند عهده‌دار چنین منصب خطیر و مهمی باشد؟ (ر.ک: زمخشری، ۱۴۱۸: ۱۸۵/۱، به‌نقل از ابن‌عیینه) ابوبکر جصاص، از بزرگان مذهب حنفی، می‌گوید:

> شخص فاسق هرگز نمی‌تواند در جایگاه نبی، خلیفهٔ بعد از پیامبر، قاضی و یا هر کسی که اطاعت از او در امور دین واجب است، قرار گیرد و اگر کسی درحالی‌که فاسق است خودش را با تغلب به این منصب بگمارد، اطاعت و پیروی از او بر مردم واجب نیست (جصاص، بی‌تا: ۸۶/۱).

این دیدگاه در بین اندیشمندان معاصر اهل سنت مانند ابوالاعلی مودودی و سید قطب نیز جریان دارد. ایشان شرط عدالت برای امام را امری ضروری دانسته و امامت فاسق را جایز نمی‌دانند و معتقدند که امامت، تنها از راه بیعت یا استخلاف حاصل می‌شود (مودودی، ۱۳۶۴: ۳۸؛ شاذلی قطب، ۱۳۷۹: ۱۶۳).

موضوع بایستگی‌های امامت را می‌توان یکی از مهم‌ترین مباحث امامت دانست که پیوسته توجه متکلمان اسلامی را به‌خود جلب نموده است و همواره دربارهٔ آن به پژوهش پرداخته‌اند و در کتاب‌های کلامی آنها، ذیل عناوینی چون صفات یا شرایط

امامت مطرح شده است (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۲: ۸۷). علی بن ابراهیم ربّاع، نویسندهٔ معاصر اهل سنت، دربارهٔ اهمیت این موضوع می‌نویسد:

> همانا خلافت منصب بسیار مهم و خطیری است که به اقتضای آن، خلیفه متصدی امر سیاست مسلمین خواهد شد و به این وسیله امانتی بر گردنش نهاده می‌شود و در برابر خدا وبندگاش مسئول خواهد بود. به‌همین دلیل، فقها با استناد به نصوص شرعی، شروط دقیق و مهمی را برای کسی که متولی امر خلافت می‌شود وضع نموده‌اند و درنهایت از این شروط چنین اراده کرده‌اند که خلیفهٔ مسلمین باید عادل، باتجربه، شجاع و با اخلاص باشد تا بتواند امور مسلمانان را اداره نماید (رباع، ۱۴۲۵: ۷۹).

عضدالدین ایجی در شرح مواقف نیز شروطی را برای امام درنظر گرفته است که عبارتند از: ۱. مجتهدبودن در اصول و فروع دین و توانایی بر اقامهٔ برهان، دلیل، حجت و حل شبهات در عقاید دینی؛ ۲. صاحب بصیرت و تدبیر باشد تا بتواند امور مملکت را اداره کند؛ ۳. شجاع و دارای قوت قلب باشد تا بتواند از حریم اسلام و بلاد مسلمین با ثبات قدم در معرکهٔ جنگ محافظت کند؛ ۴. عدالت ظاهری داشته باشد و به مردم ستم روا ندارد، چون ممکن است فاسق، اموال را در خواهش‌های نفسانی مصرف کند و این امر موجب ضایع‌شدن حقوق دیگران می‌شود؛ ۵. عاقل باشد؛ ۶. بالغ باشد؛ ۷. مرد باشد؛ ۸. حر باشد (ایجی، ۱۳۲۵: ۳۴۹/۸ و ۳۵۰).

برخی از فقهای اهل سنت در کنار این شروط، شرط اسلام (رباع، ۱۴۲۵: ۷۹) و قریشی‌بودن (تفتازانی، ۱۴۱۹: ۲۴۵/۵) امام را مطرح کرده‌اند. برخی نیز از میان این شروط، سه شرطِ اجتهاد، کفایت و شجاعت را برای امام لازم ندانسته‌اند و معتقدند که این شروط کمیاب هستند و در حال حاضر حاکمی که دارای همهٔ این اوصاف باشد، پیدا نمی‌شود. لذا قراردادن چنین شرطی موجب تکلیف مالایطاق است (ایجی، ۱۳۲۵: ۳۴۹/۸ و ۳۵۰؛ تفتازانی، ۱۴۱۹: ۲۴۵/۵). نکتهٔ قابل توجه این است که عده‌ای از علمای اهل سنت، چون شرط اسلام را امری بدیهی و جزو مسلمات دانسته‌اند، آن را در کنار شروط بیان نکرده‌اند.

آنچه از مطالعهٔ آرای اندیشمندان مذاهب مختلف اهل سنت به‌دست می‌آید، این است که ایشان در بیان اوصاف و شروط امام اتفاق نظر ندارند؛ ازاین‌رو شروط امام از نظر ایشان به دو قسم تقسیم می‌شود؛ قسم اول، شروط لازم و معتبری که امامت بدون تحقق آنها هرگز منعقد نخواهد شد؛ مانند: اسلام، بلوغ، مردبودن، حریت، عدالت و شجاعت. قسم دوم، شروطی که باعث کمال و فضیلت امام می‌شوند و در صورت فقدان آن نیز امامت منعقد می‌شود؛ مانند: اجتهاد، قریشی‌بودن و... (نک: ایجی، ۱۳۲۵: ۳۴۹/۸ و ۳۵۰؛ تفتازانی، ۱۴۱۹: ۲۴۵/۵). در این میان، کسانی هستند که شرط علم را نیز برای امام لازم دانسته و معتقدند که سه شرط عمده علم، عدالت و شجاعت از شرایط انعقاد امامت است (نک: مودودی، ۱۳۶۴: ۴۲)؛ چون یکی از وظایف مهم و اساسی امام، حراست از دین و سیاست و تدبیر در امور دنیوی (مسلمانان) است و برای رسیدن به این اهداف باید از این صفات برخوردار باشد (خلاف، ۱۹۳۱: ۵۵).

٤. نقد نظریهٔ استیلا براساس شروط امامت

نظریهٔ استیلا با اهداف و شروطی که اهل سنت برای تصدی منصب امامت درنظر گرفته‌اند، مطابقت ندارد. شروط لازم و معتبری مانند علم و عدالت که لازمهٔ اجرای احکام الهی و برقراری نظم و امنیت در جامعهٔ اسلامی است و همواره مورد توجه قرآن کریم و سنت نبوی ﷺ قرار گرفته است.

۴-۱. نقد نظریهٔ استیلا از منظر شرط عدالت

عدل در لغت به‌معنای ضد جور و ستم، حکم به حق و هرآن‌چیزی است که نفس انسان آن را درست درمی‌یابد و عدالت نیز به‌معنای صاحب عدل است (ابن‌منظور، ۱۴۱۹: ۴۳۰/۱۱). عدالت در اصطلاح اهل سنت عبارت است از ملکه‌ای که صاحبش را بر ملازمت تقوا و مروت وادار می‌کند و مراد از تقوا، اجتناب از کارهای ناشایست مانند شرک یا فسق و یا بدعت است (عسقلانی، ۱۴۱۸: ۲۲۹/۱). غزالی از علمای شافعی در کتاب المستصفی فی علم الأصول در تعریف عدالت می‌نویسد:

عدالت عبارت است از پایداری در عمل و دین و به‌صورت هیئت راسخ

و ملکهٔ ثابتی در نفس است که صاحبش را بر ملازمت تقوا و مروت وادار می‌کند. پس به قول کسی که از خدا نمی‌ترسد اعتماد نیست، خوفی که مانع دروغگویی باشد. همچنین عصمت از جمیع معاصی شرط نیست، اجتناب کبائر بلکه اجتناب صغائر هم در تحقق عدالت کفایت نمی‌کند (غزالی، بی‌تا: ۴۶۴/۱).

در اینکه عدالت شرط کمال است یا صحت و آیا استدامهٔ آن در امام ضرورت دارد یا نه، میان اندیشمندان اهل سنت اختلاف نظر وجود دارد. عده‌ای شرط عدالت را لازم می‌دانند؛ اما معتقدند که این شرط در شرایط اختیار و اقتدار اعتبار دارد و هنگام عجز و اضطرار، ازبین می‌رود؛ در این صورت پیروی از امام فاسق واجب است. سعدالدین تفتازانی ضمن بیان شروط و ویژگی‌های امام می‌نویسد:

امام باید عادل باشد؛ زیرا فاسق نمی‌تواند مصلح دین خدا باشد و به اوامر و نواهی خداوند عمل نماید و از طرفی، ظالم مخل در اوامر دین و دنیاست و چگونه می‌تواند صلاحیت بر ولایت داشته باشد... این شرایطی که بیان شد در صورتی است که امامت از طریق اختیار و اقتدار منعقد شود؛ درغیراین‌صورت به‌هنگام اضطرار و عجز، امامت با غلبه و استیلا محقق می‌شود، حتی اگر امام فاقد علم و عدالت باشد (تفتازانی، ۱۴۱۹: ۲۴۴/۵ و ۲۴۵).

در مقابل، گروهی از اندیشمندان اهل سنت عدالت را شرط لازم برای امام دانسته و معتقدند که این شرط در امام باید ادامه داشته باشد و با زایل‌شدن آن، امامت هم منحل خواهد شد. قاضی عبدالجبار معتزلی، عدالت را شرط لازم و از صفات و ویژگی‌های امام می‌داند و این‌چنین استدلال می‌کند:

همان‌طور که در قاضی و شاهد عدالت معتبر است، در امام نیز معتبر خواهد بود؛ چراکه مقام امام بر آن دو برتری دارد. پس هرگاه فسق قاضی یا شاهد مانع از قضاوت و یا قبول شهادتش شود، به طریق اولی مانع از امامت او نیز خواهد بود. از طرفی ازجمله وظایف امام این است که

حقوق مردم را استیفا نموده، حدود و احکام الهی را اجرا نماید و اموال عمومی را در موارد مناسب مصرف کند؛ و فرد فاسق شایستگی این امور را ندارد (همدانی اسدآبادی، ۱۴۲۲: ۲۰/ ۲۰۱ و ۲۰۲).

۱-۱-٤. بررسی آیات شرط لزوم عدالت در امام

قرآن کریم به‌عنوان کامل‌ترین و جامع‌ترین منبع هدایت بشر، بر اهمیت و ضرورت عدالت بسیار تأکید کرده است؛ تاجایی‌که یکی از اهداف بزرگ و فلسفهٔ رسالت انبیای الهی به‌خصوص پیامبر اکرم ﷺ را برقراری عدل و اقامهٔ قسط در جامعهٔ بشری می‌داند؛ چنان‌که می‌فرماید:

﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾؛ همانا ما پیغمبران خود را با ادله و معجزات (به حق) فرستادیم و برایشان کتاب و میزان (عدل) نازل کردیم تا مردم به عدالت قیام کنند (حدید/۲۵).

طبق تفاسیر اهل سنت، «میزان» در آیه به‌معنای چیزی است که عدالت را از بی‌عدالتی و ظلم تمییز می‌دهد؛ پس در این صورت یکی از شئونات پادشاهان و حاکمان محسوب می‌شود (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۲۹/ ۴۷۰). «قسط» نیز به‌معنای عدالت و عدم ظلم به کسی است (نک: میبدی، ۱۳۷۱: ۹/ ۴۹۹).

آیات مربوط به عدالت را می‌توان در دو بخش بررسی کرد؛ بخش اول آیات متعددی که بیانگر عدل الهی هستند؛ مانند: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَئِكَةُ وَأُوْلُواْ الْعِلْمِ قَائِمَا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ (آل‌عمران/۱۸؛ نک: یونس/۴؛ انبیاء/۴۷) علاوه بر آیات عدل الهی، آیات دیگری نیز وجود دارد که هرگونه ظلم و ستم را از خداوند متعال نفی می‌کند؛ مانند: «تِلْكَ ءَايَاتُ اللَّهِ نَتْلُوهَا عَلَيكَ بِالْحَقّ وَ مَا اللَّهُ يرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعَالَمِين» (آل‌عمران/۱۰۸؛ نک: یونس/۴۴). بخش دوم، آیاتی که به عدل و احسان و پرهیز از ظلم وستم فرمان می‌دهد که این بخش خود به دو قسم دیگر تقسیم می‌شود؛ نخست، خطاب به پیامبران و اوصیای الهی است؛ مانند: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ (حدید/۲۵؛ نک: یونس/۴۷؛ شورا/۱۵). دوم،

شامل همهٔ مؤمنین می‌شود؛ مانند: ﴿یا أَیهَا الَّذِینَ آمَنُوا کُونُوا قَوَّامِینَ بِالْقِسْطِ ... فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَی أَن تَعْدِلُوا وَإِن تَلْوُا أَوْ تُعْرِضُوا فَإِنَّ اللَّهَ کَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِیرًا﴾ (نساء/۱۳۵؛ نک: نحل/۹۰؛ نساء/۵۸). در این مبحث، بخش دوم آن بررسی خواهد شد.

الف) خداوند متعال در آیهٔ ۱۲۴ سورهٔ بقره خطاب به حضرت ابراهیم علیه‌السلام می‌فرماید:

﴿وَإِذِ ابْتَلَی إِبْرَاهِیمَ رَبُّهُ بِکَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّی جَاعِلُکَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّیتِی قَالَ لَا ینَالُ عَهْدِی الظَّالِمِینَ﴾؛

(به‌خاطر آورید) هنگامی که خداوند، ابراهیم را با وسایل گوناگونی آزمود و او به‌خوبی از عهدهٔ این آزمایش‌ها برآمد. خداوند به او فرمود: من تو را امام و پیشوای مردم قرار دادم! ابراهیم عرض کرد: از دودمان من (نیز امامانی قرار بده!) خداوند فرمود: پیمان من، به ستمکاران نمی‌رسد!

ابوالقاسم زمخشری، مفسر معروف اهل سنت می‌نویسد:

جملهٔ ﴿لَا ینَالُ عَهْدِی الظَّالِمِینَ﴾ به این معناست که جانشینی و عهد من برای امامت، به کسی از فرزندان تو که ظالم باشد نخواهد رسید، و «امامت» تنها به کسی می‌رسد که عادل بوده و از ظلم مبرا باشد و گفته‌اند که این آیه دلیل است بر اینکه فاسق صلاحیت امامت را ندارد. چگونه فاسق می‌تواند صلاحیت داشته باشد درحالی‌که حکم و شهادتش جایز نبوده و اطاعت از او واجب نیست و [همچنین] خبری از او پذیرفته نمی‌شود (زمخشری، ۱۴۱۸: ۱۸۵/۱).

دیگر مفسران اهل سنت مانند بیضاوی و فخرالدین رازی هم معتقدند که به دلالت این آیه، ظالم و فاسق نمی‌توانند به مقام امامت برسند (نک: بیضاوی، ۱۴۱۸: ۱۰۴/۱؛ فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۳۱/۴-۳۹).

ب) خداوند متعال در آیهٔ ۶ سورهٔ حجرات می‌فرماید:

﴿یا أَیهَا الَّذِینَ آمَنُوا إِنْ جَاءَکُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَینُوا أَنْ تُصِیبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَی مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِینَ﴾؛

ای کسانی که ایمان آورده‌اید! اگر شخص فاسقی خبری برای شما بیاورد، دربارۀ آن تحقیق کنید، مبادا به گروهی از روی نادانی آسیب برسانید و از کرده خود پشیمان شوید!

مفسران اهل سنت از این آیۀ شریفه چنین استنباط می‌کنند که نباید به قول فاسق اعتماد کرد؛ زیرا کسی که از فسق دوری نمی‌کند، از دروغ هم دوری نخواهد کرد (زمخشری، ۱۴۱۸: ۳۶۰/۴)؛ در این صورت شهادت فاسق نیز مورد قبول نیست (زحیلی، ۱۴۰۵: ۲۲۸). لذا کسی که نمی‌تواند شاهد باشد، مسلما قضاوتی از او پذیرفته نمی‌شود؛ درنتیجه وقتی فاسق نمی‌تواند شاهد و یا قاضی باشد، به طریق اولی نمی‌تواند امام باشد و بر مسلمانان حکومت کند (دمیجی، ۱۴۰۳: ۲۵۳).

ج) در آیۀ ۱۵۱ سورۀ شعراء آمده است:

﴿وَلَا تُطِيعُوا أَمْرَ الْمُسْرِفِينَ الَّذِينَ يُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ وَلَا يُصْلِحُونَ﴾؛

و فرمان مسرفان را اطاعت نکنید! همانها که در زمین فساد می‌کنند و اصلاح نمی‌کنند!

«مسرفین» به کسانی گفته می‌شود که در فساد زیاده‌روی کرده (ابیاری، ۱۴۰۵: ۴۴۵/۱۰) و مردم را به‌سوی شرک و کفر و مخالفت از فرمان خدا دعوت می‌کردند (نک: ابن‌کثیر، ۱۴۱۹: ۶/ ۱۴۰). دمیجی در إمامة العظمی می‌نویسد:

خداوند متعال در این آیه اطاعت از مسرفین را نهی کرده و در جایی دیگر به اطاعت از امام در غیر معصیت امر فرموده است. بنابراین واجب است امام کسی باشد که خداوند عز و جل اطاعت از او را نهی نکرده است (دمیجی، ۱۴۰۳: ۲۵۴).

مطالب فوق بیانگر اهمیت و تأکید قرآن کریم بر عدالت‌ورزی امام است و همان‌طور که بیان شد، خود اهل سنت نیز به این مسئله اعتراف کرده‌اند. بنابراین مشروط‌بودن عدالت در امام، امری مسلم و غیر قابل انکار است.

۲-۱-٤. عدالت در سیرهٔ نبوی ﷺ

پیامبر اکرم ﷺ به‌عنوان خاتم‌الانبیا ﷺ و برترین پیامبران الهی از سوی خداوند متعال مأمور شد که عدالت را در جامعه برپا کند و به مصداق آیهٔ ﴿لَكُم فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسوَةٌ حَسَنَة﴾ (احزاب/۲۱)، عالی‌ترین و والاترین الگوی کمالات انسانی و مظهر عدالت در تمامی ابعاد آن بوده است. با بررسی سیره و سنت آن حضرت الگویی کامل و جامع را می‌توان در دسترس انسان‌های جویای عدالت قرار داد (کلهر، ۱۳۸۶: ۳۷).

روایات و گزارش‌های تاریخی هرکدام بیانگر نمونه‌های فراوانی از عدالت‌ورزی نبی مکرم اسلام ﷺ در تمام دوران رسالت و تشکیل نظام سیاسی آن حضرت بوده است. در تاریخ طبری دربارهٔ ماجرای اعتراض به تقسیم غنایم در روز حنین آمده است که پیامبر اکرم ﷺ مشغول تقسیم مالی بود. مردی از بنی‌تمیم جلو آمد و گفت: ای محمد، امروز آنچه انجام داده‌ای را دیده‌ام! حضرت فرمودند: پس [کارم را] چگونه دیده‌ای؟ آن مرد گفت: ندیدم به عدالت رفتار کنی! حضرت خشمگین شد و فرمود: وای بر تو اگر من عدالت نداشته باشم چه کسی به عدالت رفتار می‌کند (طبری، ۱۴۱۳: ۹۲/۳). نمونهٔ دیگری از عدالت‌ورزی رسول خدا ﷺ مربوط به ماجرای فتح مکه می‌شود که زنی از قبیلهٔ بنی‌مخزوم مرتکب سرقت شد و جرمش محرز گردید، خویشاوندان آن زن برای متوقف‌ساختن اجرای حد سرقت، نزد اسامة بن زید رفتند و از او خواستند که نزد رسول خدا ﷺ برود و شفاعت کند. اما همین که اسامه زبان به شفاعت گشود، آن حضرت خشمگین شد و فرمود: «آیا در مجازاتی که خداوند تعیین کرده وساطت می‌کنی؟» سپس برخاست و به خطبه ایستاد و فرمود:

> چیزی که باعث نابودی امت‌های پیش از شما شد، این بود که وقتی شخص با اصل و نسبی از میان آنها دزدی می‌کرد، رهایش می‌کردند؛ اما اگر فرد ضعیفی از آنها دزدی می‌کرد، حد دزدی را بر او جاری نموده و مجازاتش می‌کردند؛ به خداوند سوگند، اگر فاطمه دختر محمد دزدی کند حتما دستش را قطع می‌کنم (ابن‌حجاج، ۱۴۱۹: ۱۰۶۲/۳؛ نک: نسائی، ۱۴۲۱: ۳۳۲/۴).

در منطق نبوی ﷺ حکومت فی‌نفسه هیچ ارزش واعتباری ندارد؛ مگر آنکه به‌وسیلهٔ آن حقی برپا گردد یا باطلی زدوده شود؛ لذا آنچه حکومت را ارزش می‌بخشد و بدان جایگاه مردمی می‌دهد، عدالت است که اگر حکومت با عدالت در مجرای درست قرار گیرد، خدمتگزار واقعی مردم می‌شود و در قلب آنان جای می‌گیرد (دلشاد تهرانی، ۱۳۸۳: ۲).

۳-۱-٤. قیاس اولویت

همان‌طور که شریعت اسلام در مسائل کوچک‌تر از مسئلهٔ امامت، مانند حضانت کودک و شهادت شاهد، شرط عدالت را لازم می‌داند، به طریق اولی در مسئلهٔ امامت نیز عدالت را شرط نموده است. بنابراین، امام باید عادل باشد (نک: رباع، ۱۴۲۵: ۸۸).

باتوجه به آنچه بیان شد و اهمیت و تأکید اسلام بر مسئلهٔ برپایی عدالت و مبارزه با ظلم و فساد، روشن می‌شود و اینکه لازمهٔ حکومت دینی و اسلامی عدالت‌ورزی حاکمان و اجرای قوانین الهی است.

۲-۴. نقد نظریهٔ استیلا از منظر شرط علم

بیشتر علمای اهل سنت بر این باورند که امام و خلیفهٔ بعد از پیامبر ﷺ، باید از علم و آگاهی لازم برخودار باشد؛ زیرا یکی از مهم‌ترین وظایف امام و خلیفهٔ مسلمین، برپایی عدل میان مسلمانان است و لازمهٔ چنین امری این است که خلیفه نسبت به احکام شرعی معرفت و علم داشته باشد تا در حق رعیتی ظلم نشود (همان، ۹۳). حال اینکه علم امام از چه ابعاد و گستره‌ای برخوردار است، آیا مراد از آن علم اجتهادی است یا نه، در میان اندیشمندان اهل سنت اختلاف نظر وجود دارد. برخی بر این باورند که علم امام باید «اجتهادی» باشد؛ زیرا بزرگ‌ترین مسائل دینی برعهدهٔ حاکمان قرار دارد و اگر امام مجتهد نباشد، موجب وابستگی و عدم استقلال ایشان از دیگران می‌شود (همان، ۸۸؛ ابن‌خلدون، ۱۹۷۸: ۱۹۳). ازاین‌رو، بیشتر علمای اهل سنت مانند جوینی، امام شافعی، قلقشندی، قرطبی، ماوردی، ابن‌خلدون و... این

قول را پذیرفته‌اند (دمیجی، ۱۴۰۳: ۲۴۸). شاطبی بر این باور است که علما به اتفاق نقل کرده‌اند که «امامت کبرا» (حکومت و رهبری جامعه) منعقد نمی‌شود مگر اینکه امام در مسائل شرعی به درجهٔ اجتهاد و فتوا رسیده باشد (شاطبی، ۱۴۰۸: ۴۰۷/۲).

در مقابل، برخی به اجتهادی‌نبودن علم امام باور دارند؛ زیرا -طبق دیدگاه این افراد -مجتهدینی هستند که هنگام تبیین احکام و صدور فتوا، امام به آنها مراجعه می‌کند (شهرستانی، بی‌تا: ۱۸۷/۱). ابن‌حزم، غزالی و بیشتر علمای حنفی این دیدگاه را پذیرفته‌اند (نک: دمیجی، ۱۴۰۳: ۲۴۸؛ غزالی، بی‌تا: ۱۹۱/۱).

قائلان نظریهٔ استیلا، شرط علم را تنها برای شخصی که امامتش از راه بیعت و یا استخلاف منعقد شده است، لازم می‌دانند و معتقدند که این شرط (صرف نظر از اجتهادی یا غیراجتهادی‌بودن آن) در امامت استیلایی ضرورت ندارد. لازم به ذکر است که چنین نگرشی با اهداف و مقاصدی که برای امام تعیین نموده‌اند، سازگاری ندارد. امامی که قادر به اقامهٔ برهان و دلیل در دفاع از مبانی اعتقادی و استنباط احکام شرعی نیست، چگونه می‌تواند احکام و حدود الهی را اجرا نموده و تدبیر امور مسلمانان را برعهده بگیرد؟ علت این تناقض‌گویی‌ها چیست؟ ضمن آنکه این رویکرد با آیاتی از قرآن کریم که بهره‌مندی از علم را شرط لازم منصب امامت می‌داند، سازگاری ندارد. با استناد به تفاسیر اهل سنت برخی از این آیات بررسی خواهند شد:

۱-۲-٤. ادلهٔ قرآنی بر لزوم شرط علم در امام

الف) خداوند متعال در آیهٔ ۲۴۷ سورهٔ بقره و در جریان قصهٔ طالوت علیه‌السلام به این شرط اشاره کرده است:

﴿وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا قَالُوا أَنَّى يَكُونُ لَهُ الْمُلْكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِالْمُلْكِ مِنْهُ وَلَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِنَ الْمَالِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ وَاللَّهُ يُؤْتِي مُلْكَهُ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾؛

و پیامبرشان به آنها گفت: «خداوند (طالوت) را برای زمامداری شما

مبعوث (و انتخاب) کرده است.» گفتند: «چگونه او بر ما حکومت کند، با اینکه ما از او شایسته‌تریم، و او ثروت زیادی ندارد؟!» گفت: «خدا او را بر شما برگزیده، و او را در علم و (قدرت) جسم، وسعت بخشیده است. خداوند، ملکش را به هر کس بخواهد، می‌بخشد و احسان خداوند، وسیع است و (از لیاقت افراد برای منصب‌ها) آگاه است.

طبق نظر فخر رازی، برای منصب حکومت و پادشاهی دو ویژگی علم و قدرت، شایسته‌تر از ثروت و مقام است؛ چراکه اولا، دانش و قدرت از کمالات حقیقی نشأت می‌گیرند، اما ثروت و مقام این‌چنین نیستند. ثانیا، دانش و قدرت از کمالات ذات روح انسان است، اما ثروت و مقام دو چیز جدا از نفس انسان هستند. ثالثا، دانش و توانایی را نمی‌توان از انسان گرفت، ولی مال و مقام را می‌توان از انسان گرفت. رابعا، منفعت بهره‌مندی از علم و قدرت در جنگ به‌منظور حفظ منافع کشور و دفع شر دشمنان بیشتر از استفاده از ثروت و مقام حاکمی است که هیچ شناختی در زمینهٔ کنترل منافع و توانایی دفع دشمنان ندارد (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۵۰۵/۶).

ب) خداوند متعال در آیهٔ ۲۰ سورهٔ ص در بیان صفات حضرت داوود علیه‌السلام می‌فرماید:

﴿وَشَدَدْنَا مُلْكَهُ وَءَاتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَصْلَ الْخِطَابِ﴾؛

و حکومت او را استحکام بخشیدیم، (هم) دانش به او دادیم و (هم) داوری عادلانه.

بعضی از مفسران اهل سنت، «حکمت» را به‌معنای نبوت، کمال علم، استواری در عمل و یا علم به شرایع تفسیر کرده‌اند (نک: آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۷۰/۱۲).

ج) سورهٔ زمر، آیهٔ ۹:

﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾؛

بگو: آیا کسانی که می‌دانند با کسانی که نمی‌دانند یکسانند؟! تنها خردمندان متذکر می‌شوند.

خداوند متعال در این آیه و بسیاری از آیات دیگر قرآن کریم، کسانی که می‌دانند

و از وجود علم بهره‌مند هستند را بر کسانی که نمی‌دانند و جاهل هستند برتری داده است (دمیجی، ۱۴۰۳: ۲۴۷). بر این اساس، امامت جاهل بر عالم، امری مردود و غیرقابل قبول است.

۲-۲-٤. ضرورت علم امام در سیرهٔ نبوی ﷺ

از پیامبر اکرم ﷺ نقل شده است که فرمودند:

> مَنِ اسْتَعْمَلَ عَامِلاً مِنَ الْمُسْلِمِينَ وَ هُوَ يَعْلَمُ أَنَّ فِيهِمْ أَوْلَى بِذلِكَ مِنْهُ وَ أَعْلَمَ بِكِتَابِ اللَّهِ وَ سُنَّةِ نَبِيِّهِ فَقَدْ خَانَ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَ جَمِيعَ الْمُسْلِمِينَ؛
> هرکه کارگزاری از مسلمانان را به‌کار گمارد و بداند که در میان ایشان شایسته‌تر و داناتر از او به کتاب خدا و سنت پیامبرش هست، به خدا و پیامبرش و به همهٔ مسلمانان خیانت کرده است (بیهقی، بی‌تا: ۲۰۱/۱۰).

این روایت به گونهٔ دیگری نیز نقل شده است:

> مَنْ وَلَّى أَحَداً مِنَ الْمُسْلِمِينَ وَ هُوَ يَعْلَمُ أَنَّ فِيهِمْ مَنْ هُوَ أَوْلَى بِذلِكَ وَ أَعْلَمُ بِكِتَابِ اللَّهِ وَ سُنَّةِ نَبِيِّهِ فَقَدْ خَانَ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ؛
> هر کس خود را بر گروهی از مسلمانان مقدم کند، درحالی‌که می‌داند در میان آن قوم کسی بهتر از او وجود دارد، به‌درستی که به خدا، رسول او و مسلمانان خیانت کرده است (باقلانی، بی‌تا: ۴۷۴/۱).

بنابراین، فرمایش رسول اکرم ﷺ مبنی بر لزوم برتری کارگزاران منتخب مسلمانان از حیث علم و دانایی، به طریق اولی ضرورت علم امام را -باتوجه به گسترده‌تربودن حیطهٔ مسئولیتی امام- اثبات می‌نماید.

نتیجه‌گیری

علمای اهل سنت باتوجه به وقایعی که بعد از رحلت رسول خدا ﷺ اتفاق افتاد، شیوه‌های مختلفی را برای تعیین امام ازجمله امامت استیلایی یا قهر و غلبه درنظر گرفته‌اند. بر این اساس، اگر کسی با تکیه بر زور و شمشیر بتواند بر مردم غلبه پیدا کند و حکومت را به‌دست بگیرد، امامتش منعقد می‌شود و در این صورت،

بر مسلمین واجب است که امامتش را بپذیرند و از وی اطاعت کنند؛ اگرچه فاقد بعضی از شروط معتبر در امامت باشد. این نظریه از سویی مخالف شروطی است که اندیشمندان اهل سنت برای تحقق منصب امامت لازم دانسته‌اند؛ شروط معتبری مانند علم و عدالت که به نص قرآن کریم و احادیث و سنت نبوی ﷺ لازمهٔ اجرای دقیق احکام و حدود الهی در جامعه است و از سوی دیگر، با اهداف و مقاصدی مانند حفظ و حراست از دین، اقامهٔ شرایع و حدود، برقراری عدل و مبارزه با ظلم و... که عالمان اهل سنت برای امام درنظر گرفته‌اند، سازگاری ندارد. کسی که از راه ظلم و ستم و کشتار مردم بر جامعه غلبه پیدا کرده است، هرگز نمی‌تواند احکام الهی را اجرا نموده و حق مظلوم را از ظالم بستاند و حافظ جان و مال مردم باشد. حاکمی که بهره‌ای از علم نبرده است، نمی‌تواند از مبانی اعتقادی اسلام در برابر شبهاتی که از سوی دشمنان وارد می‌شود، دفاع نماید. این دیدگاه پیامدی جز ترویج و گسترش حکومت استبدادی و غاصبانه و ایجاد روحیهٔ ظلم‌پذیری در جوامع اسلامی نخواهد داشت. بر این اساس، شیوهٔ تغلب را نمی‌توان به‌عنوان یکی از راه‌های تصدی منصب امامت -بنابر آنچه اهل سنت به آن باور دارند- پذیرفت. این نوع حکومت صرفا جنبهٔ ملوکانه دارد که مورد تأیید قرآن و سنت نمی‌باشد.

منابع

* قرآن کریم.

۱. ابن‌حنبل، احمد بن محمد، مسند، بیروت: مؤسسة الرسالة، ۱۴۱۶ق.

۲. ابن‌خلدون، ابوزید عبدالرحمن، مقدمه ابن خلدون، بیروت: دارالقلم، ۱۹۷۸م.

۳. ابن‌فراء، محمد بن حسین، الأحکام السلطانیة، بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۴ق.

۴. ابن‌کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمر، تفسیر القرآن العظیم، بی‌جا: بی‌نا، ۱۴۱۹ق.

۵. ابن‌منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت: التراث العربی، ۱۴۱۹ق.

۶. ابیاری، ابراهیم، الموسوعة القرآنیة، بی‌جا: مؤسسة سجل العرب، ۱۴۰۵ق.

۷. ایجی، عضدالدین، شرح المواقف، قم: الشریف الرضی، ۱۳۲۵ش.

۸. آلوسی، سید محمود، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۵ق.

۹. بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح بخاری، محقق محمد زهیر بن الناصر، بی‌جا: دارطوق النجاة، ۱۴۲۲ق.

۱۰. بیضاوی، عبدالله بن عمر، أنوار التنزیل و أسرار التأویل، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ق.

۱۱. تفتازانی، مسعود بن عمر، شرح المقاصد، بیروت: عالم الکتب، ۱۴۱۹ق.

۱۲. جصاص، ابوبکر احمد بن علی، أحکام القرآن، بیروت: دارالکتاب العربی، بی‌تا.

۱۳. حاتمی، محمدرضا، «بررسی و نقد مبانی مشروعیت حکومت از دیدگاه اهل سنت»، دانش سیاسی، ش۱، ۱۳۸۴ش.

۱۴. خطیب بغدادی، احمد بن علی، کفایة فی علم الروایة، هند: دارالمعارف العثمانیة، ۱۳۵۷ق.

۱۵. خلاف، عبدالوهاب، السیاسة الشرعیة أو نظام الدولة الاسلامیة، قاهره: المطبعة السلفیة، ۱۹۳۱م.

۱۶. دلشاد تهرانی، مصطفی، سیره نبوی (منطق عملی)، تهران: دریا، ۱۳۸۳ش.

۱۷. دمیجی، عبدالله بن عمر، الإمامة العظمی عند أهل السنة والجماعة، ریاض: دارالطیبة، ۱۴۰۳ق.
۱۸. دهخدا، علی‌اکبر، لغت‌نامهٔ دهخدا، تهران: روزنه، ۱۳۷۲ش.
۱۹. رباع، علی بن ابراهیم، نظریة الخروج فی فقه السیاسی الاسلامی، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۲۵ق.
۲۰. ربانی گلپایگانی، علی، «متکلمان اسلامی و بایستگی‌های امامت»، انتظار موعود، ش۸ و ۹، ۱۳۸۲ش.
۲۱. زحیلی، وهبه، نظریة الضرورة الشرعیة مقارنة مع القانون الوضعی، بیروت: دارالفکر المعاصر، ۱۴۰۵ق.
۲۲. زمخشری، محمود، الکشاف، ریاض: مکتبة العبیکان، ۱۴۱۸ق.
۲۳. سرخسی، محمد بن احمد، اصول سرخسی، بیروت: دارالمعرفة، بی‌تا.
۲۴. شاذلی قطب، سید ابراهیم حسین، عدالت اجتماعی در اسلام، ترجمه هادی خسروشاهی، تهران: کلبه شروق، ۱۳۷۹ش.
۲۵. شاطبی، ابراهیم بن موسی، الاعتصام، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۰۸ق.
۲۶. شهرستانی، محمد عبدالکریم، الملل و النحل، بیروت: دارالمعرفة، بی‌تا.
۲۷. طبرانی، سلیمان بن احمد، المعجم الکبیر، قاهره: مکتب ابن‌تیمیه، ۱۴۱۵ق.
۲۸. طبری، محمد بن جریر، تاریخ الطبری، بیروت: مؤسسة غزال‌الدین، ۱۴۱۳ق.
۲۹. العسقلانی، ابن‌حجر، نخبة الفکر فی مصطلح أهل الأثر، قاهره: دارالحدیث، ۱۴۱۸ق.
۳۰. عینی، بدرالدین، عمدة القاری شرح صحیح بخاری، بیروت: دارالفکر، ۱۴۲۶ق.
۳۱. غزالی، محمد بن محمد، احیاء علوم الدین، قاهره: دارالشعب، بی‌تا.
۳۲. ـــــــ، المستصفی فی علم الأصول، محقق ابراهیم محمد رمضان، بیروت: شرکت دارالارقم، بی تا.
۳۳. ـــــــ، فضائح الباطنیة، محقق عبدالرحمن بدوی، کویت: مؤسسة دارالکتب الثقافیة، ۱۴۲۲ق.

۳۴. فخرالدین رازی، ابوعبدالله محمد بن عمر، مفاتیح الغیب، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
۳۵. فدایی مهربانی، مهدی، «نظریهٔ استیلا در اندیشهٔ سیاسی ابویعلی بن فراء»، پژوهش سیاست نظری، ش۸، ۱۳۸۹ش.
۳۶. فیومی، احمد بن محمد، مصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی، قم: دارالهجره، ۱۴۱۴ق.
۳۷. قرطبی، شمس‌الدین، تفسیر قرطبی، بیروت: دارالفکر، بی‌تا.
۳۸. کلهر، محمدعلی، «عدالت اجتماعی پیامبر اعظم ﷺ»، نشریه پاسدار اسلام، ش۳۰۵، ۱۳۸۶ش.
۳۹. ماوردی، علی بن محمد، أحکام السلطانیة و الولایات الدینیة، محقق احمد مبارک البغدادی، کویت: قسم العلوم السیاسیة، ۱۴۰۹ق.
۴۰. متقی هندی، علی بن حسام‌الدین، کنز العمال، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۹ق.
۴۱. مقدم، حامد، «نظریهٔ استیلا در فرایند نصب امام از دیدگاه اهل سنت و جماعت»، امامت‌پژوهی، ش۱۶، ۱۳۹۳ش.
۴۲. مودودی، ابوالاعلی، حامدی، خلیل احمد، خلافت و ملوکیت، کرمانشاه: بیان، ۱۳۶۴ش.
۴۳. میبدی، احمد بن ابی‌سعد، کشف الأسرار و عدة الأبرار، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۱ش.
۴۴. نسائی، ابوعبدالرحمن، السنن، بیروت: مؤسسة الرسالة، ۱۴۲۱ق.
۴۵. نیشابوری، مسلم بن حجاج، صحیح مسلم، بیروت: دار ابن‌حزم، ۱۴۱۹ق.
۴۶. همدانی اسدآبادی، عبدالجبار بن احمد، المغنی فی ابواب التوحید و العدل (الامامة)، بی‌جا: بی‌نا، بی‌تا.
۴۷. ــــــــــــ، شرح اصول الخمسة، بیروت: التراث العربی، ۱۴۲۲ق.

Analyzing the doctrine of "The Prohibition of Rebellion against Unjust Rulers" in Sunni Quranic Exegesis*

Reyhaneh Rezaei (Corresponding Author)[1]
Mohammad Taghi Sobhani[2]

Abstract

One of the most significant opinions in Sunni thought regarding “Imāmate and Leadership” is the theory of “The Prohibition of Rebellion Against an Unjust Ruler.” Despite its inconsistency with the principles of divine governance, this theory has long been accepted as a legal ruling by the majority of Sunni scholars and has served as a practical model in the governance of Islamic societies.

Although this theory has faced opposition from some Sunni jurists, such as Abu Hanifa, the Mu'tazilites, and certain Ash'ari theologians, it has been upheld by Sunnis based on Quranic interpretation, hadith, ijmā' (consensus), and maṣlaḥa (consideration of public interest). Adherence to this theory in many Sunni Islamic societies has led to the acceptance of oppression and passivity in protecting Islamic teachings and the obligatory duty of jihad. It has also caused significant hardships in Shia communities under the rule of unjust rulers, particularly those of Sunni dominance, and marginalized Shia Imāms, preventing them from fulfilling the true role of divine Imamate and religious governance.

This article explains the theory, its proponents and opponents, and critiques it based on Quranic verses according to Sunni interpretations. It also examines the views of some contemporary Sunni thinkers on its foundations.

Keywords: Theory of Rebellion, Prohibition of Rebellion, Unjust Ruler, Oppression in Verses, Oppression in Sunni Interpretations.

Research Article

Imāmah in the Light of the Qur'ān and Sunnah

First Year, Vol. 1, 2024

Publisher: Emamat International Foundation

ipj.emamat.org

Received: 2024/02/15

Revised: 2024/03/15

Accepted: 2024/04/30

Published Online: 2024/09/05

© the authors

* Cite this article: Rezaei. R. & Sobhani. M.T. (2024). Analyzing the doctrine of "The Prohibition of Rebellion against Unjust Rulers" in Sunni Quranic Exegesis. *Imāmah in the Light of the Qur'ān and Sunnah,* 1(1), p.243-271.
https://doi.org/10.22034/emamah.2024.203679

1. Level Four Student at Jamiat Al-Zahra & Permanent Member of the Academic Association of Imamate, Seminary of Qom, Iran.
Rezaiereyhaneh5@yahoo.com
2. Faculty member of the Research Institute for Islamic Sciences and Culture & President of the Academic Association of Imamate, Seminary of Qom, Iran
Sobhani.mt@gmail.com

نقد و بررسی نظریهٔ «حرمت خروج بر حاکم جائر» از منظر آیات در تفاسیر اهل سنت*

ریحانه رضایی (نویسنده مسئول)[1]
محمدتقی سبحانی[2]

چکیده

یکی از مهم‌ترین آرای اهل سنت در مسئلهٔ امامت و رهبری، نظریهٔ حرمت خروج بر حکم جائر است که از دیرباز به‌رغم ناهمخوانی آن با مبانی حاکمیت الهی، به‌عنوان یک حکم فقهی مورد وفاق اکثریت علمای اهل سنت و الگویی عملی در امرِ حاکمیت جوامع اسلامی بوده است. این نظریه اگرچه با مخالفت‌هایی از سوی برخی فقهای اهل سنت همچون ابوحنیفه و متکلمان معتزلی و حتی برخی از علمای اشعری مواجه بوده است، اما از سوی اهل سنت با استناد به برخی روایات، اجماع و یا مصلحت‌اندیشی در امر مسلمین به‌عنوان یک نظریه در اندیشهٔ امامت و رهبری جامعهٔ اسلامی مطرح شده است. نتیجهٔ این نظریه، تحمیل حاکمان جور و عدم اجرای صحیح دستورات اسلامی در جامعهٔ اسلامی شد؛ ازاین‌رو نقدهای مختلف عقلی، روایی و تاریخی بر این نظریه صورت گرفت. بنابراین، هدف این مقاله آن است که براساس آیات قرآن کریم با محوریت تفاسیر اهل سنت، این نظریه را نقد کند و ناهم‌خوانی آن را با کلام الهی نشان دهد.

واژگان کلیدی: نظریهٔ خروج، حرمت خروج، حاکم جائر، حاکم جور در آیات

مقالـــه پژوهشـی
دوفصلنامهٔ امامت در پرتو قرآن و سنت
سال اول، شماره ۱، ۱۴۰۳
نـــاشـــر: بنیـــاد بین‌المللی امـامت
ipj.emamat.org
دریافت: ۱۴۰۲/۱۱/۲۶
بازنگری: ۱۴۰۲/۱۲/۲۵
پذیرش: ۱۴۰۳/۰۲/۱۱
انتشار آنلاین: ۱۴۰۳/۰۶/۱۵

© نویسندگان

* استناد به این مقاله: رضایی، ریحانه؛ سبحانی، محمدتقی (۱۴۰۳)، نقد و بررسی نظریهٔ «حرمت خروج بر حاکم جائر» از منظر آیات در تفاسیر اهل سنت، امامت در پرتو قرآن و سنت، (۱)۱، ص۲۴۳-۲۷۱.
https://doi.org/10.22034/emamah.2024.203679

۱. طلبهٔ سطح چهار جامعة الزهراء علیها السلام و عضو پیوسته انجمن علمی امامت حوزه، قم، ایران.
rezaiereyhaneh5@gmail.com

۲. عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی و رئیس انجمن علمی امامت حوزه، قم، ایران.
Sobhani.mt@gmail.com

مقدمه

امامت به‌عنوان یکی از مباحث مهم در حوزهٔ علم کلام، نزد فریقین از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است و تمامی فرق اسلامی جز گروهی از خوارج، در ضرورت وجود امام اتفاق نظر دارند. اما شیعه در تعیین امام به نظریهٔ «انتصاب الهی» و اهل سنت به نظریهٔ «اختیار» (جعل غیرالهی امام) قائل هستند و به‌تبع آن، یکی از راه‌های تعیین امام نزد اهل سنت، غلبه و استیلا می‌باشد؛ هرچند معتزله این راه را نپذیرفته -زیرا فاسق را هرچند توبه کند در دایرهٔ ایمان قرار نمی‌دهد و قضاوتی بین ایمان و کفر بر وی کرده و امامتش را جایز نمی‌دانند- اما به امامت امام عادل فاضل قائل‌اند (نک: قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲: ۷۰۲). ازاین‌رو اهل سنت با پذیرش طریق غلبه و استیلا، ملزم به نظریهٔ «حرمت خروج بر حاکم جائر» -که در حوزهٔ مباحث امامت تطبیقی و نظریه‌های امامت مطرح است- به‌عنوان یکی از نظریه‌های مشهور در فقه سیاسی خود بوده و در منابع فقهی و کلامی ذیل بحث از طرق تعیین و عزل و خلع امام به آن می‌پردازد.

فقهای اهل سنت در انعقاد امامت، شروطی مانند: اسلام (ابن‌تیمیه، ۱۴۰۶: ۳۹۴/۳؛ ماوردی، ۱۹۷۸: ۵)، بلوغ (ترمذی، ۱۴۱۹: ۳۲/۴؛ عسقلانی، بی‌تا: ۱۱۲۱۹/۱۵)، مردبودن (شنقیطی، ۱۹۹۵: ۲۷/۱؛ غیاثی، ۱۴۳۲: ۸۲)، کفایت جسمی (النووی، بی‌تا: ۲۰۹/۱۲؛ الشوکانی، ۱۹۸۵: ۵۱۰/۴) و حتی علم (الجوینی۱۹۵۰: ۳۵۸؛ البغدادی، ۱۹۲۸: ۲۷۷)، عدالت و عدم فسق (الجصاص، بی‌تا: ۷۰/۱؛ رباع، ۱۴۲۵: ۸۹) را برای حاکم در زمان انعقاد وی به امامت و حکومت لازم می‌دانند. قرطبی در جامع الاحکام القرآن، ضمن برشمردن شروط امامت، شرط یازدهم را عدل دانسته و نیز علم را برای وی لازم می‌داند. او چنین آورده است:

> أن یکون عدلا، لانه لا خلاف بین الأمة أنه لا یجوز أن تعقد الإمامة لِفاسق، و یجب أن یکون من أفضلهم فی العلم (قرطبی، ۱۳۸۴: ۲۷۰/۱).

لذا در صورت اسقاط شرط عدالت، در عزل یا بقای وی به دو گروه «قائلین به جواز خروج بر حاکم جائر» و «قائلین به حرمت خروج بر حاکم جائر» تقسیم شده‌اند.

پیشینهٔ شکل‌گیری این نظریه به دورهٔ حکومت بنی‌امیه و بنی‌عباس بازمی‌گردد و به‌صورت مکتوب برای اولین‌بار در آثار کلامی اهل سنت در کتاب اللُّمَع فی الرَّدِ علی اهل الزیغِ و البدَع، نوشتهٔ ابوالحسن اشعری و تمهید الاوائل و التلخیص الدلائل قاضی ابوبکر باقلانی، ذیل مبحث «عزل و خلع امام» و در کتب فقهی در باب جهاد و زکات آورده شده و به‌عنوان یک حکم فقهی رایج مورد توجه بوده است. بیشتر فقهای اشعری‌مسلک، اهل حدیث، ظاهرگرایان، مکاتب کلامی ماتریدی، سلفی و وهابی قائلان به این نظریه بوده و خروج بر حاکم جائر ولو کافر را حرام دانسته‌اند. مخالفان این نظریه برخی اشاعره، معتزله، خوارج، زیدیه و حتی بسیاری از مرجئه هستند که خروج بر ائمهٔ جور و قیام علیه او را حتی با استخدام نیرو، به‌جهت تغییر چنین حاکمی را واجب دانسته‌اند؛ چراکه دفع منکر را جز از این راه ممکن نمی‌دانند و این حکم را برای حاکمی که حتی به‌حد کفر هم نرسیده است، لازم می‌دانند (نک: الدمیجی، ۱۴۰۳: ۱۳).

ابن‌حزم اندلسی در کتاب الفِصَل چنین می‌نویسد:

> ان سل السیوف فی الامر بالمعروف و النهی عن المنکر واجب اذا لم یکن دفع المنکر الا بذلک (اندلسی، بی‌تا: ۱۷۱/۴).

به‌رغم وجود روایات در اغلب آثار روایی اهل سنت که صبر بر حاکم جائر را لازم دانسته‌اند (نک: اباالخیل، ۱۴۲۸: ۱۶۵)، اما ابن‌حزم به‌دلیل وجود تعارض روایات متعدد با این روایات (صبر بر حاکم جائر) خروج بر حاکم جور را جایز می‌داند. وی معتقد است که احادیث خروج بر فاسق و ظالم، ناسخ احادیثی است که به صبر امر کرده‌اند؛ زیرا این احادیث از صدر اسلام وارد شده‌اند و دلیل محرّم، بر دلیل مباح (در مواقع تعارض این دو باهم) مقدم است (نک: الزحیلی، بی‌تا: ۳۱۷/۸ و ۳۱۸). در بیشتر منابع اهل سنت با استناد به اجماع، خروج بر حاکم جائر را جایز نمی‌دانند؛ ولی در همین منابع دو فقیه اهل سنت (ابن‌قیم جوزی و ابن‌عقیل) با موضع‌گیری در برابر این اجماع، خروج بر امام جائر را جایز شمرده و ادعای خود را به خروج امام حسین علیه‌السلام علیه یزید مستند نموده و این قیام را ستوده‌اند (نک:

ابن‌مفرح، بی‌تا: ۳۱۶/۱۱). بنابراین از دلایل مخالفان نظریهٔ حرمت خروج بر حاکم جائر، می‌توان التزام به امر به معروف و نهی از منکر، عدم اعتبار اجماع قائلان به حرمت، سیرهٔ اهل بیت علیهم‌السلام و نیز آیات متعارض و احادیث منسوخ احادیث صبر بر حاکم جائر را برشمرد.

با دقت در سیر تطور این نظریه، می‌توان به‌روشنی زمزمه‌های تغییرات بنیادین در آن را در آرای علمای معاصر نواندیش اهل سنت همچون الوردی، سهنوری، توفیق الشاوی (داماد و مترجم کتاب سهنوری) و ناصر الغامدی مشاهده کرد؛ زیرا این نظریه را به‌دلیل تعارض با نظریهٔ «انفتاح باب جهاد» در باب دموکراسی اجتماعی، به‌وضوح نوعی استبداد سیاسی دانسته و در آثار خود به صحت شرایط امامت و خلافت در شیعه اعتراف نموده‌اند (نک: السنهوری، ۱۹۹۳: ۱۹۳). ضمن آنکه امروزه گروهی از سلفیه همچون طالبان، القاعده و اخوان المسلمین که از حد قبول این نظریه پا را فراتر نهاده و به مبارزهٔ مسلحانه با حاکمان جور برخاسته‌اند نیز از مخالفان این نظریه به‌شمار می‌روند.

هرچند آیات قرآن کریم در عدم مشروعیت حاکمیت جور صراحت دارد و روایات فراوانی مبنی بر مورد غضب الهی‌بودن حاکم جائر و مذمت بر پیروی از او در منابع اهل سنت (الطبرانی، ۱۴۰۴: ۱۷۰/۲۲؛ البیهقی، ۱۳۴۴: ۶/۲؛ المناوی، ۱۴۰۸: ۹۶۸/۱) وجود دارد؛ اما جای تأمل است که علمای اهل سنت در حکومت اسلامی که مبانی آن برگرفته از وحی و اعتقاد به نیابت و جانشینی امام از رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله است، چگونه به حاکمیت ظالمان و فجّار رضایت داده، از شروط امامت کوتاه آمده و به جانشینی یک فرد غیرالهی از پیامبری الهی اهتمام داشته است؟

ازاین‌رو، ضرورت پرداختن به این مهم به این خاطر است که نظریهٔ حرمت خروج بر حاکم جائر در آثار اهل سنت، تنها براساس استناد به برخی روایات (باوجود روایات متعارض بسیار) و عملکرد خلفای راشدین اثبات شده و دلایل قرآنی چندان محکمی ندارد و التزام برخی مذاهب اهل سنت به آن، به نهادینه‌شدن

فرهنگ ظلم‌پذیری در میان پیروان این مکاتب و تحمل سال‌ها رنج و محنت آنان از سوی حکام ظالم منجر شده است. لذا اگرچه این نظریه با دلایل عقلی و نقلی (روایی و سیره) قابل نقد و بررسی است، اما در این مقاله به نقد قرآنی با رویکردی تطبیقی و نگاهی درون‌فرقه‌ای (اهل سنت) و به روش مطالعهٔ کتب تفسیری اهل سنت پرداخته و وجه انتخاب چنین نقدی، پذیرش آیات قرآن کریم به‌عنوان منبعی مشترک و فصل‌الخطاب در حل اختلافات فریقین و وضوح تعارضات جدی این نظریه با آیات قرآن و حتی با برخی تفاسیر واردشده از آنهاست.

از آثار مهم دربارهٔ نقد این نظریه، می‌توان به کتاب تحول مفهوم حاکم جائر در فقه سیاسی شیعه، نوشتهٔ محمدرضا احمدی طالشیان و کتاب اطاعت از حاکم جائر در نظام امامت و خلافت، اثر محمدعلی میرعلی اشاره کرد که در آن با تکیه بر روایات و شواهد تاریخی، سیر نظریهٔ خروج بر حاکم بررسی شده و آثار پیروی از حاکم جائر بیان و نقد شده است. همچنین دو مقالهٔ «قیام علیه حاکمان جور، انواع، راهکارها و ضوابط شرعی»، نوشتهٔ محمدمهدی آصفی و مقالهٔ «فقه انقلاب و خروج علیه حاکم جائر در فقه فریقین»، اثر عبدالرحیم اخلاقی و محمدجواد نوروزی، به‌طور مستقیم این نظریه را طبق آرای شیعه و اهل سنت نقد و بررسی کرده‌اند. بنابراین، وجه تمایز این اثر با دیگر آثار مشابه، نقد نظریهٔ مذکور با محوریت آیات قرآن کریم و ناظر به تفاسیر و تبیین آرای علمای سلف و معاصر اهل سنت است.

۱. چیستی نظریهٔ حرمت خروج بر حاکم جائر

راغب اصفهانی در مفردات پیرامون واژهٔ «حرمت» آورده است: «حرام چیزی است که از آن منع شده و حرمت ممنوعیت انجام کار و یا عدم مشروعیت به حکم عقل و شرع است.» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶: ۱۱۵/۱) از این عبارت، مخالفت با حکم الهی و تعدی و معصیت در معنای حرمت برداشت می‌شود. همچنین وی واژهٔ «خروج» را چنین معنا کرده است:

خروج، ظاهر یا آشکارشدن از جایگاه یا حالتی که فرد در آن است مانند

خانه، لباس و یا کشور را گویند و فرقی نمی‌کند که شخص خودش چنین حالتی را بیابد و یا با ابزار خارجی در چنین حالتی قرار بگیرد (همان، ۱۴۵).

این واژه در اصطلاح اهل سنت معنای دیگری هم دارد. حمیدی در کفایة المفتین می‌نویسد: «خروج در اصطلاح اهل سنت به‌معنای مخالفت قولی و عملی است.» (حمیدی الأثری، بی‌تا: ۱۰۹) بنابراین، مقصود از خروج در اینجا مخالفت در قول و عمل با یک حکم فقهی است و به‌ظاهر، مخالفت قلبی را شامل نمی‌شود. در فقه سیاسی اهل سنت مقصود از خروج، مخالفت با امام و اقدام جهت خلع وی و یا امتناع از پرداخت حقوق واجبی همچون پرداخت زکات و... است که باید به وی پرداخت شود (عودة، بی‌تا: ۲۴۲/۲). برخی دیگر از فقهای اهل سنت که اغلب وهابی‌مسلک هستند، خروج را شامل اقدامات قولی و عملی یا به‌عبارت دیگر، مادی و معنوی دانسته و هرگونه اقدام علیه حاکم جائر را حرام خوانده‌اند. این دسته از فقها، حتی نفرین بر حاکم جائر را نیز از مصادیق خروج دانسته و حرام معرفی کرده‌اند و در مقابل، دعا برای آنان را واجب دانسته‌اند (نک: فوزان، بی‌تا: ۱۱۴/۱؛ عثیمین، بی‌تا: ۵۱۴/۴).

همچنین «حاکم» در لغت به‌معانی قاضی، داور، فرمانروا، اجراکنندهٔ حکم و متصدی ادارهٔ یک ایالت یا بخش از جانب حکومت است (ابن‌اثیر، ۱۳۹۹: ۲۵۰/۱). حاکم به‌جهت قیود فراوانی که در علوم مختلف برای آن برشمرده شده است، دارای معانی اصطلاحی مختلفی است و در اصطلاح علمای متأخر اهل سنت، با تعبیر «حاکم شرع» در مقابل «حاکم جور» به‌کار می‌رود (نجفی، ۱۳۶۲: ۲۵۸/۱۷). در فقه سیاسی اهل سنت، جور در معنای لغوی آن یعنی «ستم و رویگردانی از حق» مدنظر قرار گرفته است. سلیمان بن احمد طبرانی در مفهوم «جور» می‌نویسد: «الجور: البغي و الظلم و الميل عن الحق؛ جور سرپیچی و ستم و رویگردانی از حق است.» (طبرانی، ۱۴۰۴: ۲۷۰/۲) ابن‌منظور در لسان العرب، جور را نقیض عدل معرفی می‌کند (ابن‌منظور، بی‌تا: ۴۱۳/۲).

پیش‌تر اشاره شد که فقهای اهل سنت برای حاکم شرایطی را درنظر گرفته‌اند که به‌رغم وجود اختلاف نظر میان فقهای مذاهب چهارگانه در این‌باره، چنانچه

حاکمی از آن شرایط بی‌بهره باشد و یا از روش دیگری جز روش خلفای راشدین به حکومت دست یابد، حاکم، جائر به‌شمار می‌آید. بنابراین، «حاکم جائر» کسی است که در راه باطل قدم برمی‌دارد و از مسیر حق و عدالت منحرف شده و به باطل تمایل پیدا کرده؛ یا از ابتدا از راه مستقیم منحرف بوده و حق را از مدار خود خارج نموده است. ازاین‌رو نظریهٔ «حرمت خروج بر حاکم جائر» بیانگر ممنوعیت و عدم مشروعیت ترک طاعت و مخالفت قولی، عملی و قلبی با حاکمی است که از مدار حق و شرع خارج و منحرف شده است.

۲. قائلان به نظریهٔ حرمت خروج بر حاکم جائر

قائلان متقدم به این نظریه، خلفای بنی‌امیه و خاصه معاویه بود که با رواج تفکر جبرگرایی و حکم حرمت خروج بر خلفا و حاکمانی که پس از نبی اکرم ﷺ بر مسند خلافت نشستند، فضای ذهنی امت اسلامی (به غیر شیعه) را به نوعی اباحه‌گری در امر خلافت و رهبری جامعه سوق داده و در نتیجه پذیرش خلافت اشخاصی چون ابوسفیان، معاویه و حتی یزید به امری بدیهی مبدل گشت؛ لذا خروج حسین بن علی علیه‌السلام بر یزید، حرام و قتال با اهل بیت رسول علیهم‌السلام مستحب و بلکه واجب شمرده شد و همچنین خواصی چون عبدالله بن عمر که شبانه با پای حجاج بن یوسف بیعت نمود -و اگرچه اثری از نقل این حقیقت تلخ در مورد عبدالله بن عمر در کتب اهل سنت موجود نیست- اما نظر وی در این‌باره در صحیح مسلم آمده است که در اینجا به آن اشاره می‌شود. مسلم از زید بن محمد از نافع نقل می‌کند:

> آنگاه که واقعهٔ حره اتفاق افتاد، عبدالله بن عمر نزد عبدالله بن مطیع آمد؛ وی علیه یزید شوریده بود. عبدالله بن مطیع دستور داد بالشتی برای مهمان بیاورند. عبدالله بن عمر گفت: نیامده‌ام نزد تو بنشینم، بلکه آمده‌ام با تو سخنی بگویم. از رسول خدا ﷺ شنیدم که فرمود: هر کس از طاعت (حاکم) دست بردارد، روز قیامت خداوند را ملاقات خواهد کرد، درحالی‌که حجتی ندارد، و هر کس بمیرد درحالی‌که بیعتی برعهدهٔ

او نباشد، به مرگ جاهلیت مرده است (نیشابوری، ۱۴۱۲: ۲۲/۶).

احمد بن حنبل در جلد دوم مسند خود، نمونهٔ همین عقیده را از عبدالله بن عمرو عاص نقل می‌کند که مردم را نیز به همان دعوت می‌کرده است (نک: ابن‌حنبل، ۱۴۱۶: ۳۴۴/۲). حسن بصری نیز به اعتقاد به این نظریه معروف بود. از وی چنین نقل شده است:

> امیران و حاکمان بر پنج چیز از امور مردم ولایت دارند: نماز جمعه، نماز جماعت، نماز عید، مرزها و حدود. به خدا قسم که دین برپا نمی‌شود مگر به‌وسیلهٔ آنان، اگرچه ستم و بی‌عدالتی کنند. به خدا قسم آنچه اصلاح می‌کنند، از فسادی که به‌بار می‌آورند، بیشتر است (نیشابوری، ۱۴۱۲: ۲۲/۶).

در واقع ریشهٔ اعتقاد به چنین نظریه‌ای، همین مصلحت‌اندیشی است که به حاکمیت حاکم جور، هرچند با زنده ماندن اسلام ظاهری رضایت دارد.

سفیان ثوری از دیگر قائلان به حرمت خروج است و بر این دیدگاه اصرار می‌کرد و آن را پایهٔ ایمان می‌دانست. وی به یکی از شاگردان خود به‌نام شعیب می‌گوید: «اطاعت و فرمانبری از رهبران و امیران و کسانی که با اجماع و رضایت مردم خلافت را به‌دست گیرند، واجب است؛ چه درستکار باشند و چه فاجر و گناهکار.» (آصفی، ۱۴۳۱: ۷۱) علی بن مدینی نیز از معتقدان سرسخت این نظریه است. او دربارهٔ حکومت فاسق معتقد است که کسی حتی حق بدگویی از چنین حاکمی را ندارد؛ زیرا علیه وی به مبارزه برخیزد و حتی تردیدنداشتن در دل نسبت به چنین حاکمی را مستحب دانسته است (همان). ابن‌حجر عسقلانی نیز بر وجوب اطاعت از سلطان چیره‌شده و لزوم در رکاب بودن او به اجماع استناد کرده و علت این اجماع را جلوگیری از خون‌ریزی و آرامش توده مردم دانسته است (نک: عسقلانی، بی‌تا: ۱۹۰/۱۳). شارح کتاب العقیدة الطحاویة نیز خروج علیه رهبران و زمامداران را هرچند که ظالم و بیدادگر باشند، واجب و حتی نفرین آنان را نیز جایز ندانسته است (ابن ابی‌العز، ۱۴۱۷: ۲/۵۴۴) وی به هم‌عقیده‌بودن شیخ صابونی در کتاب عقیدة أصحاب الحدیث و قزوینی از

علمای مشهور وهابی در کتاب مفید العلوم و مبید الهموم نیز تصریح کرده است (همان، ۷۵). همچنین دربارهٔ عقیده برخی از مشایخ و علمای خاندان شیخ محمد بن عبدالوهاب، همچون شیخ محمد بن عبداللطیف، شیخ سعد بن حمد بن عتیق، شیخ عبدالله بن عبدالعزیز العنقری و دیگران چنین می‌نویسند:

> از آیات قرآنی و احادیث نبوی و کلام علما و پژوهشگران، وجوب فرمانبرداری و اطاعت از ولی امر و تحریم کشمکش و مقابله با او فهمیده می‌شود. کوتاهی او در انجام برخی واجبات، مجوزی برای مقابله با وی نخواهد بود، مگر آنکه کفر واضحی از وی سر بزند (همان).

در مقابل این نظریه‌ها، عده‌ای از کبار اهل سنت خروج بر حاکم جائر کافر را به‌شرط قدرت بر عزل وی جایز دانسته‌اند. ازجملهٔ ایشان، صالح فوزان است که در پاسخ به سؤال دربارهٔ تعامل با حاکم کافر چنین پاسخ می‌دهد:

> ...اگر در مسلمین قوت لازم باشد، یعنی قدرت مقابله با آنها و ایجاد حکومت اسلامی را دارا باشند، واجب است که خروج کنند و این عمل از جهاد فی سبیل الله شمرده می‌شود. اما اگر قدرت براندازی نداشته باشند، مخالفت با ظلمه کفر، جایز نیست؛ زیرا ضررش متوجه مسلمین است (فوزان، بی‌تا: رقم فتوی ۱۵۸۷۲).

وی دلیل بر حکمِ عدمِ خروج و مبارزه با ظلمهٔ کفر را نوعی سیرهٔ عملی رسول خدا ﷺ در ده سال ابتدای بعثت دانسته است (نک: همان). همچنین بن‌باز، مفتی اعظم معاصر وهابیت، شورش علیه حاکم کافر را در صورتی جایز می‌داند که موجب برانگیخته‌شدن شری نشود (نک: بن‌باز، بی‌تا: ۲۰۳/۸).

بنابراین اکثریت اهل سنت، اگرچه در تفسیر برخی آیات جهاد به جواز خروج بر حاکم جائر اشاره‌هایی داشته‌اند، اما چون در سیرهٔ خلفا و حکام و برخی فتاوای علمای خود به‌عنوان یک نظریهٔ واحد در منظومهٔ فکری و سیاسی اهل سنت آن را پذیرفته‌اند، هرگز باصراحت به جواز خروج اعتراف نداشته و تنها جهاد با کفار و مشرکان را از این آیات تفسیر نموده‌اند و درنهایت خروج بر حاکم جائر را جایز

ندانسته‌اند. ضمن آنکه برخی در مورد حاکم کافر نیز به‌شرط قدرت بر تسلط و چیرگی حتمی و عدم ایجاد فتنه و خونریزی، خروج بر وی را جایز دانسته‌اند.

۳. نقد نظریهٔ حرمت خروج بر حاکم جائر براساس آیات قرآن

نظریهٔ حرمت خروج بر حاکم جائر ذیل دو عنوان «آیات ناهی اطاعت از حاکم جائر» و «آیات جواز خروج بر حاکم جائر» نقد و بررسی خواهد شد.

۳-۱. آیات ناهی اطاعت از حاکم جائر

قرآن کریم به حرمت اطاعت از سلاطین جائر که شامل حکام طاغوت، حکام مسرف و فاسد، ظالم و حتی حکام پیرو هوا و هوس‌ها می‌شود و به عدم اعتماد بر آنها تصریح داشته است و بر نفی و رد زمامدار فاسق و مقاومت و مبارزه علیه چنین حکومتی تأکید می‌کند. ازاین‌رو در اینجا به تفسیر و بیان برخی از این آیات از منظر مفسران اهل سنت اشاره می‌شود.

۳-۱-۱. عدم اطاعت از طاغوت

خداوند متعال در آیهٔ ۶۰ سورهٔ نساء می‌فرماید:

﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا﴾؛

آیا ننگری به حال آنان که به گمان (و دعوی) خود ایمان به قرآن تو و کتبی که پیش از تو فرستاده شده آورده‌اند، چگونه باز می‌خواهند داوری به طاغوت برند در صورتی که مأمورند که به طاغوت کافر شوند؟! و شیطان می‌خواهد که آنان را گمراه کند گمراهی دور (از هر سعادت).

طاغوت از مادهٔ «طغی» و مصدر «طغیان» گرفته شده است. طغیان یعنی تجاوز از حد. راغب اصفهانی نیز طغیان را تجاوز حدود از گناه می‌داند؛ یعنی هر گناهی را طغیان می‌داند (نک: راغب اصفهانی، ۱۴۱۶: ۳۰۵). مفسران برای کلمهٔ «طاغوت» معانی متعددی را بیان کرده‌اند؛ ازجمله شیطان، کاهن، ساحر، انسان‌ها و جنیان متمرد،

بت‌ها و هرآنچه به‌جای خدا پرستش شود و کسانی که راه را برای بت‌پرستی و گمراه‌کردن مردم هموار کنند (نک: طبری، ۱۴۱۵: ۴۸۲/۲). همراه‌شدن لفظ طاغوت با واژۀ «جِبت» در آیۀ ۵۱ سورۀ نساء، موجب شده است که معانی بیشتری برای هردو واژه ذکر شود. در صحیح بخاری در این‌باره آمده است:

> ازجمله اینکه آنان دو بت بودند؛ یا یهودیانی بودند که برای همراهی با مشرکان قریش بت‌های آنان را می‌پرستیدند؛ یا اینکه جبت، حُیَیّ بن اَخطَب است و طاغوت، کَعب بن اشرف یهودی است؛ یا اینکه جبت، سحر است و طاغوت، شیطان است (بخاری، ۱۴۰۱: ۱۸۰/۵).

از تعدد معانی و کاربردهای متفاوت واژۀ طاغوت چنین برمی‌آید که این لفظ معنایی عام دارد و بر افراد مختلفی صدق می‌کند؛ چنان‌که راغب نیز «طغیان» را استعارۀ عام می‌داند. ازاین‌رو مفسران در معنای آن گفته‌اند که طاغوت به هر طغیانگر و متجاوز از حدود اطلاق می‌شود؛ پس همۀ ساحران و کاهنان و مانعان راه خیر، بت‌ها یا شیاطین یا اجنه‌ای که عبادت می‌شوند، انسان‌های گمراه‌کنندۀ مردم و همۀ کسانی که بدون رضایت خدا فرمانبری می‌شوند، طاغوت هستند (نک: طبری، ۱۴۱۵: ۴۸۲/۲؛ بقره/۲۵۶). همچنین طبری در ادامه می‌نویسد: «مقصود از ﴿أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ﴾، منافقان و ﴿وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ﴾ یهود، و ﴿يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ﴾، کاهن است.» (طبری، ۱۴۱۵: ۹۷/۵) آلوسی در روح المعانی به طرق ثعلبی از ابن‌عباس دربارۀ شأن و نزول این آیه چنین روایتی را نقل کرده است:

> میان یکی از منافقان به‌نام بشر و فردی یهودی منازعه‌ای پیش آمد. یهودی از او خواست نزد پیامبر ﷺ رفته و از ایشان بخواهند میان آن دو داوری کند، ولی بُشرِ منافق، کعب بن اشرف را به عنوان داور و قاضی معرفی نمود (آلوسی، ۱۴۱۵: ۶۸/۵).

در منابع روایی، طاغوت و جمع آن «طواغیت» و نیز طاغیه و جمع آن «طواغی»، فراوان به‌کار رفته است. در برخی احادیث آمده است که اعراب در دوران جاهلیت، بعضی از داوری‌های خود را نزد طواغیت می‌بردند. به‌نقل بخاری از جابر، طواغیتی

که نزد ایشان داوری می‌شد، در هر قبیله‌ای وجود داشت و آنان کاهنانی بودند که شیطان بر ایشان نازل می‌شد (نک: بخاری، ۱۴۰۱: ۱۸۰/۵). اما در روایات دیگری لفظ طاغیه برای بت «منات» در جاهلیت به‌کار رفته است (نیشابوری، بی‌تا: ۶۹/۴). در برخی دیگر به‌صورت مستقیم به طاغوت اشاره شده است؛ مانند روایت ابن ابی‌شیبه از انس بن مالک که به‌نقل از رسول خدا ﷺ گفته است: «در آغاز ملوک بر سر کار خواهند آمد، سپس جباران و سپس طواغیت.» (همان، ۲۵۴/۷)

ازمجموع آنچه گفته شد، چنین برمی‌آید که حکام ستمگر و کسانی که بدون رضایت خدا فرمانبری و اطاعت می‌شوند، از مصادیق حقیقی طاغوت به‌شمار می‌روند که در آیهٔ ۶۰ سورهٔ نساء و بسیاری از آیات قرآن نه‌تنها از اطاعت ایشان منع شده، بلکه حکم به برائت و مقابله با ایشان نیز آمده است.

۲-۱-۳. نهی از رکون در برابر ستمگران

خدای متعال در آیهٔ ۱۱۳ سورهٔ هود می‌فرماید:

﴿وَلَا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللهِ مِنْ أَوْلِيَاءَ ثُمَّ لَا تُنْصَرُونَ﴾؛ و (شما مؤمنان) هرگز نباید با ظالمان هم‌دست و دوست و بدان‌ها دلگرم باشید وگرنه آتش (کیفر آنان) در شما هم خواهد گرفت و در آن حال جز خدا هیچ دوستی نخواهید داشت و هرگز کسی یاری شما نخواهد کرد.

مسلمانان در این آیه، از رکون برابر ستمگران به‌عنوان یکی از مصادیق طاغوت، نهی شده‌اند. لغت‌شناسان و مفسران «رکون» را به اعتماد و اطمینان (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۳۵۴/۵؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۱۸۵/۱۳) راغب اصفهانی آن را به آرامش خاطر به کسی (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۳۶۵؛ ابن‌اثیر، ۱۳۶۷: ۲۶۱/۲) و دیگران میل و رغبت اندک (اردبیلی، بی‌تا: ۳۹۷) و نیز گرایش‌یابی (زمخشری، ۱۴۱۷: ۴۳۳/۲؛ بیضاوی، ۱۴۱۸: ۱۵۱/۳) و یا گرایش همراه با اعتماد (زمخشری، ۱۴۱۷: ۴۰۷/۱۷) معنا کرده‌اند.

زمخشری در تفسیر این آیه می‌گوید:

«أرکنه» یعنی به او متمایل شد. نهی در این آیه شامل هواداری، تمایل و

همراهی، هم‌نشینی، بازدید، چاپلوسی و رضایت به کارهای ستمگران، خود را شبیه آنان کردن، همانند آنها لباس‌پوشیدن، چشم به عنایت آنان داشتن و آنان را با عظمت یادکردن می‌شود (همان، ۴۳۳/۲).

وی در ادامه به واقعه‌ای قابل تأمل اشاره می‌کند و می‌نویسد:

حکایت شده است که روزی موفق پشت سر امام نماز می‌خواند که این آیه را خواند: ﴿وَلَا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ﴾؛ بلافاصله از هوش رفت. وقتی که به هوش آمد، به او گفتند: این در مورد کسی است که نسبت به ستمگران تمایل داشته باشد، پس خود ستمگران چه عذابی خواهند داشت؟ (همان)

قرطبی در تفسیر این آیه می‌نویسد: «رکون، اتکا و اعتماد و تمایل و رضایت نسبت به چیزی را گویند.» (قرطبی، ۱۳۸۴: ۱۰۷/۹) او به‌نقل از قتاده می‌گوید: «معنای آیه آن است که ستمگران را دوست نداشته باشید و از آنان اطاعت نکنید.» (همان)

ابن‌کثیر در تفسیر ﴿وَلَا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ﴾ می‌نویسد:

ابن‌عباس رکون را به چاپلوسی و تملق معنا کرده است. و ابوالعالیه می‌گوید: یعنی به اعمال ستمگران رضایت ندهید. و ابن‌جریر به‌نقل از ابن‌عباس آن را به‌معنای متمایل‌شدن نسبت به ستمگران گرفته است. این قولِ خوبی است و می‌توان بدین صورت آیه را معنا کرد: ستمگران را یاری نکنید؛ چراکه در صورت یاری آنان همانند کسانی خواهید شد که به رفتار و کارهایشان راضی هستند (ابن‌کثیر، ۱۴۱۹: ۴۶۱/۲).

از کلام مفسران اهل سنت در نهی از رکون بر ستمگران، چنین برداشت می‌شود که اجتناب از تمایل به آنان، کمک‌خواستن از آنان، رضایت به عملکردشان، چاپلوسی، محبت و قبول آنان روا نیست. بنابراین، اگر به تصریح قرآن حتی تمایل به ستمگران جایز نیست، پس چگونه می‌توان از ایشان اطاعت نمود و ولایت و رهبری آنان را پذیرفت و حاکمیت آنان را قبول کرد؟!

۳-۱-۳. عدم اطاعت از حاکمان مسرف، فاسد و غیرصالح

خداوند در آیات ۱۵۰ و ۱۵۱ سورهٔ شعراء می‌فرماید:

﴿وَلَا تُطِيعُوا أَمْرَ الْمُسْرِفِينَ * الَّذِينَ يُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ وَلَا يُصْلِحُونَ﴾؛

و از اسرافکاران فرمانبرداری نکنید، آنان که در زمین فساد می‌کنند و اهل اصلاح نیستند.

طبری در تفسیر این آیه، «مسرف» و «مفسدین» را اهل عمل به معصیت دانسته که به‌دنبال اصلاح در جامعه و اصلاح نفس خویش و اطاعت از اوامر الهی نیستند (طبری، ۱۴۱۵: ۵۲۶/۵). سیوطی نیز ضمن همراهی با طبری در تفسیر آیهٔ ۷۱ سورهٔ مؤمنون که می‌فرماید: ﴿وَلَوِ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ﴾؛ «و اگر حق از هوس‌های آنها پیروی می‌کرد، آسمان‌ها و زمین و همهٔ کسانی که در آنها هستند، تباه می‌شدند»، بیان می‌کند که تدبیر نظام هستی و بشر درهم‌پیوسته است و اعمال فرد فاسد در این عالم هستی تأثیر مستقیم داشته و با تدبیری که مبنای آن فساد است، نه‌تنها جامعه، بلکه عالم هستی را به فساد و تباهی می‌کشد (نک: سیوطی، ۱۴۲۴: ۱۰۹/۶ و ۱۱۰). بنابراین از فحوای کلام ایشان می‌توان به این نکته رسید که طبق این آیه، واگذاری حکومت و رهبری جامعه به اسراف‌کنندگان و کسانی که اهل اصلاح نیستند، منع شده است.

۴-۱-۳. اطاعت‌نکردن از حکام پیرو هوا و هوس

آیهٔ ۵۰ سورهٔ قصص یکی از نمونه‌های بارز آیات متعارض با نظریهٔ حرمت خروج بر حاکم جائر است که می‌فرماید:

﴿وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدىً مِنَ اللهِ إِنَّ اللهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾؛

و چه کسی گمراه‌تر است از کسی که به‌دنبال خواسته‌های خود رود و از هوای نفس خود پیروی کند بی‌آنکه از هدایت الهی بهره‌مند باشد، و البته خداوند گروه ستمکاران را هدایت و رهبری نخواهد کرد.

در تفاسیر اهل سنت «اتَّبَعَ هَواهُ» به‌معنای شرک (شرف‌الدین، بی‌تا: ۲۵۲/۱۰)، طلب

شهوات (زمخشری، ۱۴۰۷: ۱۸۹/۳) و اعراض از حق (طبری، ۱۴۱۵: ۳۲/۶) آمده است. اعراض و رویگردانی از حقی که پیش از این در معنای جور نیز آمد (نک: طبرانی، ۱۴۰۴: ۲۷۰/۲). طبری در تفسیر این آیه پس از آنکه تابع هوای نفس را اعراض‌کنندهٔ از حق معرفی کرده است، راه هدایت را نیز بر او بسته می‌داند و در ادامه در تفسیر ﴿إِنَّ اللهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ می‌نویسد: «إن الله لا یوفق لإصابة الحقّ وسبیل الرشد القوم الذین خالفوا أمر الله و ترکوا طاعته، و اتبعوا أهواء أنفسهم إیثارا منهم لطاعة الشیطان علی طاعة ربهم.» (طبری، ۱۴۱۵: ۳۲/۶) بر این اساس، وی پیرو هوای نفس را کسی می‌داند که اولا، هرگز به‌سوی حق هدایت نمی‌شود و ثانیا، به‌دلیل پیروی از هوای نفس، اطاعت از شیطان را به اطاعت از خدای متعال ترجیح داده است. بنابراین حاکم تابع هوای نفس، مصداق حقیقی حاکم جور بوده که اطاعت شیطان را بر اطاعت خدای متعال ترجیح و نه‌تنها در اعمال و رفتار فردی، بلکه در رفتارهای اجتماعی و حکم به امور حکومتی نیز اطاعت از شیطان را ملاک عمل و حکم خویش قرار داده است.

بر این اساس، علمای بنام اهل سنت چون ماوردی و ابن‌قدامه در آرای فقهی خود نیز پیروی از چنین حاکمی را حرام و غیرجایز دانسته‌اند. چنان‌که ماوردی در کتاب الحاوی می‌نویسد: «انّ طاعةَ الامامِ واجبةٌ الاّ فیما یعلم انّه ظلمٌ؛ به‌درستی که فرمانبرداری از امام واجب است مگر در مواردی که دانسته شود ستم است.» (ماوردی، ۱۴۱۴: ۷۷/۱۲) و یا ابن‌قدامه می‌گوید: «یجب طاعة الامام فی غیر المعصیة و الظاهر انه لایامر الا باالحق؛ فرمانبرداری از امام در غیر معصیت واجب است و ظاهر آن است که امر نکند مگر به حق.» (ابن‌قدامه، ۱۴۰۵: ۴۸۰/۹).

۵-۱-۳. اطاعت‌نکردن از حکام ظالم

زمخشری در کشاف، در تفسیر آیهٔ ۱۲۴ سورهٔ بقره که می‌فرماید: ﴿وَإِذِ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾؛ و (به یاد آر) هنگامی که خدا ابراهیم را به اموری امتحان فرمود و او همه را به‌جا آورد،

خدا به او گفت: من تو را به پیشوایی خلق برگزینم، ابراهیم عرض کرد: به فرزندان من چه؟ فرمود: (اگر شایسته باشند می‌دهم، زیرا) عهد من به مردم ستمکار نخواهد رسید»، ذیل عبارت ﴿لا يَنالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ می‌نویسد:

> و بسیار گفته شده که عهد به ظالمان نمی‌رسد و ظالمان را کسی خوانده‌اند که ظالم در نسل او باشد و چنین کسی حق استخلاف و واگذاری عهد امامت را ندارد و این عهد، به فرد عادلی می‌رسد که مبرای از ظلم باشد (زمخشری، ۱۴۰۷: ۱/۱۸۴).

تعابیر زمخشری اگرچه در مقام بیان عدم شأنیت ظالم برای مقام امامت است، اما در ادامهٔ کلامش امامت و حکومت ظالم را غیرمشروع دانسته و اطاعت از او را جایز نمی‌داند و دلیل خود بر عدم صلاحیت و اطاعت از ظالم را چنین مطرح می‌کند:

> چنین فردی چگونه می‌تواند صلاحیت حکومت داشته باشد، درحالی‌که شهادت و حکمش مورد پذیرش نبوده و طاعتش واجب نیست و خبرش نیز پذیرفته نمی‌شود (همان).

زمخشری در ادامه به‌نقل از ابن‌عیینه، دلیل دیگر بر عدم اطاعت از ظالم را چنین عنوان کرده است:

> هرگز ظالم نمی‌تواند امام باشد؛ زیرا امام برای بازداری از ظلم است و اگر ظالم به نفس خودش را امام قرار دهیم، مانند این است که گرگی را چوپان گوسفندان قرار داده باشیم (همان).

همچنین وی به سند مجاهد، از ابن‌عباس روایتی را نقل می‌کند که بیانگر نقض هر عهد و پیمانی با حاکم ظالم است و می‌گوید: ﴿قالَ لا يَنالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾؛ یعنی عهدی برای ظالمین نیست واگر عهدی با اوبسته شود پس نقض می‌گردد.» (همان). لذا از این عبارات روشن می‌شود که وی به عقیدهٔ «عدم عزل حاکم جائر پس از انعقاد امامت وی» نیز قائل نبوده و آن را بی‌اساس می‌داند. وی در ادامه به حمایت ابوحنیفه از قیام زید بن علی علیه‌السلام علیه حاکمان عصرش اشاره نموده و آرزو می‌کند که کاش به او و یارانش ملحق می‌شد (همان).

علی الوردی در کتاب مهزلة العقل البشری می‌نویسد:

> پس از این قیام [قیام امام زید در برابر امپراطوری اموی]، اختلافات گسترده‌ای میان فقهیان به‌ویژه پیروان ابوحنیفه (در مورد جواز و عدم جواز قیام در برابر حاکم) به‌وجود آمد. مشهور است که امام ابوحنیفه، امام زید را در این قیام حمایت می‌کرد و به یکدیگر نماینده و نامه فرستاده بودند. زمخشری می‌گوید: ابوحنیفه به گونهٔ پنهانی بر وجوب حمایت و مساعدت مالی زید بن علی و همراهی با او در قیام در برابر دزد متقلب که خویشتن را امام یا خلیفه خوانده است، فتوا می‌داد (الوردی، ۱۳۷۹: ۱۵۳).

۶-۱-۳. لزوم برپایی قسط و عدل

وجود آیاتی که دربردارندهٔ وجوب برپایی قسط و عدل (حدید/۲۵؛ شورا/ ۱۵؛ اعراف/۲۹؛ نساء/۱۳۵) در جامعهٔ اسلامی است، از دیگر آیات متعارض با این نظریه و به‌نحو دلالت التزامی در مقام بیان نهی اطاعت از حاکم جائر است. خداوند سبحان در آیهٔ ۵۸ سورهٔ نساء می‌فرماید:

﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾؛

> خدا قاطعانه به شما فرمان می‌دهد که امانت‌ها را به صاحبانش بازگردانید و هنگامی که میان مردم داوری می‌کنید، به عدالت داوری کنید. یقینا [فرمان بازگردانیدن امانت و عدالت در داوری] نیکو چیزی است که خدا شما را به آن موعظه می‌کند؛ بی‌تردید خدا همواره شنوا و بیناست (نساء/۵۸).

همان‌طور که از آیه برداشت می‌شود، ابتدا وظیفهٔ حاکم جامعه یعنی حکم به عدالت بیان شده و سپس مردم به اطاعت از او امر شده‌اند. حتی بعضی از مفسران اهل سنت، مانند زمخشری نیز اظهار کرده‌اند که خداوند ابتدا حاکمان را به ادای امانت و حکمرانی به عدالت مأمور ساخته، سپس مؤمنان را به اطاعت از

ایشان فراخوانده است (نک: زمخشری، ۱۴۰۷: ۲۵۳/۲). عبدالرئوف مخلص در تفسیر این آیه می‌نویسد:

> خطاب الهی در این آیه شامل تمام مردم در تمام امانت‌ها می‌شود، پس این خطاب، هم ادای فرایض و تکالیف را که امانت حق تعالی بر دوش انسان است و هم امانت‌های عادی در میان مردم را دربر می‌گیرد. اما زمامداران از نخستین مخاطبان آیه کریمه و در پیشاپیش آنان قرار دارند، پس اداکردن امانت، رد مظالم و جستن عدل در احکام و فرامین صادره از سوی آنان، جزء اولین واجبات و تکالیفشان در مسند زمامداری است (مخلص، ۱۳۹۲: ۳۴۷/۲).

وی در ادامه می‌نویسد:

> و به شما فرمان می‌دهد که چون میان مردم حاکم شوید، به عدالت حکم کنید؛ مراد از عدالت در اینجا این است که حاکم یا قاضی، به‌سوی یکی از طرفین دعوا گرایش نیابد و بنابراین، هیچ‌کس را به‌خاطر قرابت وی، یا جاه و مقام، یا مصلحت و منفعتی که از او تمنا دارد، یا هر غرض هوس‌آلود دیگری بر خصمش برتری ندهد، بلکه باید مطابق آنچه که قرآن عظیم و سنت نبوی کریم ﷺ برای وی روشن ساخته است، فقط به‌نفع همان کسی حکم کند که حق از آن وی است. آری! حاکم باید در میان مردم براساس مساوات حکم کند، بی‌آنکه یکی را بر دیگری برتری دهد ... در حقیقت نیکو چیزی است آنچه خدا شما را به آن پند می‌دهد، در حقیقت خدا، شنواست به آنچه حکم می‌کنید؛ بیناست به حاکم هنگامی‌که حکمش را صادر می‌کند. پس او می‌داند که آیا حاکم در حکم خویش جویای عدالت است، یا اینکه مطابق هوای نفس خویش حکم کرده است. در حدیث شریف آمده است: «خدای عز و جل همراه حاکم است تا آنگاه که ستم نکند، پس چون ستم کرد، او را به خودش وامی‌گذارد» (همان).

این تقدم و تأخر، حاکی از آن است که اطاعت از ایشان، به ادای امانات و حکم به عدالت مشروط است. شاید بیان دو خصوصیت در این آیه، یعنی «ادای امانات به اهل آن» و «حکم براساس عدالت» به دو مرحله از شرایط حکومت اشاره داشته باشد؛ نخست شایستگیِ حاکم برای احراز حکومت که امانتی الهی است و دیگری، محور عملکرد حاکم که عدالت است و فقدان هریک از دو شرط، یعنی شایستگی و اجرای عدالت، سبب می‌شود که حق حاکمیت و ولایت از حاکم سلب شده و حق تصرف در شئون جامعه را نداشته باشد و طبعا، اطاعت از او نیز واجب نخواهد بود. ازاین‌رو، حتی بعضی از مفسران اهل سنت نیز لزوم اطاعت را به ادای امانت و حکمرانی عادلانه از سوی حاکم جامعه مشروط کرده‌اند.

۲-۳. آیات جواز خروج بر حاکم جائر

ممکن است در بررسی آیاتی که گذشت چنین سؤالی مطرح شود که تمامی این آیات به عدم اطاعت از انواع حکام جور دلالت داشته و وجوب و لزوم خروج بر چنین حاکمانی را نمی‌رساند؛ لذا در این عنوان به بررسی برخی آیات جهاد و مقابله با ظالمان که در تفاسیر اهل سنت نیز به آنها اشاره شده است، اشاره خواهد شد.

۱-۲-۳. انتقام‌جویی از ظالم

آیهٔ ۴۱ سورهٔ شورا، یکی از آیاتی است که به مبارزه و جهاد با ظالمان و حتی طلب یاور در این امر دلالت دارد. خدای متعال در این آیه می‌فرماید:

﴿وَلَمَنِ انْتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِ فَأُولئِكَ ما عَلَيهِمْ مِنْ سَبيلٍ﴾؛

و کسی که چون ستمی بر او واقع شود [از خود دفاع کند و] یاری طلبد، هیچ ایرادی بر او نیست.

و در آیهٔ ۴۲ همین سوره نیز عذاب الهی ظالمان از سوی خدای متعال را این‌چنین بیان و تأیید می‌فرماید:

﴿إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَظْلِمُونَ النَّاسَ وَيَبْغُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ أُولئِكَ لَهُمْ عَذابٌ أَلِيمٌ﴾؛

راه نکوهش و مجازات بر کسانی است که به مردم ستم می‌کنند و در زمین به ناحق ظلم روا می‌دارند؛ برای آنان عذاب دردناکی است.

عبدالرئوف مخلص در انوار القرآن در تفسیر این آیه چنین آورده است:

﴿وَلَمَنِ انتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِ فَأُوْلَئِكَ مَا عَلَيهِم مِّن سَبِيلٍ﴾؛ «و هرکه بعد از ستمی که دیده است»، یعنی بعد از آنکه ظالم در حق وی ستمی نموده است، «انتقام گیرد پس آن گروه،؛ بر آنان هیچ راهی نیست» یعنی آنان مورد ملامت، مؤاخذه یا مجازات قرار نمی‌گیرند؛ زیرا حق گرفتن قصاص در جنایات عمدی و در دشنام‌دادن و بدگفتن، برای مجنی‌علیه (کسی که بر وی جنایتی شده است) همچنین ضمان (غرامت) در جنایات غیرعمد مانند اتلاف‌ها شرعا ثابت است؛ و در این موارد، معامله همانند و بالمثل جواز دارد نه تجاوز (مخلص، ۱۳۹۲: ۲۱۴/۵).

وی در تفسیر آیهٔ بعد می‌نویسد:

﴿إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَظْلِمُونَ النَّاسَ وَيَبْغُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيرِ الْحَقِّ أُوْلَئِكَ لَهُم عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾؛ جز این نیست که راه ملامت و ایراد و مجازات تنها بر کسانی است که به مردم ستم می‌کنند»، یعنی آغازگر تعدی و تجاوز بر آنانند «و در روی زمین به ناحق سر بر می‌دارند» یعنی بر جان و مال مردم به ناحق تعدی کرده و با ستمگری و سلب و غصب حق مردم، بر آنان تکبر و گردنکشی می‌کنند. «آن گروه» در برابر ظلم و گردنکشی و تجاوز خویش «عذابی دردناک در پیش دارند» در روز قیامت (همان).

اگرچه مفسران اهل سنت در تفسیر این دو آیه به‌صراحت به مقابله با حاکم جائر اشاره نداشته‌اند، اما از معنای کلی که در تفاسیر خود آورده‌اند، برداشت می‌شود که مقصود آنها احصاشدن مفهوم «ظلم‌ستیزی» در آیات است.

۲-۲-۳. جهاد با حاکم جائر برای حمایت از مظلومان

خدای متعال در آیهٔ ۱۹۳ سورهٔ بقره به یک اصل مهم در اسلام، یعنی ستاندن حق

مظلوم از ظالم اشاره کرده و می‌فرماید:

﴿وَقاتِلُوهُمْ حَتَّى لا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنِ انْتَهَوْا فَلا عُدْوانَ إِلاَّ عَلَى الظَّالِمِينَ﴾؛ و با کفار جهاد کنید تا فتنه و فساد از روی زمین برطرف شود و دین خدا حاکم باشد و بس، و اگر (از فتنه) دست کشیدند (با آنها عدالت کنید که) تجاوز جز بر ستمکاران روا نیست.

طبق این آیه، مبارزه جهت دفع فتنه و حمایت از مظلومان در مقابل ظالمان در اسلام، یک اصل است که باید مراعات شود؛ حتی اگر به جهاد منتهی شود، اسلام اجازه نمی‌دهد که مسلمانان در برابر فتنه‌ها و فشارهایی که به مظلومان وارد می‌شود، بی‌تفاوت باشند.

اهل سنت در تفسیر این آیه که شأن نزول آن به جهاد با کفار مکه بازمی‌گردد، نکات قابل توجهی دارند. رشید رضا در تفسیر المنار دلالت این آیه را دستور به نهایت قتال با مقاتلان و متجاوزان می‌داند (رشید رضا، ۱۹۹۰: ۱۷۰/۲). وی پیش از این در تفسیر آیات ۱۹۱ و ۱۹۲ سورهٔ بقره، به اطلاق آیه باور داشت و جنگ با عموم مقاتلان، یعنی کسانی که به ظلم و عدوان بر مسلمین تجاوز می‌کنند را لازم دانسته و آن را تنها مختص به کفار و منافقین نمی‌داند (همان، ۱۶۸). بنابراین حاکم ظالمی که یا با غلبه و جنگ و یا با اعمال ظلم بر مسند حکومت نشسته است، می‌تواند از مصادیق «مقاتلین» بوده و جنگ با او که مصداق خروج بر وی است، لازم آید.

همچنین خداوند متعال در آیهٔ ۳۹ سورهٔ حج که شرط نصرت الهی را در جهاد با ظالمان و متجاوزان دانسته و بدان اذن و اجازه داده است، می‌فرماید:

﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا وَإِنَّ اللهَ عَلى نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ﴾؛ کسانی که [ستمکارانه] مورد جنگ و هجوم قرار می گیرند، چون به آنان ستم شده اذن جنگ داده شده، مسلما خدا بر یاری‌دادن آنان تواناست.

فخر رازی در تفسیر این آیه به حرکت و تلاش مؤمنین جهت مقابله با ظالمان و نهی از سکوت و انفعال در برابر آنها اشاره کرده که وعدهٔ یاری خدای متعال تنها

به چنین مؤمنینی داده شده است (نک: فخر رازی، ۱۴۲۰: ۳۹/۲۳). همچنین تأیید و تمجید از قیام اهل بیت علیهم‌السلام علیه حاکم جور -هرچند با حامیان و افراد کم و با ختم به شهادت همگی باشد- در کلام وی شاهدی دیگر بر نقص و ضعف این نظریه است. ضمن آنکه برخی از علما و مورخان اهل سنت، ازجمله حسن بصری (ابن‌خیاط، ۱۴۱۵: ۱۴۵)، ابوالحسن اشعری (همو، ۱۳۶۲: ۴۵) و آلوسی (همو، ۱۴۱۵: ۲۲۷/۱۳) بر این باورند که نهضت مقدس امام حسین علیه‌السلام نهضتی الهی، مشروع و مقدس بوده و قابل ستایش است. علاوه بر آن، افرادی چون مسعودی در مروج الذهب و معادن الجوهر، نه‌تنها از قیام حضرت به‌عنوان یک تکلیف الهی و لازم یاد کرده، بلکه یزید را به‌سبب کشتن ایشان فردی فاسق و ملعون و حتی کافر و مستوجب آتش دانسته‌اند (مسعودی، ۱۴۰۵: ۶۳/۳). بنابراین، این نظریه از سوی برخی مکاتب کلامی اهل سنت مانند معتزله و برخی اشاعره و نیز فقهای حنفی، با استناد به ادلهٔ روایی و پیروی از سیرهٔ اهل بیت علیهم‌السلام دارای ضعف و نقص واضح است.

نتیجه‌گیری

از منظر اهل سنت و با لزوم اعتقاد به نظریهٔ «حرمت خروج بر حاکم جائر»، فرقی میان حاکم عادل و حاکم جائر وجود ندارد و این نظریه -باوجود مخالفت‌ها از سوی برخی علمای اهل سنت- در ادوار مختلف و بس طولانی در جوامع اسلامی، به‌عنوان یک حکم فقهی و قطعی مورد توجه بوده که قطعا در سایهٔ آن، ظلم‌های بسیاری از سوی حکام بر جوامع اسلامی شده است. جوامع اسلامی و امت واحده‌ای که می‌بایست حاکمان آن براساس مبانی قرآن و سنت صحیح حکومتداری کنند، گاهی به‌واسطهٔ استیلای حکام جور بر این جوامع در شرایط خفقان و گاهی قوانین خلاف فرامین اسلامی اداره می‌شوند. بنابراین، باتوجه به تفسیر و تبیین آیات معارض با این نظریه در تفاسیر اهل سنت، آشکار شد که التزام به آن، تنها با استناد به برخی روایات و نیز براساس تقدم عمل صحابه بر نظر خدا و رسولش صلی‌الله‌علیه‌وآله می‌باشد. این نظریه به شهادت برخی مفسران و عقلای اهل سنت، با آیاتی که به‌صراحت اطاعت‌نکردن از

طاغوت و نهی از رکون در برابر ستمگران و اطاعت‌نکردن از حاکمان مسرف، فاسد، ظالم و نیز حکامی که تابع هوا و هوس‌هایشان هستند و همچنین آیات صریح در امر به جهاد و مقابله با ظالمان، نقد و رد می‌گردد.

با وجود دیدگاه‌های متناقض و فاحش در بحث خروج از حاکم جائر در میان علمای اهل سنت، چنین برمی‌آید که ایشان در عمل آن را حرام دانسته‌اند و اگرچه در تفسیر برخی آیات جهاد به جواز چنین خروجی اشاره‌ای داشته‌اند، ولی چون در سیرهٔ خلفا و حکام و نیز برخی فتاوای علمایشان به‌عنوان نظریه‌ای واحد در منظومهٔ فکری و سیاسی اهل سنت مطرح بوده است، هرگز به قطع و باصراحت به جواز خروج بر چنین حکامی اعتراف نداشته و غالبا این آیات را تنها به جهاد با کفار و مشرکان تفسیر کرده‌اند.

منابع

* قرآن کریم.

۱. اباالخیل، سلیمان بن عبدالله بن حمود، مفهوم الجماعة و الامامة و وجوب لزومها و حرمة الخروج علیها، الریاض: مکتبة الملک، ۱۴۲۸ق.

۲. ابن ابی العز، محمد بن علی، شرح العقیدة الطحاویة، تحقیق: شعیب الأرنؤوط، عبدالله بن المحسن الترکي، بیروت: مؤسسه الرسالة، ۱۴۱۷ق.

۳. ابن اثیر، مجدالدین بن محمد بن محمد بن الکریم، النهایة فی غریب الحدیث و الاثر، تحقیق: طاهر احمدالزاوی، بیروت: مکتبة العلمیة، ۱۳۹۹ق.

۴. ابن تیمیه، ابوالعباس تقی الدین احمد بن عبدالحلیم، منهاج السنة النبویة فی نقض الکلام الشیعة، تحقیق: محمد رشاد، الریاض: المملکة العربیة السعودیة، ۱۴۰۶ق.

۵. ابن حزم اندلسی، علی بن احمد بن سعید، الفصل فی الملل و الاهواء و النحل، قاهره: مکتبة الخانجی، بی تا.

۶. ابن حنبل، احمد بن محمد، مسند الإمام أحمد بن حنبل، تصحیح: شُعَیب الأرنَؤوط و عادل مُرْشِد، بیروت: مؤسسه الرسالة، ۱۴۱۶ق.

۷. ابن خیاط، ابوعمر، تاریخ خلیفه، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۵ق.

۸. ابن قدامه المقدسی، ابومحمد عبدالله بن احمد، المغنی فی فقه الامام احمد بن حنبل الشیبانی، بیروت: دار الفکر، ۱۴۰۵ق.

۹. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، تفسیر القرآن العظیم، تحقیق: محمد حسین شمس الدین، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۹ق.

۱۰. ـــــــــ، البدایة و النهایة، الریاض: مکتبة النصر، ۱۹۶۹م.

۱۱. ابن مفرح، محمد بن نطح بن محمد، الفروع، بیروت: دارالکتب العلمیة، بی تا.

۱۲. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۸ق.

۱۳. اردبیلی، احمد بن محمد، زبدة البیان فی احکام القرآن، تهران: المکتبة المرتضویة لإحیاء الآثار الجعفریة، بی تا.

۱۴. اشعری، ابوالحسن، مقالات الاسلامین و إختلاف المصلین، ترجمه: محسن مؤیدی، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۲ش.
۱۵. الوردی، علی، مهزلة العقل البشری، قم: الشریف الرضی، ۱۳۷۹ش.
۱۶. ایجی، میر سید شریف، شرح المواقف، قم: الشریف الرضی، ۱۳۲۵ق.
۱۷. آصفی، محمدمهدی، حوار فی التسامح والعنف، تصحیح: محمد مصطفوی، نجف: مطبعة مجمع اهل بیت علیهم‌السلام، ۱۴۳۱ق.
۱۸. آلوسی، محمود بن عبدالله، روح المعانی، تحقیق: شمس‌الدین سناء بزیع، بیروت: دارالکتاب العلمیة، ۱۴۱۵ق.
۱۹. بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح البخاری، بیروت: دارالمعرفة، ۱۴۰۱ق.
۲۰. بغدادی، عبدالباقر بن طاهر، اصول الدین، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۹۲۸م.
۲۱. بیضاوی، عبدالله بن عمر، انوار التنزیل و اسرار التأویل، تحقیق: محمد عبدالرحمن مرعشلی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۹۸م.
۲۲. بیهقی، أبوبکر أحمد بن الحسین بن علی، السنن الکبری و فی ذیله الجوهر النقی، حیدرآباد هند: مجلس دائرةالمعارف النظامیة، ۱۳۴۴ق.
۲۳. ترمذی، محمد بن عیسی، سنن ترمذی، تحقیق: شاکر احمد محمد، قاهره: دارالحدیث، ۱۴۱۹ق.
۲۴. جصاص، ابوبکر احمد بن علی الرازی، احکام القرآن، بیروت: دارالکتاب العربیة، بی‌تا.
۲۵. جوینی، محمد یوسف موسی، الإرشاد الی قواطع الأدلة فی الأصول الأعتقاد، القاهره: المکتبة الخانجی، ۱۹۵۰م.
۲۶. حاکم نیشابوری، ابوعبدالله، مستدرک علی الصحیحین، تحقیق: یوسف عبدالسلام بن محمد بن عمر علّوش، بیروت: دارالمعرفة، ۱۴۱۸ق.
۲۷. حمیدی الاثری، فوزی بن عبدالله بن محمد، کفایة المفتین فی تحریم الخروج علی ولاة أمر المسلمین، بی‌جا: بی‌نا، بی‌تا.
۲۸. دمیجی، عبدالله بن عمر بن سلیمان، الامامة العظمی عند اهل السنة و الجماعة،

ریاض: دارالطیبة، ۱۴۰۳ق.
۲۹. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، تحقیق صفوان عدنان داوودی، بیروت: الدار الشامیة، ۱۴۱۶ق.
۳۰. ربّاع، علی ابراهیم، نظریة خروج فی الفقه السیاسی الاسلامی، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۲۵ق.
۳۱. رشید رضا، محمد، تفسیر القرآن الحکیم (المنار)، مصر: الهیئة المصریة العامة للکتاب، ۱۹۹۰م.
۳۲. زحیلی، وَهْبَة بن مصطفی، الفقه الإسلامی و ألادلته الشَّامل للأدلّة الشَّرعیة و الآراء المذهبیة و أهمّ النَّظریات الفقهیة و تحقیق الأحادیث النَّبویة وتخریجها، دمشق: دارالفکر، بی‌تا.
۳۳. زمخشری، محمود بن عمر بن احمد، تفسیر الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت: دارالکتاب العربی، ۱۴۰۷ق.
۳۴. سنهوری، عبدالرزاق احمد، فقه الخلافة و تطویرها لتصبح عصبه امم شرقیة، ترجمه: توفیق الشاوی، القاهره: هیئة العامة للکتاب، ۱۹۹۳م.
۳۵. سیوطی، جلال‌الدین، الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور، تحقیق: عبدالله بن عبدالمحسن الترکی، القاهره: مرکز هجر للبحوث و الدراسات العربیة و الاسلامیة، ۱۴۲۴ق.
۳۶. شرف‌الدین، جعفر، الموسوعة القرآنیة خصائص السور، بی‌جا: بی‌نا، بی‌تا.
۳۷. شنقیطی، محمدامین بن محمد الجکنی، اضواءالبیان فی ایضاح القرآن بالقرآن، بیروت: دارالفکر، ۱۹۹۵م.
۳۸. شوکانی، محمد بن علی، سیل الجرار المتدفق فی حدائق الازهار، تحقیق: محمود ابراهیم زاید، بیروت: دارالکتاب العلمیة، ۱۹۸۵م.
۳۹. طبرانی، سلیمان بن احمد بن ایوب طبرانی، المعجم الصغیر، بیروت: دارالکتاب العلمیة، ۱۴۰۴ق.
۴۰. طبری، محمد بن جریر، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسة الرسالة، ۱۴۱۵ق.

۴۱. عبدالوهاب، محمد، کتاب الکبائر، تحقیق: عقیل بن عمر، بیروت: دار ابن حزم، ۱۴۲۷ق.
۴۲. عثیمین، محمد بن صالح بن محمد، لقاء الباب المفتوح، بی جا: بی نا، بی تا.
۴۳. ـــــــــ، شرح ریاض الصالحین، بی جا: بی نا، بی تا.
۴۴. عسقلانی، احمد بن علی بن حجر، فتح الباری فی شرح صحیح بخاری، محمد فؤاد عبدالباقی، بیروت: دار المعرفة، ۱۴۰۱ق.
۴۵. عودة، عبدالقادر، التشریع الجنائی الإسلامی مقارنًا بالقانون الوضعی، قاهره: المکتبة التوفیقة، بی تا.
۴۶. غزالی، ابوحامد محمد، احیاء علوم الدین، قاهره: مطبعة مصطفی البابی، بی تا.
۴۷. غیاثی، ابوالمعالی بن عبدالملک، غیاث الامم فی التیاث الظلم، تحقیق: عبدالعظیم الدیب، عربستان: دارالمنهاج، ۱۴۳۲ق.
۴۸. فخر رازی، ابوعبدالله محمد بن عمر بن حسین، تفسیر کبیر و مفاتیح الغیب، بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
۴۹. فراهیدی، خلیل بن احمد، العین، ترجمه سامرایی، قم: دارالحجره، ۱۴۰۹ق.
۵۰. فوزان، صالح بن عبدالله، فتاوی صالح فوزان، رقم فتوی: ۱۵۸۷۲، بی جا: بی نا، بی تا.
۵۱. ـــــــــ، التعلیقات المختصرة علی متن العقیدة الطحاویة، بی جا: دارالعاصمة للنشر و التوزیع، بی تا.
۵۲. قاضی عبدالجبار، ابوالحسن عبدالجبار بن احمد، شرح الاصول الخمسة، تحقیق: احمد بن حسین ابی هاشم، بیروت: دار إحیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ق.
۵۳. قرطبی، شمس الدین، الجامع الاحکام القرآن، تحقیق: احمد البردونی و ابراهیم اطفیش، قاهره: دارلکتب المصریة، ۱۳۸۴ق.
۵۴. ماوردی، محمد بن حبیب، الأحکام السلطانیة والولایات الدینیة، بیروت: دارالکتاب العلمیة، ۱۴۱۴ق.
۵۵. ـــــــــ، الحاوی فی فقه الشافی، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۴ق.

۵۶. مخلص، عبدالرؤف، تفسیر انوار القرآن، مشهد: شیخ الاسلام احمد جام، ۱۳۹۲ش.
۵۷. مسعودی، علی بن حسین، مروج الذهب و معادن الجوهر، تحقیق: یوسف اسعد داغر، قم: دار الهجرة، ۱۴۰۹ق.
۵۸. مناوی، زین‌الدین عبدالرؤف، التیسیر بشرح الجامع الصغیر، الریاض: دارالنشر، ۱۴۰۸ق.
۵۹. نجفی، محمدحسن بن باقر عبدالکریم، جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، بیروت: دار إحیاء التراث العربی، ۱۳۶۲ق.
۶۰. نووی، یحیی بن شرف، صحیح مسلم بشرح النووی، قاهره: المطبعة الاولی الازهر، ۱۳۴۷ق.
۶۱. نیشابوری، مسلم بن الحجاج أبوالحسن، المسند الصحیح المسلم، تحقیق: محمد فؤاد عبدالباقی، بیروت: دار إحیاء التراث العربی، بی‌تا.

The Infallibility of the Imām from the Ismā'īlī Viewpoint: Rooting and Criticism*

Mehdi Akbari Kelishadi (Corresponding Author)[1]
Mohammad Hossein Nasiri[2]

Abstract

Among the various Shia groups, only the Imāmiyya and Ismā'īlīyya believe in the infallibility of the Imām. The Isma'īlīs consider the Imam to be the successor of the Prophet, and since the Prophet is infallible, his successor must also be infallible. At first glance, it seems that the meaning and concept of the Imām 's infallibility are the same for both the Imāmiyya and the Ismā'īlīyya. However, a scholarly examination of Ismā'īlī and other sources reveals that the Ismā'īlīs consider infallibility to be intrinsic to the Imam, making sin an impossibility for his essence. This means that the Imam cannot commit sin, and whatever he does is free from error, even if it appears contrary to the outward aspects of the Sharia. In contrast, the Imāmiyya believe that infallibility is a grace from God bestowed upon His special servants to keep them away from sin and error. Thus, while the possibility of sin exists for the Imam in essence, it does not occur in practice. In other words, the Imam is infallible in reality, and it is impossible for him to act against the Sharia.

Therefore, the concept of the Imam's infallibility differs between the Ismā'īlīyya and the Imāmiyya, and it is necessary to clarify this difference and trace its implications in their religious beliefs and practices. It should be noted that the roots of these ideas lie in the thoughts of the extremists (ghulāt), which have permeated all Ismā'īlī religious teachings. Corrupt interpretations and permissiveness are the products of these extremist thoughts.

Keywords: Ismā'īlīyya, Infallibility, Imam, Imāmiyya.

Research Article

Imāmah in the Light of the Qur'ān and Sunnah

First Year, Vol. 1, 2024

Publisher: Emamat International Foundation

ipj.emamat.org

Received: 2023/10/12

Revised: 2024/01/08

Accepted: 2024/03/12

Published Online: 2024/09/05

© the authors

* Cite this article: Akbari Kelishadi. M. & Nasiri. M.H. (2024). The Infallibility of the Imām from the Ismā'īlī Viewpoint: Rooting and Criticism. *Imāmah in the Light of the Qur'ān and Sunnah,* 1(1), p.273-309.

https://doi.org/10.22034/emamah.2024.203677

1. Master's in Theology from Imam Sadiq Institute, Qom, Iran
m.akbarikelishadi@gmail.com
2. Respected instructor of advanced jurisprudence courses & Member of the Board of Directors, the Academic Association of Imamate, Seminary of Qom, Iran
mohhosnasiri@gmail.com

عصمت امام از دیدگاه اسماعیلیه، ریشه‌یابی و نقد*

مهدی اکبری کلیشادی (نویسنده مسئول)[1]
محمدحسین نصیری[2]

چکیده

از بین گروه‌های مختلف شیعه، تنها امامیه و اسماعیلیه به عصمت امام معتقدند. اسماعیلیه امام را جانشین پیامبرﷺ می‌دانند و ازآنجایی‌که پیامبر معصوم است، جانشین او نیز باید معصوم باشد. در نگاه نخست، به‌نظر می‌رسد که معنا و مفهوم عصمت امام از نظر امامیه و اسماعیلیه یکی باشد. اما اگر با دید پژوهشی به منابع اسماعیلی و غیر آن نگاه شود، روشن می‌شود که اسماعیلیه عصمت را ذاتی امام می‌دانند؛ به‌گونه‌ای که گناه، نقصانی است که در ذات امام راه نداشته و امکان ارتکاب گناه در شخصِ او وجود ندارد و امام هرآنچه انجام دهد، هیچ خطایی در آن نیست، هرچند برخلاف ظاهر شریعت باشد. طبق دیدگاه امامیه، عصمت لطفی از سوی پروردگار است که به بندگان خاصش عطا می‌کند تا به‌وسیلهٔ آن، گِرد گناه نگردند و سهو و نسیان نیز از آنان سر نزند. بر این اساس، صدور معصیت از امام امکان ذاتی دارد، ولی واقع نمی‌شود. به‌بیان دیگر، امام در واقع و نفس‌الامر معصوم است و محال است خلاف شریعت از او سر بزند. بنابراین، عصمت امام از نظر اسماعیلیه با امامیه تفاوت دارد و لازم است پیامدهای این تفاوت، در عقاید و رفتارهای دینی آنان ردیابی شود. باید دانست که ریشهٔ این افکار در اندیشه غلات است که در تمام آموزه‌های دینی اسماعیلیه نیز وارد شده است. تأویل‌های فاسد و اباحه‌گری محصول همین افکار غالیانه است.

واژگان کلیدی: اسماعیلیه، عصمت، امام، امامیه، غلات

* استناد به این مقاله: اکبری کلیشادی، مهدی؛ نصیری، محمدحسین (۱۴۰۳)، عصمت امام از دیدگاه اسماعیلیه، ریشه‌یابی و نقد، امامت در پرتو قرآن و سنت، (۱) ۱، ص ۲۷۳-۳۰۹.
https://doi.org/10.22034/emamah.2024.203677

۱. کارشناسی ارشد کلام موسسهٔ امام صادق علیه‌السلام، قم، ایران.
m.akbarikelishadi@gmail.com

۲. استاد سطوح عالی حوزه علمیه و عضو هیئت مدیره انجمن علمی امامت حوزه، قم، ایران.
mohhosnasiri@gmail.com

مقاله پژوهشی
دوفصلنامهٔ امامت در پرتو قرآن و سنت
سال اول، شماره ۱، ۱۴۰۳
ناشر: بنیاد بین‌المللی امامت
ipj.emamat.org
دریافت: ۱۴۰۲/۰۷/۲۰
بازنگری: ۱۴۰۲/۱۰/۲۸
پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۲۲
انتشار آنلاین: ۱۴۰۳/۰۶/۱۵

© نویسندگان

مقدمه

اسماعیلیه ازجمله فرقه‌هایی است که با اختلاف در جانشینی امام صادق علیه‌السلام ریشه گرفته است. اسماعیل فرزند بزرگ امام صادق علیه‌السلام در سنین جوانی و در زمان حیات پدر از دنیا رفت (قاضی نعمان، ۱۴۰۹: ۳۰۹/۳؛ کرمانی، ۱۴۱۶: ۹۷؛ تامر، ۱۴۱۹: ۱۰۲). سال‌ها پس از مرگ اسماعیل، عده‌ای به این بهانه که اسماعیل امام بوده است و مقام امامتی که به او داده شده به دیگری منتقل نمی‌شود، به تداوم امامت در نسل او معتقد شدند. ازآنجایی‌که موضوع بحث در این پژوهش، امام و عصمت امام است، باید دید که امامان نخست اسماعیلیه، یعنی اسماعیل و محمد بن اسماعیل که پیدایش فرقه به آنها منسوب است، چنین صفتی را داشته‌اند یا خیر و ادلهٔ آن چیست.

دلیل برخورداری امام از عصمت، همان دلیلی است که ضرورت عصمت پیامبر را ثابت می‌کند. همان‌گونه که پیامبر پناهگاه مطمئنی برای هدایت مردم است، امام نیز که جانشین اوست، باید بسان پیامبر مرجع مطمئنی باشد. اختلاف در این مسئله از نوع نگاه به جانشین پیامبر سرچشمه می‌گیرد. آنهایی که وصی و امام را معصوم نمی‌دانند، از مقام او فقط خلافت ظاهری را درنظر گرفته‌اند (نک: تفتازانی، ۱۴۰۹: ۲۳۲/۵-۲۴۳)[1] که آن هم از نگاه پسینی آنها به مقام امامت سرچشمه می‌گیرد. اما با شناخت صحیح (نک: کلینی، ۱۴۰۷: کتاب الحجة؛ صدوق، ۱۳۹۵: ۱/بحوث فی الإمامة و العصمة؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۳-۲۸) از مقام پیامبر و لزوم استمرار و اجرای وظایف ایشان به‌دست امام، به این نتیجه می‌رسیم که امام نیز باید معصوم باشد. با این وجود، در بین فرق اسلامی تنها امامیه و اسماعیلیه به عصمت امام معتقدند (نک: ایجی، ۱۳۲۵: ۳۵۱/۸؛ مرعشی، ۱۴۰۹: ۳۰۴/۲؛ حلی، ۱۳۶۳: ۲۰۴؛ کرمانی، ۱۴۱۶: ۷۴).[2] بیشتر منابعی که به

۱. از نوع نگاه به امامت مانند بیعت مردم با خلیفه و یا به‌دست‌گرفتن امور با قهر و غلبه به‌دست می‌آید که منظور خلافت ظاهری است نه بیشتر.

۲. همان‌طور که بیان شد، از بین فرق موجود شیعه، امامیه و اسماعیلیه به عصمت امام معتقدند. اما زیدیه به عصمت امام معتقد نیستند و عصمت را از شرط‌های امامت امامان نمی‌دانند (نک: ابن‌محمد، ۱۴۲۱: ۱۴۷ و ۱۴۸؛ صلاح شرفی، ۱۴۱۵: ۱۸۶/۲). آنها حتی به خطا و معصیت انبیا هم معتقدند (نک: صلاح شرفی، ۱۴۱۵: ۲۴۴/۲-۲۴۸). اهل سنت نیز برای شرط‌نبودن عصمت برای امام، ادعای اجماع کرده‌اند (نک: تفتازانی، ۱۴۰۹: ۲۴۹/۵؛ ایجی، ۱۳۲۵: ۳۵۱/۸ و ۳۵۲).

این بحث پرداخته‌اند، اسماعیلیه را مانند امامیه از قائلان به عصمت امام معرفی کرده‌اند، بدون اینکه به تفاوت مفهومی دو دیدگاه بپردازند (حلی، ۱۳۶۳: ۲۰۴؛ همو، ۱۴۱۳: ۱۸۴، مرعشی، ۱۴۰۹، ۳۰۴/۲؛ ایجی، ۱۳۲۵: ۳۵۱/۸). در این بین منابعی نیز به‌صورت ضمنی به این بحث توجه کرده و مفهوم عصمت اسماعیلی را مفهومی متفاوت با دیدگاه امامیه بیان کرده‌اند. برای نمونه، کتاب عبیدالله المهدی امام الشیعة الاسماعیلیة، نوشتهٔ دکتر حسن ابراهیم حسن و دکتر طه احمد شرف است که در مورد «عبیدالله بن الحسین المهدی»، امام یازدهم شیعهٔ اسماعیلیه و مؤسس حکومت فاطمیون مصر می‌باشد. این کتاب نگاه انتقادی به دولت فاطمیون مصر دارد و ضمن نقد عصمت عبیدالله، مفهوم عصمت از نگاه اسماعیلیه را نیز نقد می‌کند.

بنابراین، هدف این مقاله آن است که به مفهوم عصمت از دیدگاه اسماعیلیه بپردازد و تفاوت مفهومی آن با امامیه را روشن سازد. سپس نقدهایی بر این نظریه مطرح و آثار آن بر افکار و اعمال اسماعیلیان را بیان کند. تفاوت معنایی در بحث عصمت می‌تواند چالشی برای این نظریه و مانعی برای فهم و درک درست از آن باشد. ازاین‌رو روشن‌شدن زوایای مختلف این نظریه و پاکسازی آن از انحراف‌های معرفتی، می‌تواند ذهن‌ها را نسبت به شناخت آن روشن کند و آن را از آسیب حفظ نماید. در این پژوهش نخست به مفهوم‌شناسی عصمت اشاره شده و سپس معنای آن را از منظر اسماعیلیه و امامیه بیان می‌کنیم و پس از مقایسهٔ آن دو، به آسیب‌های دیدگاه اسماعیلیه در باب عصمت خواهیم پرداخت.

۱. مفهوم‌شناسی

۱-۱. معنای لغوی عصمت

عصمت در لغت به‌معنای امساک و دفع و منع است. ابن‌منظور می‌نویسد:

> عصمت در کلام عرب به‌معنای منع است و عصمت این است که خداوند بنده‌اش را از چیزهایی که موجب هلاک و ضایع‌شدن او می‌شود، نگه دارد (ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۴۰۳/۱۲).

ابن‌فارس نیز می‌نویسد:

> (ع ص م) یک اصل صحیحی است که بر امساک و منع و ملازمه دلالت می‌کند و همهٔ اینها (منع، امساک و ملازمه) به یک معناست و عصمت این است که خداوند بنده‌اش را از هر بدی که در آن واقع می‌شود، نگه دارد (ابن‌فارس، ۱۴۰۴: ۳۳۱/۴).

منع‌کردن می‌تواند به دو صورت انجام گیرد؛ نخست، کسی دیگری را مجبور به ترک کاری کند، به‌گونه‌ای که از او سلب اختیار شود یا وسایل و مقدماتی برای او فراهم آورد که با اختیار خویش از انجام کاری امتناع ورزد. برای همین یکی از واژگانی که از عصمت گرفته می شود، «عَصَمه» به‌معنای «قلاده» است؛ به این دلیل که او را منع می‌کند از اینکه هر کاری کند (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۳۱۳/۱).

۲-۱. معنای اصطلاحی عصمت نزد امامیه و اسماعیلیه

پس از بیان معنای لغوی عصمت به تعریف اصطلاحی آن نزد امامیه و اسماعیلیه اشاره می‌شود.

۱-۲-۱. عصمت از نظر امامیه

عصمت ازجمله اعتقادات شیعه است که در آیات و روایات ریشه دارد (نک: کلینی، ۱۴۰۷: ۱۹۸/۱-۲۰۳؛ صدوق، ۱۴۰۳: ۱۳۲؛ همو، ۱۴۱۴: ۹۶؛ مفید، ۱۴۱۳: ۱۲۸-۱۳۰؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۷۲/۱۱ و ۱۹۱/۲۵). شیخ مفید در چیستی این اعتقاد می‌نویسد:

> عصمت لطفی است که خداوند متعال در حق شخص مکلف انجام می‌دهد؛ به‌گونه‌ای که وقوع معصیت و ترک طاعت از او ممتنع است با اینکه توانایی انجام هردو را دارد. همچنین پیامبر ﷺ از زمان تولد تا آخر عمر، از جمیع گناهان، عمدی یا سهوی و سهو و نسیان مصون و محفوظ است (مفید، ۱۳۷۱: ۱۲۸؛ نک: ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۶).

براساس مبنای شیعه، عصمت پیامبر و امام واجب است؛ چراکه در این صورت شریعت از هرگونه زیاده و نقصان مصون می‌ماند و دین مردم در سایهٔ مرجع معصوم

حفظ می‌شود. روشن است که تنها امام معصوم است که می‌تواند دین را از خطر انحراف و مردم را از ورطهٔ گمراهی حفظ نماید. اگر امام معصوم نباشد، نیاز دین و مردم به حفظ، به‌دلیل احتمال خطا در امام برطرف نمی‌شود (طوسی، ۱۴۰۶: ۳۰۵؛ حلی، ۱۹۸۲: ۱۶۴؛ همو، ۱۳۶۵: ۱۱). باتوجه به تبیین ماهیت عصمت باید گفت، امام باید در بالاترین درجهٔ تقید به دستورات شرع باشد؛ حتی دوری از منفرات (کارهایی که موجب تنفر و بیزاری از امام می‌شود) و هرگونه سهو و خطایی لازمهٔ عصمت اوست (شریف مرتضی، ۱۴۰۵: ۳۲۶/۳؛ مقداد، ۱۴۲۲: ۲۴۵). امامی که واجبات شرع را انجام ندهد و حرام مرتکب شود، چگونه می‌تواند مرجع معصومی برای مردم باشد (حلی، ۱۴۱۳: ۳۴۹ و ۳۶۴).

۲-۲-۱. مفهوم عصمت از نظر اسماعیلیه و تفاوت آن با امامیه

باتوجه به مفهوم عصمت، روشن است که خدا برخی از بندگان خود را مورد عنایت خاص خود قرار می‌دهد تا آنها با اختیار خود گرد گناه نگردند و از خطا، سهو و نسیان نیز حفظ شوند. غرض از عصمت نیز حفظ شریعت، هدایت مردم و جلوگیری از گمراهی آنان است. ازآنجایی‌که عصمت فرد برای عموم مردم قابل شناخت نیست و خداست که به ظاهر و باطن افراد آگاه است، بنابراین معصومی که از جانب خدا برای هدایت مردم قرار داده شده، باید منصوص باشد تا مردم بر عصمت او آگاه شوند و با اطاعت از اوامر او هدایت شوند. اسماعیلیه نیز در تبیین مفهوم عصمت همین معنا را بیان می‌کنند (برای تبیین اوصاف امام و معنای عصمت، نک: ابن‌ولید، ۱۴۰۳: عقیدهٔ ۳۱-۳۳). علی بن ولید[1] در این‌باره مطالبی دارد که خلاصهٔ آن چنین است:

> اجماع امت است که حفظ دین و شریعت فقط به امام است. این مسئله نشان از وجوب نصب امام و معصوم‌بودن اوست. برای همین در

۱. علی بن محمد بن جعفر بن ابراهیم بن ولید (۵۲۲-۶۱۲ق) یکی از عالم‌ترین داعیان طیبی یمن است. دو کتاب معروف او اکنون به‌چاپ رسیده است. کتاب تاج العقائد و معدن الفوائد او یکی از مهم‌ترین کتب اعتقادی طیبیان و بلکه اسماعیلیان است که در سال ۱۹۸۶م. توسط عارف تامر در دار المشرق بیروت به‌چاپ رسیده است (فرمانیان، ۱۳۸۹: ۱۶۵).

ادامه اشاره می‌کند که امت در نصب امام اختیاری ندارند و چنین امام معصومی، باید منصوص باشد و اگر غیر از این باشد؛ یعنی پیامبر ﷺ نصی بر جانشینی پس از خود نداشته باشد و امر به امت واگذار شده باشد. چنین امامی از حد وجوب نصب تنزل می‌کند و مانند والیانی که امور مردم را رسیدگی می‌کنند، می‌شود که در مخالفت آنان گناهی نیست؛ چراکه طبق این مبنا، هر کسی می‌تواند امام باشد و مسئله عصمت و منصوص‌بودن در کار نیست (همان، ص۶۵ و ۶۶).

اعتقاد اسماعیلیه به عصمت امام از نوع نگاه آنان به مقام امامت سرچشمه می‌گیرد. آنان برای امام مقامی رفیع و بسیار بالا قائل هستند؛ چنان‌که کتاب روضة التسلیم در رابطه با ویژگی‌های امام می‌گوید: «سخن امام، سخن خداست، فعل امام، فعل خداست، بینش امام، بینش خداست، روش امام، روش خداست.» (طوسی، ۱۳۶۳: ۱۱۲-۱۱۴) همچنین در عبارت‌های دانشمندان اسماعیلیه آمده است که مرتبهٔ نبی، مرتبهٔ عقل اول است و از هر جهت در ذات و فعل تام و تمام خواهد بود؛ بنابراین، او دارای عصمت ذاتیه است و هرگونه پلیدی سهو و نسیان، نقصانی است که در نبی راه ندارد؛ چراکه با ذات او سازگار نیست. امام هم که قائم‌مقام نبی است، تمامی اوصاف نبی بر او منطبق می‌باشد (غالب، ۱۴۰۲: ۱۵۸، ۱۵۹ و ۱۶۲-۱۶۴؛ کرمانی، ۱۹۶۷: ۱۶۱). مصطفی غالب، دانشمند معاصر اسماعیلی بر این باور است که عصمت، فعل خداوند است که آن را در ابتدای ولادت به امام عطا می‌کنند تا به‌سبب این نور الهی، امام معصوم به گناه کبیره مرتکب نشود (غالب، ۱۴۰۲: ۱۰۲). این کلام، نشان‌دهندهٔ ماهیت[1] عصمت است که به لطف‌بودن[2] نزدیک‌تر می‌باشد. ازاین‌رو، عصمت امام نزد اسماعیلیه امری

۱. مراد از ماهیت، چیستی عصمت است. در اینکه عصمت چیست، نظریه‌های مختلفی بیان شده است که عبارتند از: لطف الهی، ملکهٔ درونی، علم ویژه، علم قطعی به عواقب گناه، عشق به پروردگار و روح‌القدس (نک: ربانی گلپایگانی و همکاران، ۱۳۹۳) باتوجه به عبارت مصطفی غالب معلوم می‌شود که او عصمت را فعل خدا می‌داند؛ یعنی از موارد اکتسابی مانند تقوا نمی‌باشد.

۲. عصمت فعل خداست؛ به این معنا که شخص معصوم به عنایت و لطف پروردگار به‌گونه‌ای می‌شود که با اختیار خود گرد گناه نمی‌گردد و خطا و سهو در او راه ندارد. برای همین عصمت را تعریف کرده‌اند به

ضروری است. روشن است که وقتی امام معصوم باشد، باید منصوص باشد (حامدی، ۱۴۱۶: ۱۶۲)؛ زیرا عصمت برای افراد بشر قابل تشخیص نیست و خداست که عالم به ظاهر و باطن افراد است و اوست که امام معصوم را منصوب و منصوص می‌کند.

بنابراین، باتوجه به آنچه در معنای لغوی و اصطلاحی عصمت بیان شد، امامیه و اسماعیلیه هردو عصمت در همهٔ جهات را معتقدند؛ اما تفاوت امامیه با اسماعیلیه در نوع نگاه هردو به عصمت امام می‌باشد. اسماعیلیه امام را معصوم ذاتی می‌دانند (غالب، ۱۴۰۲)؛ لذا او هرچه انجام دهد، هیچ خطایی در آن راه ندارد؛ هرچند برخلاف ظاهر شریعت باشد. محقق طوسی که با اسماعیلیه ارتباط نزدیکی داشته است،[1] در معرفی آنها می‌نویسد: «سبعیه[2] هم معتقدند امام باید منصوب از جانب خدا باشد و امام اخلال به واجب نمی‌کند و به قبیح هم مرتکب نمی‌شود.» (طوسی، ۱۴۰۵: ۴۳۲) وی سپس در نقد اسماعیلیه می‌نویسد:

> آنها از دایرهٔ اسلام خارج‌اند؛ چراکه مدعی قدیم‌بودن اجسام و خرافه‌های دیگری هستند و اخلال به واجبات و انجام محرمات را از امام نفی نمی‌کنند. دلیلشان این است که امام این اعمال را اختیار نمی‌کند؛ بلکه معتقدند هرآنچه امام انجام دهد، طاعت است؛ اگرچه که دروغ یا ظلم یا شرابخواری یا زنا باشد (طوسی، ۱۴۰۵: ۴۳۳).

طبق نظر امامیه، امام در واقع و نفس‌الامر معصوم است؛ یعنی خلاف شریعت اگر از امام سر بزند، نشان از عدم عصمت اوست. برخلاف اسماعیلیه که اگر از امام

لطفی که خداوند آن را در حق شخص مکلف انجام می‌دهد؛ به‌گونه‌ای که برای او انگیزه‌ای برای ترک طاعت و انجام معصیت نباشد، با اینکه قدرت بر انجام معصیت و ترک طاعت را دارد (مقداد، ۱۴۰۵: ۳۰۱).

۱. خواجه نصیرالدین طوسی پس از حملهٔ مغولان به ایران و بروز ناآرامی به‌ویژه در منطقهٔ خراسان، به دعوت ناصرالدین، فرمانروای قلعه‌های اسماعیلیان در خراسان، به قهستان رفت. ارتباط خواجه و اسماعیلیان از اینجا آغاز می‌شود و زمانی که خواجه در قلعه‌های اسماعیلیه به‌سر می‌برده، تألیفاتی داشته است. در برخی از این نوشته‌ها آرای اسماعیلیه به‌وضوح بیان شده است (نک: امین، ۱۴۰۶: ۴۱۵/۹؛ محمدزاده، ۱۳۷۸).

۲. یکی از اسم‌هایی که اسماعیلیه به آن مشهورند «سبعیه» است و آن به‌خاطر اعتقاد خاصی است که به عدد هفت دارند (نک: دفتری، ۱۳۸۶: ۱۲۴ و ۱۲۵؛ اشعری قمی، ۱۳۶۰: ۲۱۳).

چنین عملی رخ دهد، شریعت به تأویل می‌رود و عمل او به‌عنوان شریعت پذیرفته می‌شود. فاضل مقداد هم به تفاوت دو دیدگاه پی برده است. وی معنای عصمت امام را از نظر هردو گروه با دو جملهٔ متفاوت می‌آورد که نشان از دقت ایشان در این مسئله است. او می‌نویسد:

> اسماعیلیه عصمت را در امام شرط می‌دانند؛ اما معنای عصمت از نظر آنان این است که فعل امام وصف به خطا نمی‌شود؛ اما در بیان معنای عصمت از نظر امامیه می‌گوید که واجب است امام فی نفس‌الامر معصوم باشد (مقداد، ۱۴۲۲: ۳۲۳).

۲. ادلهٔ عصمت امام از نظر اسماعیلیه

دانشمندان دیگر اسماعیلیه نیز بر اعتقاد به عصمت امام پافشاری کرده‌اند. حمیدالدین کرمانی[۱] پس از طرح بحث عصمت امام، هفت دلیل برای آن آورده است:

الف) نیاز مردم به امام به این جهت است که در آنچه متعلق به امر دین و حفظ نظام دین است، جای پیامبر ﷺ می‌نشیند؛ ازآنجایی‌که جانشین پیامبر ﷺ هم باید مانند او باشد، عصمت امام واجب است (کرمانی، ۱۴۱۶: ۷۴).

ب) چون گرفتن زکات، صدقات و خمس مربوط به جانشین پیامبر ﷺ است و حب مال و طلب آن در همه وجود دارد، واجب است امام معصوم باشد تا این صدقات در دریافت و انفاق در غیر آنچه خدا امر کرده است، ایمن باشد (همان، ۷۴ و ۷۵).

ج) پس از پیامبر ﷺ شناخت معارف دین به امام برمی‌گردد. حال اگر امام معصوم نباشد یا احتمال معصوم‌نبودنش باشد، در جواب سؤال‌هایی که از او می‌شود، احتمال خطا می‌رود و خطای او به گمراهی مردم منجر می‌شود (همان، ۷۵).

---

۱. نام کامل او «حمیدالدین ابوالحسن احمد بن عبدالله کرمانی» ملقب به «حجة العراقین» است. او هم‌عصر با خلیفهٔ فاطمی، «الحاکم بامرالله» بود و یکی از فیلسوفان و متکلمان مشهور مذهب اسماعیلی شناخته می‌شود. کتاب المصابیح فی الامامة و راحة العقل ازجمله کتاب‌های اوست.

د) ازآنجایی‌که در شریعت و احکام آن آمده است که کسی که حد به گردن اوست جایز نیست بر دیگری حد جاری کند و اقامهٔ حدود هم برعهدهٔ امام است، واجب است امام عصمتی داشته باشد تا او را از گناهانی که سبب حد می‌شود، حفظ نماید (همان).

هـ) چون اعمال شرع به امام تعلق دارد، لذا اگر او مثل دیگران معصوم نباشد، ایمن نخواهد بود از اینکه با مردم نماز بخواند و طاهر و پاک نباشد و ایمن نخواهد بود از اینکه با گروهی جهاد کند درحالی‌که به آنها ظلم کند و اگر معصوم نباشد، از این موارد ایمن نیست؛ پس امت در نماز و عباداتشان در شک خواهند بود و شک در دین و عبادت، طریق آتش خواهد بود. پس ازآنجایی‌که زمام دین و امور آن به‌سوی امام است، واجب است امام معصوم باشد؛ پس امام معصوم است (همان).

و) ازآنجایی‌که خداوند طاعت امام را به استناد آیهٔ ﴿أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلأَمرِ مِنكُم﴾ (نساء/۵۹) واجب کرده و خداوند طاعت امام را به طاعت رسول پیوند داده است، اقتضای حکمت خداوند این است که خداوند طاعت امام را به طاعت رسولِ معصوم پیوند نمی‌دهد مگر اینکه امام، مثل او باشد. پس امام معصوم است (همان، ۷۵ و ۷۶).

ز) رسول خدا ﷺ مرکز وحی و معدن حکمت و علم است و علمی که خداوند متعال فرستاده تا سبب رهایی امت‌ها باشد، ادای آن و رساندنش به امت‌ها لازم است؛ چراکه ایشان برای همهٔ امت‌ها تا روز قیامت رسول است. اما برای رسول در رساندن این علم به امت‌ها هیچ راهی نبود. آن هم به این خاطر بود که رسول خدا ﷺ از دنیا رفت و همهٔ امت‌ها نیز یکجا و در یک زمان وجود نداشتند. پس باید کسی باشد تا به‌جای رسول خدا ﷺ امانت الهی را ادا کند و آن را به دیگران برساند و آن امام است و واجب است امین، ثقه و معصوم باشد تا در امانت خیانت نکند و خطایی در آنچه به او سپرده شده است، رخ ندهد (همان، ۷۶).

دقت در این دلایل، نشانگر آن است که اسماعیلیه امام را از نظر عصمت هم‌رتبهٔ

پیامبر می‌دانند. بر این اساس هرچه موجب گمراهی مردم است، در امام راه ندارد و این شامل انواع گناه، شک، سهو و نسیان می‌شود (دلیل اول، ششم و هفتم). از سایر ادله نیز فهمیده می‌شود که امام نباید خطایی انجام دهد؛ چراکه خطای امام به گمراهی امت منجر می‌شود (دلیل سوم) (همان، ۶۰ و ۶۱). امام نباید گناهانی را مرتکب شود که به این حد برسد (دلیل چهارم) (همان، ۶۱). دلیل پنجم نیز بر این اساس مطرح شده است که شک در امام راه ندارد (همان). بنابراین، باتوجه به این مطالب به‌دست می‌آید که اسماعیلیه در تمامی امور معتقدند که امام باید معصوم باشد.

۳. ریشه‌یابی انگارهٔ عصمت از نگاه اسماعیلیه

هرگاه به جریان‌هایی که تفکر اسماعیلیه در آنها ریشه دارد، دقت شود، به‌روشنی سیر عقاید اسماعیلیه را در افکار آنان می‌توان یافت. در این میان، یکی از مهم‌ترین جریان‌های زمان امام صادق علیه‌السلام، «جریان غلو» است که ریشهٔ بسیاری از عقاید اسماعیلیان در افکار و عقاید آنان می‌باشد. بی‌شک ریشهٔ برداشت نادرست از عصمت هم در همین افکار غالیان است.

پس از کاوش در جریان‌های زمان امام صادق علیه‌السلام، می‌توان دلایل متعددی را برای پیدایش اسماعیلیه یافت که وجود جریان غلو یکی از مهم‌ترین آنهاست (نک: کاظمی، ۱۳۹۳). اگرچه غلو در دوران پیش از امام صادق و امام باقر علیهماالسلام ریشه دارد، ولی با وجود افرادی مانند مغیرة بن سعید و ابوالخطاب در این دوران، رونق چشم‌گیری می‌یابد. از مهم‌ترین و خطرناک‌ترین غالیان زمان امام صادق علیه‌السلام، محمد بن مقلاص اسدی کوفی، معروف به «ابوالخطاب» است که علاوه بر فرقهٔ «خطابیه»، فرقه‌های متعدد دیگری نیز به وی منتسب شده‌اند (اشعری قمی، ۱۳۶۰: ۵۳-۶۰؛ شهرستانی، ۱۳۶۴: ۲۱۰/۱-۲۱۲). حتی از برخی روایات چنین برمی‌آید که تعدادی از طرفداران ابوالخطاب تا زمان غیبت صغرا، در میان جوامع شیعی می‌زیسته‌اند (صدوق، ۱۳۹۵: ۴۸۴/۲ و ۴۸۵). ابوالخطاب در آغاز از اصحاب امام صادق علیه‌السلام بود؛ اما پس از چندی، افکار و عقاید غلوآمیز خود را مطرح کرد و برای همین مورد طرد و لعن آن حضرت قرار گرفت (کشی،

۱۴۰۴: ۲/ ۵۷۵-۵۸۸؛ نک: فرمانیان، ۱۳۸۷: ۱۴۹-۱۵۳).

شالودهٔ فکر ابوالخطاب بر نوعی غلو در مورد ائمه علیهم‌السلام به‌ویژه امام صادق علیه‌السلام مبتنی بود. او آنگاه که افکار افراطی خود را آشکار کرد، با مخالفت شدید امام صادق علیه‌السلام روبه‌رو شد. برخی افکار و عقاید ابوالخطاب عبارت بودند از اینکه وی نخست مدعی بود، امام صادق علیه‌السلام او را بعد از خودش، وصی و قیم قرار داده و اسم اعظم را به او آموخته است. سپس مدعی نبوت و بعد مدعی رسالت شد (نوبختی، ۱۴۰۴: ۴۲ و ۴۳؛ اشعری قمی، ۱۳۶۰: ۵۱/۱؛ بغدادی، ۱۴۰۸: ۲۴۲؛ کشی، ۱۴۰۴: ۵۸۷/۲ و ۵۸۸). پس از آن، حضرت محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله، علی علیه‌السلام و دیگر امامان علیهم‌السلام را خدا خواند و پس از آنکه امام صادق علیه‌السلام وی را طرد و لعن نمود، خود را خدا خواند (بغدادی، ۱۴۰۸: ۲۴۲). افکار غالیانهٔ او به این صورت بود که امام صادق علیه‌السلام را خدای زمان خویش می‌دانست و چون خدا به این عالم نازل شد، به صورت امام صادق علیه‌السلام شد (شهرستانی، ۱۳۶۴: ۲۱۰/۱ و ۲۱۱). روزهٔ ماه شعبان را مانند ماه مبارک رمضان واجب نمود و بر افطار آن کفاره قائل بود (عاملی، ۱۴۰۹: ۴۹۱/۱۰). نماز، روزه، زنا، خمر و فواحش را اسم اشخاص می‌دانست نه اسم تکلیف (نوبختی، ۱۴۰۴: ۴۲ و ۴۳)؛ محرمات را مباح نمود و فرایض را ساقط کرد. معرفت امام را موجب تحلیل هر حرامی می‌دانست (تمیمی مغربی، ۱۳۸۵: ۵۰/۱).

بنابر روایات مختلف، امام صادق علیه‌السلام او و پیروانش را در مواضع گوناگون لعن و نفرین کرد (صدوق، ۱۴۰۳: ۳۶۸) و اصحاب خود را متوجه گمراهی او نمود (طوسی، ۱۴۰۷: ۲۵۹/۲). به هر حال، وجود غلات در زمان حضور ائمه علیهم‌السلام و خطر بزرگی که آنان برای افکار و عقاید مردم از یک‌سو و بدنام‌کردن شیعه و جلوگیری از نشر معارف شیعه از سوی دیگر داشتند، سبب شد تا ائمه علیهم‌السلام مواضع تندی را در برابر آنان داشته باشند. برخوردهای امامان علیهم‌السلام به شکل‌های مختلفی ازجمله اعلام برائت و بیزاری از غلات، نهی از هم‌نشینی با آنان، رسواسازی، لعن، تکفیر و حتی گاهی اقدام به حذف آنان بوده است (نک: فرمانیان، ۱۳۸۷: ۱۶۵-۱۷۱؛ صفری فروشانی، ۱۳۷۸؛ انبیایی، ۱۳۹۳؛ حاجی‌زاده، ۱۳۹۲). بی‌تردید اعتقاد به الوهیت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله و امامان علیهم‌السلام و همچنین مباح‌دانستن محرمات الهی، می‌تواند زمینهٔ مناسبی برای چنین برداشت نادرستی

از عصمت باشد.

٤. نقد دیدگاه اسماعیلیه در مفهوم عصمت

پس از بیان مفهوم عصمت از نظر اسماعیلیه در مقام نقد این دیدگاه چند نکتهٔ مهم بیان خواهد شد.

۴-۱. حسن و قبح عقلی

آیا این امکان وجود دارد که با وجود عصمت امام، گناهی از او صادر شود؟ آیا نباید این عصمت در چارچوب خاصی باشد یا هرآنچه امام انجام دهد، بدون درنظرگرفتن شرع و دین باید آن را پذیرفت؟ ریشهٔ این مسئله در اینجاست که براساس حسن و قبح ذاتی که عدلیه به آن معتقدند، امکان انجام اعمالی مانند ظلم وجود ندارد. براساس این دیدگاه، حسن و قبح ذاتی و عقلی است و عقل با قطع نظر از امر و نهی شارع، حسن و قبح اشیا را درک می‌کند. امر و نهی شارع در اینجا ارشاد به حکم عقل است. اینکه چرا حسن و قبح ذاتی و عقلی است نه شرعی، به این دلیل است که کسانی که به شرایع آسمانی عقیده ندارند نیز حسن و قبح افعالی چون عدل و ظلم، احسان و عدوان و صدق و کذب را قبول دارند و اگر منشأ اعتقاد به حسن و قبح افعال، منحصر در شرع بود، می‌بایست اعتقاد به حسن و قبح افعال به پیروان شرایع اختصاص داشته باشد (ابن‌نوبخت، ۱۴۱۳: ۴۵/۱؛ حلی، ۱۴۱۳: ۳۰۳/۱؛ بحرانی، ۱۴۰۶: ۱۰۴). علاوه بر آن، انکار حسن و قبح عقلی مستلزم انکار حسن و قبح شرعی نیز خواهد بود؛ درنتیجه حسن و قبح افعال به‌طور مطلق انکار خواهد شد؛ زیرا حسن و قبح شرعی مبتنی بر این است که نسبت به آنچه پیامبر ﷺ از جانب خداوند می‌گوید یقین داشته باشیم و احتمال کذب در آن راه نداشته باشد، درحالی‌که احتمال کذب داده می‌شود (ابن‌نوبخت، ۱۴۱۳: ۴۵/۱؛ حلی، ۱۴۱۳: ۳۰۳/۱).[1] پس ذات ظلم قبیح است

۱. عدلیه برای اثبات این دیدگاه دلایلی را آورده‌اند که به دو دلیل اشاره شد. آنها کلام اشاعره را مبنی بر شرعی‌بودن حسن و قبح رد کرده‌اند (نک: حلی، ۱۴۱۳: ۳۰۲-۳۰۶؛ مظفر، ۱۳۷۰: ۱۹۹/۱ و ۲۲۰؛ ربانی گلپایگانی، ۱۳۹۲: ۵۹-۸۳).

و عقل، قبح آن را درک می‌کند. بنابراین، عاقلان جهان از ظلم بیزارند. ازآنجایی‌که امام معصوم عاقل‌ترین عاقلان است و برای هدایتگری مردم برگزیده شده، چگونه ممکن است مرتکب قبیح و زشتی شود که عاقلان از آن بیزارند. افزون بر آنکه شارع نیز از ارتکاب قبیح نهی و به انجام امور حسن و نیکو امر کرده است و امام جانشین شارع در میان بندگان است و به پیروی از دستورهای شارع، از همه سزاوارتر و مقیدتر است؛ وگرنه از دیگران در رتبهٔ پایین‌تری قرار خواهد گرفت. از طرفی گناه ظلم است و ظلم قبیح است و امام به‌دلیل عقل و عصمت نه گرد فعل قبیح می‌گردد و نه به آن امر می‌کند. بر این اساس، امام باید در بالاترین درجهٔ تقوا و دینداری قرار داشته باشد؛ چراکه براساس حسن و قبح عقلی، بر شارع قبیح است که شخص ظالم را بر مؤمنین برتری دهد و او را پیشوای آنان قرار دهد. پس اگر در جایی دیده شد که شخصی با انجام انواع گناه، ادعای امامت می‌کند، باید دانست که ادعای باطلی است و او گمراه است و دیگران را به گمراهی می‌کشاند. این مطلب در مورد اسماعیلیه نیز صادق است؛ چراکه اعتقاد به امامت امامانی که از انجام گناهان خودداری نمی‌کنند و به دستورهای دینی اهمیتی نمی‌دهند، توهمی بیش نخواهد بود و قدم‌نهادن در مسیر گمراهی است.

۲-۴. سیرهٔ امامان اهل بیت علیهم‌السلام در پایبندی کامل به شریعت

دقت در سیرهٔ امامان شیعه که با اسماعیلیه مشترک‌اند، نشان از پایبندی کامل آنان به دستورهای دینی و پاکی آنان از هر نوع آلودگی است. فضایل و مناقب آنان که از عملکرد نیک آنان سرچشمه می‌گیرد، در بین مسلمانان شناخته شده است؛ به‌گونه‌ای که شیعه و سنی مطالب فراوانی را در این راستا نقل کرده‌اند. در منابع فریقین آمده است که رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله فرمودند: «هر کس بخواهد به آدم در علمش بنگرد و به نوح در تقوایش و به ابراهیم در بردباریش به موسی در هیبتش و به عیسی در عبادتش، به علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام بنگرد» (این روایت به الفاظ مختلف در منابع سنی مانند: ابن‌عساکر، ۱۹۹۵: ۳۱۳/۴۲؛ اصفهانی، ۱۴۱۷: ۵۹/۱؛ حسکانی، ۱۴۱۱: ۱۰۰/۱؛ ابن‌مغازلی، ۱۴۲۴: ۲۸۲، ح۲۵۶؛ و منابع شیعی

مانند: طبری آملی، ۱۴۱۵: ۲۸۸؛ مفید، ۱۴۱۳: ۱۴؛ طوسی، ۱۴۱۴: ۴۱۷ آمده است). پایبندی حضرت به نماز اول وقت و نماز شب حتی در سخت‌ترین شرایط جنگ صفین و لیلة الهریر (حلی، ۱۴۱۱: ۱۲۲؛ دیلمی، ۱۴۱۲: ۲۱۷/۲) نشان از اوج تقید امامان معصوم علیهم‌السلام به شریعت و اوامر الهی است. از سایر ائمه علیهم‌السلام نیز موارد فراوانی در زمینهٔ عمل به دستورهای شرعی و پایبندی به آن نقل شده است.[1] حال هنگامی که سیرهٔ امامان اهل بیت علیهم‌السلام این‌گونه است، چگونه ممکن است شخصی که هیچ قیدوبندی نسبت به شریعت ندارد، امام باشد؛ درحالی‌که سیرهٔ رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله و امامان معصوم و منصوص اهل بیت علیهم‌السلام، پایبندی به دستورهای الهی در حد کمال آن است. اما واقعیت این است که امامان آنها به انواع رذایل آلوده شده‌اند؛ به‌گونه‌ای که اباحهٔ مطلقه و برداشت حجاب و مباح‌دانستن و حلال‌شمردن حرام‌ها و انکار شریعت از آنان نقل شده است. اما هرگاه چنین چیزی به آنها نسبت داده شود، همگی آن را انکار می‌کنند. آنها معتقدند پیروی از دستورهای شرعی لازم است؛ اما براساس تفصیلی که امام بیان می‌کند، اگر به‌واسطهٔ امام به حقایق امور دست یافتند و باطن این ظواهر را فهمیدند، این گروه‌های ظاهری باز می‌شود و تکلیف‌های عملی برداشته می‌شود؛ چراکه مقصود اصلی، رسیدن به باطن است (غزالی، ۱۴۲۲: ۵۱). برای همین، در راستای رسیدن به باطن، به تأویل‌های عجیبی در ظواهر دست می‌زنند (تمیمی مغربی، ۱۹۶۰: ۷).

۳-۴. تأویل

بحث تأویل یکی دیگر از مباحثی است که سبب نقدهایی به اسماعیلیه شده

۱. برای نمونه، اقامهٔ نماز در روز عاشورا و در آن شرایط بسیار سخت، اوج اهمیت شرع به دستورهای دین و پایبندی امامان علیهم‌السلام را به آن نشان می‌دهد (نک: مفید، ۱۴۱۳: ۱۰۵/۲). یا در مورد امام صادق علیه‌السلام و برخوردهای قاطعانهٔ آن حضرت با غلات و اباحی‌گری آنان آمده است: «هنگامی که خبر اباحه‌گری ابوالخطاب به امام صادق علیه‌السلام رسید، ایشان به ابوالخطاب نامه نوشتند که به من رسیده که تو گمان می‌کنی زنا مردی است و شراب مردی است و نماز مردی است و روزه مردی است و گناهان مردی است، ولی این‌طور که تو می‌گویی نیست. ما ریشهٔ حقیم و شاخه‌های آن اطاعت خداست. دشمنان ما ریشهٔ شرند و شاخه‌های آن گناهان است. چگونه اطاعت خدا می‌کند کسی که شناختی ندارد و چگونه خدا را می‌شناسد کسی که او را اطاعت نمی‌کند.» (کشی، ۱۴۰۴: ۵۷۷/۲؛ نک: همو، ۵۷۵–۵۹۰).

است. همان‌طور که از منابع اسماعیلیه به‌دست می‌آید، بین ظاهر و باطن دین تفاوت وجود دارد. در تعالیم اسماعیلیه هر ظاهری، باطنی دارد. آنها برای رسیدن به باطن، ظاهر دین را تأویل می‌کنند (همان، ۱۳۸۵: ۴۷/۱). اینکه دین و معارف آن به‌ویژه قرآن دارای ظاهری است و ورای این ظاهر، باطنی وجود دارد، تردیدی نیست؛ اما بحث در اینجاست که جایگاه باطن کجاست و اسماعیلیه از آن چه برداشتی انجام داده‌اند. آیا می‌توان ظاهر دین را کنار گذاشت و فقط به باطن پرداخت یا باطن را بر ظاهر مقدم داشت و ظاهر را به تأویل برد؟ برای دستیابی به باطن دین چه مبنایی وجود دارد؟ اینها پرسش‌هایی هستند که پاسخشان می‌تواند در اعتقاد به امامت و اوصاف او ریشه داشته باشد؛ چراکه آنها معتقدند رسیدن به باطن دین از طریق تأویل ظواهر، ازجمله وظایف امام است (همان، ۵۲/۱ و ۵۳).

حال باید دید چه تأویلی صحیح است و ملاک آن چیست. همان‌طور که تفسیر کلام (رفع ابهام از معانی ظاهری آیات قرآن) دارای قوانین و ملاک‌هایی است، تأویل کلام (به‌دست‌آوردن معانی باطنی آیات قرآن) نیز شرایط و قوانینی دارد که بی‌اعتنایی به آنها شایسته و پذیرفته نیست و باعث خواهد شد که کلام، بدون معیار تأویل شود و از قبیل تفسیر به رأی گردد (معرفت، ۱۳۷۹: ۲۸/۱). لازم است بدانیم که دانشمندان به‌طور کلی، تأویل را بر دو قسم صحیح و فاسد یا باطل تقسیم کرده‌اند (نک: شاکر، ۱۳۷۶: ۲۹۱ و ۲۹۲). تأویلی صحیح است که با دلیل معتبر همراه باشد. این نوع تأویل خود بر دو قسم است؛ تأویل قریب و تأویل بعید (عثیمین، ۱۴۲۶: ۵۰؛ شاکر، ۱۳۷۶: ۲۹۱). برای همین دانشمندان برای صحیح‌بودن تأویل، شرط‌هایی را قرار داده‌اند که رعایت مناسبت و ارتباط تنگاتنگ بین معنای ظاهری و باطنی (معرفت، ۱۳۷۹: ۲۹/۱)، رعایت نظم و دقت در کنارگذاشتن خصوصیات کلام، مورد تأویل و تجرید آن از قرائن خاصه است تا حقیقت و مغز آن در قالب مفهوم عام هویدا گردد (همان، ۳۱/۱). فهم عرف و عقلا، قرینهٔ صارفه در حمل لفظ بر معنای مجازی، قرینهٔ معینه در مورد لفظ مشترک، مخالفت با اصول و مبانی شریعت، مخالفت با قواعد عمومی فقه و جمع بین مدلول دو آیه یا روایت (نک: شاکر، ۱۳۷۶: ۲۹۱-۲۹۵) ازجملهٔ این شروط هستند. با

مراجعه به منابع روشن می‌شود که دانشمندان اسماعیلیه نیز برای تأویل شرط‌هایی را درنظر گرفته‌اند. مصطفی غالب در این‌باره می‌نویسد:

> تأویل با مفهوم حقیقی و عرفانی خود تفاوتی کلی با تفسیری دارد که علمای ظاهر و عموم مردم به آن قائل‌اند؛ چراکه تأویل در اعتقاد اهل حق رجوع به اصل است برای درک معانی موجوده و دریافت جوهر حقیقی کلام و معنای روحی و معنوی که با منطق و عقل سلیم موافق باشد (غالب، ۱۴۰۲: ۲۱۳).

از طرفی در مقابل تأویل صحیح، تأویل فاسد قرار دارد. تأویلی فاسد است که دلیل معتبری بر صحت آن وجود نداشته باشد (عثیمین، ۱۴۲۶: ۵۰) یا به تعبیر برخی علمای اصول، تأویلی که لفظ تاب تحمل آن را ندارد، تأویل مردود است (شوکانی یمنی، ۱۴۲۹: ۳۵/۲).

همان‌طور که می‌دانیم، فرقه‌های دیگر و ازجمله امامیه نیز به اینکه ورای ظاهر دین و قرآن باطنی هست، معتقدند؛[1] اما اشکال به اصل تأویل نیست، بلکه به کنارگذاشتن ظاهر در سایهٔ تأویل‌هایی است که هیچ مبنای منطقی ندارد.

بنابراین، علت اشکال به اسماعیلیه در زمینهٔ تأویل، باید خروج تأویل‌های آنها از قواعد تأویل یا به اصطلاح تأویل‌های ذوقی و عددی (شاکر، ۱۳۷۶: ۲۲۹-۲۵۳) باشد که به هیچ استدلال منطقی متکی نیست. باطنیه در تأویل آیات قرآن سعی می‌کنند به هر نحو ممکن الفاظ قرآن را بر معتقدات خود حمل کنند؛ به‌طوری که بین موارد تأویل و آنچه ظاهر آیه بر آن دلالت دارد، ارتباط و مناسبت مفهومی ایجاد می‌کنند و یا از طریق تعداد حروف و کلمات و گاه با استفاده از حساب جُمَّل، آیات قرآن

۱. برای نمونه، علامه طباطبایی‌ؒ در این‌باره می‌نویسد: «باطن قرآن ظاهر آن را ابطال و الغا نمی‌کند، بلکه به‌منزلهٔ روحی است که جسم خود را حیات می‌بخشد.» (طباطبایی، ۱۳۷۸: ۷۸-۸۰). همچنین ایشان شکل قرارگرفتن معانی مختلف برای لفظ را نیز این‌طور بیان می‌کند: «برای قرآن مراتب مختلفی از معنا وجود دارد که از نظر طولی بر یکدیگر مترتب می‌باشد بدون اینکه همهٔ آنها در یک عرض قرار داشته باشند.» (همان، ۱۳۹۰: ۶۴/۳).

را بر معتقدات خود تأویل می‌کنند (همان). آنها در اهمیت‌دادن به باطن تا جایی پیش رفته‌اند که کتاب و شریعت بدون تأویل را مانند جسد بدون روح بی‌ارزش دانسته‌اند و ناآگاهان به باطن شریعت را از دین و دینداری بی‌بهره می‌دانند (قبادیانی، ۱۳۸۴: ۶۶ و ۶۷). هرچند برخی از دانشمندان اسماعیلی کوشیده‌اند تا بین ظاهر و باطن توازن برقرار کنند (غالب، ۱۹۶۵: ۳۹)، اما این باطنی‌گری و تأویل‌های اسماعیلیه تا حدی بوده است که ظاهر را به‌کلی ازبین برده و به اباحی‌گری منجر شده است؛ ازاین‌روست که به «ملاحده» مشهور (سبحانی، ۱۴۳۳: ۱۶/۸؛ دفتری، ۱۳۸۶: ۵۱۹) و از دایرهٔ اسلام خارج شده‌اند.[۱]

این فکرها که ظاهر دین را برای رسیدن به باطن کنار می‌زنند، سبب پیدایش تأویل‌های زیادی در دین و سرانجام به اباحه‌گری کشیده شده است. ریشهٔ این افکار را نیز باید در اندیشهٔ غلات جست‌وجو کرد. بنابر برخی منابع، غلات و یکی از مشهورترین آنها، ابوالخطاب، اندیشه‌های باطنی‌گری را نشر دادند. این اندیشه‌ها بود که سرانجام به اباحی‌گری کشیده شد. قاضی نعمان در این‌باره می‌نویسد:

> ابوالخطاب در عصر جعفر بن محمد علیه‌السلام از اصحاب آن حضرت بود، سپس کافر شده و ادعای نبوت کرد و گمان کرد که جعفر بن محمد علیه‌السلام خداست و همهٔ محارم را حلال شمرد و به ارتکاب آنها اجازه داد و یارانش هرگاه انجام واجبی بر آنان سنگین بود پیش او آمده و می‌گفتند: ای اباالخطاب به ما تخفیف بده و او هم آنها را به ترک آن فریضه امر می‌کرد؛ تاجایی‌که همهٔ فرایض را ترک کردند و همهٔ محارم را حلال شمردند... (تمیمی مغربی، ۱۳۸۵: ۴۹/۱).

او در ادامه می‌نویسد:

۱. شهید مطهری رحمه‌الله در کتاب آشنایی با قرآن، در این‌باره می‌گوید: «اسماعیلیان به‌واسطهٔ باطنی‌گریشان خیانت‌های زیادی در تاریخ اسلام مرتکب شدند و آتش بزرگی در ایجاد انحراف در مسائل اسلامی داشتند. در کنگرهٔ تقریب مذاهب اسلامی که حدود سی سال پیش تشکیل گردید... شیعه و سنی بالاتفاق گفتند که ما اسماعیلیه را از فرق اسلامی به‌حساب نمی‌آوریم و به شما اجازهٔ شرکت در کنگره را نمی‌دهیم.» (مطهری، ۱۳۸۴: ۲۶/۲).

ابوالخطاب می‌گفت، هر کس امام را بشناسد هر چیزی که برایش حرام بوده بر او حلال می‌شود (همان).[1]

بی‌شک اینها افکار و رفتاری است که شواهد فراوانی در متون تاریخی (نک: دفتری، ۱۳۸۶: ۸۱؛ ابن‌اثیر، ۱۳۸۵: ۲۸/۸) و روایی برای آن وجود دارد. شیخ صدوق ﷺ روایتی را آورده که نشان می‌دهد ابوالخطاب مدعی بود امام صادق ﷺ به او فرموده است: «وقتی به حق رسیدی، هر کاری می‌خواهی انجام بده.» (صدوق، ۱۴۰۳: ۳۸۸ و ۳۸۹).

آنچه به‌روشنی از این گزارش‌ها به‌دست می‌آید، این است که آنها معرفت امام را بهانه‌ای برای ازبین‌بردن شریعت قرار می‌دادند و با ادعای رسیدن به باطن شریعت، ظاهر آن را که همانند پوسته‌ای مانع رسیدن به باطن می‌شد، دور می‌ریختند و نابود می‌کردند. ظاهری که همان دستورهای دینی و اعمال شریعت است و با ازبین‌بردن آن، التزام به شریعت معنای خود را از دست خواهد داد. هنگامی که بدانیم خطابیه بودند که جریان اسماعیلیه را بنیان نهادند و آن را تقویت کردند (نک: همان، ۲۹ و ۳۰)، ریشهٔ افکار اباحی گرایانهٔ اسماعیلیه به‌خوبی روشن می‌شود. توجه به عملکرد غالیانهٔ اسماعیلیان در طول تاریخ (از افکار غلوآمیز تا حذف شریعت) این مسئله را بیش از پیش روشن می‌سازد.

به هر حال، اسماعیلیه به‌طور کلی تأویل و توجه به باطن و تعلیم از امام در مسائل روحانی را اساس مذهبشان می‌دانستند (غالب، ۱۹۶۵: ۹۳) و به‌همین دلیل نیز علم به ظاهر و باطن شریعت را از ویژگی‌های مختص امام به‌حساب می‌آوردند (ابن‌منصور الیمن، ۱۹۴۸: ۲۰۶). از نظر اسماعیلیه، کشف (همان تأویل) به‌معنای آشکارکردن معانی از ظاهر کلمات و بیان آن به شایسته‌ترین شکل آن بود (القرشی، ۱۴۱۱: ۲۰۶-۲۰۸) و درک آن، فقط از طریق تعلیم امام ممکن می‌شد (تمیمی مغربی، ۱۹۶۰: ۱۱۲، ۱۱۴، ۱۱۷و ۱۲۴). بنابر اعتقاد آنها، درحالی‌که رسول خدا ﷺ ظاهر قرآن را برای همگان آورده، تأویلش را به‌صورت سری به وصی خود بیان فرمود. ازاین‌رو، از نظر اسماعیلیه هر کسی که

۱. فرهاد دفتری در کتاب تاریخ و عقاید اسماعیلیان نظیر همین گزارش‌ها را در مورد غلات آورده است.

فقط به ظاهر قرآن، بدون توجه به باطنش تمسک جوید، حیات و زندگانی برایش وجود نخواهد داشت (ابن‌منصور الیمن، ۱۹۴۸: ۲۱۰ و ۲۱۱).[۱]

بنابراین، نقش امام در معارف دینی باطنیه بیش از پیش روشن شد که جایگاه امام به‌دلیل عصمتی که دارد، جایگاه بیان حقیقت و باطن شرع و دین خواهد بود. پس عصمت امام یگانه‌راهِ رسیدن به حقیقت و باطن دین است؛ چراکه غیر او راهی به باطن و حقیقت دین ندارد. ضمن آنکه اگر امامی که عصمت او مسلّم است، معصوم نباشد، باطنی که از دین بیان می‌کند، گمراهی آشکار خواهد بود. افراط در پرداختن بیش از حد به باطن و رهاکردن ظاهر دین نیز اباحه‌گری و رهاکردن شریعت را به‌دنبال خواهد داشت. رهاکردن شریعت در برخی موارد به‌حدی بوده است که برخی از علمای اسماعیلیه به مقابله با آن پرداخته‌اند. برای نمونه، حمیدالدین کرمانی به‌شدت به اباحه‌گری و افکار باطل نسفی ایراد گرفته و آنها را باطل اعلام کرد (فرمانیان، ۱۳۸۹: ۱۶۱). البته اباحه‌گری در تمام گروه‌های اسماعیلیه نیست و از بین آنها، «قرامطه» به آن رو آورده بودند. «فاطمیان» در ابتدا به شریعت اهمیت می‌دادند (دفتری، ۱۳۸۶: ۲۷۱)، اما اباحه‌گری به‌ویژه در بین «آقاخانیه» رواج داشته و دارد؛ ولی در بین اسماعیلیهٔ کنونی، سلیمانیهٔ یمن و طیبیان هند به شریعت پایبندند. درنهایت باید گفت که در اباحه‌گری‌های هریک از این گروه‌ها، نحوهٔ تفکرات مذهبی آنان دخیل است که در اهمیت‌ندادن امام به مسائل شریعت و تأویل‌های نادرست او ریشه دارد.

۵. منصوص و معصوم‌نبودن برخی از امامان اسماعیلیه

ازآنجایی‌که جدایی اسماعیلیه از امامیه بعد از امام صادق علیه‌السلام است، پس از ایشان، اسماعیلیه به امامانی معتقد شدند که هیچ نصی در اثبات امامت آنها ثابت نیست. افزون بر آن، سیرهٔ عملی و رفتاری آنان معصوم‌نبودن را نیز ثابت می‌کند.

۱. مطالب این پاراگراف با اندکی تغییر از مقالهٔ «دعوت اسماعیلی و ریشه‌های تاریخی باطنی‌گری اسماعیلیه» نوشتهٔ زینب فضلی گرفته شده است.

برای همین ازجمله بزرگ‌ترین نقدهایی که بر عصمت از نظر اسماعیلیه وارد است، معصوم‌نبودن و منصوص‌نبودن امامان آنان است. در اینجا برای رعایت اختصار به دو امام نخست آنان اشاره می‌شود. ناگفته نماند که چون پیدایش این فرقه بر دو شخصیت «اسماعیل» و پسرش «محمد» استوار است و در حقیقت، مهم‌ترین شخصیت‌های اسماعیلیه در دوران پیدایش آن به‌حساب می‌آیند، لازم است نخست شخصیت و عصمت اسماعیل و محمد بن اسماعیل بررسی شود.

۱-۵. اسماعیل بن جعفر

در مورد شخصیت اسماعیل به‌دلیل وجود روایات مدح و ذم او[۱] اختلاف است. با اینکه افرادی چون مامقانی و خویی نظر مثبتی نسبت به اسماعیل دارند و روایات ذم او را ضعیف می‌شمارند (مامقانی، ۱۴۳۱: ۵۴/۱۰؛ خویی، ۱۴۱۳: ۴۲/۴)، اما چون در این روایات صحیحه هم هست، دست به توجیه آن زده و صدور آن را به‌خاطر عدم استحقاق اسماعیل برای امامت می‌دانند. این مسئله نشان از پذیرش این روایت در نظر ایشان است. به هر حال ضمیمهٔ روایات دیگر با این روایت صحیحه، کار را مشکل می‌کند. حداقل چیزی که از آن به‌دست می‌آید، عدم عصمت اسماعیل و عدم استحقاق او برای امامت است. مرحوم خویی رحمه‌الله پس از نقل این صحیحه، در این‌باره می‌نویسد:

> حسن بن راشد از امام صادق علیه‌السلام در مورد اسماعیل از جهت لیاقت او برای امامت سؤال کرد. به‌خاطر آن ذهنیتی که برای عوام از شیعه مبنی بر امامت احتمالی اسماعیل پیش آمده بود، امام صادق علیه‌السلام نیز جواب دادند که او نه به من و نه به هیچ‌یک از پدران من در عصمت شباهتی ندارد؛ چراکه از او بیش از یکبار معصیت سر می‌زند و این

۱. با اینکه از زندگی اسماعیل بن جعفر اطلاع چندانی در دست نیست، ولی تنها گزارش‌های مستند از او در منابع شیعه آمده است. در این بین، دو دسته روایات در مورد اسماعیل بن جعفر در منابع شیعه آمده است که برخی بر مدح و برخی دیگر بر ذم اسماعیل دلالت دارد (برای آگاهی از روایات مدح و ذم، نک: صدوق، ۱۳۹۵: ۷۰/۱-۷۲؛ کشی، ۱۴۰۴: ۴۸۱/۲ و ۷۷۱).

صدور معصیت از او، با جلالت قدر او منافاتی ندارد؛ چراکه شخص عادل باتقوا نیز ممکن است گاهی از او معصیتی سر بزند؛ اگرچه گناهی صغیره باشد، ولی او متوجه می‌شود و توبه می‌کند (خویی، ۱۴۱۳: ۴۲/۴).

ازجمله نکات مهم دیگر در مورد اسماعیل بن جعفر، نبود هیچ‌گونه نصی است که بر امامت او دلالت داشته باشد. با پژوهش در منابع اسماعیلیه، درستی عبارات شیخ صدوق و شیخ مفید رحمهما الله در این‌باره بیش از پیش روشن می‌شود. شیخ صدوق در کمال الدین و تمام النعمة آورده است که ما به آنها گفتیم به چه دلیلی شما گفتید که جعفر بن محمد بر امامت اسماعیل بن جعفر تصریح کرده است، روایت آن چیست و چه کسی روایت کرده است و چه کسی آن را پذیرفته است. هیچ راهی به‌سوی اثبات آن یافت نمی‌شود. این داستانی است که گروهی که به امامت اسماعیل گرویده بودند، ساختند و هیچ پایه و اساسی هم نداشت؛ چراکه روایت امامان دوازده‌گانه را خاص و عام از پیامبر و ائمه علیهم السلام روایت کرده‌اند. من در این کتاب به نقل از ایشان در این‌باره این روایات را آورده‌ام (صدوق، ۱۳۹۵: ۶۹/۱). شیخ مفید نیز در الفصول المختارة نزدیک به همین مضامین را آورده است:

اما آنچه ادعا کرده‌اند عده‌ای از وجود نص بر اسماعیل، ادعای باطل و توهم فاسدی است؛ چراکه هیچ‌یک از اصحاب ما روایتی را از امام صادق علیه السلام که تصریح کند بر امامت فرزندش اسماعیل نقل نکرده است و هیچ راوی‌ای نه در روایات شاذ و نادر و نه در اخبار معروف و مشهور هیچ روایتی را نیاورده است. تنها برخی از مردم در زمان حیات اسماعیل گمان کردند که اباعبدالله علیه السلام بر امامت او تصریح کرده است؛ زیرا او بزرگ‌ترین فرزند امام و مورد احترام آن حضرت بود. اما هنگامی که اسماعیل مُرد، گمان آنها هم ازبین رفت و دانستند که امامت در غیر اسماعیل است. ولی اهل باطل به این گمان چنگ زده و آن را به‌صورت اصلی در آوردند و از آن دست برنداشتند و ادعا کردند که بر آن نص واقع شده و حال آنکه هیچ نص و خبری که کسی از راویان شیعه آن را بشناسد، ارائه نکردند

(مفید (ب)، ۱۴۱۳: ۳۰۸ و ۳۰۹).

ضمن اینکه طبق روایات صحیح‌السندی که شیخ صدوق آورده است، اسماعیل در زمان حیات پدر از دنیا رفته است (صدوق، ۱۳۹۵: ۷۱/۱-۷۴). حتی منابع اسماعیلیه هم این مطلب را انکار نمی‌کنند (کرمانی، ۱۴۱۶: ۹۷؛ قاضی نعمان، ۱۴۰۹: ۳۰۹/۳؛ دفتری، ۱۳۸۶: ۱۱۲؛ تامر، ۱۴۱۹: ۱۰۲؛ القرشی، ۱۴۱۱: ۱۹۹). بنابراین، فرض وجود نص و امامت اسماعیل به‌طور کلی نفی می‌شود؛ چراکه مسئلهٔ جانشینی و امامت در جایی مطرح است که شخص مدعی امامت، پس از امام فعلی زنده باشد، وگرنه معنایی برای جانشینی او نیست و نص بر او نیز عبث و دروغ خواهد بود.[1] به این نکته شیخ مفید نیز اشاره کرده است (نک: مفید (ب)، ۱۴۱۳: ۳۰۸).

۲-۵. محمد بن اسماعیل

دربارهٔ محمد بن اسماعیل، هفتمین امام اسماعیلیان نیز مانند خود اسماعیل مطلب زیادی در دست نیست. در نوشته‌های تاریخی مسلمانان، ازآنجاکه وی در هیچ‌یک از قیام‌های ضد عباسیان شرکت نداشته است، توضیح و تفصیل خاصی دربارهٔ او دیده نمی‌شود. در نوشته‌های اسماعیلی از وی به اختصار، آن هم با غلط‌های تاریخی بی‌شمار، یاد شده است (دفتری، ۱۳۸۶: ۱۲۱ و ۱۲۲).[2] مصطفی غالب پس از بیان مختصری دربارهٔ زندگانی محمد بن اسماعیل، اقرار می‌کند که گزارش‌های متناقضی در مورد او وجود دارد که نمی‌توان دربارهٔ او به‌راحتی حکم کرد (غالب، ۱۹۶۵: ۱۳۲).

---

۱. ادعای امامت عبدالله افطح پس از امام صادق علیه‌السلام به‌عنوان فرزند بزرگ و زندهٔ امام (درحالی‌که اسماعیل از عبدالله بزرگ‌تر بود) و مرگ ابوالخطاب در سال ۱۳۸ق. و گرایش دوبارهٔ ابوالخطاب به امام صادق علیه‌السلام پس از مرگ اسماعیل، مرگ او را پیش از امام صادق علیه‌السلام و قبل از سال ۱۳۸ق. تأیید می‌نماید. چنان‌که ابن‌عنبه در عمدة الطالب مرگ اسماعیل را در سال ۱۳۳ق. می‌داند (ابن‌عنبه، ۱۳۸۰: ۲۳۳/۱).

۲. برای نمونه، سفر محمد بن اسماعیل از مدینه را برخی به جنوب عراق برخی به ایران آن هم در نقاط مختلف و برخی به شام ذکر کرده‌اند؛ درحالی‌که روایات شیعه فوت او را پس از خروج از مدینه و مسافرت به بغداد در همان سال می‌دانند. یا برخی منابع اسماعیلی، قبر او را در تدمر سوریه می‌دانند و با نام محمد بن علی؛ درحالی‌که به‌نظر می‌رسد باتوجه به فوت او در بغداد، قبر او نیز در همان شهر باشد، چنان‌که برخی منابع نیز همین را آورده‌اند (نک: سبحانی، ۱۴۳۳: ۸۶/۸-۹۲؛ غالب، ۱۹۶۵: ۱۳۰-۱۳۹).

همان‌طور که بیان شد، در مورد زندگانی اسماعیل و فرزندش محمد، مطلب زیادی در منابع اسماعیلی و غیر آن نیامده است. در مورد نص بر محمد بن اسماعیل، باید گفت او نیز مانند پدرش اسماعیل، هیچ نصی بر امامت او از طرف اسماعیلیه ارائه نشده است.[1] تنها دلیل آنها این است که نص در مورد اسماعیل را مسلّم و مفروض گرفته‌اند و تنها وارث آن را محمد بن اسماعیل می‌دانند (کرمانی، ۱۴۱۶: ۸۲؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۳/۳۷). بنابراین، محمد بن اسماعیل نیز مانند پدرش نمی‌تواند امام باشد؛ چراکه منصوص نیست و همان‌طور که بیان شد، نص بر امامت اسماعیل نیز توهمی بیش نیست و هیچ نصی دربارهٔ آن ارائه نشده است.

پس از آنکه اکثریت شیعیان پیرو امام جعفر صادق علیه‌السلام به امامت امام موسی کاظم علیه‌السلام گردن نهادند، موقعیت محمد در حجاز که زادگاهش بود، غیرقابل تحمل شد؛ زیرا عمو و رقیب عمده‌اش، موسی کاظم علیه‌السلام نیز در آنجا می‌زیست. احتمالا در این هنگام بود -نه مدت زمان درازی پس از رحلت امام جعفر صادق علیه‌السلام- که محمد مدینه را ترک کرد و به‌سوی مشرق رفت و اختفا گزید؛ او ازاین‌رو لقب «المکتوم» پیدا کرد (دفتری، ۱۳۸۶: ۱۲۱ و ۱۲۲). در اینجا روایت صحیحه‌ای[2] نقل شده است که به‌نظر می‌رسد تنها روایت مستند در مورد زندگی محمد بن اسماعیل باشد (کلینی، ۱۴۰۷: ۴۸۵/۱؛ کشی، ۱۴۰۴: ۵۴۰/۲). البته آنچه از این روایت برداشت می‌شود، چیزی جز ذم اسماعیل نیست.

به‌نظر می‌رسد ازآنجایی‌که عموم شیعه امامت امام کاظم علیه‌السلام را پذیرفتند، محمد بن اسماعیل نیز چاره‌ای جز پذیرش این مسئله نداشته یا وانمود می‌کرده است که مشکلی با این قضیه ندارد؛ اما از لحن روایت این‌طور استفاده می‌شود که حرکت‌هایی علیه جریان عمومی شیعه داشته است. اجازه‌خواستن از امام کاظم علیه‌السلام

۱. کتاب‌های مهم اسماعیلیان مانند سرائر و اسرار النطقاء، اثبات الامامة، تاج العقائد، الافتخار، کنز الولد، المصابیح فی اثبات الامامة و... شاهد بر این مدعاست.

۲. سند حدیث به تصریح منتهی المقال فی احوال الرجال (حائری مازندرانی، محمد، ۱۴۱۶، ۳۷۲/۵) و نرم‌افزار «درایة النور» صحیح است.

برای دیدار، نشان از موقعیت پذیرفته‌شدهٔ امام در جامعهٔ آن روز و منزوی‌بودن محمد بن اسماعیل دارد. از صحبت‌های گذشته بین محمد بن اسماعیل و امام کاظم علیه‌السلام این‌طور برمی‌آید که او ادعای صریحی برای امامت نداشته و این‌گونه وانمود می‌کرده که امامت امام کاظم علیه‌السلام را پذیرفته است؛ ولی از نوع برخورد امام با او دانسته می‌شود که از وضع موجود، یعنی امامت امام کاظم علیه‌السلام و عدم گرایش عموم شیعه به وی، ناراضی بوده است. اعطای هدیه امام به او و پذیرش وی نشان از انگیزهٔ دنیایی محمد بن اسماعیل دارد و هشدار امام به او مبنی بر عدم مشارکت در قتل آن حضرت، نشانگر آن است که او و پیروانش انگیزه‌های مخفی برای مقابله با جریان عمومی شیعه داشته‌اند. ارتباط با دربار هارون برخلاف تصور برخی، مبنی بر دشمنی عباسیان با جریان اسماعیلیه، حاکی از همکاری محمد بن اسماعیل و همراهانش با حکومت وقت عباسی است. همچنین حرکت برای مخفی‌شدن و آغاز دورهٔ ستر نیز بافتهٔ اذهان داعیان اسماعیلی و برای سرپوش‌گذاشتن بر تمام ابهاماتی است که اسماعیلیه با آن از آن زمان مواجه است. علت حرکت او به‌سمت عراق هم در راستای مقابله با جریان عمومی شیعه است. اسماعیلیه معتقدند، محمد به‌جهت مخفی‌شدن از حکومت به‌صورت مخفی زندگی و سفر می‌کرده است. این مطلب صحیحی نیست؛ چراکه اگر برای هراس از حکومت بود، امام صادق علیه‌السلام که امام حاضر زمان بود سزاوارتر به مخفی‌شدن بود تا اسماعیل و حضرت موسی بن جعفر علیه‌السلام سزاوارتر بود تا محمد بن اسماعیل؛ چراکه عموم شیعه گرد امام موسی بن جعفر علیه‌السلام گرد آمده بودند. باتوجه به اینکه او مدتی پس از فوت پدرش در مدینه زندگی کرده است، ترس از حکومت نمی‌تواند دلیل خوبی برای حرکت از مدینه باشد؛ وگرنه پیش‌تر از این باید خفا را برمی‌گزید. افزون بر آن، خود منابع اسماعیلیه شأن امام را اجل از آن می‌دانند که برای ترس از جانش مخفی شود. علی بن ولید در مورد غیبت امام سخنانی دارد که نشان از عدم جواز غیبت امام دارد.

او معتقد است که غیبت امام موجب ازبین‌رفتن فایدهٔ اوست که برای آن قرار داده شده است (ابن‌ولید، ۱۴۰۳: ۹۶). مسئلهٔ غیبت امام از دید «آقاخانیه» ظلم بزرگی به

پیروان اوست (طالب، ۱۳۷۸: ۷۸ و ۷۹، مقاله «آقاخانیه به‌نقل از مقدمه نامه الموت»، در: دانشنامه کلام اسلامی) و این درست در مورد محمد بن اسماعیل و امامان بعدی اسماعیلیه چالش‌های زیادی را به‌دنبال خواهد داشت. ازجملهٔ این چالش‌ها، اعتقاد به مهدویت و غیبت محمد بن اسماعیل برای مدتی و تبلیغ داعیان اسماعیلی برای این اعتقاد است. دست‌برداشتن از این اعتقاد و ادامه‌دادن سلسلهٔ امامان با ظهور دولت فاطمیان پس از چندین سال ادعای غیبت و مهدویت محمد بن اسماعیل، خود چالشی بزرگ در اعتقادات اسماعیلیه است. مصطفی غالب اعتقاد به مهدویت محمد بن اسماعیل را این‌طور بیان می‌کند:

> زمانی که امامان در دورهٔ خود شمارش شوند، محمد بن اسماعیل هفتمین از ایشان است و برای هفتمین امام نیرویی است بیشتر از پیشینیان او از امامان. به‌همین جهت این هفتمین امام ناطق و خاتم برای این دورهٔ هفت‌گانه می‌گردد و قائم و ناسخ شریعتی است که صاحب دور ششم آورده است. ناسخیت او با بیان‌کردن معانی شریعت و آشکارکردن شریعتی است که در درون آن نهفته است (غالب، ۱۹۶۵: ۱۳۴).

فرهاد دفتری نیز این مسئله را این‌طور می‌نویسد:

> و عده‌ای از آنها معتقد بودند که پس از ابوالخطاب، این روح در بدن محمد بن اسماعیل جای گرفته است. از آن سو، مبارکیه و گروه‌های جانشین آنها چنین اعتقاداتی نداشتند و تنها به امامت محمد بن اسماعیل قائل بودند، و بعدها تودهٔ اسماعیلیان اولیه او را مهدی منتظر شمردند (دفتری، ۱۳۸۶: ۱۱۹).

باز در جای دیگر این‌طور آورده است:

> این فرقه که ملل و نحل‌نویسان امامی آنها را پیشگامان قرامطه دانسته‌اند، محمد بن اسماعیل را امام هفتم خویش و آخرین امام می‌شناختند. و بازگشت او را به‌عنوان مهدی یا قائم انتظار می‌کشیدند (همان، ۱۲۳).

اینکه محمد بن اسماعیل قائم است و پس از چندی قیام می‌کند، اعتقاد

اسماعیلیان نخستین بود؛ هرچند غیبت او طبق اعتقاد آنها خالی از اشکال نیست، ولی نکته اینجاست که این اعتقاد با ظهور فاطمیان در مصر به‌دست خودشان باطل شد و آنها قائل به ادامهٔ سلسلهٔ امامان اسماعیلی شدند. این چرخش در عقیده به‌خوبی نشان می‌دهد که از اساس برای محمد بن اسماعیل غیبتی نبوده تا ظهوری باشد و امامانی که پل ارتباطی بین او و امامان بعدی اسماعیلی قرار داده شده‌اند، فقط برای قانع‌کردن مردم و پرکردن جای خالی امام در این دوره، ساخته شده است؛ وگرنه چگونه ممکن است که پس از محمد بن اسماعیل امامانی باشند ولو مستور و خود اسماعیلیه نیز از وجود آنها بی‌خبر باشند و امامت آنها قائلی نداشته باشد؛ بلکه به زنده‌بودن محمد بن اسماعیل و امامت او معتقد باشند که این تناقضی آشکار است. افزون بر آن، حتی در مورد محمد بن اسماعیل هم منابع خالی از مطالب مستند و روشن است؛ چه رسد به امامان پس از او که به‌نظر می‌رسد جز خیال‌پردازی و فریب مردم چیز دیگری نیست. همچنین آنچه مطلب را پیچیده‌تر می‌کند، آن است که امامی که همهٔ اسماعیلیان موجود پس از محمد بن اسماعیل قائل‌اند، عبدالله بن محمد بن اسماعیل است. در بین نسب‌شناسانی که پیش از تشکیل حکومت فاطمیان در مورد انساب کتاب نوشته‌اند، تنها دو نفر در مورد نسب محمد بن اسماعیل سخن گفته‌اند که آنها نیز به غیر از جعفر و اسماعیل (معروف به اسماعیل ثانی) فرزندی را برای محمد بن اسماعیل ذکر نکرده‌اند.[1]

ازجمله چالش‌های پیش‌روی اسماعیلیه، آن است که غیر از غیبت و مهدویت محمد بن اسماعیل، او را ناسخ دور ششم نیز می‌دانند. کلام مصطفی غالب پیش

۱. برای مطالعهٔ بیشتر، رجوع کنید به مقالهٔ «نسب خلیفهٔ نخست فاطمی از نگاه نسب‌شناسان» که در آن آمده است: «ابوالحسین یحیی بن حسن عقیقی عبیدلی (۲۷۷ق) از نخستین نسب‌شناسانی است که در کتاب نسب آل ابی‌طالب به‌صورت اختصاصی به نسب فرزندان ابی‌طالب پرداخته است» (طوسی، ۱۴۱۶: ۴۴۲؛ نجاشی، ۱۴۱۷: ۲۶۴) که قسمت‌هایی از آن باعنوان المعقبین من ولد امام امیرالمؤمنین علیه‌السلام به‌چاپ رسیده است. عقیقی در این کتاب مانند مصعب زبیری، جعفر و اسماعیل را فرزندان محمد بن اسماعیل به‌شمار آورده و یادآور شده که مادر این دو «ام ولد» بوده است (عقیقی، ۱۳۸۲: ۸۴). او بیش از این دربارهٔ دودمان محمد بن اسماعیل سخنی به‌میان نیاورده است (فرمانیان و عالمی، ۱۳۹۳).

از این بیان شد که می نویسد:

> زمانی که امامان در دورهٔ خود شمارش شوند، محمد بن اسماعیل هفتمین از ایشان است و برای هفتمین امام نیرویی است بیشتر از پیشینیان او از امامان؛ به‌همین جهت این هفتمین امام ناطق و خاتم برای این دورهٔ هفت‌گانه می‌گردد و قائم و ناسخ شریعتی است که صاحب دور ششم آورده است. ناسخیت او با بیان‌کردن معانی شریعت و آشکارکردن شریعتی است که در درون آن نهفته است.

او باز در ادامه و در توجیه این مطلب چنین می‌نویسد:

> محمد بن اسماعیل چیزی از ظاهر شریعت محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله را باطل نکرده است، بلکه آن را تأکید و به عمل به آن امر کرده است (غالب، ۱۹۶۵: ۱۳۶).

اگر توضیح جانبدارانهٔ مصطفی غالب نبود، آنچه به ذهن متبادر می‌شد غیر از نسخ شریعت و آوردن شریعت جدید، چیز دیگری نبود. اما به‌نظر می‌رسد که این توضیح برای این عبارت رسا نیست؛ چراکه بیان معانی و باطنِ چیزی را نسخ نمی‌گویند؛ بلکه تبیین آن است افزون بر آن با این تفسیر توالی موجود نیز به‌هم خواهد خورد؛ چراکه در پایان دوران قبل، شریعت‌های موجود ازبین رفته و شریعت جدید جای آن را گرفته است و در این دوران به‌خلاف دوره‌های قبل ناسخ، مبین شریعت قبل شده است که جای بسی تعجب است.

نکتهٔ مهم دیگر، تأکید اسماعیلیه بر عدد هفت است که آن هم هفتمین امام باید محمد بن اسماعیل باشد. آنها برای درست از آب درآمدن این مسئله، چند راه‌حل را برگزیده‌اند؛ نخست حذف امیرالمؤمنین علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام از دایرهٔ ائمه علیهم‌السلام است. به این بهانه که رتبهٔ او از همه بالاتر است و او اساس است نه امام. با این توجیه آن حضرت را از شمار ائمه علیهم‌السلام خارج کرده‌اند تا عدد ائمهٔ اسماعیلیه درست درآید. راه حل دیگر، حذف امام حسن علیه‌السلام به بهانهٔ مستودع‌بودن ایشان است. حال باید پرسید که با چه سند شرعی و قابل اعتنایی چنین تقسیماتی را برای ائمه درست کرده‌اید و چنین تفاوتی را اثبات می‌کنید؟ چگونه می‌خواهید ادلهٔ امامت

امام حسن علیه‌السلام را که برخی با امام حسین علیه‌السلام مشترک است، توجیه کنید؛ مثل این حدیث نبوی محکم و استوار که «الحسن و الحسین امامان قاما او قعدا»؟[1] در این حدیث امامت امام حسن علیه‌السلام با امام حسین علیه‌السلام هیچ تفاوتی ندارد و در یک ردیف قرار گرفته است. افزون بر آن، در دوران امامت امام حسن علیه‌السلام شاهد همراهی و تأیید امامت ایشان توسط امام حسین علیه‌السلام بوده‌ایم. راه دیگری که اسماعیلیه در پیش گرفته‌اند، حذف اسماعیل از دایرهٔ امامانشان است که این هم بدون اشکال نیست. اگر اسماعیل امام است، چرا حذفش می‌کنید و چگونه امامتش را اثبات می‌کنید و اگر امام نبوده، چرا او را امام می‌دانید و امامت را به فرزندش منتقل می‌سازید؟!

تا اینجا به عقاید اسماعیلیهٔ نخستین در مورد امام و عصمت امام پرداختیم و معصوم‌نبودن و عدم صلاحیت امامان ششم و هفتم آنها برای امامت روشن شد. گفتیم که اعتقاد به عصمت آنها توهمی بیش نیست و هیچ دلیل منطقی و روشنی بر آن آورده نشده است. اینکه چرا به امام ششم و هفتم اسماعیلیه یعنی اسماعیل و محمد بن اسماعیل پرداخته شده است، به این دلیل است که ریشهٔ اصلی اعتقاد اسماعیلیه به اعتقاد به امامت این دو برمی‌گردد و با بررسی این اعتقاد و بطلان آن، توهمی‌و انحرافی‌بودن آن بیش از پیش روشن خواهد شد.

نتیجه‌گیری

اسماعیلیه مانند امامیه به عصمت امام معتقدند؛ چراکه آنها مقام بالایی را برای امام قائل‌اند و همانند پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله به عصمت ذاتیه او باور دارند. تفاوت نظر امامیه با اسماعیلیه همین است؛ اسماعیلیه هرگونه گناه و خطا را برای امام نقص می‌دانند و چون ذات او تام و تمام است، خطا در امام راه ندارد. بر این اساس، هرچه امام انجام دهد، فعل خداست و فعل امام هرچه باشد، عین صواب است. آنچه تفاوت دیدگاه اسماعیلیه با امامیه را بیشتر می‌کند، مصادیق امام معصوم است که باید

۱. این حدیث در منابع حدیثی با کمی اختلاف در عبارت آمده است (نک: خزاز رازی، ۱۴۰۱: ۳۸ و ۱۱۷؛ صدوق، ۱۳۸۵: ۲۱۱/۱).

منصوص هم باشد. ازآنجایی‌که اسماعیلیه در مصادیق امام معصوم به بی‌راهه رفته‌اند و افراد غیرمعصوم را به‌جای امام معصوم نشانده‌اند، با سرزدن اعمال خلاف شرع از امامشان از یک‌طرف و اعتقاد به عصمت امام از طرف دیگر، با چالش بزرگی روبه‌رو شده‌اند. آنها با طرح مسئلهٔ «عصمت ذاتیهٔ امام»، دست به توجیه این اعمال زده‌اند. ضمن آنکه غلات نقشی اساسی در پیدایش اسماعیلیه داشتند و از افکار غالیانهٔ آنان است که برای رسیدن به باطن شریعت، باید ظاهر آن را رها کرد و همچنین با رسیدن به معرفت امام، همه‌چیز برای فرد حلال می‌شود. با دقت در عقاید فرقه‌های اسماعیلیه، می‌بینیم که این افکار غلات در عقاید آنان نیز رسوخ کرده است. گرایش به باطن و اینکه ورای هر ظاهری باطنی است که برای رسیدن به باطن گذر از آن ظاهر لازم است، اباحه‌گری در سایهٔ معرفت امام ازجمله افکاری است که در اسماعیلیهٔ کنونی به‌روشنی دیده می‌شود.

منابع

* قرآن کریم.

۱. ابن‌اثیر، علی بن محمد، الکامل فی التاریخ، بیروت: دار صادر، ۱۳۸۵ق.

۲. ابن بابویه، محمد بن علی، الاعتقادات، قم: المؤتمر العالمی لألفیة الشیخ المفید، ۱۳۷۱ش.

۳. ـــــــــ، علل الشرائع، قم: کتابفروشی داوری، چاپ اول، ۱۳۸۵ش.

۴. ـــــــــ، کمال الدین و تمام النعمة، تهران: اسلامیه، چاپ اول، ۱۳۹۵ق.

۵. ـــــــــ، معانی الاخبار، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، چاپ اول، ۱۴۰۳ق.

۶. ابن‌صلاح شرفی، احمد بن محمد، عدة الاکیاس فی شرح معانی الاساس، صنعاء: دارالحکمة الیمانیة، چاپ اول، ۱۴۱۵ق.

۷. ابن‌عساکر، ابی القاسم علی بن الحسن بن هبة‌الله، تاریخ مدینة دمشق و ذکر فضلها و تسمیة من حلها من الأماثل، المحقق: محب‌الدین ابی سعید عمر بن غرامة العمری، بیروت: دارالفکر، ۱۹۹۵م.

۸. ابن‌عنبه، احمد بن علی الحسنی، عمدة الطالب فی انساب آل ابی طالب، قم: منشورات الشریف الرضی، ۱۳۸۰ق.

۹. ابن‌فارس، احمد، معجم مقاییس اللغة، محقق: محمد هارون عبدالسلام، قم: مکتب اعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق.

۱۰. ابن‌المغازلی، ابوالحسن علی بن محمد، مناقب أمیرالمؤمنین علی بن أبی طالب، المحقق: أبوعبدالرحمن ترکی بن عبدالله الوادعی، صنعاء: دار الآثار، الطبعة الأولی، ۱۴۲۴ق.

۱۱. ابن‌محمد بن علی، قاسم، الأساس لعقائد الأکیاس، صعده: مکتبة التراث الاسلامی، ۱۴۲۱ق.

۱۲. ابن‌منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت: دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع، الطبعة الثالثة، ۱۴۱۴ق.

۱۳. ابن‌نوبخت، ابواسحاق ابراهیم، الیاقوت فی علم الکلام، قم: انتشارات کتابخانهٔ آیت الله مرعشی نجفی، چاپ اول، ۱۴۱۳ق.
۱۴. ابن‌ولید، علی، تاج العقائد و معدن الفوائد، بیروت: مؤسسة عزالدین، چاپ اول، ۱۴۰۳ق.
۱۵. ابونعیم الأصبهانی، احمد بن عبدالله، فضائل الخلفاء الأربعة و غیرهم لأبی نعیم الأصبهانی، المحقق: صالح بن محمد العقیل، المدینة المنورة: دار البخاری للنشر والتوزیع، ۱۳۸۵ق.
۱۶. ابی‌حاتم الرازی، احمد بن حمدان، الزینة، محقق: سعید الغانمی، بیروت: منشورات الجمل، الطبعة الاولی، ۲۰۱۵م.
۱۷. اشعری قمی، سعد بن عبدالله، المقالات و الفرق، تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۰ش.
۱۸. امین، سید محسن، أعیان الشیعة، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات، ۱۴۰۶ق.
۱۹. انبیایی، محسن، «روش برخورد امامان معصوم علیهم‌السلام با مدعیان دروغین در جامعه شیعه»، فصلنامه علمی - پژوهشی تاریخ اسلام، سال پانزدهم، ش۵۸، تابستان ۱۳۹۳ش.
۲۰. ایجی، عضدالدین، شرح المواقف، قم: افست، چاپ اول، ۱۳۲۵ق.
۲۱. بحرانی، ابن‌میثم، قواعد المرام فی علم الکلام، تحقیق: سید احمد حسینی، قم: مکتبة آیة الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۶ق.
۲۲. بغدادی، عبدالقاهر، الفرق بین الفرق، بیروت: دارالجیل، ۱۴۰۸ق.
۲۳. تامر، عارف، الإمامة فی الاسلام، بیروت: دارالاضواء، الطبعة الاولی، ۱۴۱۹ق.
۲۴. تفتازانی، سعدالدین، شرح المقاصد، قم: افست، چاپ اول، ۱۴۰۹ق.
۲۵. التمیمی المغربی، قاضی نعمان بن محمد، أساس التأویل، تحقیق: عارف تامر، بیروت: دار الثقافة، ۱۹۶۰م.
۲۶. ـــــــــــ، تأویل الدعائم، المحقق: محمدحسن الأعظمی، قاهره: دار المعارف، چاپ اول، ۱۹۹۵م.
۲۷. ـــــــــــ، شرح الأخبار فی فضائل الأئمة الأطهار، محقق: محمدحسین حسینی

جلالی، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ اول، ۱۴۰۹ق.
۲۸. ـــــــــــ، دعائم الاسلام، قم: مؤسسة آل البیت علیهم‌السلام، ۱۳۸۵ق.
۲۹. حاجی‌زاده، یدالله، «شخصیت غالیانه ابوالخطاب و واکاوی مواضع ائمه اطهار علیهم‌السلام در برابر او و پیروانش»، تاریخ اسلام در آیینه پژوهش، سال دهم، ش۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۲ش.
۳۰. حامدی، ابراهیم بن الحسین، کنز الولد، بیروت: دارالاندلس، ۱۴۱۶ق.
۳۱. حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة، قم: مؤسسة آل البیت علیهم‌السلام، چاپ اول، ۱۴۰۹ق.
۳۲. حسکانی، عبیدالله بن عبدالله، شواهد التنزیل لقواعد التفضیل، تهران: مؤسسة الطبع و النشر، چاپ اول، ۱۴۱۱ق.
۳۳. حلی(علامه)، حسن بن یوسف بن مطهر، أنوار الملکوت فی شرح الیاقوت، قم: الشریف الرضی، ۱۳۶۳ش.
۳۴. ـــــــــــ، باب حادی عشر، تهران: دانش‌پرور، چاپ اول، ۱۳۶۵ش.
۳۵. ـــــــــــ، کشف المراد، تعلیقات: حسن حسن‌زاده آملی، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، چاپ چهارم، ۱۴۱۳ق.
۳۶. ـــــــــــ، کشف الیقین فی فضائل أمیرالمؤمنین علیه‌السلام، تهران: مؤسسة الطبع و النشر، چاپ اول، ۱۴۱۱ق.
۳۷. ـــــــــــ، نهج الحق و کشف الصدق، تعلیق: عین‌الله حسنی ارموی، بیروت: دارالکتب اللبنانی، چاپ اول، ۱۹۸۲م.
۳۸. خزاز رازی، علی بن محمد، کفایة الاثر فی النصوص علی الأئمة الاثنی عشر، محقق: عبداللطیف حسینی کوه‌کمری، قم: نشر بیدار، ۱۴۰۱ق.
۳۹. خویی، ابوالقاسم، معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرواة، بی‌جا: بی‌نا، ۱۴۱۳ق.
۴۰. دفتری، فرهاد، تاریخ و عقاید اسماعیلیه، مترجم: فریدون بدره‌ای، تهران: نشر و پژوهش فرزان روز، چاپ پنجم، ۱۳۸۶ش.

۴۱. دیلمی، حسن بن محمد، إرشاد القلوب إلی الصواب، قم: الشریف الرضی، چاپ اول، ۱۴۱۲ق.
۴۲. ربانی گلپایگانی، علی، «عصمت امام از دیدگاه خرد»، قبسات، ش۴۵، پاییز ۱۳۸۶ش.
۴۳. ـــــــ، القواعد الکلامیة، قم: مؤسسة الامام الصادق علیه‌السلام، ۱۳۹۲ش.
۴۴. ـــــــ، واعظ حسینی، سید کریم، «منشأ عصمت»، فصلنامهٔ علمی پژوهشی کلام اسلامی، ش۹۰، ۱۳۹۳ش.
۴۵. سبحانی جعفر، بحوث فی ملل و النحل، قم: مؤسسة الامام الصادق علیه‌السلام، چاپ سوم، ۱۴۳۳ق.
۴۶. شاکر، محمدکاظم، روش‌های تأویل قرآن، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶ش.
۴۷. شریف المرتضی (علم الهدی)، علی بن حسین، رسائل الشریف المرتضی، قم: دارالقرآن الکریم، ۱۴۰۵ق.
۴۸. الشوکانی الیمنی، محمد بن علی بن محمد بن عبدالله، إرشاد الفحول إلی تحقیق الحق من علم الأصول، المحقق: الشیخ احمد عزو عنایة، بی‌جا: ناشر دار الکتاب العربی، ۱۴۲۹ق.
۴۹. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، الملل و النحل، تحقیق: محمد بدران، قم: الشریف الرضی، چاپ سوم، ۱۳۶۴ش.
۵۰. صفری فروشانی، نعمت‌الله، غالیان، کاوشی در جریان‌ها و برایندها تا پایان سده سوم، مشهد: آستان قدس رضوی، چاپ اول، ۱۳۷۸ش.
۵۱. طالب، عبدالرسول، «آقاخانیه»، دانشنامه کلام اسلامی، قم: مؤسسه امام صادق علیه‌السلام، چاپ اول، ۱۳۷۸ش.
۵۲. طباطبایی، سید محمدحسین، شیعه در اسلام، قم: انتشارات اسلامی، چاپ سیزدهم، ۱۳۷۸ش.
۵۳. ـــــــ، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، چاپ دوم، ۱۳۹۰ق.

۵۴. طبری آملی، محمد بن جریر بن رستم، المسترشد فی إمامة علی بن ابی طالب علیه‌السلام، محقق: احمد محمودی، قم: نشر کوشانپور، ۱۴۱۵ق.
۵۵. طوسی، خواجه نصیرالدین، روضة التسلیم، مصحح: ولادیمیر ایوانف و آلکسی یویچ، تهران: جامی، چاپ اول، ۱۳۶۳ش.
۵۶. ـــــــــ، تلخیص المحصل المعروف بنقد المحصل، بیروت: دارالاضواء چاپ دوم، ۱۴۰۵ق.
۵۷. ـــــــــ، قواعد العقائد، بیروت: دارالغربة، چاپ اول، ۱۴۱۳ق.
۵۸. طوسی، محمد بن الحسن، الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد، بیروت: دارالاضواء، چاپ دوم، ۱۴۰۶ق.
۵۹. ـــــــــ، تهذیب الاحکام، محقق: حسن الموسوی الخرسان، تهران: اسلامیه، چاپ سوم، ۱۴۰۷ق.
۶۰. ـــــــــ، الأمالی، قم: دارالثقافة، چاپ اول، ۱۴۱۴ق.
۶۱. العثیمین، محمد بن صالح بن محمد، الأصول من علم الأصول، عربستان - دمام: دار ابن جوزی، ۱۴۲۶ق.
۶۲. القرشی، عمادالدین داعی إدریس، زهر المعانی، محقق: مصطفی غالب، بیروت: المؤسسة الجامعیة للدراسات و النشر و التوزیع، الطبعة الأولی، ۱۴۱۱ق.
۶۳. غالب، مصطفی، مفاتیح المعرفة، بیروت: مؤسسة عزالدین للطباعة و النشر، ۱۴۰۲ق.
۶۴. ـــــــــ، تاریخ الدعوة الاسماعیلیة، بیروت: دارالأندلس، الطبعة الثانیة، ۱۹۶۵م.
۶۵. ـــــــــ، الحرکات الباطنیة فی الاسلام، بیروت: دارالأندلس، ۱۹۶۵م.
۶۶. غزالی، ابوحامد، فضائح الباطنیة، بیروت: المکتبة العصریة، ۱۴۲۲ق.
۶۷. فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، قم: نشر هجرت، چاپ دوم، ۱۴۰۹ق.
۶۸. فرمانیان، مهدی، درسنامه تاریخ و عقاید اسماعیلیه، قم: نشر ادیان، چاپ دوم، ۱۳۸۹ش.
۶۹. ـــــــــ، آشنایی با فرق تشیع، قم: مرکز مدیریت حوزهٔ علمیهٔ قم، چاپ اول، ۱۳۸۷ش.

۷۰. ـــــــ، عالمی، سید علیرضا، «نسب خلیفهٔ نخست فاطمی از نگاه نسب‌شناسان»، دوفصلنامهٔ پژوهش‌نامهٔ مذاهب اسلامی، سال اول، ش۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۳.
۷۱. فضلی، زینب، «دعوت اسماعیلی و ریشه‌های تاریخی باطنی‌گری اسماعیلیه»، دوفصلنامهٔ شیعه‌پژوهی، ش۱۷، ۱۳۹۸ش.
۷۲. قبادیانی، ناصر خسرو، وجه دین، تهران: انتشارات اساطیر، چاپ دوم، ۱۳۸۴ش.
۷۳. کاظمی، روح‌الله، «تحیر شیعیان در شناخت امام و نقش تقیه در آن»، فصلنامهٔ امامت‌پژوهی، سال چهارم، ش۱۳، بهار و تابستان ۱۳۹۳ش.
۷۴. الکرمانی، حمیدالدین احمد بن عبدالله، المصابیح، محقق: مصطفی غالب، بیروت: دارالمنتظر للطباعة و النشر، الطبعة الاولی، ۱۴۱۶ق.
۷۵. ـــــــــــ، راحة العقل، محقق: مصطفی غالب، بیروت: دارالاندلس، الطبعة الاولی، ۱۹۶۷م.
۷۶. کشی، محمد بن عمر، اختیار معرفة الرجال المعروف برجال الکشی (مع تعلیقات میرداماد الأسترآبادی) قم: مؤسسة آل البیت علیهم‌السلام لإحیاء التراث، چاپ اول، ۱۴۰۴ق.
۷۷. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تهران: طبعة الإسلامیة، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ق.
۷۸. لوئیس، برنارد، تاریخ اسماعیلیان، مترجم: فریدون بدره‌ای، تهران: انتشارات توس، ۱۳۶۲ش.
۷۹. مازندرانی حائری، محمد بن اسماعیل، منتهی المقال فی احوال الرجال، قم: مؤسسة آل البیت علیهم‌السلام لاحیاء التراث، چاپ اول، ۱۴۱۶ق.
۸۰. مامقانی، عبدالله، تنقیح المقال فی علم الرجال (ط الحدیثة)، قم: مؤسسة آل البیت علیهم‌السلام لإحیاء التراث، ۱۴۳۱ق.
۸۱. مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
۸۲. محمدزاده، محسن، «خواجه نصیرالدین طوسی»، سایت پژوهه، ۲۸ اردیبهشت ۱۳۸۷ش.
۸۳. مرعشی، قاضی نورالله، إحقاق الحق و إزهاق الباطل، قم: کتابخانه آیت الله العظمی مرعشی نجفی، چاپ اول، ۱۴۰۹ق.

۸۴. مطهری، مرتضی، آشنایی با قرآن، تهران: صدرا، چاپ هفتم، ۱۳۸۴ش.
۸۵. مظفر، محمدرضا، اصول الفقه، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ هفتم، ۱۳۷۰ش.
۸۶. معرفت، محمدهادی، تفسیر و مفسران، مترجم: علی خیاط و علی نصیری، قم: نشر مؤسسهٔ فرهنگی التمهید، چاپ اول، ۱۳۷۹ش.
۸۷. مفید، محمد بن محمد بن نعمان (الف)، النکت الاعتقادیة، قم: المؤتمر العالمی لالفیة الشیخ المفید، ۱۴۱۳ق.
۸۸. ـــــــــ (ب)، الفصول المختارة، قم: دارالمفید، چاپ اول، ۱۴۱۳ق.
۸۹. ـــــــــ (ج)، الإرشاد فی معرفة حجج الله علی العباد، قم: دارالمفید، چاپ اول، ۱۴۱۳ق.
۹۰. ـــــــــ (د)، الأمالی، قم: دارالمفید، چاپ اول، ۱۴۱۳ق.
۹۱. ـــــــــ، تصحیح الاعتقادات، قم: المؤتمر العالمی لالفیة الشیخ المفید، ۱۳۷۱ش.
۹۲. مقداد، فاضل، ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدین، محقق: سید مهدی رجایی، قم: کتابخانهٔ آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۵ق.
۹۳. ـــــ، اللوامع الالهیة فی المباحث الکلامیة، قم: دفتر تبلیغات حوزهٔ علمیهٔ قم، چاپ دوم، ۱۴۲۲ق.
۹۴. ملک‌مکان، حمید، «خواجه نصیرالدین طوسی و اسماعیلیان»، فصلنامهٔ هفت آسمان، ش۹، ۱۳۷۸ش.
۹۵. نوبختی، حسن بن موسی، فرق الشیعة، بیروت: دارالاضواء، چاپ دوم، ۱۴۰۴ق.

The Contrast of the Idea of the 'Alawite Imamate and the Umayyad Caliphate on the Illustrated Coins of 'Abd al-Malik Ibn Marwan*

Hamidreza Azarinia (Corresponding Author)[1]
Hossein Mohseni[2]
Mohammad Taghi Zakeri[3]

Abstract

After 'Abd al-Malik suppressed his opponents in 74 AH, he sought to reinforce his legal legitimacy through Islamic tradition. One of his most significant actions was minting Islamic coins, incorporating visual symbols that conveyed specific cultural elements and a particular sense of legitimacy. The iconography on these coins reflected an ideology that aligned with the views of the second caliph, positioning the legal status of the caliph within the Islamic system on par with that of the Prophet Muhammad (PBUH).

This idea directly opposed the Shia concept of Imāmate, which is seen as an extension of the Prophethood of the Prophet Muhammad (PBUH). The ascetic depiction of the caliph and the presence of symbols of authority such as the sword and whip raise the question of what kind of personality the caliph intended to present to the audience with this iconography.

The results of this research show that 'Abd al-Malik, in addition to sanctifying the caliphate, utilized symbols of legitimacy from Arab culture. This study aims to evaluate the concepts reflected in the image, text, and context of 'Abd al-Malik's illustrated coins and his political-religious intentions in choosing the symbols of the sword and whip, using an anthropological method and relying on historical sources.

Keywords: Imāmate, Caliphate, Legitimate Legislator, Legal Anthropology, Prophetic Tradition, 'Abd al-Malik Ibn Marwan, Standing Caliph Coin, Numismatics.

Research Article

Imāmah in the Light of the Qur'ān and Sunnah

First Year, Vol. 1, 2024

Publisher: Emamat International Foundation

ipj.emamat.org

Received: 2023/08/23

Revised: 2023/11/23

Accepted: 2024/03/08

Published Online: 2024/09/05

© the authors

* Cite this article: Azarinia. H. & Mohseni. H. & Zakeri. M.T. (2024). The Contrast of the Idea of the 'Alawite Imamate and the Umayyad Caliphate on the Illustrated Coins of 'Abd al-Malik Ibn Marwan. *Imāmah in the Light of the Qur'ān and Sunnah,* 1(1), p.311-346.
https://doi.org/10.22034/emamah.2024.203677

1. PhD in Anthropology, University of Tehran, Tehran, Iran.
azarinia@ut.ac.ir
2. PhD student in Islamic History, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran.
h.mohseni@modares.ac.ir
3. Faculty member of the History Department, University of Religions and Islamic Denominations, Qom, Iran.
mt.zakeri@urd.ac.ir

تقابل اندیشهٔ امامت علوی و خلافت اموی بر سکه‌های مصور عبدالملک بن مروان*

حمیدرضا آذری‌نیا (نویسنده مسئول)[1]
حسین محسنی[2]
محمدتقی ذاکری[3]

چکیده

پس از آنکه عبدالملک در سال ۷۴ق. مخالفان خود را سرکوب کرد، درصدد برآمد تا مشروعیت حقوقی خود را با استفاده از سنت اسلامی قوامی تازه بخشد. برای این کار، وی به اقداماتی دست زد که از مهم‌ترین آنها، ضرب سکهٔ اسلامی بود. مسئلهٔ مهم در این زمینه، چگونگی گنجاندن نمادهای بصری در سکه‌هاست. به‌نظر می‌رسد شمایل‌نگاری خلیفه حاوی عناصر فرهنگی ویژه‌ای است که به‌نوعی، معنایی خاص از مشروعیت را در ذهن القا می‌کند. اندیشه‌ای که عبدالملک رواج می‌داد، جایگاه حقوقی خلیفه در نظام اسلامی را همسو با اندیشهٔ خلیفهٔ دوم در عرض جایگاه حقوقی رسول خدا ﷺ قرار می‌داد. چنین اندیشه‌ای به‌صورت مستقیم با جایگاه امامت شیعی که به‌عنوان امتداد نبوت رسول خدا ﷺ مطرح می‌شد، در تقابل قرار داشت. تصویرگری زاهدانه از خلیفه و نیز وجود نمادهای اقتدار همچون شمشیر و تازیانه، این سؤال را درپی دارد که خلیفه با این نوع شمایل‌نگاری درصدد بود تا چه شخصیتی از خود را بر مخاطب عرضه

مقاله پژوهشی
دوفصلنامهٔ امامت در پرتو قرآن و سنت
سال اول، شماره ۱، ۱۴۰۳
ناشر: بنیاد بین‌المللی امامت
ipj.emamat.org
دریافت: ۱۴۰۲/۰۶/۰۱
بازنگری: ۱۴۰۲/۰۹/۰۲
پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۱۸
انتشار آنلاین: ۱۴۰۳/۰۶/۱۵

© نویسندگان

* استناد به این مقاله: آذری‌نیا، حمیدرضا؛ محسنی، حسین؛ ذاکری، محمدتقی (۱۴۰۳)، تقابل اندیشهٔ امامت علوی و خلافت اموی بر سکه‌های مصور عبدالملک بن مروان، امامت در پرتو قرآن و سنت، (۱)۱، ص۳۱۱-۳۴۶.
https://doi.org/10.22034/emamah.2024.203672

۱. دکتری مردم‌شناسی، دانشگاه تهران، تهران، ایران.
azarinia@ut.ac.ir
۲. دانشجوی دکتری تاریخ اسلام، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران.
h.mohseni@modares.ac.ir
۳. عضو هیئت علمی دانشکدهٔ تاریخ، دانشگاه ادیان و مذاهب اسلامی، قم، ایران.
mt.zakeri@urd.ac.ir

کند؟ نتایج پژوهش حاضر نشان می‌دهد که عبدالملک، علاوه بر تقدس‌بخشیدن به خلافت، از نمادهای مشروعیت در فرهنگ عربی بهره جسته است. در پژوهش پیش‌رو برآنیم تا با استفاده از روش مردم‌شناختی و با تکیه بر منابع تاریخی، به ارزیابی مفاهیم منعکس از تصویر، متن و فرامتن سکه‌های مصور عبدالملک و مقاصد سیاسی - مذهبی او در انتخاب دو نماد شمشیر و تازیانه بپردازیم.
واژگان کلیدی: امامت، خلافت، قانون‌گذار مشروع، مردم‌شناسی حقوق، عبدالملک بن مروان، سکهٔ خلیفهٔ ایستاده، سکه‌شناسی

مقدمه

ارتباط روزافزون مردم‌شناسی و تاریخ، نوع مطالعاتی را اقتضا می‌کند که اصطلاح «مردم‌شناسی تاریخی» بر آن دلالت دارد (Burke, 2008). مردم‌شناسی تاریخی با نگاه خرد به جامعه، کنش‌های فردی را نه در حد مطالعهٔ گروه‌ها و مجموعه‌های خرد و محلی، بلکه در راستای تحلیل تطور ساختار اجتماعی و فهم جهت تحولات اجتماعی بررسی می‌کند. ادوارد ایوانز پریچارد از انسان‌شناسانی بود که در کتاب تاریخ سنوسی‌های سیرنائیک، رویکردی تاریخی در اثر خود داشت (Evans-Pritchard, 1945, 15/61-79). نوربرت الیاس کتاب جامعه‌شناسی تاریخی خود را با نام فرایند متمدن‌شدن با همین رویکرد نگاشت (الیاس، ۱۳۹۷). سؤالاتی که در این رویکرد بررسی می‌شود، مربوط به امور کلان اجتماعی نظیر چیستی قدرت و جهت تطورات تاریخی و الگوهای وابستگی و روابط اجتماعی، شکل خانواده، عملکرد دین و اموری در این مقیاس با نگاه به پایه‌های کنش فردی این ساختارهاست. هدف این است که مفاهیم تغییر اجتماعی، سلطهٔ اجتماعی، خودآگاهی جمعی و کنش‌ها به‌دقت معنا شوند. پژوهشگر در این راه می‌خواهد فضا و جو انحراف، اعتراض و استقلال را دریابد. بررسی همزمانی حوادث منوط به فهم در زمان آنهاست. مردم‌شناس تاریخی آزادی عمل بیشتری در انتخاب مجموعه و موقعیت مطالعه دارد. ظهور رویکرد جدید پیامد توسعهٔ علوم اقتصادی، جمعیت‌شناسی، زبان‌شناسی، روان‌شناسی، مردم‌شناسی و... بود. وضعیت جدید نشان داد که جامعه اساسا هویتی تاریخی دارد و باید با بررسی فرایند تاریخی آن، هویت او را شناخت.

آوراهام حکیم از اسلام پژوهانی است که به مسئلهٔ نظام حقوقی در قرن نخست توجه نموده است. او در یک فصل از کتاب روش‌ها و نظریه‌ها در مطالعهٔ ریشه‌های اسلام، به موضوع تزاحم جایگاه قانون‌گذاری نبی اکرم ﷺ و عمر بن خطاب پرداخته است. آوراهام حکیم بیان می‌کند که «این تزاحم با طرح موضوع "موافقات عمر" در منابع حقوقی اهل سنت به یک قاعده تبدیل شده است. خلیفه عمر، عقاید و رویهٔ حقوقی خاص خود را داشته است و این نقش حقوقی مورد تأیید و توافق الهی قرار گرفته است» (Hakim, 2003: 159-177). لذا در تقابل سنت نبوی ﷺ و سنت خلیفهٔ دوم، این سنت خلیفه است که ترجیح داده می‌شود. پاتریشیا کرون و مارتین هیندز نیز به مسئلهٔ نقش‌های حقوقی در صدر اسلام از منظر تاریخ اجتماعی توجه نموده‌اند (Crone& Hinds, 1986: 43-57).

از خلفای قرن نخست اسلام عبدالملک بن مروان (حک ۶۵-۸۶ق)، نخستین خلیفه‌ای بود که همچون عمر بن خطاب خود را هم‌طراز خاتم‌النبیین ﷺ قرار داد. وی به ضرب سکهٔ طراز اسلامی اقدام کرد و فقه‌اندیشی خود را بر سکه‌ها نیز بازنمایی کرد. سکه به‌عنوان یک شیء فرهنگی بازتاب‌دهندهٔ مختصات فرهنگی دوران خود و ظرفی برای پیام‌های اجتماعی است. ضرب سکه برای حاکمان به‌عنوان یک کنش اجتماعی بسیار مهم تلقی می‌گشت. چگونگی گنجاندن نمادهای بصری و عبارات رسمی در سکه، بیانگر باور رسمی حکومت بوده است. عبدالملک بن مروان ابتدا به ضرب سکه‌هایی همراه با تصویر خویش دست زد (Miles, 1967: 13/205-229). این سکه‌ها به‌عنوان نخستین تحول در جداسازی سکه‌های اسلامی از سکه‌های بیزانسی و ساسانی به‌شمار می‌رود. استفاده از شهادتین به‌عنوان نماد اسلامی به‌خصوص در تیپ‌های بیزانسی آن، تمایز سیاسی و فرهنگی را در مقابل مسیحیان آشکارا نشان می‌داد. این را می‌دانیم که ضرب این سکه‌ها از سویی مقارن با شروع جدال خلیفه با پادشاه بیزانس بود و از سوی دیگر، همگام با درهم‌شکستن شورش‌های مختلف خوارج، علویان و قیام ابن‌زبیر در سال ۷۴ق. است (بلاذری، ۱۹۸۸: ص۴۴۹)؛ شورش‌هایی که در دوران ضعف آشکار امویان بعد از حکومت یزید و مرگ او، در

عمل سرزمین‌های اسلامی را به‌دست حکومت‌های مستقل در جای‌جای آن تقسیم کرده بود. از این جهت، سکه‌های عبدالملک علاوه بر ابراز عقاید مسلمانان در مقابل رقیب مسیحی، بازتاب‌دهندهٔ نظریهٔ رسمی حاکمیت در مورد جایگاه حقوقی خلیفه در مقابل رقبای علوی، زبیری و خوارج است. کشف مفاهیم و معانی نهفته در نمادهای مسکوکات عبدالملک می‌تواند ما را در فهم تقابل‌های کنشگران متقدم حقوق اسلامی در دورهٔ خلافت اموی یاری دهد. تقابلی که به‌صورت جدی‌تر از انواع دیگر مورد اشاره مطرح بود، تقابل اندیشهٔ عبدالملک بن مروان با نظام امامتِ مورد نظر تشیع امامی بود. اندیشه‌ای که عبدالملک رواج‌دهندهٔ آن بود، جایگاه حقوقی خلیفه در نظام اسلامی را در همسویی با اندیشهٔ عمر بن خطاب در عرض جایگاه حقوقی رسول خدا ﷺ قرار می‌داد. چنین اندیشه‌ای به‌صورت مستقیم با جایگاه امامت شیعی که به‌عنوان امتداد نبوت رسول خدا ﷺ مطرح می‌شد، در تقابل قرار داشت.

برخی از پژوهشگران، مطالعات سکه‌شناسی از کنش و واکنش‌های میان عبدالملک بن مروان و امپراطور بیزانسی، ژوستینیان دوم (حک ۶۶-۷۶ق) در ضرب سکه‌های حاوی تصویر خلیفه عبدالملک بن مروان سخن به‌میان آورده‌اند. با این حال شمایل‌نگاری خلیفه عبدالملک در این مسکوکات در کنار عباراتی همچون «خلیفة الله» و «امیرالمؤمنین» علاوه بر رویکرد سیاست خارجی در قبال امپراطوری روم، دارای محتوا و مفهومی سیاسی-مذهبی برای ساکنین جغرافیای اسلامی است که در این پژوهش به‌دنبال فهم آن خواهیم بود.

در مورد سیر پیدایش نخستین طراز سکه‌های اسلامی توسط عبدالملک و ضرب سکه‌های حاوی تصویر خلیفه، پژوهش‌های زیادی صورت گرفته است که عموما در سیر سخن از تاریخ ضرب سکه‌های اسلامی بدان توجه شده است. ازجمله پژوهش‌هایی که به‌صورت اختصاصی به ضرب سکه‌های این دوره پرداخته‌اند، می‌توان از کتاب گودوین دربارهٔ ضرب سکه‌های عرب بیزانسی نام برد (Goodwin, ۲۰۰۵). همچنین مقاله‌های متعددی از محققان مطالعات سکه‌شناسی همچون

مایلز، بیتس، تردول، هایدمان، لوید و دیگران وجود دارد. پژوهش‌های فوق تنها با به‌تصویرکشیدن این نوع از سکه‌های عبدالملک از آن عبور نموده یا مسئلهٔ ضرب این سکه را در جریان چالش قدرت میان دو امپراطوری به‌تصویر کشیده و از مفاهیم فرامتنی سکه‌های عبدالملک در جغرافیای اسلام چشم‌پوشی کرده‌اند. بنابراین هدف این پژوهش آن است که فراتر از جدال میان دو حکومت امویان و بیزانس، گمانه‌زنی‌هایی از تصویر، متن و فرامتن سکه‌های حاوی تصویر خلیفه عبدالملک و مقاصد سیاسی-مذهبی او از ضرب این سکه‌ها بپردازد. روش پژوهش پیش‌رو بر مبنای تحلیل کیفی و تفسیری همراه با تجزیه و تحلیل منابع تاریخی خواهد بود.

۱. قانون‌گذار مشروع در سدهٔ نخست هجری از منظر مردم‌شناسی حقوق

نظام حقوق کنترل‌کنندهٔ رفتارهای اجتماعی و تنظیم‌کنندهٔ روابط اجتماعی است؛ از این جهت گروه‌های مختلف سعی می‌کنند در نظام حقوقی اعم از قانون‌گذاری، اجرا و قضاوت سهیم شوند و سرمایهٔ اجتماعی خود را از این طریق افزایش دهند. نظام حقوقی در جوامع مدرن در شکل نهاد اجتماعی است، ولی در جوامع غیرمدرن، سنت‌های حقوقی جایگزین مفهوم مدرن قانون می‌شود (Pirie, 2013). نظام حقوقی چه به‌صورت نهاد و یا سنت، به‌دلیل ذات هنجاری آن، سرمایهٔ مهمی برای گروه‌های اجتماعی است و سهم آنها را از قدرت و زعامت اجتماعی تعیین می‌کند. تکوین حقوق اسلامی از عصر نبوی تا دورهٔ عبدالملک با رقابت و منازعهٔ گروه‌های مختلف همراه بود. از مهم‌ترین کانون‌های نزاع، صلاحیت قانون‌گذار اسلامی است.

بعد از ظهور اسلام و ابلاغ قوانین و قواعد حقوقی نبوی ﷺ، تضاد منافع گروه‌های مختلف در سنت‌های حقوقی پیش از اسلام و بعد از اسلام، موجب بروز نزاع‌های حقوقی شد. تنش بین نظام تازه‌تأسیس نبوی ﷺ و سنت حقوقی اعراب از سه جهت موجب بروز بحران شد. نخست اینکه ارزش‌های قرآنی همچون مساوات، تقوا و ایمان جایگزین ارزش‌های قبیلگی و نژادپرستی در سنت پیش از اسلام گردید (Peters, 1999). تحول نظام ارزشی در جامعهٔ نوین مسلمانان موجب دگرگونی منزلت گروه‌های

اجتماعی و تهدید منافع و تحدید نفوذ اجتماعی برخی گروه‌ها شد. تغییر ارزش‌های اجتماعی، هنجارهای اجتماعی را نیز دگرگون می‌کند؛ بدین‌ترتیب، قوانین و قواعد جامعهٔ نوین اسلامی، سنت‌های بدوی قبایل را در مقابل هنجارهای مطلوب قرآن طرد نموده و ارزش‌های نوین را حمایت می‌کرد. ثانیا، سران قبایل و بزرگان قوم در تصمیم‌ها و قانون‌گذاری سهیم بودند و این سرمایهٔ اجتماعی نفوذ و اقتدار سنتی سران و بزرگان قبایل را تأمین می‌کرد (جواد علی، ۱۴۲۲: ۶۳۵/۵). اما جایگاه قانون‌گذاری نبی اکرم ﷺ در نظام حقوقی اسلام در نقطهٔ بلامنازع قرار داشت و نسخ احکام نبوی ﷺ غیرممکن شده بود. تفسیر قواعد حقوق نبوی ﷺ نیز منطق خاص و مقررات ویژه‌ای داشت. بزرگان اجتماعی بدوی‌گرا در نقطه‌مقابل قانون‌گذاری نبوی ﷺ، به منوال گذشته، سهم قدرت خود را از زعامت اجتماعی[1] و نفوذ حقوقی توقع داشتند. انتظارات سران اجتماعی و اقدامات عملی آنها برای احیای موقعیت حقوقی خود، موجب بروز نزاع‌های حقوقی در صدر اسلام و ایجاد بحران در استقرار نظام حقوق نبوی ﷺ شد (آذری‌نیا و بهراملو، ۱۴۰۱: ۷/۴۰-۲۸). ثالثا، با تحول سلسله‌مراتب حقوقی و قرارگرفتن نبی اکرم ﷺ در رأس سلسله‌مراتب حقوق اسلامی، قوانین و قواعد حقوقی و نیز قضاوت‌ها و تفسیرها، با انتساب به خاتم‌النبیین ﷺ مشروعیت می‌یافت. درگذشته تصمیم جمعی سران و بزرگان قبیله مشروعیت قوانین و صلاحیت قضات قبایل را تعیین می‌کرد (جواد علی، ۱۴۲۲: ۲۲۴/۶)؛ ولی بعد از اسلام معیار مشروعیت انتساب به معیارها و احکام رسول اکرم ﷺ شد. این تحول در منطق حقوقی، خود موجب تحدید دایرهٔ عملی بزرگان اجتماعی گشت و منشأ سهم‌خواهی در نظام نوین نبوی ﷺ شد.

منازعات حقوقی به‌تدریج موجب فعال‌شدن کنشگران حقوقی صامت‌شده و شبکه‌ای از کنشگران با افق مشترک تشکیل می‌گردد که برای حفظ نظام موجود یا برپایی نظام جدید، نسلی درپی نسلی تلاش می‌کنند.[2] شبکهٔ کنشگران، در فعالیت

1. Authority

۲. برای مطالعهٔ بیشتر در مورد کارکردهای نظریهٔ تضاد، نک: Coser, 2001.

شبکه‌ای، منسجم‌تر و آگاهانه‌تر فعالیت می‌کنند. شبکه‌ای از کنشگران حقوقی، با هدف و آمال مشترک، نظام ارزشی مشترک و منطق حقوقی مشترک را «عاملیت حقوقی» می‌نامیم. لازم به ذکر است که تعریف عاملیت[1] از موضوع‌های پرچالش در حوزهٔ علوم اجتماعی است (Emirbayer & Mische, ۱۹۸۹: ۹۶۲-۱۰۲۳).

۱-۱. زعامت قدسی و ریاست قومی به‌مثابهٔ دو منظر از قانون‌گذار مشروع

مهم‌ترین منصب حقوقی که تفاوت مبانی، منطق و نظام هنجاری عاملیت‌های مختلف حقوقی را آشکار می‌کند، نقش قانون‌گذار ذی‌صلاح در نظام حقوقی است. عاملیت‌های حقوقی قرن نخست از جهت توصیف نقش حضرت رسول اکرم ﷺ به‌عنوان قانون‌گذار مشروع حقوق اسلامی به دو دستهٔ کلی تقسیم می‌شوند:

الف) گروه اول حضرت رسول اکرم ﷺ را به وحی در جایگاهی مقدس[2] و دور از دسترس بشر متصل می‌دانستند و زعامت نبوی را در دایرهٔ تقدس پذیرفتند. این گروه با رویکردی مؤمنانه به حقوق اسلامی، نقش تقنینی در نظام حقوق اسلامی را منحصرا در صلاحیت مقام مقدس نبوی ﷺ می‌دانند. به‌عبارت دیگر، مشروعیت قوانین و تفسیر احکام نبوی از منظر ایشان منحصرا با انتساب به منبع مقدس وحی و سنت نبوی ﷺ معتبر است. همچنین قوانینی که حضرت پیامبر ﷺ به‌عنوان حقوق اسلامی انشا می‌کرد، تحقق جهان‌شمول عدالت، کرامت و صلاح بشریت بود. اینان امید به وعده‌های اخروی وحی داشته و برای تحقق وعده‌های نبوی و جامعهٔ آرمانی رسالت تلاش می‌کنند. منابع حقوق اسلامی در این نگاه، در دایرهٔ قدسی بوده و ارتباط و تفسیر آنها مستلزم قواعد خاصی است. در مواردی که منابع مقدس به‌صراحت برای یک حکم قاعدهٔ حقوقی بیان کرده باشد، افراد بشری بر مبنای این قاعده، امکان توسعه یا تحدید قوانین اسلامی را دارند. درغیراین‌صورت

1. Agency

۲. در اینجا واژهٔ مقدس با تعریف علوم اجتماعی مورد نظر است و مراد از آن، امری است که در محدودهٔ دور از دسترس بشر قرار می‌گیرد و قواعد و قوانین خاصی برای تعامل با آن وضع می‌شود (see: Durkheim, 1995: 34).

حریم قدسی از دسترس بشری پیراسته است و تغییر و یا تعطیل دستورات نبوی را مجاز نمی‌دانستند. به‌عبارت دیگر، منطق تقنینی و تفسیری عاملیت نبوی، «منطق انتسابی» است. بر این اساس خلافت عبدالملک نیز از منظر «عاملیت نبوی» جز با انتساب به وحی و سنت نبوی مشروعیت نداشت.

ب) گروه دوم در افق سنت‌های قبل از اسلام، نقش نبی اکرمﷺ را به‌عنوان رئیس قبیله در نظام قبیلگی پذیرفتند. حاکمیت رسول خداﷺ در جایگاه مقتدرانهٔ رییس قبیله برای ایشان محترم و نافذ بود. این عده در چارچوب سنت‌های قبیلگی تبعیت از رئیس قبیله را ضروری می‌دانستند. از این منظر قوانین اسلامی بخشی از سنت فرهنگی و حقوقی عرب و محترم بود و نبی اکرمﷺ در ادامهٔ سنت ریاست قبیلگی بر مبنای مصلحت، حقوق اسلامی را تشریع می‌کرد. امت اسلامی نزد این گروه به‌مثابهٔ قبیله و حضرت پیامبرﷺ اقتدار ریاستی در تشریع داشت. منطق مشروعیت و قانون‌گذاری و تفسیر احکام نبوی مبتنی بر مصالح قبیلگی و عقلانیت قومی بود. منطق تفسیر حقوقی عاملیت بدوی را «منطق رأی و مصلحت» نام‌گذاری می‌کنیم. عاملیت بدوی، اسلام را به‌عنوان تحولی در دین عرب و ادامهٔ سنت اعراب پذیرفته بودند (Lowry, 2010: 83-102). به‌صورت طبیعی پس از خاتم‌النبیینﷺ علی‌رغم باور به عظمت شأن و شخصیت ایشان، تحول دینی عرب متوقف نمی‌شد[1] و رئیس بعدی که زعامت قوم را به‌دست می‌گرفت، بالقوه می‌توانست از اقتدار خود برای تغییر و تحول دین عرب استفاده کند. ازاین‌رو می‌توان از فقه و حقوق عاملیت بدوی باعنوان «فقه خلافتی» یاد کرد. از این منظر خلافت عبدالملک بن مروان بعد از سرکوب مخالفان و شکل‌گیری اقتدار جامع، در چارچوب سنت قبیلگی مشروعیت داشت، و ارزش حقوقی احکام خلافت او نیز هم‌طراز قوانین نبوی بود

۱. یوزف شاخت، جامعهٔ عرب را فاقد بنیهٔ فرهنگی برای تولید نظام حقوقی فرض کرده و اقتباس حقوق اسلامی از مراکز تمدنی هم‌جوار مانند ایران، بیزانس و مصر را منشأ تولید حقوق اسلامی از قرن دوم به بعد دانسته است. تکیهٔ اصلی شاخت بر نظریهٔ اشاعه در مطالعات اجتماعی است. وائل حلاق در چارچوب نظریهٔ تکاملی برخلاف شاخت، فقه را فرایندی تدریجی و تطوری در درون جامعهٔ عربی تفسیر کرده است (see: Hallaq, 2004: 57-78).

.(Hallaq, 2004: 57-78)

قرآن کریم به‌عنوان معتبرترین سند تاریخی از صدر اسلام، وجود دو گروه از مسلمانان با این دو دیدگاه مختلف را تأیید می‌کند. طبق آیات قرآن کریم پذیرش زعامت حضرت رسول ﷺ بین مسلمانان دو شکل متفاوت داشت؛ عده‌ای بر مبنای ایمان در جامعهٔ صدر اسلام تابع نبی اکرم ﷺ بودند و عده‌ای هم بدون ایمان به رسالت رسول الهی، در ادامهٔ فرهنگ قبیلگی عرب تسلیم اقتدار پیامبر اسلام ﷺ شدند.[1] اگرچه حضرت رسول اکرم ﷺ در هردو نظام حقوق نبوی و بدوی، محترم و قوانین موضوعهٔ ایشان با اهمیت است، اما ماهیت حقوقی قوانین نبوی و جایگاه حقوقی نبوی در دو نظام کاملا متمایز تعریف شده است. در نظام عاملیت بدوی، پیامبر ﷺ، ریاست زمینی قوم را عهده‌دار است و بعد از ایشان خلفای بعدی صاحب آن منصب می‌شوند. بدین‌سبب، خلفا صلاحیت ذاتی برای وضع قوانین جدید یا نسخ قوانین نبوی را داشتند؛ به‌عنوان نمونه، عمر در جواب پرسش‌های مسلمانان با تعبیر «انا زمیل محمد» (طبری، ۱۳۸۷: ۲۲۵/۴)، خود را هم‌ردیف حضرت رسول ﷺ، قانون‌گذار ذی‌صلاح حقوق اسلامی معرفی می‌کرد. موارد متعددی از تخطی و مخالفت عاملیت بدوی با قانون‌گذاری حضرت خاتم‌النبیین ﷺ گزارش شده است که این حقیقت را تأیید می‌کند. انتقادها و مخالفت‌های عاملیت بدوی به تقنینات نبوی ﷺ در مسئلهٔ سهم مؤلفة قلوبهم و ذوی‌القربی، آیین حج، متعهٔ حج، متعه، نماز تراویح، طلاق سوم، تعیین مهر زنان، عدهٔ زن باردار پس از مرگ شوهر، چهار تکبیر در نماز میت، مسائل ارث، اتمام نماز در منا و... در این زمینهٔ

۱. آیهٔ ۱۴ سورهٔ حجرات دو گروه از مسلمانان را با انگیزهٔ متفاوت در پذیرش دین و رجوع به حضرت رسول اکرم ﷺ متمایز می‌کند. قرآن کریم با تفکیک دو مفهوم ایمان و اسلام بیان می‌کند که عده‌ای بر مبنای ایمان و یقین به رسالت حضرت، در جامعهٔ صدر اسلام تابع خاتم‌النبیین ﷺ بودند. و عده‌ای نیز بدون اینکه به رسالت رسول خدا ﷺ ایمان بیاورند، در چارچوب فرهنگ قبیلگی عرب، تسلیم پیامبر اسلام ﷺ شدند: «عرب‌های بادیه‌نشین گفتند، ایمان آورده‌ایم! بگو، شما ایمان نیاورده‌اید، بلکه بگویید، اسلام آورده‌ایم، اما هنوز ایمان وارد قلب شما نشده است! و اگر از خدا و رسولش اطاعت کنید، چیزی از پاداش کارهای شما را فروگذار نمی‌کند، خداوند، آمرزنده مهربان است.»

اجتماعی و حقوقی روی داده است و همواره توسط حامیان خط عاملیت نبوی مورد شکایت قرار می‌گرفت (شرف‌الدین، ۱۴۰۴: ۱۴۸-۳۸۳).

به‌عنوان نمونه، در مناسک آیین حج نوع نگاه به این فریضه و سنت‌های نبوی آن، از منظر عاملیت بدوی شایان توجه است. عمر برخلاف نبی اکرم ﷺ از جمع حج و عمره بیزار بود. در منابع عامه علت مخالفت عمر با سنت نبوی را منافع اقتصادی حاصل از دو مراسم برای مکیان عنوان کرده‌اند (قاسم بن سلام، بی‌تا: ۱۸۶). خلیفه که خود از مکیان مهاجر بود، وضعیت اهل مکه برایش اهمیت داشت. وی در جایی دیگر استدلال می‌کند، اهالی مکه نه کشاورزند و نه دامدار؛ بلکه رونق اقتصادیشان از زائران مکه است (طبرانی، ۱۴۰۵: ۳۲۰/۳). افزایش تعداد سفرها به مکه و برگزاری آیین‌های متعدد زیارت در زمان‌های مختلف سال، بازارهای مکه را پررونق و منافع تجار مکه را بهتر تأمین می‌کرد. منازعات بر سر کیفیت آیین حج، در دهه‌های بعد از نقاط تلاقی منازعات میان حامیان دو جریان عاملیت نبوی و بدوی گردید. خلیفهٔ سوم، عثمان بن عفان نیز از تحریم عمر حمایت می‌کرد. وی در ایام حج مردم را فرمان داد تا فقط به نیت حج (نه حج تمتع که با عمره همراه بود) برای زیارت مسجدالحرام آماده شوند؛ اما امام علی علیه‌السلام به‌عنوان راهبر جریان عاملیت نبوی برای تثبیت سنت پیامبر ﷺ و اعلام عدم مشروعیت تحریم خلافت آشکارا ندا داد که به قصد حج تمتع احرام می‌بندد و عازم حج می‌شود (بخاری، ۱۴۲۲: ۱۴۲/۲). آن حضرت در ادامه اعلام کرد که به‌خاطر نهی کسی (خلفا) سنت مقدس نبی اکرم ﷺ را کنار نمی‌گذارد. در منازعهٔ امام علی علیه‌السلام و خلیفهٔ سوم، محور کانونی نزاع، معیار مشروعیت قوانین اسلامی است. بستر این نزاع در دورهٔ خلفای اموی نیز تقویت و تداوم یافته و نظام حقوقی بدوی مستقر شد. خلفای اموی که مقر خلافت را از مدینه به شامات منتقل کرده بودند، منافع و مصالح متفاوتی نسبت به مناسک حج داشتند. شباهت فراوانی در رویکرد عمر بن خطاب و عبدالملک بن مروان در عاملیت قانون‌گذاری نسبت به آیین حج دیده می‌شود. در ایام خلافت امویان در شام، مکه مرکز شورشیان به رهبری عبدالله بن زبیر شد. بدین‌ترتیب رشد اقتصادی

مکه، نه‌تنها به مصلحت خلفای اموی نبود، بلکه سفر حجاج شامی به مکه در قلمرو مخالفان اموی برای خلافت اموی مضر بود. در چارچوب نظام حقوقی بدوی، عبدالملک بن مروان انجام حج در مکه را ممنوع کرد و مسجدالاقصی را جایگزین مسجدالحرام به‌عنوان مقصد حجاج نمود (Gordon & et al, 2018: 3/958-959). همین مصلحت‌اندیشی باعث گردید تا عبدالملک پس از درهم‌شکستن شورش زبیریان، حج در مکه به‌عنوان یکی از مراکز مهم جریان عاملیت بدوی را احیا نماید.

۲-۱. کشاکش سیاسی دو جریان در موضوع تصدی امر قانون‌گذاری

در طول زمانی که دعوت پیامبرﷺ گسترش می‌یافت، به‌خصوص پس از فتح مکه که قبایل دیگر غالبا خودبه‌خود با حضور در مدینه و دیدار با رسول خداﷺ به اسلام وفاداری خود را اعلام می‌کردند، مسئلهٔ مورد پرسش آن قبایل این بود که عاقبت پادشاهی محمدﷺ که توانسته است قریش را بر همهٔ عرب برتری دهد، چه خواهد شد؟ با درگذشت رسول خداﷺ و حتی می‌توان گفت با انتشار خبر بیماری پیامبرﷺ که در مسیر برگشت از حجة‌الوداع آثار آن آشکار شد، برخی از قبایلی که خود را توانمندتر از دیگران می‌دیدند به انکار رسالت پیامبرﷺ و پایان‌دادن به سلطه‌طلبی قریشیان روی آوردند. حتی شهر مکه نیز شرایط مشابهی داشت و از اینکه یثرب مرکز سلطه بر عرب شود، اگرچه که سیادت به‌دست قریشیان باشد، دل خوشی نداشت (ابن‌بکار، ۱۴۲۹: ۴۶۷ و ۴۶۸).

با رحلت پیامبرﷺ و بروز حادثهٔ سقیفه، تضاد درون‌مایهٔ عمیق سیاسی حامیان عاملیت نبوی و بدوی آشکار شد. طرفداران عاملیت نبوی معتقد بودند، بعد از درگذشت رسول خداﷺ همچنان به کسانی که توانایی فهم و استنباط قرآن را داشته باشند نیاز است و در واقع کسی باید خلافت را در دست داشته باشد که چنین توانی را دارا باشد. مسئله‌ای که هیچ‌گاه با همراهی حامیان سنت بدوی مواجه نشد و با جدیت تمام توسط آنها انکار گردید. به هر شکلی که بود عمر با جدیت در رویکرد قانون‌گذاری خود، چالش‌های مشروعیت خلافت را مدیریت می‌کرد. اما

گستردگی سنت پیامبرﷺ و الفتی که صحابهٔ رسول خداﷺ با آن داشتند و افزون بر آن، مسائلی که گریزی جز مراجعه به سنت نبوی باقی نمی‌گذاشت، چالش‌های دیگری بود که عمر برای غلبه‌دادن دیدگاه خود با آن مواجه بود. او برای مدیریت این مسئله نیز تا آنجا پیش رفت که سنت رسول خداﷺ، یعنی سخنان آن حضرت (حتی به‌عنوان سنت رئیس قبیله) را هم از هر صحابه‌ای نمی‌پذیرفت. بلکه غالبا صحابهٔ پیامبرﷺ را در آنچه که نقل می‌کردند مورد سؤال قرار می‌داد و تنها زمانی که آنها قادر به دفاع از آنچه نقل می‌کردند، بودند و یا کسی از هم‌فکرانش استناد آن سخنان به رسول خداﷺ را تأیید می‌کرد، از خشم خلیفه در امان می‌ماند (ابن‌حنبل، ۱۴۲۱: ۲۲/۳۵).

با برنامه‌ریزی خلیفهٔ دوم، امویان به‌عنوان یکی از مهم‌ترین حامیان جریان عاملیت بدوی، با تشکیل شورای شش نفره در رأس قدرت جامعهٔ اسلامی قرار گرفتند. عمر در انتخاب افراد شورا و چربش کفهٔ ترازو برای جریان عاملیت بدوی، به‌صورتی عمل نمود که درنهایت انتخاب عثمان امری حتمی به‌شمار می‌رفت. در دورهٔ شروع تصدی خلافت عثمان هیچ چالش خاصی برای مشروعیت خلافت وجود نداشت. شاید همین شرایط ایده‌آل و مجال‌نیافتن هیچ گروهی برای مخالفت، باعث شد تا عثمان در حرکت به‌سمت سیادت خاندانی در سرزمین‌های اسلامی احساس خطر نکند. سیادت خاندانی اما آرزویی بود که تحقق آن برای حامیان سنت بدوی آن هم با چنین گستره‌ای، همیشه جزو خواسته‌های دست نیافتنی محسوب می‌شد. عثمان پس از آنکه از تثبیت خلافت خود آسوده‌خاطر شد، کسانی از خاندانش را به حکمرانی شهرهای مختلف گماشت (سیوطی، ۱۴۲۵: ۲۳). حتی شخصیت‌های مطرود از سوی پیامبرﷺ از خاندان اموی همچون حکم بن ابی‌العاص و فرزند وی، مروان، مجال تصدی امور سیاسی را یافتند (ابن‌عبدالبر، ۱۴۱۲: ۳۵۹/۱؛ عسقلانی، ۱۴۱۵: ۳۷۹/۴). بی‌پروایی عثمان در این مسئله تا آنجا پیش رفته بود که هرچه مردم شهرهای مختلف از حاکمان اموی‌شان نزد خلیفه شکایت می‌کردند، نه‌تنها رسیدگی نمی‌شد، بلکه با معترضان به‌صورت قهری برخورد می‌شد.

از این دوره به بعد، جریان عاملیت بدوی تأثیر فراوانی در شکل‌گیری مفاهیم نهاد خلافت و گسترش اقتدار آن ایفا نمودند. عثمان برآن بود که مردم به تبعیت از حاکمانی موظف هستند که از طرف خلیفه و امیرمؤمنان تعیین می‌شوند. خود خلیفه نیز به‌عنوان کسی که بر بیت‌المال تسلط دارد، مختار است که به هر شکلی که خواست در آن تصرف کند و مردم وظیفهٔ شرعی‌شان تبعیت از امیرشان است (سیوطی، ۱۴۲۵: ۱۲۴). اقتدار ذاتی زعامت قوم در فرهنگ بدوی، سبب گرایش به باوری شده بود که خلیفهٔ سوم، خلافت را چون لباس و ردایی تصور کند که خداوند بر او پوشانده و دیگران را توان دسترسی به آن و یا خلع آن نیست (ابن‌خیاط، ۱۹۹۳: ۲۶). به این ترتیب، او همانند کسی انگاشته می‌شد که به جامهٔ موهبت و عنایت الهی مختص گشته و تفویض قدرت او از طریق الهی صورت گرفته است. برای هم‌سنگ نشان‌دادن حکومت او با حکومت پیامبر ﷺ و ادامهٔ خط نبوت، اقداماتی انجام شد تا چنین مفهومی ایجاد شده و به ذهنیت تودهٔ مردم القا و غالب گردد. پس او به‌هنگام خطبه بر منبر پیامبر ﷺ بر پله‌ای نشست که جای رسول خدا ﷺ بود؛ در صورتی که دو خلیفهٔ قبلی چنان نکرده بودند. این امور تلاشی بود تا باورهای اعتقادی در جهت کسب مشروعیت انگیخته شوند (یعقوبی، بی‌تا: ۱۶۲/۲ و ۱۶۳). عثمان بر دیدگاه خود مقاومت داشت و هرچه خشم عمومی نسبت به او بیشتر می‌شد، اقدام مؤثری در مقابله با خطری که خلافتش با آن روبه‌رو بود، انجام نمی‌داد.

با تصدی خلافت توسط امام علی ؑ به‌عنوان رهبر عاملیت نبوی، تحولات جدید، بی‌سابقه و عمیقی در دنیای اسلام، خصوصا در عرصهٔ سیاسی آغاز شد. علی‌رغم موقعیت ویژهٔ مشروعیت امام علی ؑ، تأسی ایشان به سنت نبوی ﷺ و انکار قوانین عاملیت بدوی به‌خصوص در موضوع تقسیم عادلانهٔ بیت‌المال و تقابل با حکمرانی امویان در شام، باعث شد تا به زودی جریان عاملیت بدوی به تقابل با وی بپردازند.

با شروع حاکمیت معاویه، تلاش‌های عثمان برای موروثی‌کردن زعامت جامعه در تیرهٔ امویان بیش از پیش شدت گرفت. معاویه برای پیش‌برد اهداف خود به

دنیاگرایی برخی از صحابه و نیز اشراف و بزرگان خاندان‌ها و قبایل تکیه کرده بود. ازاین‌رو بعد از تسلط بر عراق نیز به گفت‌وگوی بی‌پرده با کسانی پرداخت که بخشی از آنها پشت پرده در اتخاذ چنین روندی با معاویه همراهی کرده بودند و از اینکه قصدش به‌دست‌گرفتن حکومت و قدرت بوده، سخن گفت (صالح سلطان، ۱۴۴۰: ۷۳-۹۳). البته این سخنان و پرده‌برداشتن معاویه از قدرت‌طلبی، برای وی کارکرد ویژه‌ای داشت. به این دلیل که معاویه هرچند در حفظ شئوناتی که برای خلیفهٔ مسلمین لازم بود، مانند التزام به شرعیات و... تلاش می‌کرد، اما او از همان ابتدا قصد داشت تا برای حفظ و استمرار خلافت در خاندان خود کوتاه نیاید، و موروثی‌کردن خلافت نیز مسئله‌ای نبود که بتوان با روش خلفای سابق و یا راهکارهای دیگری آن را دینی و مشروع جلوه داد. بنابراین، معاویه درعین‌حال که به شئونات دینی و التزام به شرعیات نیاز داشت، با پرده‌برداشتن از قدرت‌طلبی، مسیری که درنهایت عمرش برای موروثی‌کردن خلافت طراحی کرده بود را هموار می‌کرد. در پایان نیز موفق شد برای آنکه پسرش بعد از او خلیفهٔ مسلمانان شود، از صحابهٔ باقی‌ماندهٔ رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله، سادات و بزرگان قبایل و خاندان‌ها بیعت بگیرد و در این کار تقریبا موفقیت کاملی به‌دست آورد.

بعد از مرگ معاویه، اگرچه خلافت در خاندان اموی موروثی شد، اما مشکلات و چالش‌های بسیاری برای خلفای اموی در مسئلهٔ مشروعیت سیاسی آغاز گردید. البته شخصیت دین‌گریز جانشین معاویه و سرکوب خونین عاملیت نبوی در کربلا نیز احتمالا در تسریع اوج‌گیری این مخالفت‌ها بی‌تأثیر نبود. به هر شکلی که بود، موروثی‌شدن خلافت توسط معاویه باعث شد تا مخالفان خلافت اموی که هویتشان پیرامون اهل بیت رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله و در شبکهٔ عاملیت نبوی تعریف می‌شد، به‌صورتی جدی‌تر از همیشه مورد گفت‌وگو قرار بگیرند و خصوصا در عراق تشکل‌هایی را به‌وجود آورند. تشکل‌هایی که اگرچه تا پیش از آن نیز وجود داشت، اما این بار و پس از این کاملا به‌صورت برجسته در جامعه به‌عنوان حامیان خط فکری امام علی علیه‌السلام و اهل بیت پیامبر علیهم‌السلام شناخته می‌شدند. البته مخالفان خلافت اموی، منحصر

به آنان نبوده و جریان‌های متنوع فکری به مقابله با امویان پرداختند. اما خلافت اموی راهکاری برای مقابله با گروه‌های مخالف جز اعمال اقتدار و حذف فیزیکی نداشت. این روند در خلافت اموی با مرگ خلفا و انتقال خلافت به جانشینان آنها ادامه داشت تا اینکه خلافت به عبدالملک رسید.

عبدالملک با عقب‌راندن جبههٔ خوارج در مناطق شرقی و سرکوب قیام ابن‌زبیر در مکه که به‌دنبال خلافت یک صحابی عادل بودند و فرونشاندن قیام‌های علویان که درپی خون‌خواهی اهل بیت علیهم‌السلام برپا شد، صداهای مخالف را برای مدتی به محاق برد. برخی از صحابی پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله همچون ابن‌عمر و محمد حنفیه، نهایتا در مقابل سرکوب‌های خلیفه، با تکیه بر شرط عمل بر قرآن و سنت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله با او بیعت کرده بودند (ابن‌انس، ۱۴۰۶: ۹۸۳/۲؛ صنعانی، ۱۴۳۷: ۱۲۷/۶؛ ابن‌عبد ربه، ۱۴۰۴: ۱۴۸/۵ و ۱۴۹). به‌نظر می‌رسد پس از سرکوب معترضان، عبدالملک تلاش داشت تا اقتدار خود را هم‌طراز زعامت نبوی و به‌مثابهٔ جانشین خدا بر زمین تثبیت کند. زهری نقل کرده است که عبدالملک می‌گفت ما خلفا حر و شما مردم مملوکان ما هستید (صنعانی، ۱۴۳۷: ۲۴۸/۷). عبدالملک دستور داده بود تا بر منابر برای او چنین دعا کنند: «خدایا بنده و خلیفه‌ات را در مسیر درست قرار ده!» (ابن‌جوزی، ۱۴۱۲: ۳۹/۶) به‌همین منوال اشعار این دوره دربردارندهٔ الفاظی در مدح خلیفه عبدالملک همچون «خلیفة الله فی الارض»، «امام المسلمین»، «امین الله»، «راعی الله فی الارض» و «ولی عهد الله» است (عطوان، ۱۹۸۶: ۲۱-۱۹) حجاج بن یوسف ثقفی، والی عبدالملک در عراق، در اولین خطبهٔ خود در کوفه، عبدالملک را به‌عنوان کسی که خداوند او را خلیفه و امام برای مردم پسندیده، معرفی نمود (ناشناس، ۱۴۱۰: ۴۰/۲). وی در سخنان خود با ذکر عناوین مقدسی همچون «عبدالله»، «خلیفةالله» و «نجیب‌الله» برای خلیفه، مردم را به اطاعت از او فرامی‌خواند (مسعودی، ۱۴۰۹: ۱۴۳/۳). حجاج به حسن مثنی گفت: «از سلطان به‌جز نیکی یاد مکن که او سایهٔ خدا بر زمین است.» (ابن‌عساکر، ۱۴۱۵: ۱۷۶/۱۲) این نوع نگاه حتی به‌حدی پیش رفت که از حجاج نقل کرده‌اند که گفت: «آیا کسی را که برای پیامی می‌فرستید بالاتر می‌شمرید یا آن را که در میان خانوادهٔ خود، به‌جای خود

می‌گمارید؟» او با این سخن قصد داشت تا مقام خلیفه را به‌عنوان خلیفهٔ خدا بر روی زمین، حتی برتر از رسول اکرم ﷺ نشان دهد (بلاذری، ۱۴۱۷: ۳۷۹/۱۳).

بن‌مایه‌های اشاعهٔ این تفکر در متن مسکوکات عبدالملک هویدا شد و عناوینی همچون امیرالمؤمنین و خلیفةالله برای او بیان شد. از سوی دیگر در قلمرو حکومت اسلامی، سکه‌هایی که توسط زبیریان در شرق ضرب شده بود و مشروعیت عبدالملک را رد می‌کرد، توسط حجاج بن یوسف ثقفی از سطح جامعه جمع شد (مقریزی، ۱۳۸۷: ۱۰). عبدالملک برای اشاعهٔ این مفاهیم از نمادهای فرهنگی مشروعیت‌بخش سیاسی در تصویر خود استفاده کرد. در ادامه با تکیه بر زمینه‌های فرهنگی جامعهٔ عرب، به بررسی نمادهای مشروعیت از منظر جریان عاملیت بدوی و تأکید آنها در اشاعهٔ اندیشهٔ خود در سکه به‌مثابهٔ رسانهٔ فرهنگی خواهیم پرداخت.

۲. نمادشناسی سکه‌های مصور عبدالملک بن مروان

سکه‌ها همواره به‌عنوان یکی از مهم‌ترین رسانه‌های عمومی برای اشاعهٔ مفاهیم سیاسی و مذهبی مدنظر حاکمیت قرار داشت. سکه‌های عبدالملک در شامات برگفته شده از نسخه‌ای از سکه‌های «هراکلیوس» و برخی سرسکه‌های دیگر بیزانسی بود که بر روی سکه تصویر «پادشاه بیزانسی و فرزندان وی» و بر پشت آن، تصویر «چلیپا» (صلیب مقدس) برافراشته بر بالای پلکانی است (zeno.ru#214748, 124186, Baldwin's Islamic Coin, (2013), Auct 24, Lot 3999).

در سال‌های ۷۴-۷۵ق. با نقر تصویر خلیفه و حروف عربی بر روی سکه‌های عرب بیزانسی، در پشت سکه نماد جدیدی جایگزین صلیب مقدس گردید که برخی آن را به صلیب مقطوع، نمادی از نیزهٔ پیامبر ﷺ و افتراض طاعت از خلیفه و برخی آن را مأخوذ از آیین‌های ستاره‌پرستی در جزیرةالعرب و شامات دانسته‌اند (Schulze, 2010: 11-21). سکه‌های منطقهٔ شرقی خلافت بر پایهٔ فلز نقره و متأثر از سکه‌های «خسرو دوم» بود. بر روی سکه، چهرهٔ خسرو دوم و بر پشت آن نماد آتشکده و دو موبذ قرار داشت که تصویر عبدالملک در پشت سکه جایگزین گردید.



سکهٔ دینار تقلیدی عبدالملک بن مروان از سولیدوس بیزانسی، ضرب دمشق، سال ۷۵ق.



سکهٔ سولیدوس بیزانسی، حاوی تصویر هراکلیوس و دو پسرش هراکلیوس کنستانتین و هراکلوناس، پشت سکه تصویر صلیب بر فراز پلکان.



سکهٔ فلس، عبدالملک بن مروان، ضرب حلب، تاریخ ضرب در حدود سال ۷۳-۷۷ق.



درهم عرب ساسانی تقلیدی از سکه‌های خسرو دوم، ضرابخانه نامعلوم، سال ۷۵ق.



دراخم ساسانی، روی سکه حاوی تصویر خسرو دوم، پشت سکه دو موبذ بر گرد آتشدان

در مناطق غربی به مرکزیت دمشق که با حکومت بیزانس هم‌مرز بود، ضرب سکه در دو فلز طلا و مس در ضرابخانه‌های مختلف از حدود سال ۷۴-۷۷ق. به انتشار سکه با تصویر خلیفه پرداختند. واکر (Walker, 1952: 12/110)، مایلز، بیتس و پس از او تردول به دسته‌بندی این سکه‌ها براساس منابع موجود پرداختند (Treadwell, 2009: 8). برخی از سکه‌های طلای ضرب‌شده در این دوره، حاوی نام ضرابخانه نیست؛ اما براساس کیفیت ساخت آنها، تردول ضرب آن را جایی به‌جز دمشق تصور نکرده است (همان). علاوه بر ضرب سکهٔ طلا با تصویر عبدالملک، سکه‌های فلس فراوانی در این منطقه با تصویر او ضرب گردید. به‌طور کلی، ارزش پایین سکه‌های فلس باعث می‌شد تا صرفا در خرید و فروش‌های معاش روزانه کاربرد داشته باشند؛ علاوه بر آن وجود ضرابخانه‌های فراوان در کنار ضرب بی‌دقت در سکه‌های فلس، حاکی از ضرب عمومی این مسکوکات در منطقهٔ غربی خلافت است. تصویر عبدالملک بر سکه‌های فلس در ضرابخانه‌های دمشق (zeno.ru#47069,225823,191152,135727)، قنسرین (zeno.ru#302716, 47070,131428,238570)، حلب (zeno.ru#249534,293086,27 5342,171166,238563)، حمص (zeno.ru#79576,273031,245775,65735)، قورش (zeno. ru#167089, Stephen Album,Sale25: Lot123)، مَعَرَّه مصرین (zeno.ru#226527)، سَرمین (zeno.ru#111317,159159,51518)، منبیج (zeno.ru#110769,169238,303136)، تنّوخ (zeno. ru#210917,236011,102407, StephenAlbum,Auct30,Lot177)،[1] رُها (zeno.ru#236014)، عَمّان

۱. تنوخ شهر نیست، بلکه نام یک قبیلهٔ ساکن در شمال شام است که ضرب این سکه برای ساکنان آن منطقه بود.

(zeno.ru#194341,194339,284869,162414) و در منطقهٔ فلسطین در ضرابخانه‌های بعلبک (zeno.ru#46832)، عکا، طبریه، بیسان، بیت جبرین (zeno.ru#126555,103396)، عسقلان، غزه و ایله (zeno.ru#232516,236012,16387,99013,36952,37803,67962,208487) یا همان اورشلیم گزارش شده است (المبیض، ۱۹۴۶: ۱۵۰).

در شرق خلافت اسلامی که ضرب سکهٔ نقره در آن رواج داشت، ضرب سکه با تصویر خلیفه، همگام با ولایت حجاج بن یوسف ثقفی در سال ۷۵ق. انجام شد (نقشبندی، ۱۳۸۹: ۲۳/۱). البته این سکه‌ها محل ضرب ندارد و تنها براساس سبک سکه‌های عرب ساسانی متداول در مناطق شرقی ضرب شده است (zeno.ru#301515, 231152, 109396, Morton & Eden, (2012), Auct 54: Lot 23). با این حال بنابر نقل مقریزی، سعید بن مسیب از خرید و فروش با این سکه‌ها در مدینه ابایی نداشت (مقریزی، ۱۳۸۷: ۱۰ و ۱۱). خرید و فروش وی با سکه‌های حاوی تصویر عبدالملک در مدینه، نشان از ضرب یا انتقال آن به مناطق حجاز دارد. علاوه بر ضرب درهم در مناطق شرقی، یک نمونه فلس (پشیز) در طراز ساسانی به احتمالی با تصویر خلیفه در اصطخر ضرب شده است (Stephen Album, Auct 35: Lot 851). شواهد فوق نشان می‌دهد که سکه‌های حاوی تصویر خلیفه به‌صورت عمومی و در دو منطقهٔ غربی و شرقی خلافت ضرب شده است.

با جمع‌آوری شواهد این مسئله، محرز شد که تمامی سکه‌های حاوی تصویر خلیفه عبدالملک اعم از طلا، نقره و مس براساس الگوی واحد تصویرگری شده‌اند و تفاوت، در کتیبه‌های منقش بر دور تصویر است که به آن خواهیم پرداخت. ازاین‌رو ما به‌خاطر ظرافت و دقت بیشتر، سکهٔ دینار ضرب دمشق که در پایتخت امویان در سال ۷۵ق. ضرب شد را به‌عنوان معیاری برای توصیف شمایل خلیفه قرار خواهیم داد.



سکهٔ دینار تقلیدی عبدالملک بن مروان از سولیدوس بیزانسی، ضرب دمشق، سال ۷۵ق.

در مرکز روی سکه، شمایل خلیفه ترسیم شده است. چهرهٔ خلیفه بدون آنکه چیزی بر سر نهاده باشد، همراه با مو و ریش بلند به‌تصویر کشیده شده است. او جامه یا عبایی عربی بر تن پوشیده و پاپوش دارد. خلیفه در این تصویر چشمان خود را بر بینندهٔ سکه دوخته است. عبدالملک دست راست خود را بر شمشیری در غلاف نهاده و بر کتف راست خود تازیانه‌ای رشته‌رشته آویزان نموده است. بر حاشیهٔ روی سکه عبارت «لا اله الا الله وحده محمد رسول الله» نقش بسته است. بر مرکز پشت سکه یک سازهٔ پلکانی و بر فراز آن میله‌ای که گویی بر آن نهاده شده، قرار دارد. بر حاشیهٔ پشت سکه عبارت «بسم الله ضرب هذا الدینر سنة خمس و سبعین» نقش بسته است.

تا به‌حال در انواع مختلف این سکه، حداقل چهار عبارت مختلف بر حاشیهٔ تصویر خلیفه یافت شده است که عبارتند از:

۱. لا اله الا الله وحده محمد رسول الله؛

۲. محمد رسول الله؛

۳. لعبدالله عبدالملک امیرالمؤمنین؛

۴. خلیفةالله، امیرالمؤمنین.

تصویر خلیفه چه معنایی را بر بیننده تداعی می‌کند؟ خلیفه در تصویر خود را چگونه به مخاطب معرفی کرده است؟ به‌نظر می‌رسد برای فهم معانی نهفته در تصویر

خلیفه، در مرحلهٔ نخست کافی است تا به شمایل پادشاهان بیزانسی و ساسانی بر سکه‌ها و تفاوت آن با تصویر نمادین خلیفه عبدالملک دقت داشته باشیم.

خلیفه عبدالملک برخلاف آنکه با ادبیات سلطنت آشناست و حتی با آنکه از سنت‌های ضرب سکه بیزانسی و ساسانی و نوع تصویرگری پادشاهان مطلع بود، اما از تاج استفاده نکرد؛ چنان‌که حتی بر درهم ضرب‌شده در منطقهٔ شرقی خلافت، تصویر او بر پشت تصویر خسرو دوم ضرب‌شده است؛ اما عاری از هرگونه نماد تجمل‌گرایانه و سلطنتی. همچنین در تصویر خود، برخلاف شمایل موجود از پادشاهان بیزانسی در مسکوکات، لباس فاخری بر تن نکرده است. او به‌مانند دیگر اعراب هم‌نژاد خود تنها روپوش یا عبایی بر تن کرده است. شاخصه‌های نمادین تصویر نشان از آن دارد که خلیفه، آگاهانه خود را به‌عنوان یک فرد عابد و دنیاگریز معرفی کرده است. در صورت خلیفه مو و ریش بلند نشان‌دهندهٔ زهد و حتی شاید بتوان گفت تصویری پیامبرگونه از او به‌نمایش گذاشته است. این نوع تصویرگری با چهره‌ای که منابع مکتوب و فرهنگ مادی برای عیسی مسیح و پیامبر اسلام علیهما‌السلام به‌دست می‌دهند، شباهت دارد (ترمذی، ۱۴۱۳: ۴۹). جالب توجه است که در همین دوره، رقیب عبدالملک در امپراطوری بیزانس، پادشاه ژوستینیان دوم (حک ۶۶-۷۶ق) در سکهٔ سولیدوسی (طلا) که در حدود سال‌های ۷۱-۷۵ق. ضرب نمود، تصویر مسیح را با مو و ریش بلند به‌تصویر کشید (zeno.ru#133225).



سولیدوس بیزانسی، ژوستینیان دوم، ضرب کنستانتینوپول (قسطنطنیه)، در حدود سال‌های ۷۱-۷۵ق / ۶۹۲-۶۹۵م.

فارغ از پوشش و چهرهٔ خلیفه که زهد او را به مخاطب می‌فهماند، دو نماد برجسته در شمایل خلیفه خودنمایی می‌کند؛ نخست، شمشیری است که خلیفه دست راست خود را بر آن نهاده و دوم، تازیانه‌ای که بر دوش خود آویخته است. این دو نماد در مرکز تصویر قرار دارد و توجه بیننده را به‌خود جلب می‌کند. برخلاف تصاویر پادشاهان بیزانسی و ساسانی که هیبت و عظمت خود را با نمادهای تجمل‌گرایانه به‌تصویر کشیده‌اند، قدرت نمادین خلیفه با تکیه بر زهد، شمشیر و شلاق نمایش داده می‌شود. علاوه بر نمادهای فوق، نوشته‌های دور تصویر در تولید معنای خلافت مشارکت دارند. عباراتی که در معرفی خلیفه بر سکه نقر شده است، همچون عبدالله (بنده خدا)، خلیفةالله (جانشین خدا) و امیرالمؤمنین (رهبر ایمان‌آورندگان) جملگی مفاهیمی مقدس و مذهبی از خلیفهٔ مسلمان را به‌تصویر کشیده است. خلیفهٔ مسلمانان با ظاهری زاهدانه، دست به شمشیر و تازیانه بر دوش به‌دنبال ترسیم چه چیزی از خود برآمده است؟ نامه‌ای از خالد بن عبدالله بن اسید (جانشین بشر بن مروان در کوفه و بصره) در سال ۷۴ق. ضرورت رویکرد مردم‌شناختی برای فهم تصویر خلیفهٔ زاهد، شمشیر به‌دست و تازیانه بر دوش را نشان می‌دهد. وی مخالفان عبدالملک را این‌چنین تهدید می‌کند:

> ای مسلمانان، حواستان هست که در برابر چه کسی عصیان کرده‌اید! همانا او عبدالملک بن مروان «امیرالمؤمنین» است؛ کسی که هیچ اغماضی در برابر مخالفان ندارد. «تازیانهٔ» او بر سرکشان و «شمشیر» او در برابر مخالفان کشیده شده است (طبری، ۱۳۸۷: ۶/۱۹۸).

حال سؤال اینجاست که خلیفه چرا خود را این‌گونه به‌تصویر کشیده است؟ در دورهٔ حاکمیت عبدالملک چه شرایطی باعث خلق چنین سکه‌هایی شد؟ حافظهٔ فرهنگی - مذهبی مخاطبان به‌عنوان جامعه‌هدف، چه تداعی معانی از این شمایل داشت؟ برای فهم عملکرد عبدالملک بن مروان در تصویرسازی از خود، ما به تکوین نظام حقوقی خلافت نظری داشتیم؛ زیرا شناخت فضای فکری-فرهنگی-سیاسی حاکم بر آن نظام مشروعیت، از اهمیت فوق‌العاده‌ای برای فهم کنش‌های عبدالملک برخوردار است.

۳. تبلور نمادین زعامت بدوی بر سکه‌های مصور عبدالملک

چنان‌که پیش از این گذشت، عبدالملک پس از حذف تهدیدهای حکومتش برای تجدید اقتدار سیاسی در زمینهٔ فرهنگی بدوی و رسوخ آن در ذهن جامعه، برای چیرگی نوعی جبرگرایی بر اندیشهٔ مسلمانان و نشان‌دادن خود به‌عنوان برگزیده از جانب خدا -که او را به قانون‌گذاری مشروع و مقتدر جلوه می‌داد- تلاش نمود. به‌نظر می‌رسد در سکه‌های مصور عبدالملک از نمادهای اقتدار در سنت بدوی استفاده شده است. در این بخش ما به‌دنبال بررسی دو نماد شمشیر و تازیانه در فرهنگ عربی - اسلامی خواهیم بود؛ ازاین‌رو لازم است تا شمشیر و شلاق را به‌عنوان دو نماد قانون‌گذار مشروع از منظر نظام حقوقی بدوی در حافظهٔ فرهنگ سیاسی- مذهبی مسلمانان دنبال کرد.

۳-۱. شمشیرِ سید قبیله نمادی از زعامت بدوی

کاربردی که شمشیر در دست سادات قبایل و خاندان‌ها در دوره‌های قبل اسلام ایفا می‌کرد، می‌تواند ما را در فهم چرایی استفاده از این نماد در تصویر عبدالملک یاری کند. در سنت عربی صدر اسلام، شمشیر نمادی برای سیادت و اقتدار محسوب می‌شد. در واقع شمشیرِ سید قبیله به‌عنوان نماد اقتدار و تحفظ از خاندان خویش در برابر اغیار، امکان ادامهٔ حیات را برای خاندانش فراهم می‌ساخت (ابن‌کلبی، بی‌تا: ۴۳۴). شمشیر علاوه بر سیادت، در سنت عرب نماد اقتدار محسوب می‌شد و چنان بر این ویژگی شمشیر در سنت عربی تأکید می‌شد که ضرب‌المثل‌ها و شعرهایی نیز در این زمینه تداول یافته بود. ازجملهٔ این ضرب‌المثل که «لامجد اسرع من مجد السیف؛ شرف و کرامتی سریع‌تر از شرف و کرامت شمشیر نیست» (دینوری، ۱۴۱۸: ۲۱۳/۱).

با این حال، سیادت مسئله‌ای نبود که صرفا به سادات خاندان‌ها و قبایل تعلق داشته باشد؛ بلکه سیادت در سنت عرب دارای سلسله‌مراتبی بود و آن‌گونه که در برخی گزارش‌های نبوی منعکس شده است، واقعیت جامعهٔ عرب به این شکل بود که هر شخصی بهره‌ای از سیادت داشت و در پایین‌ترین حد آن، هر مردی

سید خانوادهٔ خود بود. چنین سنتی در جامعهٔ عرب، باعث شد که حتی احکامی درخصوص برخی از لوازم شخصی هر مردی ازجمله شمشیر و قرآن فرد در فقه اسلامی شکل بگیرد که از آن با اصطلاح «حبوه»، یعنی عطیهٔ خاص، یاد می‌شود. این اشیا از ارث خارج و به پسر بزرگ فرد متوفا که قاعدتا بعد از درگذشت پدرش سیادت خانواده را برعهده می‌گرفت، تخصیص می‌یافت.

در همین راستا پس از درگذشت پیامبرﷺ، چون ایشان فرزند ذکور نداشت و هنوز سنت‌هایی که در تصاحب یا انتقال سیادت در دوران قبل از اسلام موجود بود، تأثیرگذاری بسیاری داشت، مشاجره‌هایی بر سر تصاحب شمشیر آن حضرت به‌عنوان نمادی از سیادت قبیله ایجاد شد. امام علی علیه‌السلام برخی از ماترک رسول خداﷺ ازجمله شمشیر، انگشتر و... را که بعدها در سنت حدیثی شیعه باعنوان «ودایع امامت» از آنها یاد می‌شود، به‌دست گرفت و به‌هیچ عنوان در نگهداری آن در مقابل دیگران کوتاه نیامد. اینکه در سنت حدیثی شیعه شمشیر پیامبرﷺ جزو ودایع امامت بود، بی‌گمان تأکیدی ناظر بر شمشیر به‌عنوان نماد سیادت ارزیابی می‌شود. در دورهٔ خلافت شیخین، عباس بن عبدالمطلب با تکیه بر مسئلهٔ «عول و تعصیب» در قواعد ارث جاهلی، خود را صاحب میراث پیامبرﷺ می‌دانست و برای گرفتن شمشیر و دیگر میراث برجای مانده از پیامبرﷺ به آنان شکایت برد. با اینکه شیخین بر مبنای اینکه پیامبران ارثی از خود برجای نمی‌گذارند و شمشیر از بیت‌المال است و باید در تصرف خلیفه باشد، اما امام علی علیه‌السلام همچنان به نگه‌داشتن آن نزد خود مصرّ بود و میراث را متعلق به عباس یا دیگران نمی‌دانست (مسلم، بی‌تا: ۱۳۷۷/۳؛ قاضی مغربی، بی‌تا: ۱۲۲/۱؛ عسقلانی، ۱۳۷۹: ۲۰۶/۶ و ۲۰۷). بنابر گزارش‌های تاریخی، مسئلهٔ تصاحب میراث پیامبرﷺ بار دیگر در دورهٔ خلافت عبدالملک بن مروان پررنگ شد. نخستین گزارش‌ها در مورد تلاش او برای دستیابی به شمشیر پیامبرﷺ، ما را به این فکر وا می‌دارد که شمشیر موجود در تصویر عبدالملک، نمادی از شمشیر رسول خداﷺ به‌عنوان نماد سید قبیله باشد و در واقع عبدالملک با تصاحب آن، درصدد بود تا مشروعیت خود را به‌عنوان صاحب شمشیر سید قبیله

در زمینهٔ فرهنگی بدوی بر دیگران اثبات کند و اقتدار و ضرورت اطاعت از خود را به‌حد اعلا رساند.

حداقل دو طیف از گزارش‌ها از اصرار خلیفه بر دستیابی به شمشیر پیامبر ﷺ حکایت دارد؛ نخستین طیف از گزارش‌ها از کنش واکنش میان خلیفه و امام سجاد علیه‌السلام حکایت دارد که ما در سه نمونه آن را نشان خواهیم داد. اول اینکه حجاج از مکه به‌سوی مدینه آمد و به «حسن بن حسین بن علی علیه‌السلام» دستور داد تا شمشیر و زره پیامبر ﷺ را به او بدهد. البته با تکیه بر دیگر گزارش‌ها، نام حسن به احتمال فراوان تصحیفی از نام «علی بن الحسین بن علی علیه‌السلام» می‌باشد (جرجانی، ۱۴۱۸: ۱۳۹/۵؛ ذهبی، ۱۴۱۳: ۵۹۲/۱). اگرچه امام سجاد علیه‌السلام مخالفت کرد، اما حجاج او را به‌شدت تهدید نمود و نهایتا او شمشیر و زره را به حجاج تسلیم کرد. با این حال حجاج برای اطمینان خاطر فردی از «آل رافع» را احضار نموده و او شهادت داد که این زره و شمشیر همان میراث رسول خدا ﷺ است (ابوالعرب، ۱۴۰۴: ۳۲۸). در نمونهٔ دوم که در منابع امامیه نیز منعکس شده است، عبدالملک شنید که شمشیر پیامبر ﷺ نزد علی بن الحسین علیه‌السلام است، پس کسانی (حجاج) را فرستاد تا شمشیر را از او بگیرند؛ اما امام سجاد علیه‌السلام از دادن آن امتناع ورزید و عبدالملک به‌شدت خشمگین شد و نامه‌ای به او نوشت و با تهدید به او گفت اگر شمشیر را ندهی سهم تو از بیت‌المال را قطع خواهم نمود. با این حال امام زین‌العابدین علیه‌السلام از دادن شمشیر امتناع ورزید (ابن‌شهرآشوب، ۱۳۷۹: ۶۵/۴). در نمونهٔ سوم که در الهدایة الکبری حسین بن حمدان خصیبی با گرایش نصیری، با حالتی داستان‌گونه بیان شده است، خلیفه حجاج را فرستاد تا شمشیر و زره پیامبر ﷺ را برای او از علی بن الحسین علیه‌السلام خریداری نماید یا آنکه گردن او را بزنند. امام زره اصیل پیامبر ﷺ را همراه با شمشیری به‌جز شمشیر پیامبر ﷺ به حجاج داد. حجاج که از اصیل‌بودن آنها اطمینان نداشت، محمد حنفیه را احضار کرد و از او خواست تا اصالت آن اشیا را تأیید کند. محمد حنفیه به‌صورت ضمنی تأیید کرد که زره همان زره پیامبر ﷺ است و شمشیر شبیه شمشیر آن حضرت؛ اما به‌دلیل طول زمان جزئیات را فراموش کرده است. سپس

حجاج درخواست خریداری آن را کرد، ولی علی بن الحسین علیه‌السلام از فروش آن ابا داشت و درنهایت حجاج قهرا آن را از او گرفت و مبلغی به او پرداخت. با این حال در سفر عبدالملک به مکه در همان سال امام سجاد علیه‌السلام به خلیفه شکایت کرد که این فروش شمشیر با فشار حجاج بوده و او راضی نیست و باید میراث پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله بازگردانده شود. نهایتا با اصرار عبدالملک، امام سجاد علیه‌السلام راضی شد تا در برابر یک اقرارنامه از سوی خلیفه که تمام بطون قریش آن را امضا نمایند، از بازپس‌گیری شمشیر و زره بگذرد. مفاد اقرارنامه آن بود که عبدالملک اذعان می‌کند بر اینکه علی بن الحسین علیه‌السلام وارث رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله است و شمشیر و زره در اصل برای علی بن الحسین است و نه هیچ هاشمی دیگر (خصیبی، ۱۴۱۹: ۲۳۲).

در طیف دوم از گزارش‌ها چنین آمده است، زمانی که محمد حنفیه در دمشق نزد عبدالملک رفت، خلیفه از او خواست تا شمشیر را به وی هدیه دهد و محمد به او گفت کدام‌یک از ما بر آن سزاواریم؟ عبدالملک شمشیر را گرفت و به محمد حنفیه گفت اگر تو حق قرابت نسبت به میراث داری، هر قریشی همین حق قرابت را دارد،[1] پس محمد شمشیر را به عبدالملک هدیه داد (ابن‌سعد، ۱۴۲۱: ۱۱۳/۷).

تمامی گزارش‌های فوق بر این مسئله تأکید دارند که عبدالملک، برای دستیابی به شمشیر پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله اصرار فراوانی داشته است. آنچه از این گزارش‌ها به‌دست می‌آید، آن است که هرکه شمشیر پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله را در اختیار داشته باشد، سید قبیله و وارث زعامت عرب است. بر این اساس حتی با اختلافی که در گزارش‌ها وجود دارد، در هر صورت -چه فرض آن باشد که میراث سید قبیله در دست هاشمیان قرار داشت یا آنکه اصیل یا تقلبی آن در دست عبدالملک قرار گرفت- خلیفه به خواستهٔ خود رسید و تلاش نمود تا با نمایش نمادین آن، گامی رو به جلو برای اقناع جامعه بر مشروعیت و اطاعت محض از خویش بردارد.

۱. این دیدگاه ناشی از اختلاف در مفهوم قرابت را ما در تفسیر مفهوم «قربی» در بحث مودت قربی به‌مثابهٔ اجر رسالت پیامبر هم می‌بینیم. دیدگاه عاملیت بدوی برآن بود که قربی بر کل قریش مصداقیت دارد و صرفا در هاشمیان منحصر نیست (ر.ک: ابی‌بکر الاصم، ۱۴۲۸: ۲۳۴؛ بخاری، ۱۴۲۲: ۱۲۹/۶؛ ترمذی، ۱۳۹۵: ۳۷۷/۵).

سکۀ دیگری توسط عبدالملک ضرب شده است که فرضیۀ ما مبنی بر اینکه نماد شمشیر در سکۀ خلیفه، همان شمشیر پیامبر ﷺ است را تقویت می‌کند. سکۀ درهم مصور بسیار نادری از عبدالملک وجود دارد که از آن باعنوان درهم محراب و عنزه (نیزه) یاد می‌شود (zeno.ru#182377,245656,67966,67966, Morton&Eden, (2017), Auct 85,Lot3).



درهم محراب و عنزه، عبدالملک بن مروان، بدون تاریخ و محل ضرب.

روی سکه تصویری نظامی از عبدالملک همراه با زره، شمشیر و کلاه‌خود و در حاشیۀ آن نوشته شده است: «بسم الله لا اله الا الله، وحده محمد ر، سول الله». در پشت سکه، تصویر یک محراب و در مرکز آن یک نیزۀ برافراشته که بر آن پرچم آویخته شده است قرار دارد و در حاشیۀ نیزه «نصر الله» و حاشیۀ بیرون محراب «خلیفة‌الله امیرالمؤمنین» نوشته شده است.

تاریخ و مکان ضرب این سکه معلوم نیست؛ اما بی‌شک در دورۀ اصلاحات میانۀ سال‌های ۷۳-۷۷ق. ضرب شده است. برخی آن را به ضرابخانۀ دمشق منتسب دانسته‌اند (Treadwell, 2005). با این حال پژوهش‌های دیگر باتوجه به وزن و نمونه‌های مشابه، این سکه را احتمالا برای دورۀ پیش‌روی‌های عبدالملک به خاک امپراطوری بیزانسی در منطقۀ ارمنستان و به‌عنوان ضرب اردوگاه نظامی مسلمانان تلقی می‌کنند (Morton & Eden, 2017). مایلز بر آن بود که تصویر محراب به محراب

پیامبر ﷺ در مدینه اشاره دارد و نیزهٔ رسول خدا ﷺ در میان تصویر نشان از مفهوم فتح مقدس برای حاکمیت معنا می‌بخشید (Miles, 1952: 1/157). مایلز به بی‌راهه نرفته است؛ چنان‌که عبارت «نصر الله» در کنارهٔ نیزه نشان از فتح مقدس زیر نظر خلیفهٔ مقدس که خود را خلیفة‌الله و امیرالمؤمنین می‌خواند، حکایت دارد. ازاین‌رو انتظار اینکه شمشیر هم نمادی از شمشیر رسول خدا ﷺ باشد -همان‌گونه که ما مطرح کردیم- بیش از پیش تقویت می‌شود.

۲-۳. تازیانه و بازتولید اندیشهٔ نخستین قانون‌گذار بدوی

پس از شمشیر، دومین نماد در سکهٔ عبدالملک نماد تازیانه است. این احتمال مطرح است که تازیانه نمادی از تأسی عبدالملک به سنت خلیفهٔ دوم، عمر بن خطاب، باشد. کسی که در سنت خلافت نزد عامه بی‌بدیل بود و بنابر اتفاق منابع اسلامی، نخستین‌بار تازیانه با نام عمر گره خورده است. او نخستین کسی بود که تازیانه با خود حمل می‌کرد (ابن‌شبّه، ۱۳۹۹: ۸۱۵/۳) و با آن مردم را تأدیب می‌کرد (طبری، ۱۳۸۷: ۲۰۹/۴؛ ابن‌مسکویه، ۱۳۷۹: ۴۱۴/۱). تازیانهٔ عمر به‌عنوان یکی از مهم‌ترین نمادهای عاملیت بدوی به‌شمار می‌رود. عمر در جریان‌های مختلف با استفاده از تازیانهٔ خود، اقتدار سیادت قبیله را نشان داده بود. سنت تازیانه پس از عمر در خط عاملیت بدوی بسیار پررنگ گردید. احمد بن حنبل اشاره کرده است که پس از عمر، عثمان تازیانه‌ای سنگین‌تر از آنچه عمر داشت به‌کار برد (ابن‌حنبل، ۱۴۲۰: ۹۵) و امتداد استفاده از آن را تا دورهٔ عبدالملک شاهد هستیم.

اگرچه در سنت فقهی مسلمانان بسیاری از حدود و تعزیرات به‌وسیلهٔ تازیانه صورت می‌گرفت و در واقع نمادی از حفظ انضباط درونی جامعه به‌شمار می‌رفت؛ اما در سنت تاریخی خلافت، عمر در موارد بسیار فراوانی برای تحکم رأی خود به‌عنوان سید قبیله، از آن استفاده نمود. ازجملهٔ این گزارش‌ها می‌توان به تازیانه‌زدن دو فرد به‌دلیل زیارت بیت‌المقدس (ازرقی، بی‌تا: ۶۳/۲)، تهدید به تازیانه بر عمال خویش برای حفظ شوکت و ابهت خود (ابن‌منصور، ۱۴۱۷: ۱۶۲۸/۴ و ۱۶۲۹)، تأدیب دو نفر به‌دلیل آنکه

دو نفری به اقامهٔ نماز جماعت ایستاده بودند (صنعانی، ۱۴۳۷: ۳۷/۲)، تازیانه‌زدن به افرادی که دو روز پشت هم از قصابی زبیر بن عوام گوشت خرید می‌کردند (ابن‌کثیر، ۱۴۳۰: ۳۹۸/۱) و... اشاره کرد. این درحالی‌ست که امام علی علیه‌السلام تنها در اجرای سنت حقوقی نبوی از تازیانه استفاده می‌کرد و عمل خود را در انتساب به سنت نبوی صلی‌الله‌علیه‌وآله مستدل می‌نمود (قاضی مغربی، ۱۳۸۵: ۵۳۸/۲). به‌عنوان نمونه، ایشان بنابر فقه نبوی، در بازار از فروش کالاهای حرام همچون مارماهی و علاوه بر آن کم‌فروشی و غش در معاملات جلوگیری می‌کردند (کلینی، ۱۴۰۷: ۳۴۶/۱).

به‌نظر می‌رسد در این زمینهٔ تاریخی، عبدالملک از سویی همچون عمر بن خطاب دست به قانون‌گذاری در آیین حج زد و از سوی دیگر، برای نمایش نمادین اقتدار سیاسی خود، از تداعی معانی مردم نسبت به اقتدار عمر بهره جست. نماد تازیانه در ضمیر مسلمانان شلاق عمر را تداعی می‌کرد. وی علاوه بر اینکه با بهره‌بردن از نماد شمشیر، خود را خلیفهٔ خدا خواند، با تکیه بر فرهنگ قبیله‌ای، سیادت خود را در ذهن مخاطبان تداعی کرد. به‌خصوص که همگام با گزارش‌های تاریخی وی همچون عمر، تازیانه را بر دوش خود آویخته است. بنابراین می‌توان چنین نتیجه گرفت که تازیانه بازآرایی تأسی از سنت عمر به‌عنوان یک فرد ایده‌آل در خلافت مسلمین و نماد اقتدار -از نوعی که عبدالملک بن مروان می‌خواست- بود.

نتیجه‌گیری

در این پژوهش با رویکرد مردم‌شناسی تاریخی به‌دنبال تحلیل تطور نظام حقوق اسلامی در ارتباط با شواهد مسکوکات به‌عنوان محصول رسمی حاکمیت بودیم. با نگاه به کنش‌های حقوقی جامعهٔ تازه‌مسلمان، تلاش کردیم فضای انحراف از نظام حقوق نبوی و بازنمایی آن بر مسکوکات خلافت را دریابیم. منطق حقوقی عاملیت نبوی به‌دلیل باور به قداست وحی و نبی اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله، منطق انتسابی است؛ یعنی مشروعیت افعال با انتساب به وحی یا سنت تأیید می‌شود. در مقابل در نظام حقوق بدوی، نبی اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله شخصیتی زمینی در قالب سنت قبیلگی دارد و اقتدار ریاستی

قوم، نفوذ احکام نبوی را تضمین می‌کند. از نظر عبدالملک بن مروان و حامیان خلافت بعد از نبی اکرم ﷺ، خلفا صلاحیت حقوقی ذاتی برای دخل و تصرف و تأسیس احکام جدید را دارند. اساسی‌ترین عامل تمایز در دو نظام حقوقی نبوی و بدوی، مشروعیت حقوقی اقتدار و قانون‌گذاری خلیفه است. چنین اندیشه‌ای به‌صورت مستقیم با جایگاه امامت شیعی که به‌عنوان امتداد نبوت رسول خدا ﷺ مطرح می‌شد در تقابل قرار داشت.

در این مقاله درصدد بودیم تا سعی و تلاش عبدالملک برای استفاده از نمادهای بصری برای نمایش قانون‌گذار مشروع و اقتداربخشی به مقام خلیفه را رمزگشایی کنیم. ارزیابی ما با تکیه بر منابع تاریخی و تحلیل نمادشناسانهٔ محتوای بصری سکه‌های مصور عبدالملک، بدانجا رسید که او برخلاف پادشاهان بیزانسی و ساسانی، به تصویرگری زاهدانه و همراه با نمادهای اقتدار بدوی همچون شمشیر و تازیانه در تصویرگری خود استفاده کرده است. پس از آن برای فهم دو نماد شمشیر و تازیانه به جست‌وجو در منابع تاریخی پرداختیم. به‌نظر می‌رسد که این دو نماد، از اهمیت خاصی برای القای مشروعیت و نشان‌دادن اقتدار خلافت برخوردار است. با تکیه بر گزارش‌های موجود از جدال عبدالملک با هاشمیان برای تصرف شمشیر پیامبر ﷺ، به‌نظر می‌رسد که نماد شمشیر در تصویر خلیفه بازآرایی شمشیر سید قبیله و زعامت قومی است و نماد تازیانه، به‌عنوان تأسی از سنت عمر به‌عنوان حاکم ایده‌آل و نماد اقتدار در نظام حقوقی بدوی به‌شمار می‌رود.

منابع

۱. ابن‌انس، مالک، المدونة، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۵ق.

۲. ـــــ، الموطأ، تصحیح محمد فؤاد عبدالباقي، بیروت: دار إحیاء التراث العربی، ۱۴۰۶ق.

۳. ابن‌بکار، زبیر، الأخبار الموفقیات، تحقیق سامی مکی العانی، بیروت: عالم الکتب، ۱۴۲۹ق.

۴. ابن‌جوزی، عبدالرحمن بن علی، المنتظم في تاریخ الأمم والملوك، تحقیق محمد عبدالقادر عطا و مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۲ق.

۵. ابن‌حنبل، احمد، الزهد، تصحیح محمد عبدالسلام شاهین، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۲۰ق.

۶. ـــــ، مسند، تحقیق شعیب الارنووط، عادل و دیگران، بیروت: مؤسسة الرسالة، ۱۴۲۱ق.

۷. ابن‌خیاط، خلیفة، تاریخ خلیفة بن خیاط، تحقیق سهیل زکار، بیروت: دار الفکر، ۱۹۹۳م.

۸. ابن‌سعد، محمد، الطبقات الکبیر، تحقیق علی محمد عمر، قاهره: مکتبة الخانجي، ۱۴۲۱ق.

۹. ابن‌سلام، قاسم، الناسخ و المنسوخ فی القرآن العزیز، تحقیق محمد بن صالح المدیفر، ریاض: مکتبة الرشد، بی‌تا.

۱۰. ابن‌شبّه، عمر، تاریخ المدینة، تصحیح فهیم محمد شلتوت، بیروت: دار الفکر، ۱۳۹۹ق.

۱۱. ابن‌شهرآشوب، محمد بن علی، مناقب آل ابی طالب، قم: علامه، ۱۳۷۹ق.

۱۲. ابن‌عبد البر، یوسف بن عبدالله، الاستیعاب، تحقیق علی محمد البجاوی، بیروت: دار الجیل، ۱۴۱۲ق.

۱۳. ابن‌عبد ربه، احمد بن محمد، العقد الفرید، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۰۴ق.

۱۴. ابن‌عساکر، علی بن الحسن، تاریخ مدینة دمشق، تحقیق محب‌الدین أبوسعید عمر بن غرامة العمروي، بیروت: دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع، ۱۴۱۵ق.

۱۵. ابن‌کثیر، اسماعیل بن عمر، مسند الفاروق أمیرالمؤمنین أبي حفص عمر بن الخطاب رضي الله عنه و أقواله علی أبواب العلم، تحقیق إمام بن علي بن إمام، مصر: دار الفلاح، ۱۴۳۰ق.
۱۶. ابن‌کلبی، هشام بن محمد، جمهرة النسب، تحقیق حسن ناجی، بیروت: عالم الکتب مکتبة النهضة العربیة، بی‌تا.
۱۷. ابن‌مسکویه، محمد بن احمد، تجارب الأمم و تعاقب الهمم، تحقیق ابوالقاسم امامی، تهران: سروش، ۱۳۷۹ش.
۱۸. ابن‌منصور، سعید، سنن سعید بن منصور، تحقیق سعد بن عبدالله بن عبدالعزیز آل حمید، ریاض: دار الصمیعي، ۱۴۱۷ق.
۱۹. ابوالعرب، محمد بن أحمد، المحن، تحقیق عمر سلیمان العقیلی، ریاض: دار العلوم، ۱۴۰۴ق.
۲۰. ابی‌بکر الاصم، عبدالرحمن بن کیسان، تفسیر أبی‌بکر الأصم، تحقیق خضر محمد بهاء، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۲۸ق.
۲۱. ازرقی، محمد بن عبدالله، أخبار مکه، تصحیح رشدی الصالح ملحس، بیروت: دار الأندلس، بی‌تا.
۲۲. الیاس، نوربرت، در باب فرایند تمدن: بررسی‌هایی در تکوین جامعه‌شناختی و روان‌شناختی آن، ترجمهٔ غلامرضا خدیوی، تهران: جامعه‌شناسان، ۱۳۹۷ش.
۲۳. آذری‌نیا، حمیدرضا، بهراملو، احسان، «تاریخ تکوین فقه در عصر خلیفهٔ دوم از منظر مردم‌شناسی حقوق: مسئلهٔ تحریم متعهٔ حج»، فصلنامهٔ تاریخ و تمدن اسلامی دانشگاه آزاد واحد علوم و تحقیقات، ش۴۰، ص۳-۲۸، ۱۴۰۱ش.
۲۴. بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح البخاری، تحقیق محمد زهیر بن ناصر الناصر، بیروت: دار طوق النجاة، ۱۴۲۲ق.
۲۵. بلاذری، احمد بن یحیی، أنساب الاشراف، تحقیق سهیل زکار و ریاض الزرکلي، بیروت: دار الفکر، ۱۴۱۷ق.
۲۶. ـــــــ، فتوح البلدان، بیروت: مکتبة الهلال، ۱۹۸۸م.

۲۷. ترمذی، محمد بن عیسی، سنن الترمذی، تصحیح احمد محمد شاکر و دیگران، مصر: شرکة مکتبة و مطبعة مصطفی البابي الحلبي، ۱۳۹۵ق.
۲۸. ـــــــــ، الشمائل المحمدیة و الخصائل المصطفویة، تحقیق سید بن عباس الجلیمي، مکه: المکتبة التجاریة مصطفی أحمد الباز، ۱۴۱۳ق.
۲۹. جرجانی، احمد بن عدی، الکامل في ضعفاء الرجال، تحقیق عادل أحمد عبد الموجود و علي محمد معوض، بیروت: الکتب العلمیة، ۱۴۱۸ق.
۳۰. جواد علی، المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام، بیروت: دار الساقی، ۱۴۲۲ق.
۳۱. خصیبی، حسین بن حمدان، الهدایة الکبری، بیروت: البلاغ، ۱۴۱۹ق.
۳۲. دینوری، عبدالله بن مسلم، عیون الاخبار، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۸ق.
۳۳. ذهبی، محمد بن احمد، تاریخ الاسلام، تحقیق عمر عبدالسلام التدمري، بیروت: دار الکتاب العربی، ۱۴۱۳ق.
۳۴. سیوطی، عبدالرحمن بن أبی‌بکر، تاریخ الخلفاء، تحقیق حمدي الدمرداش، مکه: مکتبة نزار مصطفی الباز، ۱۴۲۵ق.
۳۵. شرف‌الدین، عبدالحسین، الاجتهاد فی مقابل النص، تحقیق ابومجتبی، قم: سیدالشهدا، ۱۴۰۴ق.
۳۶. صالح سلطان، مهدی، خطب الأمام الحسن علیه‌السلام: دراسة لغویة فی ضوء المناسبة، نجف: عتبة حسینیة مقدسة، ۱۴۴۰ق.
۳۷. صنعانی، عبدالرزاق بن همام، المصنف، تصحیح دار التاصیل، ریاض: دار التأصیل، ۱۴۳۷ق.
۳۸. طبرانی، سلیمان بن احمد، المعجم الکبیر، تحقیق حمدی بن عبدالمجید السلفی، بیروت: مؤسسة الرسالة، ۱۴۰۵ق.
۳۹. طبری، محمد بن جریر، تاریخ الأمم و الملوک، تحقیق محمد أبوالفضل ابراهیم، بیروت: دار التراث، ۱۳۸۷ق.
۴۰. عسقلانی، احمد بن علی، الإصابة فی تمییز الصحابة، تحقیق عادل احمد عبدالموجود و علی محمد معوض، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۵ق.

۴۱. ـــــــــ، فتح الباري شرح صحيح البخاري، تصحيح محب‌الدين الخطيب، بيروت: دار المعرفة، ۱۳۷۹ق.
۴۲. عطوان، حسين، الأمويون و الخلافة، بيروت: دارالجيل، ۱۹۸۶م.
۴۳. قاضی مغربی، نعمان بن محمد، دعائم الإسلام، قم: مؤسسه آل البيت، ۱۳۸۵ق.
۴۴. ـــــــــ، شرح الأخبار فی فضائل أئمة الأطهار، تحقيق السيد محمّد الحسينی الجلالی، قم: مؤسسة النشر الإسلامی، بی‌تا.
۴۵. کلينی، محمد بن يعقوب، الكافی، تصحيح علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دارالكتب الاسلامية، ۱۴۰۷ق.
۴۶. المبيض، سليم عرفات، النقود العربية الفلسطينية و سكتها المدنية الاجنبية: من القرن السادس قبل الميلاد و حتی عام ۱۹۴۶م، اردن: مكتبة الاسرة، بی‌تا.
۴۷. مسعودی، علی بن الحسين، مروج الذهب و معادن الجوهر، تحقيق اسعد داغر، قم: دار الهجرة، ۱۴۰۹ق.
۴۸. مقريزی، احمد بن علی، شذور النقود، تحقيق محمد بحرالعلوم، نجف: مكتبة الحيدرية، ۱۳۸۷ق.
۴۹. ناشناس، الإمامة و السياسة، تحقيق علی شيری، بيروت: دار الأضواء، ۱۴۱۰ق.
۵۰. نقشبندی، ناصر السيد محمود، الدرهم الاسلامی: الدرهم الاسلامی المضروب علی الطراز الساسانی، بغداد: مطبوعات المجمع العلمی العراقی، ۱۳۸۹ق.
۵۱. نيشابوری، مسلم بن حجاج، صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي، بيروت: دار إحياء التراث العربی، بی‌تا.
۵۲. يعقوبی، احمد بن ابی‌يعقوب، تاريخ يعقوبی، بيروت: دار صادر، بی‌تا.
53. Burke, Peter, *What is cultural history*, Wiley, 2008.
54. Baldwin's Islamic Coin, Auct 24, 2013.
55. Coser, Lewis A, *The functions of social conflict*, Routledge, 2001.
56. Crone, Patricia and Martin Hinds, *God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

57. Durkheim, Émile, *The Elementary Forms of Religious Life*, Free Press, 1995.

58. Emirbayer & Mische, "What Is Agency?", *American Journal of Sociology*, 103(4), pp. 962-1023, 1998.

59. Evans-Pritchard, E. E, "The Sanusi of Cyrenaica", *Journal of the International African Institute*, 15(2), pp. 61-79, 1945.

60. F.E. Peters, *The Arabs and Arabia on the Eve of Islam*, Routledge, 1999.

61. Goodwin, Tony, *Arab-Byzantine Coinage*, London: Study in The Khalili Collection, Vol 4, 2005.

62. Gordon, Matthew S, et al, Al-Yaqubi, Abu al-Abbas*: The Works of Ibn Waḍiḥ al-Yaqubi: An English Translation*, Leiden, Boston: Brill, Vol. 3, 2018.

63. Hakim, A, "Conflicting Images of Lawgivers: The Caliph and the Prophet Sunnat ʿUmar and Sunnat Muḥammad", In *Method and Theory in the Study of Islamic Origins*, Leiden, The Netherlands: Brill, pp 159- 177, 2003.

64. Hallaq, W, "The early judges, legal specialists and the search for religious authority", In *The Origins and Evolution of Islamic Law*, Cambridge: Cambridge University Press, Themes in Islamic Law, pp. 57-78, 2004.

65. Lowry, J, "The Prophet as lawgiver and legal authority", In *The Cambridge Companion to Muhammad*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 83-102, 2010.

66. Miles, George C, "Mihrab And 'Anazah': A Study In Early Islamic Iconography", Routledge, Vol.1, pp. 156-171, 1952.

67. ————————, "The Earliest Arab Gold Coinage", *Museum Notes* (American Numismatic Society), Vol 13, pp. 205- 229, 1967.

68. Morton & Eden LTD, Auct54, 2012.

69. ————————, Auct85, 2017.

70. Pirie, Fernanda, *The Anthropology of Law*, Oxford University Press, 2013.

71. Schulze, Wolfgang, "Symbolism On The Syrian Standing Caliph Copper Coins: A Contribution To The Discussion", *Coinage And History In The Seventh Century Near East 2*, pp. 11-22, 2010.

72. Treadwell, Luke, "Mihrab And ʿanaza" Or "Sacrum And Spear"? A Reconsideration Of An Early Marwanid Silver Drachm, *Muqarnas*, Brill, Vol 22, pp 1-28, 2005.

73. ————————, "Abd Al-Malik's Coinage Reforms: The Role Of The Damascus Mint", *Revue Numismatique*, No 6, pp. 357-381, 2009.

74. Walker, J, "Some New Arab-Sassanian Coins", *The Numismatic Chronicle And Journal Of The Royal Numismatic Society*, Vol 12, pp.106-110, 1952.

75. www.sarc.auction (Stephen Album Rare Coins)

76. www.zeno.ru