

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
دوفصلنامه علمی امامت در پرتو قرآن و سنت
سال دوم / شماره سوم / بهار و تابستان ۱۴۰۴

صاحب امتیاز: موسسه معارف اهل بیت علیهم السلام
مدیر مسئول: محمدتقی سبحانی
سر دبیر: حسن طارمی راد
جانشین سر دبیر: محمدفرید انصاری
مدیر اجرایی: حسن رستمی
اعضای هیئت تحریریه
زهره اخوان مقدم
رضا برنجکار
منصور پهلوان
محمدتقی سبحانی
حسن طارمی راد
نهل غروی نائینی
سید رضا مودب
محمدعلی مهدوی راد
فتح الله نجارزادگان
علی نصیری
ویراستار: محمد مهدی حکیمیان
صفحه آرا: محبوب محسنی



قیمت دوفصلنامه: ۲۰۰ هزار تومان

تیراژ: ۵۰۰ جلد

آدرس: قم، خیابان بسیج، جنب کوچه ۳۹، بنیاد بین المللی امامت

تلفن: ۰۲۵-۳۳۵۵۳۶۵۷-۹۸

تارنمای دوفصلنامه: ipj.emamat.org

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



انجمن علمی امامت حوزه علمیه



بنیاد بین المللی امامت
Emamat International Foundation
مؤسسة الإمامة الدولية

راهنمای نویسندگان

شیوه‌نامه پذیرش مقالات

۱. تمامی فرایندهای مربوط به مقاله (اعم از ارسال، اطلاع از نتیجه ارزیابی و...) از طریق سامانه دوفصلنامه «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. فرستنده 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 پایان‌نامه تحصیلی یا طرح پژوهشی خاصی باشد، نویسنده موظف است در صفحه 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 مقاله 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 لینک

مقابل اقدام شود: <https://orcid.org/register>

۹. شیوه‌استناددهی

روش استناددهی دوفصلنامه «امامت در پرتو قرآن و سنت» APA است. نویسندگان موظفند همه استنادهای درون‌متنی و پایان اثر را دقیقاً بر اساس الگوی زیر درج نمایند:

استنادهای درون‌متنی:

لازم است ارجاعات درون‌متنی به شیوه زیر ذکر گردد:

• کتاب‌ها: نام خانوادگی نویسنده، سال نشر: شماره جلد/ شماره صفحه. مثال:

(طباطبایی، ۱۳۸۹: ۴/۱۲۰)

• مجلات و نشریات: نام خانوادگی نویسنده، سال نشر: شماره مسلسل نشریه/ شماره

صفحه. مثال: (رحیمی، ۱۳۹۵: ۴۶/۱۱)

• آیات قرآن کریم: سوره، شماره آیه. مثال: (فرقان: ۵)

نکته: در ارجاعات درون‌متنی در صورت تکرار منبع، می‌توان از کلمه (همان) یا (پیشین) استفاده کرد.

فهرست منابع:

لازم است فهرست منابع در پایان مقاله، با رعایت ترتیب الفبایی نام خانوادگی نویسندگان بر اساس شیوه 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 محمد حسین، (۱۳۸۹)، المیزان فی تفسیر القرآن، ترجمه

سید محمد باقر 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، شماره نشریه، شماره صفحات.

مثال: عابدی و میرباقری، مریم و سید محسن، (۱۴۰۲)، «واکاوی ولایت تکوینی و

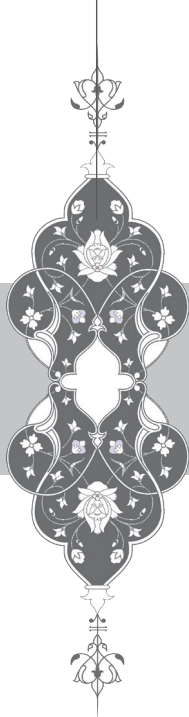
آثار مترتب بر آن در انگاره شیعی»، نشریه پژوهش دینی، شماره ۴۶، ص ۸۳-۱۰۸.





فهرست مطالب

کارکرد تبیینی زیارت غدیریه در بازنمایی نظام جامع امامت از منظر قرآن کریم	۷
سید حسن سبزواری	
وساطت فیض در قرآن و کلام اهل بیت علیهم السلام و مقایسه با دیدگاه ابن سینا	۴۳
روح الله کلباسی	
حقیقت شرعیه بودن واژه «ولی» با توجه به قرآن	۶۹
سید حسن موسوی اصل / حمیدرضا محمدی خراسانی	
روش شناسی برائت از دشمنان در سیره اهل بیت علیهم السلام	۹۵
محمد فرمehینی فراهانی / علی محمودی دبیر	
نقد و بررسی تطبیق کلیات و مبانی اجماع اهل سنت در مسئله نصب امام	۱۲۷
محمد مهدی جوادی حسین آبادی	
نقد و بررسی تاریخی تحقق بیعت امیرمؤمنان علیه السلام با ابوبکر	۱۵۷
غلام مرتضی جعفری	
مدخل پرونده علمی مرجعیت دینی	۱۹۹
مرجعیت دینی، گفتمان جدیدی در امامت	۲۰۵
محمد تقی سبحانی / سید علی احمدی فروشانی	
تبیین جایگاه مرجعیت دینی برگزیدگان الهی از منظر قرآن	۲۳۳
سید محمد مهدی موسوی	
تبیین مرجعیت دینی اهل بیت علیهم السلام براساس سنت نبوی صلی الله علیه و آله و سلم	۲۶۱
سید علی احمدی فروشانی	
استمرار مرجعیت دینی و مصادیق آن در قرآن کریم	۲۹۱
سید علی محمد طبسی حائری	
تبیین وجوه نیازمندی به مرجع دین براساس روایات اهل بیت علیهم السلام	۳۱۷
علی بابازاده	
مرجعیت دینی اهل بیت علیهم السلام از نگاه شیخ کلینی رحمته الله	۳۴۵
محمد رضا کریمی دستنائی	



The Explanatory Function of the *Ziyārat al-Ghadīriyyah* in Representing the Comprehensive System of Imamate from the Perspective of the Holy Qur'an*

Sayyid Ḥasan Sabzavārī¹

Abstract

Owing to its profound semantic depth and multidimensional nature, the Qur'an has always required an infallible interpreter. Within Shi'i epistemology, the Ahl al-Bayt are regarded as those firmly grounded in knowledge (*al-rāsikhūn fī al-'ilm*) and as the "speaking Qur'an," constituting the sole authentic authorities for the interpretation (*tafsīr*) and inner exegesis (*tāwīl*) of revelation. This article aims to examine how Qur'anic verses are manifested in the *Ziyārat al-Ghadīriyyah* attributed to Imam al-Hādī, and to analyze his role as a true exegete of the Qur'an.

Methodologically, the study employs qualitative content analysis of selected passages from the *Ziyārat al-Ghadīriyyah* and correlates them with explicit or implicit Qur'anic verses. The findings demonstrate that Imam al-Hādī articulates Qur'anic teachings through a reasoned and discursive language, embedding them within the structured formulations of the *ziyārah*. The research categorizes these passages according to a comprehensive thematic system of Imamate and examines the Qur'anic manifestations across several key axes: the conditions of the Imam (such as divine designation, '*iṣmah*' [infallibility], superiority, and special knowledge); the offices of the Imam (including *wilāyah* [authority], *hujjiyyah* [authoritativeness], and guidance); the spiritual and ontological ranks of the Imam (such as being the upright religion, the straight path, the criterion between truth and falsehood, and the leader of the God-conscious); the duties of the community toward the Imam (including recognition, obedience, and allegiance); and the historical unfolding of the institution of Imamate.

The study concludes that the *Ziyārat al-Ghadīriyyah* transcends the genre of a devotional text and constitutes a rich and unparalleled source for understanding the doctrines and diverse dimensions of Imamate from a Qur'anic perspective as articulated by the Ahl al-Bayt. This approach not only deepens insight into the virtues and status of the Commander of the Faithful and supports the Imāmī claim regarding legitimate succession, but also opens a new avenue for reflection on the inseparable relationship between the "Book" and the "Household" (*al-Kitāb wa-l-'Itra*).

Keywords: *Ziyārat al-Ghadīriyyah*; Imam al-Hādī; Commander of the Faithful; Qur'anic verses on Imamate; Conditions of the Imam; Offices of the Imam; History of Imamate

* Cite this article: Sabzavārī, S.H. (2025). The Explanatory Function of the *Ziyārat al-Ghadīriyyah* in Representing the Comprehensive System of Imamate from the Perspective of the Holy Qur'an, *Imāmah in the Light of the Qur'an and Sunnah*, 2(3), p.7-41.

 <https://doi.org/10.22034/emamah.2025.548294.1075>

1. Assistant Professor, Imamate Research Institute, Imamate International Foundation, Qom, Iran
s.h.sabzevari@yahoo.com

Research Article

Imāmah in the Light of
the Qur'an and Sunnah

2th Year, Vol. 3, 2025

Publisher: Emamat

International Foundation

ipj.emamat.org

Received: 2025/09/17

Revised: 2025/09/29

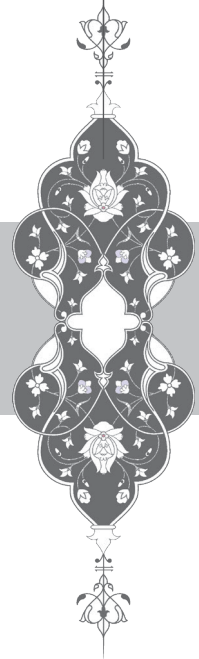
Accepted: 2025/10/08

Published Online: 2026/06/28



© the authors





کارکرد تبیینی زیارت غدیریہ در بازنمایی نظام جامع امامت از منظر قرآن کریم*

سید حسن سبزواری^۱

چکیده

قرآن کریم به دلیل عمق معنایی و ابعاد مختلف آن، همواره به ترجمان معصوم نیازمند بوده است. در نظام معرفتی شیعه، اهل بیت علیهم السلام به عنوان راسخون در علم و قرآن ناطق، یگانه مراجع حقیقی تفسیر و تأویل وحی هستند. این مقاله با هدف بررسی چگونگی تجلی آیات قرآن کریم در زیارت غدیریہ امام هادی علیه السلام، به تحلیل نقش آن حضرت به عنوان مفسر واقعی قرآن می‌پردازد. روش پژوهش، تحلیل محتوای کیفی فرازهای زیارت غدیریہ و تطبیق آن‌ها با آیات صریح یا تلویحی قرآن کریم است. یافته‌ها نشان می‌دهد که امام هادی علیه السلام با زبان استدلالی، معارف قرآنی را در قالب فرازهای زیارت تعلیم داده‌اند. این پژوهش، فرازهای منتخب را براساس نظام جامع موضوعات امامت دسته‌بندی کرده و به بررسی تجلی آیات قرآنی در محورهای مانند شرایط امام (مانند نصب، عصمت، افضلیت و علم ویژه)، مناصب امام (از جمله ولایت، حجیت و هدایت)، مقامات امام (مانند دین قویم بودن، صراط مستقیم بودن، فاروقیت و امام‌المتقین بودن)، وظایف امت نسبت به امام (مانند معرفت، اطاعت و بیعت) و تاریخ نهاد امامت می‌پردازد. نتیجه آن‌که زیارت غدیریہ فراتر از یک متن دعایی، منبعی غنی و بی‌بدیل برای فهم معارف و ابعاد گوناگون امامت با رویکرد قرآنی از منظر اهل بیت علیهم السلام است. این رویکرد نه تنها به تعمیق شناخت از فضایل و جایگاه

مقاله پژوهشی

دوفصلنامه امامت در پرتو قرآن و سنت

سال دوم، شماره ۳، ۱۴۰۴

ناشر: بنیاد

بین‌المللی امامت

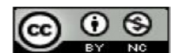
ipz.emamat.org

دریافت: ۱۴۰۴/۰۶/۲۹

بازنگری: ۱۴۰۴/۰۷/۰۷

پذیرش: ۱۴۰۴/۰۷/۱۶

انتشار آنلاین: ۱۴۰۵/۰۴/۰۷



© نویسندگان



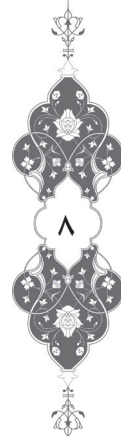
* استناد به این مقاله: سبزواری، سید حسن، (۱۴۰۴)، کارکرد تبیینی زیارت غدیریہ در بازنمایی

نظام جامع امامت از منظر قرآن کریم، امامت در پرتو قرآن و سنت، (۲) ۳، ص ۴۱-۷.

<https://doi.org/10.22034/emamah.2025.548294.1075> doi

۱. استادیار، پژوهشکده امامت، بنیاد بین‌المللی امامت، قم، ایران.

s.hsabzevari@yahoo.com



امیرمؤمنان علیه السلام و اثبات مدعای امامیه نسبت به خلافت راستین یاری می‌رساند، بلکه راهی نو برای تدبیر در پیوند ناگسستنی میان «کتاب» و «عترت» فراهم می‌آورد. واژگان کلیدی: زیارت غدیریّه، امام هادی علیه السلام، امیرمؤمنان علیه السلام، آیات امامت، شرایط امام، مناصب امام، تاریخ امامت

۱. مقدمه

قرآن کریم، کلام جاودان خداوند، راهنمای سعادت انسان در دنیا و آخرت است و به سبب ژرفای معنایی آن، به مفسرانی از سنخ وحی نیازمند است تا مقاصد الهی را جامع و مصون از خطا تبیین کنند. در منظومه معرفتی اسلام، به ویژه در مکتب تشیع، این مقام به اهل بیت عصمت و طهارت علیهم السلام اختصاص دارد. آن‌هایی که در آیه «وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ» (آل عمران: ۷) «راسخون در علم» و در حقیقت «قرآن ناطق» اند و علم لدنی و عصمتشان، ضامن صواب تفسیر و تأویل ایشان است. حدیث متواتر «ثقلین» نیز بر لزوم تمسک به قرآن و عترت دلالت دارد و عبارت «لَنْ يَفْتَرِقَا» پیوستگی دائمی آن دو را آشکار می‌کند. از این رو، شناخت و تأویل قرآن جدا از اهل بیت علیهم السلام ممکن نیست. امیرالمؤمنین علیه السلام در تأیید این پیوند می‌فرماید:

ذَٰلِكَ الْقُرْآنُ فَاسْتَنْطِقُوهُ، وَلَنْ يَنْطِقَ، وَلَكِنْ أُخْبِرْكُمْ عَنْهُ: إِنَّ فِيهِ عِلْمٌ مَا يَأْتِي، وَالْحَدِيثُ عَنِ الْمَاضِي، وَدَوَاءٌ دَائِكُمْ، وَنِظَامٌ مَا بَيْنَكُمْ (سید مرتضی، ۱۴۱۴: ۲۲۳).

این سخن آشکار می‌کند که قرآن صامت است و تنها اهل بیت علیهم السلام می‌توانند حقایق آن را «استنطاق» و معانی ژرف آن را تبیین نمایند.

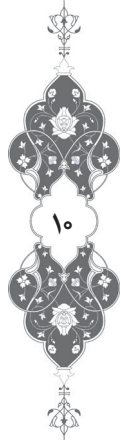
در این میان، زیارت غدیریّه امام ابوالحسن الهادی علیه السلام - صادر شده برای زیارت امیرالمؤمنین علیه السلام در روز عید غدیر - متنی استثنایی در ترسیم جایگاه امام و تفسیر معارف وحی است. سند این زیارت با حضور راویان بزرگ شیعه، از جمله دو تن از نواب اربعه، از اعتبار بالایی برخوردار است (ابن مشهدی، ۱۴۱۹:

۱/۲۶۳). همچنین این زیارت با ساختاری استدلالی و زبانی فصیح، در هر فراز، آموزه‌های قرآنی را در سیمای امیرالمؤمنین (علیه السلام) منعکس می‌سازد. ویژگی ممتاز این متن، کارکرد تفسیری و تعلیمی آن است. امام هادی (علیه السلام) با بیانی بدیع، آیات الهی را به زائران می‌آموزد و از این رهگذر، مدرسه‌ای از معرفت امامت را بنا می‌کند. در زیارت غدیریه بیش از سی آیه به صورت تصریحی یا تضمینی آمده و به منزلت یا فضیلت امام تطبیق یافته است. با در نظر گرفتن اشارات تلویحی و پیوست روایات، شمار آیات مرتبط تا حدود صد آیه می‌رسد که عمق پیوند میان متن زیارت و قرآن را نشان می‌دهد.

این پژوهش با تمرکز بر همین کارکرد تفسیری، می‌کوشد چگونگی تجلی آیات قرآن در فرازهای زیارت غدیریه را تبیین نماید و امام هادی (علیه السلام) را به منزله «مفسر ربانی قرآن» بنمایاند. آن حضرت در قالب زیارت، معارف و حیانی امامت را با سبکی استدلالی و معنا دار عرضه کرده است.

به منظور دستیابی به انسجام علمی و تحلیل نظام مند محتوا، نخست جایگاه زیارت در منظومه معرفت دینی به اختصار تبیین شده و سپس به رویکرد قرآنی در زیارت غدیریه و تفاوت و تمایز آن با زیارت جامعه کبیره پرداخته شد. در محور اصلی این پژوهش، فرازهای این زیارت بر محور نظام جامع موضوعات امامت بازنمایی شده است؛ بدین گونه که آیات و فرازهای زیارت در پنج بخش «شرایط امام»، «مناصب امام»، «مقامات امام»، «وظایف امت نسبت به امام» و «تاریخ نهاد امامت» بررسی شده تا با بهره‌مندی از روایات، تلازم میان کتاب و ولایت از منظر قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) به روشنی تبیین شود.

۱. ابن مشهدی در کتاب المزار الکبیر دو سند را برای این زیارت ارائه نموده که سند دوم، سند متصل و صحیح است: «وَأَخْبَرَنِي الْقَفِيه الْأَجَلُ أَبُو الْفَضْلِ شاذَانُ بْنُ جُبَيْرٍ الْقُمِي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، عَنِ الْقَفِيهِ الْعِمَادِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي الْقَاسِمِ لَطَبَرِي، عَنْ أَبِي عَلِيٍّ، عَنْ وَالِدِهِ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ النُّعْمَانِ، عَنْ أَبِي الْقَاسِمِ جَعْفَرِ بْنِ قَوْلُوبِهِ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَغُوثِ الْكَلْبِيِّ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ أَبِي الْقَاسِمِ بْنِ رُوحٍ وَ عُثْمَانَ بْنِ سَعِيدِ الْعُمَرِيِّ، عَنْ أَبِي مُحَمَّدٍ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ الْعَشْكَرِيِّ، عَنْ أَبِيهِ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِمَا».



۲. جایگاه زیارت در منظومه معرفت دینی

زیارت در فرهنگ اسلامی، به ویژه در مکتب اهل بیت علیهم السلام، فراتر از آیینی مناسکی یا احساس فردی است، بلکه رفتاری عبادی و معرفتی با کارکرد تربیتی و الهی است که در منظومه معرفت دینی جایگاه ممتازی دارد. این رفتار، علاوه بر ابراز محبت و تکریم اولیای الهی، آینه توحید، نبوت، امامت و معاد است. از نظر لغوی، «زیارت» به معنای قصد و رو آوردن به همراه تکریم است و در معنای توحیدی اش، بریدن از غیر خدا و جهت گیری خالصانه به سوی وجه الله به شمار می رود. این معنا در آموزه های امامیه، در زیارت قبور حجج الهی و تجدید عهد با ایشان به اوج می رسد.

قرآن کریم در آیه **﴿قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى﴾** (شوری: ۲۳)، محبت به اهل بیت علیهم السلام را پاداش رسالت معرفی می کند که یکی از مظاهر عینی آن، زیارت و تعظیم مقام ایشان است. همچنین آیه **﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ جَاءُوكَ﴾** (نساء: ۶۴) مشروعیت و تأکید بر مراجعه به پیامبر صلی الله علیه و آله پس از حیات ظاهری را در طلب مغفرت بیان می کند و این چنین بر مشروعیت و تأثیر معنوی زیارت اولیای الهی تأکید دارد.

روایات نیز بر جنبه معرفتی و الهی زیارت تصریح دارند؛ چنان که آمده است: **«بِنَا عُبِدَ اللَّهُ»** و **«بِنَا عُرِفَ اللَّهُ»** (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۴۵/۱)؛ یعنی معرفت و عبادت حقیقی خدا جز از رهگذر شناخت آنان حاصل نمی شود. از این رهگذر در روایات نیز بر این بعد معرفتی تأکید شده و دلالت دارد بر این که زیارت نشانه ای از وفاداری به پیمان امامت و جزئی از وظیفه ایمانی شیعیان نسبت به امامان است. امام رضا علیه السلام در تبیین این حقیقت می فرماید:

إِنَّ لِكُلِّ إِمَامٍ عَهْدًا فِي عُنُقِ أَوْلِيَائِهِ وَ شِيعَتِهِ وَإِنْ مِنْ تَمَامِ الْوَفَاءِ بِالْعَهْدِ وَ حُسْنِ الْأَدَاءِ زِيَارَةُ قُبُورِهِمْ فَمَنْ زَارَهُمْ رَغْبَةً فِي زِيَارَتِهِمْ وَ تَصَدِّيقًا بِمَا رَغَبُوا فِيهِ كَانَ أَثِمَّتُهُمْ شُفَعَاءَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ (کلینی، ۱۴۰۷: ۵۶۷/۴، حر عاملی،

از دیگر سو، پیوند زائر با مزور، پیوندی فراتر از زمان و مکان است؛ آن‌گونه که در زیارت رسول خدا ﷺ می‌خوانیم:

وَإِذْ لَمْ أَلْحَقْكَ حَيًّا فَقَدْ قَصَدْتُكَ بَعْدَ مَوْتِكَ، عَالِمًا أَنَّ حُرْمَتَكَ مَيِّتًا
كَحُرْمَتِكَ حَيًّا، فَكُنْ لِي بِذَلِكَ عِنْدَ اللَّهِ شَهِيداً (مجلسی، ۱۴۰۴: ۱۷۰/۹۷).

همچنین در اذن دخول در مشاهد مشرفه اشاره شده است که حیات و ممات مزور برای زائر تفاوتی ندارد و خود را در منظر مزور مشاهده می‌کند و این خود، بر حقیقت زیارت دلالت دارد که همان پیوند حقیقی با حجت خدا است:

اَللّٰهُمَّ اِنِّیْ اَعْتَقَدْتُ [اَعْتَقَدُ] حُرْمَةَ صَاحِبِ هَذَا الْمَشْهَدِ الشَّرِیْفِ فِیْ غَیْبَتِهِ کَمَا اَعْتَقَدُهَا فِیْ حَضَرَتِهِ وَ اَعْلَمُ اَنَّ رَسُوْلَكَ وَ خُلَفَاءَكَ عَلَیْهِمْ السَّلَامُ اَحْیَاءٌ عِنْدَكَ یُرْزَقُوْنَ یَرْوُنْ مَقَامِیْ وَ یَسْمَعُوْنَ کَلَامِیْ وَ یَرُدُّوْنَ سَلَامِیْ وَ اَنَّكَ حَجَبْتَ عَنِّ سَمْعِیْ کَلَامَهُمْ وَ فَتَحْتَ بَابَ فَهْمِیْ بِلَذِیْدٍ مُّنَاجَاتِهِمْ... (کفعمی، ۴۷۲/۱: ۱۴۰۵).

این مضامین نشان می‌دهند که حیات و ممات اولیای الهی در پیشگاه خداوند یگانه است و زیارت در حقیقت، اتصال با حجت الهی است نه صرف حضور در مکان مقدس. زیارت‌نامه‌های مأثور از معصومان علیهم‌السلام نیز متونی چندوجهی‌اند؛ از منظر اعتقادی تجدید عهد با امام، از جنبه معرفتی حامل آموزه‌های توحیدی و امامت، از بُعد تفسیری آینه فهم قرآن و از نگاه اجتماعی پیونددهنده جامعه شیعه با پیشوایان دین. بنابراین، زیارات، به‌ویژه زیارت غدیری^۱ امام هادی علیه‌السلام نه صرف دعا که متنی تفسیری و کلامی است؛ مدرسه‌ای که زائر در آن با بیانی و حیانی با معارف قرآن و سنت روبه‌رو می‌شود. زیارت غدیری^۲ جایگاهی نظام‌مند در تبیین مقام و نصب الهی امیرالمؤمنین علیه‌السلام و احتجاج بر خلافت دارد و مجموعه‌ای از آیات امامت و ولایت را به‌گونه‌ای جامع گرد آورده است.



۳. ساختار و رویکرد قرآنی در زیارت غدیریه و تمایز آن با زیارت جامعه کبیره
زیارت در منظومه دینی تشیع، ابزاری برای ارتقای معرفت و تعمیق رابطه با
اهل بیت علیهم السلام است. در این میان، دو زیارت از امام هادی علیه السلام - یعنی زیارت
جامعه کبیره و زیارت غدیریه - جایگاه ممتازی دارند. هر دو از یک منبع صدور
برخوردارند؛ اما در مخاطب، محتوا، ساختار و نحوه بهره‌گیری از قرآن تفاوت
بنیادین دارند. شناخت تطبیقی این دو متن، افق‌های تازه‌ای از امام‌شناسی و
کارکرد معرفتی زیارت را می‌گشاید.

زیارت جامعه کبیره با بیانی تبیینی و توصیفی، مخاطب شیعی آگاه را هدف
قرار داده و بر تبیین جایگاه تشریعی و تکوینی امام در نظام هستی تمرکز دارد؛
درحالی‌که زیارت غدیریه مخاطبی فراتر از باورمندان به امامت راستین داشته و
ناظر به رخداد غدیر خم، جامعه مخاطب خود را به بازخوانی حجت‌های قرآنی
و تاریخی برای اثبات ولایت امیرمؤمنان علیه السلام دعوت می‌کند.

از منظر رویکرد قرآنی، زیارت جامعه کبیره بیشتر بر مضامین کلی قرآن - مانند
طهارت، عصمت و افضلیت امام - تکیه دارد و غالباً بر باطن آیات تأکید دارد؛
اما زیارت غدیریه با نگاهی تنزیلی و تطبیقی، ده‌ها آیه را صریحاً یا تلویحاً در
ساختار تاریخی و احتجاجی خود وارد ساخته است. این آیات بر وقایعی چون
غدیر، بدر، حنین، جمل، صفین، حدیث منزلت، سقیفه و شهادت حضرت
فاطمه علیها السلام تطبیق یافته‌اند. آیه ولایت (مائدة: ۵۵)، آیه ابلاغ (مائدة: ۶۷)، آیه اکمال
(مائدة: ۳) و آیه صراط مستقیم (انعام: ۱۵۳) از جمله شواهد برجسته‌ای هستند که
نشان می‌دهند زیارت غدیریه، فراتر از یک دعای زیارتی، تفسیری امامتی از
قرآن است.

در بعد ساختارشناسی نیز تفاوت آشکار است؛ جامعه کبیره بر مدح و
توصیف نورانی ائمه اطهار علیهم السلام استوار است؛ حال آنکه غدیریه افزون بر مدح،
بافت استدلالی و احتجاجی دارد و پاسخ‌گوی منکران ولایت است.

از ویژگی‌های ممتاز زیارت غدیریه، بخش مفصلی است که رویدادهای صدر اسلام را با جهت‌گیری حق و باطل بازمی‌نماید و در ضمن آن، لعن دشمنان اهل بیت علیهم‌السلام را محور تفکیک جبهه‌ها قرار می‌دهد. این بخش، وجهه اجتماعی و تاریخی زیارت را برجسته می‌سازد و نشان می‌دهد که امام هادی علیه‌السلام در قالب زیارت، تاریخ را به محک قرآن و سنت می‌گذارد.

بنابراین، زیارت جامعه کبیره امامت را در سطحی هستی‌شناسانه و فراتاریخی می‌نمایاند؛ درحالی‌که زیارت غدیریه آموزه امامت را در بستر تاریخی و اجتماعی صدر اسلام تثبیت می‌کند و با تکیه بر قرآن، سنت و منطق احتجاجی، امامت علوی را به مثابه تفسیر حقیقی وحی بازخوانی می‌نماید.

۴. بازنمایی نظام جامع امامت از منظر قرآن در زیارت غدیریه

این بخش، تحلیل نظام‌مند فرازهای زیارت غدیریه امام هادی علیه‌السلام و پیوند هریک با آیات قرآن کریم است؛ بر پایه این رویکرد که این فرازها تبیین و ترجمان الهی قرآن از سوی امام معصوم‌اند. فرازهای منتخب با الگوی «نظام جامع موضوعات امامت» تنظیم شده‌اند تا در سیر منطقی کلامی، تصویری جامع از حقیقت امامت به دست آید. پژوهش بر فرازهایی تمرکز دارد که امام هادی علیه‌السلام در آن‌ها بر آیات قرآن تصریح یا به‌گونه‌ای تلویحی با پیوست به روایات، اشاره فرموده است و همه فرازهای منتخب براساس «شرایط امام» از نصب، عصمت، افضلیت و علم ویژه و نیز «مناصب امام» از قبیل ولایت، حجیت و هدایت و موضوع، «مقامات امام» و «وظایف امت نسبت به امام» و در پایان به «تاریخ نهاد امامت» تنظیم شده است.

۴-۱. شرایط امام در زیارت غدیریه

در اندیشه امامت، «شرط» به ویژگی‌ای اطلاق می‌شود که تحقق امامت بدون آن ممکن نیست و فقدان آن، موجب بطلان منصب امامت می‌شود. تفاوت نگرش تشیع و اهل سنت در مسئله انتصاب یا انتخاب امام، مستقیماً بر تعریف این



شروط اثر دارد. از نگاه شیعه، چون امام منصبی الهی و منصوب از جانب خداوند است، باید از صفاتی برخوردار باشد که لازمه این نصب است و هیچ نقصی در او راه ندارد. در نتیجه، صفاتی مانند عصمت، نصب، علم خاص و افضلیت به عنوان شروط خاص امامت، ضروری و تعیین کننده هستند؛ درحالی که شروط عام مانند عقل، بلوغ، ایمان، اسلام و شجاعت، میان تمام مکاتب اسلامی مشترکند. بررسی فرازهای زیارت غدیریه نشان می دهد که امام هادی علیه السلام در این متن، با استناد به آیات قرآن، چهار شرط اصلی یعنی نصب، عصمت، افضلیت و علم ویژه را با بیانی استدلالی و تفسیری بازنمایی نموده و از رهگذر آن، مبانی امامت انتصابی و الهی را تبیین کرده است (جمعی از پژوهشگران، ۱۴۰۲: ۲۵ و ۲۶).

۱-۴. شرط نصب

از بنیادی ترین مباحث مورد نزاع میان امامیه و سایر مذاهب، چگونگی تعیین امام پس از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله است. اهل سنت تعیین امام را به دست مردم می دانند؛ اما امامیه بر این باور است که امامت همچون نبوت، منصبی الهی است که تنها از جانب خداوند جعل و با تنصیص به مردم اعلام می شود. زیارت غدیریه یکی از منابع روایی مهم در تثبیت این اصل اعتقادی است و نشان می دهد که سنت جعل الهی در امامت استمرار یافته و پیروی از ولی منصوب الهی لازم است.

در فراز محوری زیارت آمده است: «وَأَشْهَدُ أَنَّهُ قَدْ بَلَغَ عَنِ اللَّهِ مَا أُنْزِلُهُ فِيكَ فَصَدَعَ بِأَمْرِهِ»؛ زائر شهادت می دهد که پیامبر صلی الله علیه و آله هرآنچه از سوی خداوند درباره امیرالمؤمنین علیه السلام نازل شد، آشکارا ابلاغ کرد. تعبیر «فَصَدَعَ» به معنای شکافتن و اظهار بی پرده حقیقت است و بر اعلان آشکار ولایت الهی دلالت دارد. این مضمون به روشنی با دو آیه «فَاذْهَبْ بِمَا تُؤْمَرُ» (حجر: ۹۴) و آیه «يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ...» (مائده: ۶۷) پیوند می یابد که مأموریت الهی پیامبر را در ابلاغ امامت نشان می دهند.

امام هادی علیه السلام در این زیارت، در کنار این تصریح، با تعبیر دیگری نیز بر

انتصابی بودن امام تأکید می‌کند. از جمله در فراز «أَيَّدَكَ اللَّهُ وَ هَدَاكَ وَ أَخْلَصَكَ وَ اجْتَبَاكَ» که برگزیدگی از سوی خدا را یاد می‌کند. واژه «اجتباک» مفهومی فراتر از انتخاب بشری دارد و انتخابی براساس علم و حکمت الهی است؛ همان‌گونه که قرآن درباره حضرت آدم علیه السلام می‌فرماید: «ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ وَ هَدَى» (طه: ۱۲۲) و درباره دیگر انبیا علیهم السلام می‌گوید: «وَ اجْتَبَيْنَاهُمْ وَ هَدَيْنَاهُمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» (انعام: ۸۷). این چنین مفهوم اجتبا بر الهی بودن گزینش و انتصاب امام دلالت دارد و تأکید می‌کند که امامت، منصبی آسمانی و غیرانتخابی است.

۴-۱-۲. شرط عصمت

عصمت امام از ارکان مسلم امامت در مکتب امامیه است. دلیل عقلی آن است که اطاعت مطلق از امام تنها در صورت مصونیت او از خطا و گناه ممکن است؛ زیرا فرمان برداری بی قید از فرد خطاپذیر، مستلزم ضلالت است. بنابراین، عصمت شرط ضروری برای امامت و استمرار هدایت الهی به شمار می‌آید (حلی، ۱۴۱۳: ۳۶۴).

در روایات اهل بیت علیهم السلام واژگان متعددی مانند اذهاب رجس، طهارت، خلوص، منزّه بودن و... بر عصمت دلالت دارند که در زیارت غدیریه نیز به صورت‌های گوناگون به کار رفته‌اند. تطبیق این فرازها با آیات قرآن، پیوند ناگسستنی میان امام و عصمت را آشکار می‌سازد و مؤید تفسیر امام هادی علیه السلام از مقام عصمت امیرالمؤمنین علیه السلام است. فراز «لَمْ تَزَلْ لِلْهَوَىٰ مُخَالِفًا، وَ لِلتَّقَىٰ مُحَالِفًا» بر پرهیز مطلق امام از تمایلات نفسانی و التزام کامل به تقوا دلالت دارد و با آیه «وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَ نَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ» (نازعات: ۴۰) هم‌سو است. همچنین عبارت «وَعَلَىٰ كَظْمِ الْغَيْظِ قَادِرًا، وَ عَنِ النَّاسِ عَافِيًا غَافِرًا» تصویری از تسلط و کنترل امام بر نفس خویش است که در آیه «وَالْكَافِرِينَ الْغَيْظُ أَلْفَاظٌ عَنِ النَّاسِ» (آل عمران: ۱۳۴) ویژگی پارسایان معرفی شده است.

فراز «فَمَا تَنَاقَضَتْ أَفْعَالُكَ وَلَا اخْتَلَفَتْ أَقْوَالُكَ...» و نیز فراز «وَلَا دَنَسَكَ



الْأَثَامُ» و جمله «وَلَا ادَّعَيْتَ وَلَا افْتَرَيْتَ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا» مستقیماً به طهارت و عدم آلودگی به هرگونه گناه و نیز عصمت در گفتار و عدم صدور هرگونه دروغ یا افترا بر خداوند از سوی امام اشاره دارد که این فرازا در آیه تطهیر ریشه دارند: «إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا» (احزاب: ۳۳)؛ آیه‌ای که محور استدلال امامیه بر عصمت اهل بیت علیهم‌السلام است.

در فراز دیگر، امام هادی علیه‌السلام با بیان غصب فدک و ردّ شهادت امیرمؤمنان و حسنین علیهم‌السلام، بر طهارت و عصمت مطلق اهل بیت علیهم‌السلام تأکید می‌کند: «وَالْأَمْرُ الْأَعْجَبُ، وَالْخَطْبُ الْأَفْطَحُ بَعْدَ جَحْدِكَ حَقَّكَ غَضَبُ الصِّدِّيقَةِ الطَّاهِرَةِ الزَّهْرَاءِ، سَيِّدَةِ النِّسَاءِ فَدَكَاً... فَأَذْهَبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ وَطَهَّرَكُمْ تَطْهِيرًا». این فراز، بیانگر ستم مادی و نوعی اعتراضی فقهی به ردّ گواهی معصومان علیهم‌السلام و یادکردی الهی از برتری قدسی آنان است. امام در ادامه به آیه «إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعاً... إِلَّا الْمُصَلِّينَ» (معارج: ۱۹-۲۲) اشاره کرده و اضافه فرمود: «فَأَسْتَشْنَى اللَّهُ تَعَالَى نَبِيَّهُ الْمُصْطَفَى، وَ أَنْتَ يَا سَيِّدَ الْأَوْصِيَاءِ مِنْ جَمِيعِ الْخَلْقِ». این آیه ویژگی‌های منفی «هلوع» بودن انسان (شتاب‌زدگی، بی‌تابی در برابر شر و بخل در برابر خیر) را بیان کرده و «مصلّین» را از این قاعده مستثنا می‌سازد. بنابراین، پیامبر و امیرمؤمنان علیهم‌السلام از ضعف‌های ذاتی بشر مستثنا و در مرتبه کمال و عصمت جای گرفته‌اند.

عبارت «مَا كَذِبْتُ وَلَا كَذِبْتُ وَلَا ضَلَلْتُ وَلَا ضَلَلْتُ وَلَا نَسِيتُ مَا عَاهَدَ إِلَيَّ رَبِّي» نهایت مصونیت امام از دروغ، خطا، گمراهی و نسیان را بازتاب می‌دهد و با آیه «وَمَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَى وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى» (نجم: ۲-۳) هم جهت است؛ یعنی همان‌گونه که پیامبر در بیان وحی معصوم است، امام نیز در تفسیر و ابلاغ دین از هر لغزش مصون است.

۳-۱-۴. شرط افضلیت

از شروط اصلی امامت در اندیشه کلامی امامیه، افضلیت امام نسبت به دیگران است که در آیات و گفتار نبوی صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم با گونه‌های مختلف به آن اشاره شده است

(سبزواری، ۱۳۹۹: ۱۰۶-۱۳۴). زیارت غدیریه نیز در فرازهای متعدد، این برتری را در ابعاد ایمان، علم، عبادت، جهاد، صدق و نور ولایت نشان داده و با استناد به آیات قرآن، حقیقت برتری ذاتی امیرمؤمنان علیه السلام را آشکار ساخته است. فراز «مَوْلای فَضْلُکَ لَا یَخْفَى، وَ نُورُکَ لَا یُطْفَأُ» بر فضل و نورانیت بی پایان امام دلالت دارد و با آیه «یُرِیدُونَ لِیُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَهِهِمْ وَ اللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِ» (صف: ۸) تطبیق می یابد؛ نوری که خاموش نشدنی است و نشانه تأیید الهی بر ولایت است.

عبارت «لَقَدْ رَفَعَ اللَّهُ فِی الْأُولَى مَنَزِلَتَکَ وَ أَعْلَى فِی الْآخِرَةِ دَرَجَتَکَ» بیانگر رفعت مقام او در دنیا و آخرت است. آیه «یَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ» (مجادله: ۱۱) مؤید آن است و مصداق اتم آن، حجت خداوند و خلیفه برحق او است. در فراز دیگر، امام هادی علیه السلام با استناد به آیه «أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا لَا يَسْتَوُونَ» (سجده: ۱۸) می فرماید: «وَ اللَّهُ تَعَالَى أَخْبَرَ عَمَّا أَوْلَاکَ مِنْ فَضْلِهِ»؛ بدین گونه امیرمؤمنان علیه السلام را منحصر در عنوان مؤمن حقیقی معرفی می کند که ایمان و عمل صالحش معیار سنجش سایر مؤمنان است.

فراز «أَنْتَ مُطْعِمُ الطَّعَامِ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِينًا وَ يَتِيمًا وَ أَسِيرًا...» مصداق دیگری از افضلیت امام است؛ چنان که نزول سوره هل اتی در قرآن و آیه «يُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِينًا وَ يَتِيمًا وَ أَسِيرًا» (انسان: ۷-۹) بر آن اشاره دارد. این ایشار مطلق، مرتبه ای فراتر از عمل صالح معمول و نشان دهنده قرب خاص الهی است. در ذکر آیه «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ» (بقره: ۲۰۷)، امام هادی علیه السلام به فداکاری شب لیلۃ المبیت اشاره دارد؛ هنگامی که امیرمؤمنان علیه السلام جان خویش را در بستر پیامبر صلی الله علیه و آله نهاد. این ایشار، اوج ایمان و شاهد قرآنی بر برتری حضرت در مرتبه اخلاص است.

از جلوه های مهم افضلیت، جهاد در راه خدا است. زیارت در جمله جامع «وَ أَنْتَ وَلِیُّ اللَّهِ وَ أَخُو رَسُولِهِ وَ الدَّابُّ عَنْ دِينِهِ وَ الَّذِی نَطَقَ الْقُرْآنُ بِتَفْضِيلِهِ»، جایگاه الهی امام را بیان و به آیه «وَفَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا» (نساء: ۹۵)



استناد می‌کند. امام در ادامه آیات ۹-۱۱ سوره توبه را می‌خواند که اعمال ظاهرا مقدسی مانند سقای حاجیان را در برابر ایمان و جهاد علی علیه السلام ناچیز می‌شمرد و به تصریح آیه **﴿لَا يَسْتَوُونَ عِنْدَ اللَّهِ﴾** (توبه: ۱۹) بر افضلیت آن حضرت گواهی می‌دهد. روایات تفسیری نیز بیان می‌کنند که این آیه پس از جدال افتخارآمیز میان عباس بن عبدالمطلب و شیبه با امام علی علیه السلام نازل شد تا برتری ایمان، هجرت و جهاد ایشان را بر دیگران اثبات کند (قمی، ۱۴۰۴: ۲۸۴/۱؛ عیاشی، ۱۳۸۰: ۸۳/۲؛ مجلسی، ۱۴۰۴: ۲۸۸/۲۲؛ ۳۷/۳۶).

بنابراین، زیارت غدیریه با استناد منسجم به قرآن، افضلیت امیرمؤمنان علیه السلام را در همه مراتب ایمان، علم، عمل، جهاد و صدق آشکار ساخته و از این رهگذر، حقانیت امامت و خلافت الهی را بر پایه عقل و وحی تثبیت می‌کند.

۴-۱-۴. شرط علم ویژه

امامت در باور امامیه، جایگاهی الهی و انتصابی است و متصدی آن باید دارای «علم ویژه و موهبتی» باشد؛ دانشی الهی، نه اکتسابی که از منبع لایزال حق به او افزوده می‌شود تا حجت الهی بر زمین باشد و در تمام عرصه‌های معرفتی، اخلاقی و عملی، کمال و بی‌خطایی خویش را در هدایت امت بنمایاند. چنین علمی، امام را قادر می‌سازد تا شریعت را تبیین، اختلافات را رفع و در پیچیده‌ترین وقایع، جامعه را رهبری کند.^۱ امام هادی علیه السلام در زیارت غدیریه، این شرط را در وجود امیرالمؤمنین علیه السلام به روشنی تصویر می‌کند.

فراز **«وَبَصْرَكَ مَا عَمِيَ عَلَى مَنْ خَالَفَكَ»** نشانگر بصیرت الهی و علم ویژه آن حضرت است که بر مخالفان پوشیده ماند و جمله **«وَأَنْتَ الْعَالِمُ بِخُدُودِ اللَّهِ مِنْ جَمِيعِ الْبَرِيَّةِ»** بر احاطه او بر حدود و احکام الهی دلالت دارد. این علم الهی شامل **«علم تنزیل و تأویل»** نیز است؛ چنان‌که آمده: **«وَأَنْتَ الْمَخْصُوصُ بِعِلْمٍ**

۱. امام رضا علیه السلام می‌فرماید: **«الْإِمَامُ عَالِمٌ لَا يَجْهَلُ وَرَاعٍ لَا يُنْكَلُ مَعْدِنُ الْقُدُسِ وَالْظَّهَارَةِ وَالنُّسْكِ وَالزَّهَادَةِ وَالْعِلْمِ وَالْعِبَادَةِ...»** (کلینی، ۱۴۰۷: ۴۹۸/۱ و ۴۹۹).



التَّنْزِيلِ وَحُكْمِ التَّأْوِيلِ». این مضمون با آیات «وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ» (آل عمران: ۷) و آیه «وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ» (نحل: ۴۴) هماهنگ است که در آن‌ها «راسخون در علم» - یعنی امامان معصوم علیهم‌السلام - عالمان حقیقی تأویل قرآن معرفی شده‌اند.^۱ از این رو، علم موهبتی از مهم‌ترین شروط امامت و پایه مرجعیت علمی و هدایتگری امام است.

فراز «فَلَعَنَ اللَّهُ مَنْ سَاوَاكَ بِمَنْ نَاوَاكَ، وَاللَّهُ جَلَّ اسْمُهُ يَقُولُ: «هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ» (زمر: ۹) لَعَنَ اللَّهُ مَنْ عَدَلَ بِكَ مَنْ فَرَضَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَايَتَكَ» نفرین پروردگار را متوجه کسانی می‌کند که با انکار برتری علمی امام، وی را هم‌تراز دشمنانش دانستند و اصل قرآنی تفاوتِ اهل علم با جاهلان را نادیده گرفتند. امام هادی علیه‌السلام با استناد به آیه یادشده، مخالفت با ولایت علمی و الهی امیرمؤمنان علیه‌السلام را مصداق انکار حکمت خدا می‌شمارد و کسانی را که ولایت غیر او را پذیرفته‌اند، در شمار ملعونان می‌داند؛ زیرا تنها امام موهوب علم الهی، شایستهٔ خلافت و ولایت است.

۲-۴. مناصب و شئون امام در زیارت غدیریه

امامت در اندیشهٔ شیعه، صرفاً رهبری سیاسی نیست، بلکه مجموعه‌ای از مناصب الهی است که تحقق اهداف غایی دین و هدایت کامل بشر را تضمین می‌کند. ریشهٔ این مناصب در انتصاب الهی امام است؛ از این رو، تعبیر «منصب» به جای «وظیفه» - که با نگرش انتخابی اهل سنت سازگار است - دقت مفهومی بیشتری دارد. پایداری و کارآمدی نهاد امامت در گرو انجام این مناصب است که هر یک جلوه‌ای از ولایت الهی در عرصه‌های فردی و اجتماعی به شمار می‌روند. از مهم‌ترین آن‌ها می‌توان به ولایت تشریعی و سیاسی، خلافت و وصایت، وزارت

۱. صفار در «بَابُ فِي الْأَيْمَةِ علیه‌السلام أَنَّهُمْ الرَّاْسِخُونَ فِي الْعِلْمِ الَّذِي ذَكَرَهُمُ اللَّهُ تَعَالَى فِي كِتَابِهِ» (صفار، ۱۴۰۴/۱: ۲۰۲) هشت روایت و شیخ کلینی در باب «ذَكَرَهُمُ اللَّهُ تَعَالَى فِي الْعِلْمِ هُمُ الْأَيْمَةُ علیه‌السلام» (کلینی، ۱۴۰۷/۱: ۲۱۳) سه روایت از اهل بیت علیهم‌السلام نقل کرده‌اند که مقصود از «راسخون فی العلم» امامان معصوم علیهم‌السلام هستند.



پیامبر، حجیت و مرجعیت علمی، رهبری دینی-اجتماعی، حفظ دین و شفاعت اشاره کرد. این مناصب در حقیقت ابعاد گوناگون ولایت و رهبری امام را آشکار می سازند و تبیین می کنند که چرا امامت، نهادی فراتر از ساختار انسانی و مظهر اراده و لطف خداوند برای هدایت بشر است. امام هادی علیه السلام در زیارت غدیریه، با زبانی تفسیری به مصادیق متعدد این مناصب پرداخته و آن ها را در پرتو آیات قرآن مورد تأیید و تبیین قرار داده است (جمعی از پژوهشگران، ۱۴۰۲: ۲۸).

۱-۲-۴. ولایت

در میان مناصب امام، منصب ولایت و اولویت جایگاهی محوری دارد. ریشه واژگان «ولی»، «مولی» و «ولایت» از ماده «واو، لام، یاء» بر قرب و نزدیکی دلالت می کند (ابن فارس، ۱۴۱۵: ۱۴۰/۶؛ راغب اصفهانی، ۱۴۰۴: ۵۳۳) و در عرف، معنای سرپرستی و حق دخالت و تصرف در امور دیگران را می رساند. ازاین رو، ولایت در اصطلاح، به معنای حق سرپرستی، اداره امور و اولویت داشتن بر جان و مال مؤمنان است که در انتصاب الهی امام ریشه دارد.

زیارت غدیریه این منصب را با استناد به قرآن و سنت نبوی، صریحا برای امیرمؤمنان علیه السلام تثبیت می کند. فراز آغازین «السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ... وَوَلِيَّ رَبِّ الْعَالَمِينَ، وَمَوْلَايَ وَمَوْلَى الْمُؤْمِنِينَ» ولایت امام را امتداد ولایت الهی معرفی می کند و به آیه ولایت (مائده: ۵۵) اشاره روشنی دارد. امام هادی علیه السلام برای تأیید این حقیقت، به آیات دیگری نیز تمسک می کند: نخست آیه ارتداد «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ... يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ» (مائده: ۵۴) که اوصاف آن قوم متقی را - از جمله محبت الهی، جهاد و شجاعت - منطبق بر امیرمؤمنان علیه السلام می داند. سپس آیه «وَمَنْ يَتَوَلَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ» (مائده: ۵۶) را یادآور می شود که پیروان ولایت الهی و رسول و امام را «حزب الله» خوانده و پیروزی را مشروط به این تولی می سازد. بدین ترتیب، پذیرش ولایت امام جزء جدایی ناپذیر اطاعت از خدا و رسول است.

امام در بخش دیگری، در فراز «فَوَضَعَ عَلَى نَفْسِهِ أَوْزَارَ الْمَسِيرِ... مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَهَذَا عَلَيَّ مَوْلَاهُ» واقعه غدیر را به رسمیت نصب ولایت و سرپرستی تفسیر می‌کند. تعبیر «أَلَسْتُ أَوَّلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ» در خطبه، شاهد قرآنی اولویت و حق تصرف پیامبر ﷺ بر امت است: «التَّيُّ أَوَّلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ» (احزاب: ۲۱) که بلافاصله با عبارت «من كنت مولاه فهذا علي مولاه» به علی علیه السلام تفویض می‌شود. در ادامه، فراز «وَجَعَلْتُكَ أَوَّلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ كَمَا جَعَلَ اللَّهُ كَذَلِكَ» تفسیر نهایی این منصب است؛ بدین معنا که خداوند همان «اولویت» پیامبر ﷺ را برای علی علیه السلام نیز جعل کرده است. بنابراین، ولایت امام نه انتخابی مردمان، بلکه نصب الهی و استمرار ولایت نبوی است.

۲-۲-۴. حجیت

یکی از پربسامدترین واژگان در مباحث کلامی شیعه، موضوع «حجت» است و بر برهان قاطع الهی برای اتمام حجت بر بندگان دلالت دارد. از ریشه «احتجاج»، معنای دلیل روشن و اقناع‌کننده فهمیده می‌شود (فراهدی، ۱۴۰۹: ۱۰/۳؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۲۲۸/۲). ازاین‌رو، «حجة الله» کسی است که وجود، قول و فعلش نشانه تام الهی و برهان آشکاری بر خلق است (احمدی، ۱۳۹۸). براساس سنت الهی، زمین هیچ‌گاه از حجت خالی نمی‌ماند تا طریق هدایت مسدود نگردد^۱ و عذاب الهی جز پس از اتمام حجت روا نباشد و همان اصل قرآنی «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا» (اسراء: ۱۵؛ رک: فاطر: ۲۴؛ شعراء: ۲۰۸) را بازتاب می‌دهد.

امام هادی علیه السلام در زیارت غدیریه این منصب را بارها برای امیرمؤمنان علیه السلام تثبیت کرده است. در فرازهایی مانند «وَحُجَّتُهُ الْبَالِغَةُ عَلَى عِبَادِهِ» و «مَوْلَايَ أَنْتَ الْحُجَّةُ عَلَى الْعِبَادِ»، آن حضرت را مصداق آیات «قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ» (انعام: ۱۴۹) و «لَيْلًا يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ» (نساء: ۱۶۵) معرفی می‌کند.

۱. «... وَ قَطَعَ اللَّهُ عَذْرَ عِبَادِهِ بِتَبْيِينِ آيَاتِهِ وَ إِزْسَالِ رُسُلِهِ لَيْلًا يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَ لَمْ يَحُلْ أَوْضُهُ مِنْ عَالِمٍ بِمَا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ الْخَلِيقَةُ وَ مُتَعَلِّمٌ عَلَى سَبِيلِ النَّجَاةِ...» (طبرسی، ۱۴۰۳: ۱/۲۴۸).

بدین معنا که امام، همان برهان بالغه و واسطه اتمام حجت پس از رسل است و مجرای تداوم دعوت الهی.

امام هادی علیه السلام در عبارت جامع تر «مَوْلَايَ أَنْتَ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ وَالْمَحَجَّةُ الْوَاضِحَةُ وَالنِّعْمَةُ السَّابِغَةُ وَالْبُرْهَانُ الْمُنِيرُ»، ابعاد این مقام را تبیین می سازد و با تعبیر «الْبُرْهَانُ الْمُنِيرُ»، امام را با بیان دیگری از این مقام با عنوان برهان روشن بر حجت بودن امام تأکید می کند که آیه «يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُبِينًا» (نساء: ۷۴) مصداق همین وصف است؛ یعنی پیوند حجت و برهان با نور الهی در وجود امام تبلور یافته است.

بنابراین زیارت غدیریه، منصب «حجیت» را از محدوده نظری به مرتبه وجودی و تکوینی امام می کشاند؛ برهان روشنی که با وجود خود، وحی مصطفی را استمرار می بخشد و عذر را از همگان می برد.

۳-۲-۴. هدایت

منصب هدایت از ارکان بنیادین امامت در اندیشه شیعه است. امام نه صرفاً راهنمای اخلاقی، بلکه هادی مأذون از سوی خدا برای رساندن انسان به رشد و رستگاری است؛ چنان که بدون اذن و امر الهی، مسیر عبودیت به درستی پیموده نمی شود. امام هادی علیه السلام در زیارت غدیریه، امیرمؤمنان علیه السلام را چنین می ستاید: «وَالْهَادِي إِلَى الرَّشَادِ وَالْعُدَّةُ لِلْمَعَادِ». تعبیر «الهادي إلى الرشاد» امام را راهبر به «رشاد» یعنی صواب، حق و نجات از ضلالت معرفی می کند و فرجام این منصب، هدایت، بازداشتن از هرگونه انحراف فکری، اعتقادی و عملی است که به عنوان توشه و ذخیره ای برای زندگی ابدی و قیامت، رستگاری بندگان را به ارمغان می آورد. منصب «هدایت» در قرآن کریم نیز به روشنی مورد تأیید قرار گرفته است: «إِنَّمَا أَنْتَ مُنْذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ» (عد: ۷). این آیه وجود «منذر» (هشداردهنده) و «هادی» (هدایت کننده) را در هر قوم و عصری ضروری می داند. در تفاسیر «منذر» به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و «هادی» به امیرمؤمنان علیه السلام تفسیر شده است (صفار،

۱۴۰۴: ۲۹/۱؛ طبری، ۱۴۱۵: ۳۵۹؛ خزاز رازی، ۱۴۱۹: ۸۸) همچنین در آیه «وَجَعَلْنَاهُمْ أَيْمَةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا» (انبیاء: ۷۳)، هدایت امام منصبی الهی و مبتنی بر «جعل» و «امر» خداوند معرفی شده است.

بنابراین، هدایت امام امری تکوینی و تشریعی است که استمرار هدایت نبوی و شرط تکامل عبودیت است. این منصب نه قابل جایگزینی بشری، بلکه نشانه تداوم رحمت الهی بوده که ضامن رشد در دنیا و رستگاری در آخرت است.

۴-۳. مقامات امام در زیارت غدیریه

«مقامات امام» در منظومه فکری شیعه، به مراتب وجودی و کمالات الهی اختصاص یافته‌ای اطلاق می‌شود که بیانگر نسبت ویژه امام با خداوند و جایگاه او در میان مخلوقات در مراتب گوناگون هستی است. این مقامات، هرچند از لوازم مرتبه شامخ امامت هستند، اما نه شرط تحقق اصل امامت، بلکه درجاتی اعطایی از ناحیه الهی‌اند که معرفت به آن‌ها موجب کمال شناخت امام می‌شود (جمعی از پژوهشگران، ۱۴۰۲: ۲۶). مقامات یادشده ناظر به حضور و تأثیر امام در مراتب هستی، از عالم انوار و ارواح تا دنیا، برزخ و قیامت‌اند. امام هادی علیه السلام در زیارت غدیریه با اشاره به این مراتب، سیمای جامع وجودی امیرالمؤمنین علیه السلام را ترسیم می‌کنند و از خلال عبارات خویش، مراتب ولایت تکوینی، علم الهی، هدایت و شفاعت را در قالب آیات قرآن بیان می‌نماید. امام هادی علیه السلام در زیارت غدیریه به مقامات مختلف امیرمؤمنان علیه السلام اشاره کرده است که در ادامه با تطبیق آن‌ها بر آیات قرآن مجید به چند نمونه بسنده می‌شود:

۱-۳-۴. دین الله القویم بودن

از مقامات رفیع امام معصوم، «دین الله القویم» بودن است؛ بدین معنا که امام، نه صرفاً مبلّغ یا مفسّر، بلکه عینیت بخش و تجلی کامل دین الهی استوار است. این مقام، عطیه‌ای الهی است که پیوند وجودی امام را با حقیقت دین آشکار



می‌سازد. امام هادی علیه السلام در زیارت غدیریه، در سلام «السَّلامُ عَلَیْكَ يَا دینَ اللَّهِ الْقَوِیمَ»، امیرالمؤمنین علیه السلام را مظهر تمام عیار دین الهی معرفی می‌کند؛ یعنی ولایت او عین تحقق دین در عالم است. نخستین استناد قرآنی این مقام، آیه «إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا... ذَلِكَ الدِّينُ الْقَیِّمُ» (توبه: ۳۶) است. مفسران امامیه در روایات، «الشهور» را به امامان دوازده‌گانه تأویل کرده‌اند (نعمانی، ۱۳۹۷: ۸۸؛ ابن‌شاذان، ۱۴۰۷: ۷۲) و «الدین القیّم» را ناظر به شریعت پایدار الهی دانسته‌اند؛ ازاین‌رو، وجود امام، ضامن قوام و استمرار دین الهی است.

همچنین آیه «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّینِ حَنِیْفًا... ذَلِكَ الدِّینُ الْقَیِّمُ» (روم: ۳۰) «دین قویم» را همان «فطرت‌الله» می‌داند که در روایات امامیه به ولایت علی علیه السلام تفسیر شده است.^۱ بنابراین، سلام زائر بر امام به‌عنوان «دین‌الله القویم» تجلی باور به پیوند ذاتی امام با حقیقت دین و ثبات فطرت الهی در وجود او است؛ امام، مظهر این دین ثابت و تغییرناپذیر در میان بشر معیار تمایز ایمان از انحراف در تاریخ بشر است.

۲-۳-۴. صراط مستقیم بودن

از والاترین مقامات امام، «صراط مستقیم» بودن است؛ یعنی امام نه صرفاً راهنما، بلکه خود تجسم راه یگانه و بی‌انحراف الهی به‌سوی خدا است. زیارت غدیریه در پیوند با عنوان پیشین، این مقام را با عبارت «السَّلامُ عَلَیْكَ يَا دینَ اللَّهِ الْقَوِیمَ وَصِرَاطُهُ الْمُسْتَقِیمَ» برای امیرالمؤمنین علیه السلام تثبیت می‌کند. بدین‌گونه امام همان راهی است که در دعای قرآنی «أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِیمَ» (حمد: ۶) از خداوند طلب می‌شود؛ راهی که نعمت الهی بر آن تمام گشته و از مسیر مغضوبان و ضالّین جدا است.

۱. الإمام الباقر علیه السلام فی تفسیر قولہ عز و جل: «فَطَرَتِ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا... هُوَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ، عَلَيَّ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ وَلِيُّ اللَّهِ، إِلَى هَاهُنَا التَّوْحِيدُ» (ابن‌شهر آشوب، ۱۳۶۹: ۱۰۱/۳؛ مجلسی، ۱۴۰۴: ۲۷۷/۳).

امام هادی علیه السلام در بخش دیگری از زیارت می‌فرماید: «وَأَشْهَدُ أَنَّكَ الْمَعْنِيُّ بِقَوْلِ الْعَزِيزِ الرَّحِيمِ: «وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السَّبِيلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ» (انعام: ۱۵۳)...». این فراز، امام را مصداق حقیقی «صراطی مستقیم» معرفی می‌کند که خداوند به پیروی از آن امر کرده و هرگونه عدول از او را انحراف از سبیل حق دانسته است: «ضَلَّ اللَّهُ وَأَضَلَّ مَنْ اتَّبَعَ سِوَاكَ».

در فرازهای پایانی، با جمله «وَلَمْ تَزَلْ عَلَى يَبِينَةٍ مِنْ رَبِّكَ... تَهْدِي إِلَى الْحَقِّ وَ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ»، استمرار هدایتگری امام در این مسیر الهی تثبیت می‌شود. بدین ترتیب زیارت، با تأکید بر تبعیت از «صراط واحد» در برابر «سُبُل متفرقه»، امیرالمؤمنین علیه السلام را مظهر عینی و حی صراط مستقیم معرفی می‌نماید؛ تجسمی که انحراف از او با گمراهی از راه خدا مساوی است.

۳-۳-۴. فاروق حق و باطل بودن

در منظومه مقامات امام، «فاروق بودن» جایگاه بنیادینی دارد؛ بدین معنا که امام، مرز آشکار حق و باطل و معیار تمییز هدایت از ضلالت است. این مقام، عطیه‌ای الهی است که وجود و سیره امام را میزان تشخیص مسیر الهی قرار می‌دهد. امام هادی علیه السلام در زیارت غدیریه، این شأن را با عبارت‌هایی درباره امیرالمؤمنین علیه السلام معرفی می‌کند: «وَأَنْتَ عَلَى نَهْجِ بَصِيرَةٍ وَهَدًى، وَهُمْ عَلَى سُنَنِ ضَلَالَةٍ وَ عَمًى... فَأَمَاتَ بِسَيْفِكَ مَنْ عَانَكَ فَشَقِي وَ هَوًى، وَ أَخِيَا بِحُجَّتِكَ مَنْ سَعَدَ فَهَدًى، صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْكَ...». این فراز، تقابل راه امام و مسیر معاندان را بیان می‌کند. امام بر محور بصیرت و هدایت الهی حرکت می‌کند و دشمنان او بر ضلالت و نابینایی. تعبیر «نَهْجِ بَصِيرَةٍ» با آیه «قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي» (یوسف: ۱۰۸) هم‌سو است و مفهوم «سُنَنِ ضَلَالَةٍ وَ عَمًى» با آیه «وَأَنَّ الظَّالِمِينَ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ» (لقمان: ۱۱) انطباق دارد. بدین ترتیب، امام در جایگاه فاروق، با حجت خویش اهل سعادت را زنده و اهل عناد را به سقوط می‌کشانند و بدین معنا، میزان الهی در تمییز حق از باطل است.

۴-۳-۴. امام متقین بودن

از مقامات شاخص امامت، «امام المتقین» است؛ عنوانی که نشان دهنده تجلی تام تقوا در وجود امام و الگو بودن او برای تمامی اهل پرهیز است. امام نه صرفاً پیشوای متقین، بلکه مظهر کامل تقوا و معیار سنجش پارسایی است. امام هادی علیه السلام در زیارت غدیریّه، با سلام «السَّلامُ عَلَیْكَ يَا إِمَامَ الْمُتَّقِينَ» این مقام را به امیرالمؤمنین علیه السلام نسبت می دهد. روایات تفسیری، آیه «وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا وَذُرِّيَّاتِنَا قُرَّةَ أَعْيُنٍ وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا» (فرقان: ۷۴) را بر آن حضرت تطبیق داده اند. این آیه، مقام رهبری معنوی و پیشوایی پرهیزکاران را وصفی الهی می داند که در مرتبه اعلای آن، تنها برای امام معصوم متحقق است؛ زیرا او جامع عصمت، علم و قرب الهی است. همچنین در آیه «إِذْ جَعَلَ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْحَمِيَّةَ... وَالزَّمَهُمْ كَلِمَةَ التَّقْوَى وَكَانُوا أَحَقَّ بِهَا وَأَهْلَهَا» (فتح: ۲۶) براساس روایات امامیه، «کلمة التقوى» به وجود امیرمؤمنان علیه السلام تفسیر شده است. بدین ترتیب، این مقام برای امیرمؤمنان علیه السلام، نشان دهنده عصمت، علم و قرب الهی ایشان است که او را شایسته چنین رهبری معنوی و عملی برای تمامی پرهیزکاران می سازد (ابن طووس، ۱۴۱۳: ۲۹۱؛ ابن عقده کوفی، ۱۴۲۴: ۱۵۸ و ۱۵۹؛ صدوق، ۱۳۷۶: ۳۹؛ مجلسی، ۱۴۰۴: ۳۹۰/۸).

۴-۴. تبیین وظایف امت در زیارت غدیریّه

وظایف امت در قبال امام، مجموعه ای از مناسبات معرفتی، قلبی و رفتاری است که پیوند حیات انسان با امامت الهی را سامان می دهد. بنیاد این وظایف، معرفت امام است و از آن شاخه هایی چون تولّی و تبرّی، بیعت و وفاداری، اطاعت، نصرت، تأسی و اقتدا، اخذ علم و نصیح، و ادای حقوق مالی منشعب می شود (جمعی از پژوهشگران، ۱۴۰۲: ۲۹). امام هادی علیه السلام در زیارت غدیریّه، ضمن تبیین معارف و فضایل امیرمؤمنان علیه السلام، از باب تربیت زائر او را در قالب فرازهایی به وظایف خویش آگاه می سازد که در ادامه به برخی از آن ها اشاره می شود.



۴-۴-۱. معرفت

نخستین و اصلی‌ترین وظیفه امت، معرفت عمیق به حجت الهی است؛ شناختی که فراتر از آگاهی تاریخی بوده و درک جایگاه الهی و ولایت امام را دربر می‌گیرد. سایر وظایف دینی، بر این معرفت استوارند. زیارت غدیریه، با استناد به قول پیامبر خدا ﷺ محور ایمان را در پذیرش ولایت معرفی می‌کند:

وَالَّذِي بَعَثَنِي بِالْحَقِّ مَا آمَنَ بِي مَنْ كَفَرَ بِكَ، وَلَا أَقَرَّ بِاللَّهِ مَنْ جَحَدَكَ،
وَقَدْ ضَلَّ مَنْ صَدَّ عَنْكَ وَلَمْ يَهْتَدِ إِلَى اللَّهِ وَلَا إِلَيَّ مَنْ لَا يَهْتَدِي بِكَ، وَهُوَ
قَوْلُ رَبِّي عَزَّوَجَلَّ: «وَإِنِّي لَعَفَّارٌ لِمَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا ثُمَّ اهْتَدَى» (طه: ۸۲)
إِلَى وَلَايَتِكَ.

این بیان نبوی ﷺ، تلازم ایمان به خدا، پیامبر و ولایت امیرالمؤمنین (علیه السلام) را آشکار می‌کند؛ بدین معنا که ایمان حقیقی جز با معرفت و پذیرش ولایت امام کامل نمی‌شود. فراز «ثُمَّ اهْتَدَى إِلَى وَلَايَتِكَ» تفسیر روشنی از ارتباط میان هدایت قرآنی و امامت است؛ هدایت الهی تنها از مسیر ولایت امام جریان می‌یابد و انکار آن، گمراهی از توحید و نبوت است. از این رو، معرفت امام نه یک شناخت اختیاری، بلکه شرط تام تحقق ایمان و نائل شدن به مغفرت و رحمت واسعه الهی است.

۴-۴-۲. اعتقاد و ایمان به ولایت

پس از معرفت، دومین وظیفه بنیادین امت نسبت به امام، ایمان و اعتقاد به ولایت او به عنوان حجت الهی است. این ایمان، صرفاً باور ذهنی نیست، بلکه مبنای عمل صالح و استمرار هدایت الهی پس از پیامبر اکرم ﷺ محسوب می‌شود. ولایت در منظومه معارف شیعی، حلقه اتصال نبوت با استمرار دین است و انکار آن موجب نقصان ایمان و خروج از مسیر دین قویم می‌شود. امام هادی (علیه السلام) در زیارت غدیریه، پیوند ناگسستنی نبوت و امامت را چنین تبیین می‌فرماید:

أَشْهَدُ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ أَنَّ الشَّاكَّ فِيكَ مَا آمَنَ بِالرَّسُولِ الْأَمِينِ، وَأَنَّ الْعَادِلَ



بِكَ غَيْرِكَ عَانِدٌ عَنِ الدِّينِ الْقَوِيمِ الَّذِي اتَّصَاهُ لَنَا رَبُّ الْعَالَمِينَ، وَأَكْمَلَهُ
بِوَلَايَتِكَ يَوْمَ الْعَدِيرِ.

این فراز به وضوح بر ملازمه نبوت و امامت تأکید می‌کند و بیانگر آن است که با
ابلاغ مسئله امامت از سوی پیامبر خدا ﷺ، خداوند مهر اکمال و اتمام و رضایت
را زینت بخش دین نموده است: «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي
وَرَزَيْتُ لَكُمْ الْإِسْلَامَ دِينًا» (مائده: ۳). از این رو، عدول از ولایت امیرالمؤمنین ﷺ،
خروج از دین قویم و مصداق آیه است: «وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ
فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ» (آل عمران: ۸۵). در ادامه، امام ﷺ واقعیت تاریخی پذیرش
محدود ولایت را یاد می‌کند: «فَمَا آمَنَ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فِيكَ عَلَى نَبِيِّهِ إِلَّا قَلِيلٌ، وَلَا زَادَ
أَكْثَرَهُمْ غَيْرَ تَحْسِيرٍ، وَلَقَدْ أَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى فِيكَ مِنْ قَبْلُ وَهُمْ كَارِهُونَ». این بیان،
همان واقعیت تلخ تاریخی را بازتاب می‌دهد که «ایمان‌آوردندگان اندک‌اند»: «وَمَا
آمَنَ مَعَهُ إِلَّا قَلِيلٌ» (هود: ۴۰) و «وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ» (سبأ: ۱۳). دلیل این عدم
ایمان بیشتر مردم در هر دوره، در اکراه و عناد درونی و حسادت آن‌ها نسبت به
حق و اهل حق است؛ وگرنه حجج الهی براساس وظیفه خویش، بلاغ مبین را
سرلوحه خود قرار داده بودند: «وَلَكِنْ أَكْثَرُهُمْ لِلْحَقِّ كَرِهُونَ» (توبه: ۸). در نتیجه،
ایمان حقیقی به ولایت، به بصیرت و تسلیم قلبی نیازمند است؛ چراکه مخالفت
با آن جز خسران در پی ندارد؛ چنان‌که آیه می‌فرماید: «قَالَ يَا قَوْمِ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كُنْتُ
عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّي... فَمَا تَزِيدُونَنِي غَيْرَ تَحْسِيرٍ» (هود: ۶۳).

امام هادی ﷺ در ادامه به آیه ارتداد (مائده: ۵۴) و افرادی که از دین و اعتقاد
خویش فاصله گرفته، اشاره می‌کند و ضمن بیان تمام آیه، دو آیه دیگر را در
ضمن زیارت اقتباس کرده است: «رَبَّنَا آمَنَّا بِمَا أَنْزَلْتَ وَاتَّبَعْنَا الرَّسُولَ فَاكْتُبْنَا مَعَ
الشَّاهِدِينَ» (آل عمران: ۵۳) و «رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِن لَّدُنكَ رَحْمَةً
إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ» (آل عمران: ۸). این آیات، استمرار هدایت از طریق تمسک به
ولایت و دعا برای پایداری در ایمان را نشان می‌دهند؛ بدین ترتیب، ایمان به
ولایت، ضامن بقای هدایت الهی و معیار پذیرش دین در دنیا و آخرت است.

۳-۴-۴. اطاعت، پیروی و ثبات قدم

از وظایف اساسی امت نسبت به امام معصوم، اطاعت عملی و پیروی از او است؛ اطاعتی که ضامن ثبات در مسیر هدایت الهی و مصونیت از انحراف است. امام هادی علیه السلام در زیارت غدیریه، امیرالمؤمنین علیه السلام را مصداق عینی صراط مستقیم دانسته و با استناد به آیه **﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ﴾** (انعام: ۱۵۳) همگان را به پیروی از راه امام فرا می خواند. در فراز زیارت آمده است:

وَأَشْهَدُ أَنَّكَ الْمَعْنِيُّ يَقُولُ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ... صَلَّ اللَّهُ وَأَصْلَ مَنْ اتَّبَعَ سِوَاكَ...
اللَّهُمَّ سَمِعْنَا لِأَمْرِكَ وَأَطَعْنَا، وَاتَّبَعْنَا صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ، فَأَهْدِنَا رَبَّنَا، وَ
لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا إِلَى طَاعَتِكَ، وَاجْعَلْنَا مِنَ الشَّاكِرِينَ لِأَنْعَمِكَ.

در این تعبیر، زائر گواهی می دهد که هر پیروی جز از امام، گمراهی و اضلال است و اطاعت از او، عین تبعیت از اسلام حقیقی است. نسبت دادن امام به «صراط مستقیم» نه تنها مقام او را تثبیت می کند، بلکه وظیفه امت را در فرمانبری و شکر نعمت ولایت یادآور می شود. دعای زائر در فراز **﴿وَاتَّبَعْنَا صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ...﴾** در آیه **﴿أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾** (حمد: ۶ و ۷) ریشه دارد. همچنین فراز **﴿اللَّهُمَّ سَمِعْنَا لِأَمْرِكَ وَأَطَعْنَا﴾** بازتاب آیه **﴿إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَنْ يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا﴾** (نور: ۵۱) است که ویژگی مؤمنان حقیقی را «تسلیم و اطاعت محض» از امر خدا و رسول - و در استمرار آن، ولایت امام - می داند. در ادامه زیارت نیز عبارت **﴿وَلَا تُزِغْ قُلُوبَنَا...﴾** مستند به آیه **﴿رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا...﴾** (آل عمران: ۸) آمده است؛ بدین معنا که ثبات قدم در هدایت تنها با استمرار اطاعت از امام معصوم تضمین می شود.

۴-۴-۴. بیعت و عهد با امام

از مهم ترین وظایف امت در برابر امام، بیعت و پابندی به عهد ولایت است؛



پیمانی الهی که نقض آن موجب سقوط ایمانی و خسران ابدی می شود. امام هادی علیه السلام در زیارت غدیریه به این معنا چنین اشاره می فرماید: «وَنَاكِثَ عَهْدِكَ بَعْدَ الْمِيثَاقِ» که یادآور پیمان شکنان پس از غدیر و دوران خلافت امیرالمؤمنین علیه السلام است. مبنای قرآنی این فراز در آیه بیعت آمده است: «إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ فَمَنْ نَكَثَ فَإِنَّمَا يَنْكُثُ عَلَى نَفْسِهِ وَمَنْ أَوْفَى بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهِ اللَّهُ فَسَيُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا» (فتح: ۱۰). آیه بیعت، پیمان با پیامبر صلی الله علیه و آله را عین بیعت با خدا معرفی کرده و تعبیر «يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» قداست و الهی بودن این عهد را آشکار می کند. از منظر کلامی، چون «ید» در این مقام نماد ولایت الهی است، بازگشت همه پیمان ها به حق تعالی بوده و نقض آن تنها به زیان پیمان شکن است. در برابر، وفاداری به این عهد، مطابق با پایان آیه، پاداشی عظیم دارد و نشانه ایمان و بصیرت است.

۴-۴-۵. تبری

«تَبَرَّى» لازمه «تَوَلَّى» و از ارکان هویت ایمانی در نظام قرآنی و به معنای بیزاری از دشمنان خدا و اولیای او و هر باطل است. قرآن این حقیقت را در قالب لعن بر ظالمان و معاندان حق تبیین کرده است. امام هادی علیه السلام در زیارت غدیریه، با زبانی تعلیمی، مراتب تبری را با نقل نمونه های تاریخی و استناد قرآنی آشکار می سازد. در آغاز زیارت، پس از وصف صبر و جهاد امیرالمؤمنین علیه السلام، لعن بر ستمگران مستند به آیه «أَلَا لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ» (هود: ۱۸) مطرح می شود. سپس حضرت در فراز «فَلَعَنَ اللَّهُ جَا حِدَ وَلَا تَيْتِكَ بَعْدَ الْإِقْرَارِ» منکران ولایت پس از یقین را نفرین می کند که با آیه «وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا» (نمل: ۱۴) انطباق دارد؛ زیرا جحد پس از معرفت، نشانه عناد و فساد درون است.

در ادامه، دو صنف ملعون معرفی می شوند: «فَلَعَنَ اللَّهُ مُسْتَحِلِّي الْحُرْمَةِ مِنْكَ وَذَائِدِي الْحَقِّ عَنْكَ»، یعنی کسانی که حرمت ولی خدا را شکستند و حق او را از او بازداشتند. این مضمون با آیه «إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا

وَالْآخِرَةَ﴾ (احزاب: ۵۷) و ﴿الَّذِينَ يَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَيَبْغُونَهَا عِوَجًا﴾ (هود: ۱۹) سازگار است. سپس امام با گواهی ﴿وَأَشْهَدُ أَنَّهُمُ الْآخَسُونَ﴾ سقوط آنان را مطابق آیه ﴿قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا...﴾ (کهف: ۱۰۳ و ۱۰۴) بیان می نماید.

در فراز دیگری حضرت مساوات انگاران میان امام و دشمنان او را مشمول لعن دانسته و می فرماید: «فَلَعَنَ اللَّهُ مَنْ سَاوَاكَ بِمَنْ نَاوَاكَ... فَلَعَنَ اللَّهُ مَنْ عَدَلَ بِكَ مَنْ فَرَضَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَا يَتَّكَ». این مضمون با آیه ﴿هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (زمر: ۹) منطبق است که تمایز میان اولیای الهی و جاهلان را اصل الهی می داند. در بخش دیگر، حضرت از «إِحَادَة» و روی گردانی از اهل حق با وصف «وَأَحَادُوهُ عَنْ أَهْلِهِ جَوْرًا» یاد می کند که با آیه ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُحَادُّونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ...﴾ (مجادله: ۵) تطبیق دارد. دشمنی با امام، مصداق محاربه با خدا و مستوجب عذاب مهین است.

بخش طولانی لعن در زیارت، گستره کامل تبرّی را آشکار می سازد: «اللَّهُمَّ الْعَن قَتْلَةَ أَنْبِيَائِكَ وَأَوْصِيَائِكَ... اللَّهُمَّ الْعَن قَتْلَةَ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ ظَلَمَهُ، وَ أَشْيَاعَهُمْ وَ أَنْصَارَهُمْ؛ وَالْعَن ظَالِمِي الْحُسَيْنِ وَقَاتِلِيهِ... لَعْنًا وَبِيْلًا» که این لعن ها قاتلان انبیا، غاصبان حق اولیا و تمامی یاران و راضیان به ستم را دربر می گیرد. مبنای قرآنی این لعن، آیه ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَدِّيًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ... وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا﴾ (نساء: ۹۳) است و به قیاس اولویت، قتل اوصیای معصوم، شدیدترین مصداق آن به شمار می آید.

سپس امام علیه السلام، حق ولایت امیرمؤمنین علیه السلام را «حَقًّا مِنَ اللَّهِ» معرفی و معارضان آن را به عنوان مستکبران و مکذبان حق، در چهار وصف «محاده، استکبار، تکذیب و کفر» محل لعن الهی می شمرد. این معنا مضمون آیات ﴿أَفَكُلَّمَا جَاءَكُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَى أَنْفُسُكُمْ اسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقًا تَقْتُلُونَ﴾ (بقره: ۸۷) و ﴿بَلَى قَدْ جَاءَتْكَ آيَاتِي فَكَذَّبْتَ بِهَا وَاسْتَكْبَرْتَ وَكُنْتَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾ (زمر: ۵۹) است.

در پایان، امام با ذکر آیه تهدید آمیز ﴿وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ﴾



(شعراء: ۲۲۷)، انجام عذاب الهی بر ظالمان را یادآوری می‌کند؛ تأکیدی بر این که تبری نه واکنشی احساسی، بلکه التزامی معرفتی و الهی است برای صیانت حقیقت ولایت در تاریخ.

۴-۵. تاریخ امامت در زیارت غدیریه

از برجسته‌ترین ویژگی‌های زیارت غدیریه امام هادی علیه السلام، بازنمایی تاریخ امامت و آشکارسازی جایگاه بی‌بدیل امیرالمؤمنین علیه السلام در غزوات و حوادث سرنوشت‌ساز صدر اسلام است. امام هادی علیه السلام با تکیه بر وقایع پذیرفته‌شده تاریخی، امامت و افضلیت حضرت علی علیه السلام را در دو عرصه نص الهی و عمل تاریخی تبیین می‌کند؛ شیوه‌ای که زیارت غدیریه را از سایر زیارات متمایز ساخته و آن را به متنی استدلالی و تاریخ‌نگار مبدل نموده است.

فراز «وَلَكَ الْمَوَاقِفُ الْمَشْهُودَةُ، وَالْمَقَامَاتُ الْمَشْهُورَةُ، وَالْأَيَّامُ الْمَذْكُورَةُ» تجسم همین معنا است؛ چراکه به حضور همه جانبه آن حضرت در لحظات تعیین‌کننده تاریخ اسلام اشاره دارد. امیرمؤمنان علیه السلام در تمامی میدان‌های رسالت، از بدر تا صفین، نماد ایمان، جهاد و ولایت بود و رفتار او مصداق کامل آیه «وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ» (بقره: ۲۰۷) است. از این منظر، زیارت غدیریه تنها متنی عبادی نیست، بلکه کارکردی تبیینی-تاریخی دارد؛ زیرا با بازخوانی مجاهدت‌های حضرت علی علیه السلام، تاریخ امامت را در پرتو نصوص و شواهد عینی بازسازی می‌کند و نشان می‌دهد که افضلیت امام، نه صرفاً در گفتار، بلکه در میدان عمل و تحقق دین الهی جلوه‌گر است.

۱-۴-۵. واقعه بدر

امام علیه السلام با اشاره به «يَوْمَ بَدْرٍ» به واقعه بدر پرداخته و این فراز یادآور آیه «وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ بِبَدْرٍ» (بقره: ۱۲۳) است. در این جنگ که نخستین مواجهه نظامی جدی مسلمانان بود، امیرمؤمنان علیه السلام نقش محوری در پیروزی ایفا کرد.

۲-۵-۴. واقعه احزاب

اشاره زیارت غدیریه در عبارت «وَيَوْمَ الْأَحْزَابِ» به یکی از درخشان‌ترین میدان‌های امامت علوی است؛ جایی که شجاعت و ایمان امیرالمؤمنین (علیه السلام) در اوج بحران مسلمانان جلوه یافت. آیات مربوط به جنگ خندق، فضای سخت و اضطراب‌آلود آن روز را ترسیم می‌کند: «إِذْ زَاغَتِ الْأَبْصَارُ وَبَلَغَتِ الْقُلُوبُ الْحَنَاجِرَ وَ تَظُنُّونَ بِاللَّهِ الظُّنُونَا * هُنَالِكَ ابْتُلِيَ الْمُؤْمِنُونَ وَزُلْزِلُوا زِلْزَالًا شَدِيدًا * وَإِذْ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ مَا وَعَدَنَا اللَّهُ وَرَسُولُهُ إِلَّا غُرُورًا» (احزاب: ۱۰-۱۲). در چنین هنگامه‌ای که بسیاری از منافقان به تردید و فرار گراییدند، تنها علی (علیه السلام) در برابر عمرو بن عبدود ایستاد و با پیروزی بر او، توازن نبرد را به سود اسلام تغییر داد. این رخداد، مصداق عینی آیه «مِنَ الْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ» (احزاب: ۲۳) و دلیل روشنی بر افضلیت و نقش حراستی امام در بقا و پاسداری دین است.

۳-۵-۴. واقعه احد

فراز «وَيَوْمَ أُحُدٍ» در زیارت غدیریه، یادآور صحنه‌ای است که مسلمانان در آن دچار گریز و تزلزل شدند. آیه «إِذْ يُصْعِدُونَ وَلَا يُلُونَهُ عَلَى أَحَدٍ وَالرَّسُولُ يَدْعُوهُمْ فِي أُحْزَاهُمْ» (آل عمران: ۱۵۳) تصویرگر همین گریز عمومی است. درحالی‌که همگان میدان را ترک گفتند، امیرالمؤمنین (علیه السلام) تنها مدافع پیامبر (صلی الله علیه و آله) بود؛ چنان‌که در عبارت زیارت آمده است: «وَأَنْتَ تَذُودُ بِهِمُ الْمُشْرِكِينَ عَنِ النَّبِيِّ، ذَاتَ الْيَمِينِ وَذَاتَ الشِّمَالِ، حَتَّى رَدَّهُمُ اللَّهُ تَعَالَى عَنْكُمَا حَافِفِينَ، وَنَصَرَ بِكَ الْخَازِلِينَ». امام (علیه السلام) با بیان این فراز، مصداق بارز نص بر افضلیت و شجاعت امیرمؤمنان (علیه السلام) را با بیان گزاره مسلم تاریخی بیان می‌نماید.

۴-۵-۴. واقعه حنین

امام هادی (علیه السلام) در فراز «وَيَوْمَ حُنَيْنٍ»، به غزوه‌ای اشاره می‌کند که آزمون بزرگی برای ایمان مسلمانان بود. با اقتباس از آیه «إِذْ أَعْجَبَتْكُمْ كَثْرَتُكُمْ فَلَمْ تُغْنِ عَنْكُمْ شَيْئًا وَضَاقَتْ عَلَيْكُمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ ثُمَّ وَلَّيْتُمُ مُدْبِرِينَ ثُمَّ أَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ



وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ ﴿توبه: ۲۵﴾ بیانگر آن است که مسلمانان با غرور به کثرت خود، از امداد الهی غافل ماندند و در آغاز نبرد گریختند. امام علیه السلام با استناد به روایت زیارت، نشان می دهد که در این میدان نیز حامی حقیقی پیامبر صلی الله علیه و آله، علی علیه السلام بود: «وَالْمُؤْمِنُونَ أَنْتَ وَمَنْ يَلِيكَ، وَعَمَّكَ الْعَبَّاسُ يُنَادِي الْمُنْهَزِمِينَ: يَا أَصْحَابَ سُورَةِ الْبَقَرَةِ، يَا أَهْلَ بَيْعَةِ الشَّجَرَةِ...» تا آن گاه جمعی با تدبیر و حمایت مادی و معنوی امیرالمؤمنین علیه السلام بازگشتند. در پایان، امام هادی علیه السلام با اشاره به آیه «ثُمَّ يَتُوبُ اللَّهُ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ عَلَى مَنْ يَشَاءُ» (توبه: ۲۷)، بازگشت الهی و توبه پذیری مجاهدان را در پرتو صبر و ثبات امام تفسیر کرده و آن حضرت را «حَائِزٌ دَرَجَةِ الصَّبْرِ، فَائِزٌ بِعَظِيمِ الْأَجْرِ» می خواند؛ عنوانی که اوج نقش امامت در ترمیم شکست تاریخی و استمرار نصرت الهی را آشکار می سازد.

۵-۴-۵. واقعه خیر

زیارت غدیریه با عبارت «وَيَوْمَ خَيْرٍ» به نبرد با یهودیان خیر اشاره می کند: «إِذْ أَظْهَرَ اللَّهُ خَوَرَ الْمُنَافِقِينَ، وَقَطَعَ دَابِرَ الْكَافِرِينَ، وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ» که در آن واقعه، خداوند سستی منافقان را آشکار و ریشه کافران را قطع کرد. امام علیه السلام با استناد به آیه «وَلَقَدْ كَانُوا عَاهَدُوا اللَّهَ مِنْ قَبْلُ لَا يُولُونَ الدِّبَارَ وَكَانَ عَهْدُ اللَّهِ مَسْئُولًا» (احزاب: ۱۵)، پیمان شکنی برخی در جنگ را بیان می کند.

۶-۵-۴. واقعه جمل و صفین

از فرازهای برجسته زیارت غدیریه، اشاره به دو رخداد مهم تاریخ امامت، یعنی جنگ های جمل و صفین است. امام هادی علیه السلام در وصف ماجرای جمل می فرماید: «صَدَقْتُ وَاللَّهِ، وَخَسِرَ الْمُبْطِلُونَ... لَعَمْرُكَ مَا تُرِيدَانِ الْعُمَرَةَ، لَكِنْ تُرِيدَانِ الْعُدَّةَ» که در آن، حضرت با بصیرت الهی، نفاق و پیمان شکنی طلحه و زبیر را آشکار ساخت. آنان پس از بیعت با امام، به بهانه عمره، آهنگ بصره کردند و جنگی را برپا داشتند که قرآن آن را نشانه خسارت اهل باطل دانسته است. در ادامه، زیارت به جنگ صفین اشاره دارد: «ثُمَّ تَلَاهُمَا أَهْلُ الشَّامِ، فَسِرَتْ إِلَيْهِمْ

بَعْدَ الْإِعْذَارِ، وَهُمْ لَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ، وَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ...». بدین ترتیب، امام هادی علیه السلام اهل شام را در این فراز «هَمَجْ رَعَاغَ ضَالُّونَ» و کافر به خداوند می خواند. همچنین «وَهُمْ لَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ» که به آیه قرآن اشاره دارد (توبه: ۲۹)؛ یعنی آنان به دین حق پایبند نیستند و کسانی که برخلاف آیه «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ» (نساء: ۸۲؛ محمد: ۲۴) از تدبر در قرآن روی گردان و به آیات امامتی منکر بودند.

اوج دلالت اعتقادی این بخش، استشهاد امام به آیه صادقین است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا، اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ» (توبه: ۱۱۹) که امام علیه السلام با پیوند دادن تاریخ وقایع جمل و صفین به نص قرآنی و برخورد مردم با امیرمؤمنان علیه السلام، درصدد تبیین وظیفه زائر در برابر حجت خدا مبنی بر اتباع و یاری و نصرت از او است. در پی ترسیم تاریخ امامت، امام هادی علیه السلام با بهره گیری از صنعت تشبیه، به تبیین ابعاد وجودی و سیره امیرالمؤمنین علیه السلام می پردازد. این تشبیهات، که برگرفته از سیره انبیای الهی است، علاوه بر بیان فضایل، به صورت التزامی بر عصمت، مظلومیت و جایگاه یگانه امام در میان امت دلالت دارد. تشبیه در علم بیان به عنوان ابزاری کارآمد برای تأکید و تثبیت معنا در ذهن مخاطب شناخته می شود (سبزواری، ۱۳۹۵). امام هادی علیه السلام در زیارت غدیریه با به کارگیری این شیوه بلاغی، توانسته است سیمای جامع امامت علوی را در قالبی ادبی و معرفتی بازنمایی کند؛ قالبی که پیوند میان بلاغت دینی و تبیین الهی امامت را به روشنی آشکار می سازد.

۴-۶. تشبیه امیرمؤمنان علیه السلام به انبیا در تحمل محنت و عدم یاری

از فرازهای درخشان زیارت غدیریه، جمله امام هادی علیه السلام است: «فَأَشْبَهْتُ مَحْنَتَكَ بِهِمَا مَحْنَ الْأَنْبِيَاءِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، عِنْدَ الْوَحْدَةِ وَعَدَمِ الْأَنْصَارِ» که در آن، سختی ها و تنهایی امیرالمؤمنین علیه السلام به ابتلائات پیامبران در فقدان یاور و غربت رسالت تشبیه شده است. این تشبیه در قرآن ریشه دارد: «فَدَعَا رَبَّهُ أَنِّي مَغْلُوبٌ فَانْتَصِرَ» (قمر: ۱۰) و «وَأَهْلَكَ إِلَّا مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ وَمَنْ آمَنَ وَمَا آمَنَ مَعَهُ إِلَّا



قَلِيلٌ (هود: ۴۰) نسبت به حضرت نوح علیه السلام و «لَوْ أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةً أَوْ آوِي إِلَى رُكْنٍ شَدِيدٍ» (هود: ۸۰) نسبت به حضرت لوط علیه السلام و دیگر آیاتی که بیانگر محنت های هریک از انبیا هستند. افزون بر موارد یادشده، آیاتی که به صورت کلی مخالفت، استهزا و عدم پیروی امت ها را از انبیای خود بیان می کند (حجر: ۱۱؛ یوسف: ۱۱۰؛ یس: ۳۰). بدین ترتیب، امام هادی علیه السلام محنت امیرالمؤمنین علیه السلام پس از رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله را در امتداد ابتلائات انبیا بازمی نماید؛ دورانی که حضرت، همانند آنان، در دفاع از حق، تنها و بی یاور ماندند.

۱-۶-۴. تشبیه امیرمؤمنان علیه السلام به اسماعیل ذبیح علیه السلام

از برجسته ترین جلوه های فداکاری امیرالمؤمنین علیه السلام در لیلۃ المبیت است که امام هادی علیه السلام با استناد به آیه شراء و تشبیه به واقعه ذبح اسماعیل، عمق ایثار آن حضرت را بیان می کند: «وَأَشْبَهَتْ فِي الْبَيَاتِ عَلَى الْفَرَّاشِ الدَّيِّحِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، إِذْ أَجَبَتْ كَمَا أَجَابَ، وَأَطَعَتْ كَمَا أَطَاعَ إِسْمَاعِيلُ، صَابِرًا مُحْتَسِبًا...». امام صریحاً به آیه ذبح اسماعیل علیه السلام اشاره می کند (صافات: ۱۰۲) که اوج تسلیم و اطاعت اسماعیل علیه السلام را نشان می دهد. امام هادی علیه السلام این روح اطاعت و تسلیم را در رفتار امیرالمؤمنین علیه السلام هنگام خوابیدن در بستر پیامبر صلی الله علیه و آله بازشناسی می کند: «وَكَذَلِكَ أَنْتَ لَمَّا أَبَاتَكَ النَّبِيُّ... وَاقِيًا لَهُ بِنَفْسِكَ... فَشَكَرَ اللَّهُ طَاعَتَكَ... بِقَوْلِهِ: «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ» (بقره: ۲۰۷). این آیه تجلی کامل ایثار، اطاعت و اخلاص علوی است و امام هادی علیه السلام با اقتباس از داستان اسماعیل، فدای نفس را در مرتبه ای بالاتر - از طریق اطاعت بی چون و چرا و تقدیم جان در راه پیامبر - تبیین می کند؛ بدین ترتیب، زیارت غدیریه فداکاری امام را شاهی قرآنی بر افضلیت و کمال روحی آن حضرت معرفی می نماید.

۲-۶-۴. تشبیه محنت امیرمؤمنان علیه السلام با محنت حضرت هارون علیه السلام

از جلوه های دقیق تشبیه در زیارت غدیریه، مقایسه محنت هارون در غیبت موسی علیه السلام با وضعیت امیرالمؤمنین علیه السلام در صفین است: «أَشْبَهَتْ مِحْنَةَ هَارُونَ،

إِذْ أَمَرَهُ مُوسَى عَلَى قَوْمِهِ فَتَقَرَّقُوا عَنْهُ» که در ادامه، امام هادی علیه السلام کلام قرآن درباره هارون را یادآور می‌شود: «يَا قَوْمِ إِنَّمَا فُتِنْتُمْ بِهِ... حَتَّى يَرْجِعَ إِلَيْنَا مُوسَى» (طه: ۹۰ و ۹۱). سپس زیارت غدیریه این صحنه را با موضع امیرالمؤمنین علیه السلام هنگام رفع مصاحف در صفین تطبیق می‌دهد: «وَكَذَلِكَ أَنْتَ لَمَّا رُفِعَتِ الْمَصَاحِفُ، قُلْتَ يَا قَوْمِ إِنَّمَا فُتِنْتُمْ بِهَا وَخُذِ عُنْمَ... فَعَصَوْكَ وَخَالَفُوا عَلَيْنَا» که در هردو مورد، جامعه دینی در فتنه‌ای ظاهراً مقدس دچار لغزش شد و فرمان جانشین الهی را نادیده گرفت. این تشبیه برای زائر یادآور حدیث منزلت است که امام هادی علیه السلام در همان زیارت، به نقل از امیرالمؤمنین علیه السلام و براساس گفتار نبوی صلی الله علیه و آله تصریح می‌کند: «يَا عَلِيُّ أَنْتَ مِثِّي بِمَنْزِلَةِ هَارُونَ مِنْ مُوسَى، إِلَّا أَنَّهُ لَا نَبِيَّ بَعْدِي». از این رو، زیارت غدیریه با پیوند دو واقعه، استمرار سنت الهی در نصب وصی و ابتلای امت به اطاعت از او را به شیوه‌ای قرآنی و روایی تبیین می‌کند.

نتیجه آن‌که امام هادی علیه السلام در زیارت غدیریه، با بهره‌گیری از گزاره‌های تاریخ و وقایع صدر اسلام از غزوات مهم و بهره‌گیری از صنعت تشبیه، به تبیین ابعاد خاصی از جایگاه و سیره امیرمؤمنان علی علیه السلام با استناد به آیات قرآن پرداخته تا در ضمن بیان تاریخ و وضعیت عصر حیات امیرمؤمنان علیه السلام، به فضایل بی‌نظیر و جایگاه والای ایشان نزد خداوند پرده بردارد.

۵. نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر با تحلیل فرازهای زیارت غدیریۀ امام هادی علیه السلام و تطبیق آن با آیات قرآن کریم، نشان داد که این متن، فراتر از ذکر زیارتی، منظومه‌ای استدلالی از معارف قرآنی و کلامی شیعه به شمار می‌رود. امام هادی علیه السلام در این زیارت، به منزله مفسر و ترجمان حقیقی وحی، آموزه‌های بنیادین امامت را با بیانی برهانی و قرآنی تبیین کرده و هدف حقیقی زیارت یعنی شناخت منظومه و حیانی امامت را تحقق بخشیده است. دسته‌بندی محتوایی زیارت بر پایه «نظام جامع امامت» - شامل شرایط، مناصب، مقامات، وظایف امت و تاریخ تحقق امامت در اسلام

- انسجام درونی آن را آشکار ساخت و بیانگر آن بود که تمامی ارکان اعتقادی امامت، از عصمت و علم الهی امام تا ولایت مطلقه و حجیت بی قید فرمان او، در پرتو آیات محکم الهی استوار شده است. در نهایت، زیارت غدیریه به عنوان منبعی تفسیری و معرفت بخش، افق تازه‌ای را در فهم قرآن از منظر اهل بیت علیهم‌السلام می‌گشاید و پیوند ذاتی و هدایتگر میان کتاب و عترت را بازمی‌نمایاند؛ پیوندی که همواره ضامن هدایت و رستگاری امت در تمامی ادوار تاریخ خواهد بود.

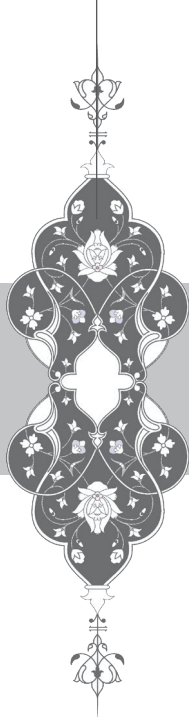


منابع

* قرآن کریم.

۱. ابن اثیر، مبارک بن محمد (۱۳۶۷)، النهایة فی غریب الحدیث و الأثر، قم: اسماعیلیان.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق) (۱۳۷۶)، الأمالی، تهران: کتابچی.
۳. ابن شاذان، محمد بن احمد (۱۴۰۷ق)، مائة منقبة من مناقب أمير المؤمنين و الأئمة من ولده، قم: مدرسه امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف.
۴. ابن شهر آشوب، محمد بن علی (۱۳۶۹)، متشابه القرآن و مختلفه، قم: بیدار.
۵. ابن طاووس، علی بن موسی (۱۴۱۳ق)، الیقین باختصاص مولانا علی بأمرة المؤمنین، قم: دار الکتاب.
۶. ابن عقده کوفی، احمد بن محمد (۱۴۲۴ق)، فضائل أمير المؤمنين، قم: دلیل ما.
۷. ابن فارس، احمد (۱۴۱۵ق)، معجم مقاییس اللغة، بیروت: مکتب الاعلام الاسلامی.
۸. ابن مشهدی، محمد بن جعفر (۱۴۱۹ق)، المزار الكبير، قم: جامعه مدرسیں حوزہ.
۹. احمدی فروشانی، سید علی (۱۳۹۸)، «پژوهشی پیرامون مفهوم واژه حجة الله و تبیین ویژگی های آن باتأکید بر آیات و روایات»، فصلنامه تخصصی کلام و ادیان، شماره ۲، ص ۷-۴۷.
۱۰. بحرانی، سید هاشم (۱۳۷۴)، البرهان فی تفسیر القرآن، قم: بعثت.
۱۱. جمعی از پژوهشگران (۱۴۰۲)، نظام جامع موضوعات امامت، قم: معارف اهل بیت علیهم السلام.
۱۲. جوهری، ابونصر اسماعیل (۱۴۰۷ق)، الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیة، بیروت: دار العلم.
۱۳. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق)، تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة، قم: بی نا.
۱۴. حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۳ق)، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، قم: مؤسسه نشر اسلامی.

۱۵. خزاز رازی، علی بن محمد (۱۴۱۹ق)، کفایة الأثر فی النصّ علی الأئمة الإثنی عشر، قم: بیدار.
۱۶. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، مفردات فی ألفاظ القرآن، بیروت: دار القلم.
۱۷. سبزواری، سید حسن (۱۳۹۹)، امامت علوی در سیره نبوی، قم: نشر امامت.
۱۸. سبزواری، سید حسن (۱۳۹۵)، «کارکرد تشبیه در گفتار نبوی برای تبیین امامت امیرمؤمنان (علیه السلام)»، فصلنامه امامت پژوهی، شماره ۲۰، ص ۹-۶۲.
۱۹. صفار قمی، محمد بن حسن (۱۴۰۴ق)، بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد (علیهم السلام)، قم: مکتبه آیت الله مرعشی.
۲۰. طبرسی، احمد بن علی (۱۴۰۳ق)، الإحتجاج علی أهل اللجاج، مشهد: نشر مرتضی.
۲۱. طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۱۵ق)، تفسیر مجمع البیان، بیروت: بی نا.
۲۲. طبری آملی، محمد بن جریر (۱۴۱۵ق)، المسترشد فی إمامة علی بن أبی طالب، قم: کوشانپور.
۲۳. طریحی، فخرالدین (۱۳۷۵ش)، مجمع البحرين، تهران: مرتضوی.
۲۴. علم الهدی، شریف رضی (۱۴۱۴ق)، نهج البلاغة، قم: نشر هجرت.
۲۵. عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰ق)، تفسیر العیاشی، تهران: مطبعة العلمية.
۲۶. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق)، کتاب العین، قم: نشر هجرت.
۲۷. قمی، علی بن ابراهیم (۱۴۰۴ق)، تفسیر قمی، قم: دار الکتاب.
۲۸. کفعمی، ابراهیم بن علی (۱۴۰۵ق)، جنة الأمان الواقية و جنة الإيمان الباقية (مصباح کفعمی)، قم: دار الرضی.
۲۹. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، الکافی، تهران: دار الکتب الاسلامیة.
۳۰. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴ق)، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۱. نعمانی، محمد بن ابراهیم (۱۳۹۷ق)، الغيبة، تهران: نشر صدوق.



The Mediation of Divine Grace in the Qur'an and the Teachings of the Ahl al-Bayt (peace be upon them): A Comparison with Avicenna's View*

Rūḥullāh Kalbāsī¹

Abstract

The concept of "divine grace mediation" (wasāṭ al-fayd) is one of the fundamental issues in Islamic theology, addressing the nature of God's relationship with the created world and the manner in which divine mercy, guidance, knowledge, and existence are bestowed upon creation. Adopting a comparative approach, this article examines the position of the Ahl al-Bayt (peace be upon them) within the system of divine grace on the basis of the Qur'an, hadiths, and the philosophical perspective of Avicenna. In the corpus of Shi'i teachings, the Ahl al-Bayt (peace be upon them), as the "Names of God" (Asma Allah), "Words of God" (Kalimāt Allah), "Face of God" (Wajh Allah), and "Gate of God" (Bab Allah), are presented as the true and exclusive intermediaries of divine grace at all levels of creation and guidance, such that no divine grace reaches creatures except through them. By contrast, drawing upon the principle of "the One can only emanate the one" (al-wahid lā yaṣḍur 'anhu illā al-wahid), Avicenna presents a hierarchical structure of the Ten Intellects through which divine emanation is transmitted successively to the material world. Although both perspectives emphasize the necessity of mediation, they differ fundamentally in the nature of the intermediaries, the manner in which grace is conveyed, and their relationship to human beings and God. /... alysis of the relevant traditions and specific concepts such as "Ba'," "the Names of God," and "the Face of God"

demonstrates that the mediation of the Ahl al-Bayt (peace be upon them) is not merely honorific or symbolic, but ontological and necessary. This article seeks to establish the exclusivity of the Ahl al-Bayt (peace be upon them) as intermediaries of divine grace and to clarify how their mediation differs from Avicenna's philosophical conception of mediation within a theological-exegetical framework.

Keywords: Mediation, Prophet, Ahl al-Bayt, Divine Grace, Avicenna, Philosophy.

* Cite this article: Kalbāsī, R. (2025). The Mediation of Divine Grace in the Qur'an and the Teachings of the Ahl al-Bayt (peace be upon them): A Comparison with Avicenna's View. *Imāmah in the Light of the Qur'an and Sunnah*, 2(3), p.43-67.

 <https://doi.org/10.22034/emamah.2025.506314.1063>

1. M.A. in Hadith Studies, Imamate International Foundation, Jafari Cultural Foundation, Qom, Iran.

yaalimadad1359@gmail.com

Research Article

Imāmah in the Light of
the Qur'an and Sunnah

2th Year, Vol. 3, 2025

Publisher: Emamat
International Foundation

ipj.emamat.org

Received: 2025/02/13

Revised: 2025/02/22

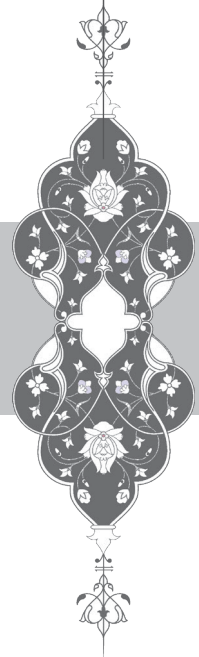
Accepted: 2025/04/09

Published Online: 2026/06/28



© the authors





وساطت فیض در قرآن و کلام اهل بیت علیهم السلام و مقایسه با دیدگاه ابن سینا*

روح الله کلباسی^۱

چکیده

مفهوم «وساطت فیض» یکی از مباحث بنیادی در کلام اسلامی است که چگونگی ارتباط خداوند با عالم و نحوه نزول رحمت، هدایت، علم و وجود را بررسی می‌کند. این مقاله با رویکردی تطبیقی، جایگاه اهل بیت علیهم السلام را در نظام فیض الهی براساس قرآن، روایات و دیدگاه فلسفی ابن سینا تحلیل کرده است. در منظومه معارف شیعه، اهل بیت علیهم السلام به عنوان «اسماء الله»، «کلمات الله»، «وجه الله» و «باب الله»، واسطه حقیقی و انحصاری فیض الهی در تمام مراتب خلقت و هدایت معرفی شده‌اند؛ به گونه‌ای که هیچ فیضی جز از طریق آنان به مخلوقات نمی‌رسد. در مقابل، ابن سینا با استناد به قاعده «الواحد لا یصدر عنه إلا الواحد»، ساختاری از عقول عشره ارائه می‌دهد که فیض الهی از طریق آن‌ها و به صورت سلسله وار به عالم ماده منتقل می‌شود. هرچند هر دو دیدگاه بر ضرورت وجود واسطه تأکید دارند، در ماهیت این واسطه‌ها، نوع فیض رسانی و رابطه آن‌ها با انسان و خداوند تفاوت‌های ماهوی وجود دارد. تحلیل روایات و مفاهیم خاصی همچون «باء»، «اسماء الله» و «وجه الله» نشان می‌دهد وساطت اهل بیت علیهم السلام نه تنها تشریفی، بلکه هستی‌شناختی و ضروری است. این مقاله در پی اثبات انحصار وساطت فیض در اهل بیت علیهم السلام و تبیین تفاوت آن با وساطت فلسفی ابن سینا در چهارچوبی کلامی-تفسیری است.

واژگان کلیدی: وساطت فیض، پیامبر، اهل بیت علیهم السلام، فیض الهی، ابن سینا، فلسفه

* استناد به این مقاله: کلباسی، روح الله، (۱۴۰۴)، وساطت فیض در قرآن و کلام اهل بیت علیهم السلام و مقایسه با دیدگاه ابن سینا، امامت در پرتو قرآن و سنت، (۲) ۳، ص ۴۳-۶۷.

<https://doi.org/10.22034/emamah.2025.506314.1063>

۱. کارشناسی ارشد، علوم حدیث، بنیاد بین‌المللی امامت، بنیاد فرهنگ جعفری، قم، ایران

yaalimadad1359@gmail.com

مقاله پژوهشی

دوفصلنامه امامت

در پرتو قرآن و سنت

سال دوم، شماره ۳، ۱۴۰۴

ناشر: بنیاد

بین‌المللی امامت

ipj.emamat.org

دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۲۵

بازنگری: ۱۴۰۳/۱۲/۰۴

پذیرش: ۱۴۰۴/۰۱/۲۰

انتشار آنلاین: ۱۴۰۵/۰۴/۰۷



© نویسندگان



۱. مقدمه

یکی از بنیادی‌ترین مسائل در جهان‌بینی دینی و الهی، چگونگی ارتباط خداوند با جهان مخلوقات و کیفیت نزول فیض و برکات الهی بر عوالم وجود است. از دیرزمان، اندیشمندان مسلمان در تلاش بوده‌اند تا با بهره‌گیری از منابع دینی و عقلانی، نسبت خالق با مخلوق را تبیین کرده و روشن سازند که آیا رابطه‌ای مستقیم میان خدا و عالم برقرار است یا این‌که تحقق افاضه فیض الهی مستلزم واسطه‌ها و مراتب است. این مسئله نه تنها در فلسفه اسلامی، بلکه در منابع قرآن و حدیث نیز اشارات عمیق و تأمل‌برانگیزی دارد که نشان از لزوم واسطه‌ها در سیر نزول کمالات و خیرات الهی دارد.

در سنت اسلامی، واژه‌هایی چون «فیض»، «وساطت»، «اسماء الله»، «کلمات الله»، «سبب»، «وسیله» و نظایر آن، هر یک با بار معنایی خاص، در توضیح نظام ارتباطی میان خداوند متعال و مخلوقات به کار رفته‌اند. بررسی دقیق این مفاهیم نشان می‌دهد اندیشه دینی هرگز به ساده‌سازی رابطه خدا و خلق تن نداده، بلکه آن را در چارچوب نظامی حساب شده و مبتنی بر معرفت توحیدی سامان داده است؛ نظامی که در آن، شناخت خداوند و بهره‌گیری از رحمت و هدایت او تنها در پرتو شناخت حقایق واسطه‌ای ممکن است. در این میان، تحلیل مقام و کارکرد «واسطه» نه تنها جنبه نظری دارد، بلکه به طور مستقیم در عقایدی مانند نبوت، امامت، شفاعت، هدایت و حتی توسل و عبادت نیز تأثیرگذار است.

نکته مهمی که در این زمینه باید به آن توجه داشت، این است که مفهوم «وساطت فیض» تنها به معنای نقش راهبردی واسطه‌ها در انتقال پیام یا شفاعت در روز قیامت نیست، بلکه این وساطت در عمیق‌ترین لایه‌های هستی‌شناختی و وجودشناسی جای می‌گیرد. در واقع، موضوع وساطت فیض با پرسش‌های بنیادینی همانند «آیا فیض الهی بی‌واسطه به موجودات می‌رسد؟»، «آیا شناخت خدا بدون واسطه ممکن است؟» و «آیا نظام هستی بر مدار واسطه‌ها متعالی تنظیم شده است؟» گره خورده است.



در نگاه برخی متکلمان و محدثان شیعه، اهل بیت علیهم السلام نه تنها نقش هدایتی و تشریعی دارند، بلکه مجاری اصلی و انحصاری نزول فیض تکوینی الهی نیز محسوب می‌شوند. این دیدگاه، نه صرفاً نتیجه تعظیم جایگاه اهل بیت علیهم السلام، بلکه برآمده از روایات متعدد، استدلال‌های عقلی، و تأملات دقیق قرآنی است که حاکی از نظام واسطه‌ها در عالم وجود است. این نظام، جلوه‌ای از حکمت خداوند در تنظیم رابطه خالق و مخلوق است که در آن، هر مرتبه‌ای از وجود، فیض را از مرتبه‌ای برتر دریافت کرده و به مراتب پایین‌تر انتقال می‌دهد.

از سوی دیگر، فلسفه اسلامی نیز در پی توضیح همین نظم است؛ اما با روش و مفاهیم خاص خود. فلاسفه مسلمان به‌ویژه در مکتب مشا، نظریه دقیقی درباره صدور موجودات از مبدأ هستی ارائه داده‌اند که در آن، مجموعه‌ای از عقول مجرد، به عنوان واسطه میان واجب‌الوجود و عالم ممکنات معرفی می‌شوند. نظریه عقول عشره در نظام ابن‌سینا، تلاش دارد تا با حفظ بساطت ذات خداوند و پرهیز از نسبت دادن کثرت به او، نحوه انتقال فیض از وحدت به کثرت را تبیین کند. هرچند در این دستگاه فلسفی، جایگاه پیامبران و اولیا به صورت مستقیم بحث نمی‌شود، مفهوم «عقل فعال» در مرتبه پایانی، به گونه‌ای ایفاکننده نقش واسطه است.

مسئله اساسی این است که آیا چنین نگرش فلسفی، با آموزه‌های قرآنی و روایی درباره وساطت اهل بیت علیهم السلام در فیض‌رسانی سازگار است؟ یا آن‌که تفاوت‌های ماهوی میان آن‌ها وجود دارد که باید مورد تحلیل و مقایسه قرار گیرد. فهم دقیق این مسئله، نه تنها به غنای کلامی و تفسیری می‌افزاید، بلکه در روشن ساختن نقش اولیا الهی در نظام هستی و حیات انسان نیز نقش اساسی دارد.

براین اساس، مسئله وساطت فیض از سطحی‌ترین لایه‌های تفسیری تا عمیق‌ترین مباحث فلسفی و عرفانی را دربر می‌گیرد و می‌تواند پل ارتباطی میان متون دینی و تحلیل‌های عقلانی را فراهم سازد. از این رو، پژوهش حاضر در پی

آن است تا با واکاوی بنیادهای قرآنی و روایی و تحلیل ساختارهای فلسفی، تصویر جامع‌تری از مسئله وساطت فیض به دست آورد؛ تصویری که از یک سو در نصوص دینی ریشه دارد و از سوی دیگر، به پرسش‌های عقلانی نیز پاسخ می‌گوید.

پیرامون واسطه فیض، به دلیل توجه متکلمان اسلامی به این موضوع، تألیف‌های بسیاری انجام شده است. کتاب خلقت نوری و ظهور صلیبی (۱۳۹۱) نوشته سید محمدعلی موسوی؛ مقاله «اثبات امامت و واسطه فیض» (۱۳۸۶) اثر رحیم لطیفی؛ مقاله «نقش واسطه فیض در تفویض تکوینی» (۱۳۹۳) نوشته عادل مقدادیان؛ مقاله «برکات وجودی انسان کامل در نظام هستی» (۱۴۰۰) اثر عقيله زينب؛ مقاله «اثبات و تحليل شأن وساطت فيض امامان» (۱۳۹۲) نوشته محمدحسین فاریاب و مقاله «امام، واسطه فیض الهی» (۱۳۸۷) اثر یدالله دادجو از جمله آن‌ها است. کتاب‌ها و مقالاتی که تاکنون نوشته شده‌اند، بیشتر به جنبه اثبات وساطت فیض در دین و مصادیق مختلف آن پرداخته‌اند؛ اما در این نوشتار، انحصار واسطه فیض بودن پیامبر ﷺ و اهل بیت ﺍﻟﯿﺎﻟﯩﻤﯩﻦ نسبت به تمام مخلوقات از ابتدای خلقت بررسی خواهد شد.

۲. مفهوم‌شناسی وساطت فیض

برای ورود به بحث درباره وساطت فیض، نخست باید مبانی مفهومی این ترکیب دوسویه یعنی «وساطت» و «فیض» روشن شود. فهم دقیق این دو واژه در ابعاد لغوی، اصطلاحی و کاربردی زیربنای استواری برای تحلیل‌های کلامی و تفسیری بعدی فراهم می‌سازد. واژه‌هایی که در نگاه نخست ساده می‌نمایند، در بافت مفهومی خود حامل نظام پیچیده‌ای از روابط میان خداوند، مخلوقات و واسطه‌های فیض‌اند. از آنجاکه این ترکیب در حوزه‌های مختلف از متون قرآنی و روایی گرفته تا آثار فلسفی و عرفانی به کار رفته است، بررسی لایه‌های معنایی آن با در نظر گرفتن سیاق‌های گوناگون را ضروری می‌کند؛ به ویژه آن‌که در نگاه

شیعی، وساطت فیض نقش محوری در تبیین جایگاه اهل بیت علیهم السلام در هستی دارد و همین امر، حساسیت و اهمیت بازخوانی مفهومی آن را دوچندان می‌سازد.

۲-۱. تعریف لغوی و اصطلاحی «وساطت» و «فیض»

اصطلاح وساطت فیض کمتر در آثار متکلمان مشاهده می‌شود؛ نخستین بار ابن میثم بحرانی در قرن هفتم هجری آن را برای فرشتگان و عقول به کار برده است (فاریاب، ۱۳۹۲: ۲۴). در لغت، واژه «وساطت» از ریشه «وسط» گرفته شده و به معنای قرار گرفتن میان دو چیز است (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۲۷۹/۷). «واسط» کسی است که در میان دو طرف قرار می‌گیرد تا بین آن‌ها پیوندی برقرار کند. فرهنگ‌های لغت عربی، «الواسطة» را به معنای میانجی، سبب و گاهی عامل ارتباط میان مبدأ و مقصد تعریف کرده‌اند؛ چنان‌که در فرهنگ ابجدی آمده است: «الواسطة، به معنای واسطه و میانجی، علت و سبب؛ و نیز ارزنده‌ترین گوهر گردنبد» که به نقش محوری واسطه اشاره دارد (بستانی، ۱۳۷۵: ۹۷۱).

واژه «فیض» نیز در لغت به معنای جاری شدن، سرریز کردن، لبریز شدن و افاضه آمده است (قرشی، ۱۴۱۲: ۲۱۵/۵). ریشه آن «ف.ی.ض» به مفهوم ریزش فراوان و بی‌مانع چیزی، به‌ویژه خیر، نعمت یا آب اشاره دارد (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۶۵/۷). در متون عربی و فارسی، «فیض» معمولاً در معنای خیر فراگیر و گسترده به کار می‌رود. در قرآن کریم، اگرچه واژه فیض به این صورت نیامده، مفاهیمی مانند رحمت، نعمت و برکت حاکی از همین معنا است.

در اصطلاح دینی و کلامی، «وساطت» به نقشی اطلاق می‌شود که فرد یا حقیقتی در رساندن چیزی از مبدأ به مقصد دارد، بدون آن‌که در آن استقلال داشته باشد. ازاین‌رو، وساطت در فیض به معنای نقش واسطه‌ای است که میان خداوند، به‌عنوان فاعل حقیقی فیض، و مخلوقات، به‌عنوان قابل و گیرنده فیض ایفا می‌شود (علامه حلی، ۱۴۰۹: ۲۶۷). این وساطت گاهی در قالب هدایت، تعلیم، شفاعت یا حتی آفرینش مطرح می‌شود.

بدین ترتیب، ترکیب «وساطت فیض» بیانگر ساختاری است که در آن، افاضه هستی و کمالات از سوی خداوند، از طریق واسطه‌های خاص و معین به مراتب وجود می‌رسد. این معنا، هم در افق کلامی و هم در منظومه فلسفی، موضوع بررسی و تفسیر قرار گرفته و مبنای بسیاری از مباحث درباره ولایت، امامت، شفاعت و هدایت شده است.

۲-۲. چگونگی انتقال فیض الهی

نظام هستی در نگاه قرآن و معارف اهل بیت علیهم‌السلام، ساختاری منظم، هدفمند و قائم به سنت‌های الهی است که در آن، ارتباط میان خداوند و مخلوقات به صورت مستقیم و بی‌واسطه ترسیم نشده، بلکه انتقال رحمت و فیض الهی - در بسیاری از موارد- از طریق واسطه‌ها و مجاری خاصی صورت می‌گیرد. این واسطه‌ها، بسته به شأن مورد نظر، گاهی در قالب فرشتگان و گاهی پیامبران و در نگاه شیعه به طور خاص، اهل بیت علیهم‌السلام هستند که نقش محوری در این ساختار ایفا می‌کنند.

قرآن کریم، ضمن تأکید بر این که خداوند مبدأ مطلق رحمت است، تصریح می‌کند این رحمت از طریق «وسیله» به بندگان می‌رسد. در قرآن کریم آمده است: «ای کسانی که ایمان آورده‌اید، از خدا پروا کنید و به سوی او وسیله‌ای بجوید»^۱ (مائده: ۳۵). این آیه، به کمک روایات وارد شده بر این نکته دلالت دارد که تقرب به خدا به واسطه‌ای نیاز دارد که نقش انتقال‌دهنده فیض، هدایت یا شفاعت را برعهده دارد. تفسیرهای شیعی، به ویژه تفسیر قمی و نور الثقلین، این وسیله را در مصادیق نهایی آن، امامان معصوم علیهم‌السلام معرفی کرده‌اند (قمی، ۱۴۰۴: ۱۶۸/۱؛ عروسی حویزی، ۱۴۱۵: ۶۲۷/۱). افزون بر آن، خداوند می‌فرماید: ﴿قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾ (اسراء: ۱۱۰). امام رضا علیه‌السلام در تفسیر این آیه فرموده‌اند: ما اسمای حسنای الهی هستیم و عمل بنده‌ای پذیرفته نیست،

۱. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ».

مگر به شناخت ما (عیاشی، ۱۳۸۰: ۴۲/۲؛ مفید، ۱۴۱۳: ۲۵۲). این حدیث نشان می‌دهد حتی مقبولیت عمل نزد خداوند نیز مشروط به شناخت اهل بیت علیهم السلام است؛ زیرا آنان مجاری فیض الهی و وجه‌الله در میان خلق‌اند. صراحت روایت در تطبیق آیه بر اهل بیت علیهم السلام، از جایگاه بی‌واسطه آنان در انتقال فیض خبر می‌دهد.

روایات بسیاری نیز از اهل بیت علیهم السلام بر این معنا دلالت دارند که ایشان مجرای نزول رحمت، علم، هدایت و خیر به سوی خلق‌اند. امام رضا علیهم السلام می‌فرماید: «إِذَا نَزَلَتْ بِكُمْ شَدِيدَةٌ فَاسْتَعِينُوا بِنَا عَلَى اللَّهِ؛ هرگاه سختی و شدتی بر شما نازل شد، به وسیله ما از خداوند یاری بجویید» (مفید، ۱۴۱۳: ۲۵۲). این استمداد «بنا» از خدا، بر نقش واسطه‌ای اهل بیت علیهم السلام در افاضه الطاف الهی دلالت دارد.

امام صادق علیهم السلام فرمود: به خدا سوگند، ما همان کلماتی بودیم که آدم علیهم السلام از پروردگارش دریافت کرد؛ پس خداوند او را برگزید، توبه‌اش را پذیرفت و هدایتش کرد^۱ (خصیبی، ۱۴۱۹: ۴۳۲). در این روایت، اهل بیت علیهم السلام به عنوان کلمات خدا معرفی شده‌اند؛ کلماتی که منشأ رجوع و بازگشت به سوی خدا و واسطه در نزول رحمت، غفران و هدایت بوده‌اند. افزون بر آن، در روایتی دیگر از امیرالمؤمنین علی علیهم السلام آمده است: «من اسمای حسنیای خداوند، مثل‌های بلندمرتبه او و آیات بزرگ او هستم»^۲ (حلی، ۱۴۲۱: ۱۳۲). این تعبیر تأکید دارد که امام علی علیهم السلام نه تنها هدایتگر است، بلکه مظهر و مجرای صفات و افعال الهی در عالم خلق نیز است. در نهایت، جایگاه واسطه‌ای اهل بیت علیهم السلام از نگاه روایات، نه امری تشریفاتی یا عرضی، بلکه وجودی و ضروری است. امام صادق علیهم السلام در حدیثی فرمود: «بِنَا فَتَحَ اللَّهُ وَ بِنَا يَخْتِمُ؛ به وسیله ما خداوند آغاز می‌کند و به وسیله ما پایان می‌بخشد» (کوفی، ۱۴۱۰: ۳۶۷). این حدیث به روشنی جایگاه آغازگری و تداوم فیض را برای اهل بیت علیهم السلام تثبیت می‌کند.

از مجموع آیات و روایات یادشده، آشکار می‌شود فیض الهی در نظام خلقت،

۱. «فَكُنَّا وَاللَّهُ الْكَلِمَاتُ الَّتِي تَلَقَّاها آدَمُ مِنْ رَبِّهِ فَاجْتَبَاهُ وَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَاهُ...».

۲. «أَنَا أَسْمَاءُ اللَّهِ الْحُسْنَى، وَأَمثَالُهُ الْعُلَيَّا، وَإِيَّائِهِ الْكُنْبَى».



نه تنها مسیر مستقیم و بدون واسطه ندارد، بلکه جریان هدایت، رحمت، مغفرت، علم و حتی آفرینش در چارچوب واسطه‌هایی مانند پیامبر و اهل بیت علیهم‌السلام سازمان یافته است. این وساطت، بخشی از نظام تکوینی الهی است که برای انسان مؤمن هم راه شناخت خدا را ممکن می‌سازد و هم راه تقرب به او را.

۳-۲. تحلیل معنای «باء» در روایات

یکی از نکات دقیق و کاربردی در روایات مربوط به وساطت فیض، تکرار واژه «بنا» یا «بِهم» در نسبت دادن افعال الهی به اهل بیت علیهم‌السلام است؛ مانند «بِنَا فَتَحَ اللَّهُ»، «بِنَا يُنَزِّلُ الْغَيْثَ»، «بِنَا يُمَسِّكُ السَّمَاءَ»، «بِهم يُزْفُونَ»، «بِنَا يَخْتِمُ». این تعبیرها اگرچه در نگاه نخست ظاهر ساده‌ای دارند، از منظر ادبی و کلامی حامل معانی عمیق درباری نوع رابطه اهل بیت علیهم‌السلام با افعال الهی اند. از این رو، تحلیل معنای حرف «باء» در این روایات، گام مهمی در فهم درست نقش اهل بیت علیهم‌السلام در افاضه فیض الهی است.

«باء» در زبان عربی ممکن است معانی گوناگونی داشته باشد؛ از جمله باء سببیت، باء استعانت، باء تشریف، باء غایت، باء مصاحبت و... اکنون با توجه به سیاق روایات، باید دید مقصود کدام یک از این معانی است و چه پیامی در دل آن نهفته است. روایتی از امام صادق علیه‌السلام نقل شده است که می‌فرماید: «نَحْنُ وَاللَّهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى الَّتِي لَا يَقْبَلُ اللَّهُ مِنَ الْعِبَادِ عَمَلًا إِلَّا بِمَعْرِفَتِنَا» (کلینی، ۱۴۰۷: ۱/۱۴۴). در این روایت، حرف «باء» در «بِمَعْرِفَتِنَا» بر نقش شرطی، سببی و انحصاری اهل بیت علیهم‌السلام در مقبولیت اعمال دلالت دارد. یعنی شناخت آن‌ها شرط صحت تقرب به خداوند است و بدون آن، عمل فاقد پذیرش خواهد بود. همچنین در روایت معروف «بِنَا فَتَحَ اللَّهُ وَبِنَا يَخْتِمُ» (کوفی، ۱۴۱۰: ۳۶۷)، حرف «باء» در «بِنَا» می‌تواند سه تفسیر احتمالی داشته باشد:

الف) باء سببیه؛ یعنی به سبب ما خداوند دین را آغاز کرد و به سبب ما آن را پایان خواهد داد. این تفسیر ناظر به نقش علت واسطه‌ای اهل بیت علیهم‌السلام در

تحقق اراده الهی در عالم دین و خلقت است.

ب) باء استعانت؛ یعنی خداوند به وسیله ما (اهل بیت علیهم السلام)، کار خود را در عالم آغاز کرد و به انجام می‌رساند؛ مانند این که امامان، «ایادی عامله» و ابزار اجرای اراده خداوند در عالم باشند، بی آن که در اصل فاعلیت استقلال داشته باشند.

ج) باء غائیة؛ اگر «باء» به معنای غایت در نظر گرفته شود، مفهوم روایت این است که اهل بیت علیهم السلام، غایت و هدف نظام خلقت اند؛ چنان که روایات متعددی در منابع معتبر شیعه گواهی می‌دهند آفرینش آسمان‌ها و زمین به خاطر محبت یا شأن اهل بیت علیهم السلام بوده است؛ مانند روایت «لَوْلَاكَ لَمَّا خَلَقْتُ الْأَفْلَاكَ» که بارها در تفسیر خلقت نوری آمده است (استرآبادی، ۱۴۰۹: ۴۳۰). در میان این تفسیرها، بسیاری از شارحان احادیث اهل بیت علیهم السلام به ویژه علامه مجلسی، تفسیر باء سببیت و غائیة را جدی تر گرفته‌اند. در مرآة العقول آمده است امامان واسطه‌ای واقعی در افاضة فیض هستند و «تمامی فیض‌های الهی به وسیله آنان به خلق می‌رسد» (مجلسی، ۱۴۰۴: ۸۸/۱۲).

از سوی دیگر، برخی روایات به صراحت کاربرد «باء» را در معنای استعانت و وساطت الهی تأیید می‌کنند. در حدیثی از امام رضا علیه السلام آمده است: «إِذَا نَزَلْتُ بِكُمْ شَدِيدَةً فَاسْتَعِينُوا بِنَا عَلَى اللَّهِ» (مفید، ۱۴۱۳: ۲۵۲). در این تعبیر، «بِنَا» نه تشریف است و نه صرفاً غایت، بلکه وسیله‌ای واقعی برای تقرب به خداوند است؛ اهل بیت علیهم السلام همانند مجرای رحمت و مجرای اتصال بنده با خالق معرفی شده‌اند.

با این همه آنچه قطعی است، این که در مجموعه روایات، نقش اهل بیت علیهم السلام در افعال الهی هرگز به عنوان فاعل مستقل مطرح نشده است، بلکه همواره بر این نکته تأکید شده که ایشان به اذن و اراده خداوند چنین نقشی یافته‌اند. از این رو در برخی روایات، تعبیر «يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ بِإِذْنِ اللَّهِ» (علوی، ۱۴۲۸: ۱۲۷) نیز در

کنار این افعال ذکر شده است. بدین ترتیب، اهل بیت علیهم السلام واسطه در فیض اند؛ اما نه بالاستقلال، بلکه در طول مشیت و اراده الهی. در مجموع، تحلیل دقیق معنای حرف «باء» در روایات، تصویر روشنی از چگونگی وساطت اهل بیت علیهم السلام در نظام افاضه ترسیم می‌کند؛ تصویری که نه صرفاً نمادین یا تشریفی است و نه استقلالی، بلکه از واقعیتی حکایت دارد که در چارچوب توحید ربوبی معنا می‌یابد و جایگاه اهل بیت علیهم السلام را به عنوان وجه الله، اسماء الله و کلمات الله در نظام هستی تثبیت می‌کند.

۴-۲. دلایل انحصار فیض در اهل بیت علیهم السلام

یکی از آموزه‌های بنیادین در منظومه معارف شیعی، باور به انحصار فیض الهی در اهل بیت علیهم السلام است؛ به این معنا که فیوضات وجودی، اعم از فیض هدایت، علم، رحمت، آمرزش و حتی آفرینش، تنها از مجرای ایشان به خلق می‌رسد. این انحصار نه از روی تعصب یا تمایل مذهبی، بلکه بر پایه آیات قرآنی و روایات معتبر اهل بیت علیهم السلام استوار است. منابع اصیل اسلامی به ویژه حدیثی و تفسیری، نشان می‌دهد نقش اهل بیت علیهم السلام در نظام فیض الهی نه نقشی هم‌عرض با دیگران، بلکه یگانه، ممتاز و منحصر است.

یکی از دلایل روایی، فرمایش امام صادق علیه السلام به مفضل است که فرمود: «يَا مُفَضَّلُ سَبَقَتْ عَزِيمَةُ مَنْ اللَّهِ أَنَّهُ لَا يَتَقَبَّلُ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِنَا وَلَا يُعَذِّبُ أَحَدًا إِلَّا بِنَا» (کوفی، ۱۴۱۰: ۵۲۹). این حدیث نشان می‌دهد تنها راه قبولی هر کاری و عذاب شدن هر کسی، به واسطه امامان معصوم علیهم السلام است و دیگران در این جایگاه قرار ندارند. در ادامه فرمود: «فَنَحْنُ بَابُ اللَّهِ وَ حُجَّتُهُ وَ أُمْنَاؤُهُ عَلَى خَلْقِهِ وَ خَزَائِنُهُ فِي سَمَائِهِ وَ أَرْضِهِ» که در آن، انحصار راه‌های ارتباط با خداوند در اهل بیت علیهم السلام به صراحت بیان شده است. تعبیرهایی مانند «نَحْنُ بَابُ اللَّهِ»، نشان‌دهنده انحصار طریق ارتباط با خداوند در وجود اهل بیت علیهم السلام است.

افزون بر این، در روایت معروف «زیارت جامعه کبیره» نیز آمده است: «يَكُمُ

فَتَحَ اللَّهُ، وَبِكُمْ يَخْتِمُ، وَبِكُمْ يُنْزِلُ الْغَيْثَ، وَبِكُمْ يُمَسِّكُ السَّمَاءَ أَنْ تَقَعَ عَلَى الْأَرْضِ إِلَّا بِإِذْنِهِ» (شیخ صدوق، ۱۴۱۳: ۶۱۵/۲). این فراز از زیارت، اهل بیت علیهم السلام را نه تنها آغازگر و ختم‌کننده همه فیض الهی می‌داند، بلکه باران، نظم آسمان و ثبات زمین نیز از طریق ایشان انجام می‌پذیرد. روشن است چنین نقشی، قابل تعمیم به دیگر انسان‌ها یا اولیای غیر معصوم نیست. همچنین در حدیث بسیار مهمی از امام باقر علیه السلام آمده است: «إِنَّمَا يَعْرِفُ اللَّهُ مَنْ عَرَفَهُ بِاللَّهِ، وَمَنْ لَمْ يَعْرِفْهُ بِهِ فَلَيْسَ يَعْرِفْهُ، إِنَّمَا يَعْرِفُ غَيْرُهُ؛ تَنَاهَا كَسَى خُدا رَا شَنَاخْتَه اُو رَا بَه وَسِيلَهُ خُدا شَنَاخْتَه اَسْت، وَ هَرَكْس بَه وَسِيلَهُ غَيْرِ خُدا اُو رَا بَشَنَاسَد، دَر وَاقِع خُدا رَا نَشَنَاخْتَه، بَلَكَه غَيْر اُو رَا شَنَاخْتَه اَسْت» (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۱۴/۱).

با استناد به این حدیث و احادیث مشابه و با تطبیق آن‌ها با روایات «نَحْنُ أَسْمَاءُ اللَّهِ» و «نَحْنُ كَلِمَاتُ اللَّهِ»، می‌توان نتیجه گرفت که معرفت صحیح خداوند تنها از راهی که خود برای شناخت خویش تعیین کرده است، تحقق می‌یابد و آن، شناخت اهل بیت علیهم السلام است؛ زیرا ایشان اسمای حسنی خداوند هستند که معرفت خداوند به وسیله آن‌ها تحقق می‌یابد (مجلسی، ۱۴۰۴: ۳۵/۲). نکته قابل توجه آن‌که در هیچ‌یک از این روایات، امکان دیگری برای دریافت فیض یا معرفت الهی از طریق غیر پیامبر صلی الله علیه و آله و اهل بیت علیهم السلام مطرح نشده است.

با توجه به این مجموعه گسترده از احادیث، می‌توان با اطمینان گفت انحصار فیض الهی در اهل بیت علیهم السلام، اصل کلامی محکمی در معارف شیعه است که در نصوص معتبر ریشه دارد و جایگاه منحصر به فرد ایشان در نظام تکوین و تشریع را تبیین می‌کند. این انحصار نه به معنای محدود کردن رحمت خداوند، بلکه به معنای تعیین مسیر خاص آن در چارچوب حکمت الهی است.

۵-۲. گستره فیض‌رسانی اهل بیت علیهم السلام

در معارف قرآن و روایات اهل بیت علیهم السلام، وساطت فیض نه یک نقش محدود و مقطعی، بلکه حضوری فراگیر و دائمی در تمام مراتب هستی، هدایت و حیات

انسانی دارد. این وساطت، همهٔ ساحت‌های تکوین، تشریع، هدایت، علم، روزی، شفاعت و رحمت را دربر می‌گیرد؛ به‌گونه‌ای که هر فیضی که از جانب خداوند به بندگان می‌رسد، از کانال وجودی پیامبر و اهل بیت علیهم‌السلام عبور می‌کند. این گسترهٔ وسیع از روایات فراوانی قابل استنباط است که هم در منابع حدیثی نخستین آمده و هم در زیارات معتبر اهل بیت علیهم‌السلام بازتاب یافته است. یکی از بارزترین جلوه‌های این وساطت فراگیر، در زیارت جامعهٔ کبیره آمده است: «بِکُمْ يُمْسِكُ السَّمَاءُ أَنْ تَقَعَ عَلَى الْأَرْضِ إِلَّا بِإِذْنِهِ، وَبِکُمْ يُنْزِلُ الْغَيْثَ، وَبِکُمْ يُمْسِكُ السَّمَاءُ وَ الْأَرْضُ أَنْ تَزُولَا» (شیخ صدوق، ۱۴۱۳: ۶۱۵/۲). در این عبارت، نگهداری آسمان از سقوط، نزول باران، ثبات زمین و آسمان همگی به واسطهٔ اهل بیت علیهم‌السلام معرفی شده است. این تعبیرها، نقش اهل بیت علیهم‌السلام را نه در مقام دینی صرف، بلکه در نظام تکوینی و حفظ هستی بیان می‌کنند.

امام باقر علیه‌السلام دربارهٔ تعبیرهایی که در قرآن دربارهٔ ظهور صفات خدا در هستی به کار رفته‌اند (كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ) فرموده است: «... فَكُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهِي وَأَنْتُمْ وَجْهِي» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۹/۲۵). براین اساس، هرآنچه باقی است از طریق آنان متصل به خدا است و هستی و بقا نیز از مسیر ایشان جریان می‌یابد. در ادامه امام باقر علیه‌السلام فرمود: «... بِنَا أَكْرَمَ اللَّهُ مَنْ أَكْرَمَ مِنْ جَمِيعِ خَلْقِهِ» (همان: ۲۰/۲۵). این قسمت از روایت، امام کرامت همهٔ مخلوقات را به خویش نسبت می‌دهد و گسترهٔ نقش اهل بیت علیهم‌السلام را در تمامی ابعاد حیات مخلوقات و هستی الهی ترسیم می‌کند. «دست گستردهٔ خدا»، «چشم خدا» و «درگاه خدا» مفاهیمی‌اند که نشان می‌دهند اهل بیت علیهم‌السلام نه تنها مرجع علمی و اخلاقی‌اند، بلکه مسیرهای وجودی دریافت فیض خداوند در همهٔ عالم‌اند. در بعد علمی و معرفتی نیز نقش آنان انحصاری و گسترده است. در حدیثی آمده است: «نَحْنُ عَيْبَةُ عِلْمِهِ وَ نَحْنُ تَرَاجِمَةُ وَحْيِهِ» (شیخ صدوق، ۱۴۰۳: ۳۵). این تعبیر، مرجعیت کامل علمی و ارتباط انحصاری با وحی را به اهل بیت علیهم‌السلام اختصاص می‌دهد که فیض معرفت الهی از آنان ساری و جاری است. در بعد هدایت نیز گسترهٔ وساطت ایشان به زمان یا

مکان خاصی منحصر نیست. امام باقر علیه السلام در تفسیر آیه «وَجَعَلْنَاهُمْ أَيْمَةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا» (انبیاء: ۷۳) فرمود: «يَعْنِي الْأَيْمَةَ مِنْ وَلَدِ فَاطِمَةَ» (استرآبادی، ۱۴۰۹: ۳۲۳). بدین معنا، هدایت واقعی تنها از جانب امامان معصومی علیهم السلام است که به امر خدا هدایت می‌کنند و هیچ فردی جز آنان چنین جایگاهی ندارد.

همه این روایات، دلالت روشنی دارند بر این‌که وساطت اهل بیت علیهم السلام نه نقشی نمادین یا تشریفی، بلکه حضوری واقعی و مؤثر در همه ابعاد حیات مخلوقات و نظام هستی است. گستره این فیض‌رسانی، از خلقت گرفته تا بقا، از هدایت گرفته تا معرفت، از شفاعت گرفته تا روزی، همه و همه از مسیر ایشان می‌گذرد. این نگرش، به‌ویژه در کلمات اهل بیت علیهم السلام و زیارات مأثور، به‌صورت منظم و پیاپی تأکید شده و جایگاه ایشان را به‌مثابه حقیقتی فراگیر و پیوسته با اراده الهی تثبیت کرده است.

۲-۶. تحلیل روایات با واژگان خاص

در روایات اهل بیت علیهم السلام، برای تبیین جایگاه آنان در نظام هستی و وساطت فیض، از مجموعه‌ای از مفاهیم خاص استفاده شده است که در قرآن کریم ریشه دارند. واژگانی همانند «اسماء الله»، «کلمات الله»، «وجه الله»، «ید الله»، «عین الله» و «باب الله» در این متون، تنها مفاهیم استعاره‌ای یا تشریفی نیستند، بلکه حامل محتوایی وجودی و معرفتی‌اند و نشانگر پیوند عمیق و واسطه‌گرانه اهل بیت علیهم السلام با افعال و صفات الهی هستند. تحلیل این واژگان در پرتو روایات، یکی از کلیدهای درک نظام فیض در نگاه شیعی است.

نخست، واژه «اسماء الله» که در قرآن آمده است: «وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا» (اعراف: ۱۸۰) در روایات اهل بیت علیهم السلام بر آنان تطبیق داده شده است. امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «نَحْنُ وَاللَّهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ الَّتِي لَا يَقْبَلُ اللَّهُ مِنَ الْعِبَادِ عَمَلًا إِلَّا بِمَعْرِفَتِنَا» (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۴۴/۱). در این روایت، اهل بیت علیهم السلام به‌عنوان تجلی‌های اسمای الهی معرفی شده‌اند و معرفت ایشان، شرط قبول اعمال شمرده شده



است. چنین نسبتی، نشان می‌دهد شناخت خدا و تقرب به او، تنها از طریق آن اسما محقق می‌شود.

دوم، تعبیر «کلمات الله» که در قرآن در مواردی مانند خلقت حضرت عیسی علیه السلام (آل عمران: ۳۹؛ نساء: ۱۷۱) آمده، در احادیث اهل بیت علیهم السلام بر وجود امامان تطبیق شده است. در حدیثی از امام باقر علیه السلام آمده است: «نَحْنُ وَاللَّهُ الْكَلِمَاتُ الَّتِي تَلَقَّاهَا آدَمُ مِنْ رَبِّهِ فَتَابَ عَلَيْهِ» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۵/۲۵)؛ یعنی اهل بیت علیهم السلام همان کلمات الهی‌اند که آدم علیه السلام با توسل به آن‌ها توبه‌اش پذیرفته شد. این تعبیر نشان می‌دهد اهل بیت علیهم السلام، مجاری فیض توبه و آمرزش الهی‌اند و کلمات الهی، چیزی جز حقایق وجودی ایشان نیستند.

سوم، اصطلاح «وجه الله» که در آیه «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (قصص: ۸۸) آمده است. این واژه نیز در روایات اهل بیت علیهم السلام بر خود ایشان تطبیق شده است. امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «نَحْنُ وَجْهُ اللَّهِ الَّذِي يُؤْتِي مِنْهُ لَنْ نَزَالَ فِي عِبَادِهِ مَا دَامَتْ لَهِ فِيهِمْ رَوْيَةٌ» (شیخ صدوق، ۱۳۹۸: ۱۵۱)؛ یعنی اهل بیت علیهم السلام وجه خدا هستند؛ وجهی که بقا دارد و مبدأ فیض الهی است. تعبیر «يُؤْتِي مِنْهُ» نشان می‌دهد هرکس بخواهد به خدا نزدیک شود، باید از طریق این وجه نزدیک شود. چهارم، عنوان «عین الله» نیز در روایات دیده می‌شود؛ مانند: «وَ عَيْنُ اللَّهِ النَّاطِرَةُ وَ أَنَا جَنْبُ اللَّهِ وَ أَنَا يَدُ اللَّهِ» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۹۸/۲۴) و «فَهُمْ عَيْنُ اللَّهِ النَّاطِرَةُ» (ابن بابویه، ۱۴۰۴: ۱۳۲). چشم خدا، دست خدا و چهره خدا تعبیرهایی هستند که همگی بر حضور نظارتی، تأثیرگذاری و افاضه‌ای اهل بیت علیهم السلام دلالت دارند. این تعبیرها بر مبنای توحید افعالی و بدون تفویض، به معنای کارگزاری و مجرای اراده الهی بودن آنان است نه شریک یا فاعل مستقل.

در نهایت، عنوان «باب الله» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۰۲/۲۴) نشان می‌دهد اهل بیت علیهم السلام نه تنها درگاه خدا برای عبور خلق معرفی شده‌اند، بلکه راه شناخت او و عبادت خدا نیز در معرفت ایشان منحصر است. این بابیت، بر انحصار فیض معرفت

و عبودیت در اهل بیت علیهم السلام دلالت صریح دارد.

بنابراین، کاربرد این واژگان خاص در متون حدیثی شیعه، جنبه تکریمی یا ادبی ندارد، بلکه حامل حقیقت ژرفی درباره ارتباط خالق و مخلوق و نقش وجودی اهل بیت علیهم السلام در نظام فیض است. اهل بیت علیهم السلام، نه تنها واسطه در تشریع و هدایت، بلکه واسطه در بقا، خلقت، آمرزش و هر نوع فیض ربانی اند؛ چنان که قبلاً در زیارت جامعه کبیره اشاره شد. این شواهد نشان می دهد وساطت اهل بیت علیهم السلام در افاضه فیض الهی هم در لسان قرآن ریشه دارد و هم در لسان روایات با واژگان خاص تثبیت شده است. این مفاهیم، ابعاد وجودی و انحصاری وساطت را روشن می کنند و جایگاه بی بدیل اهل بیت علیهم السلام در ساختار هستی و ارتباط با خالق را تبیین می نمایند.

۳. وساطت فیض در دیدگاه ابن سینا

فلسفه اسلامی به ویژه در نظام فکری ابن سینا، تلاش کرده است تا نسبت خالق و مخلوق را با حفظ اصول توحیدی و قواعد علیت تبیین کند. یکی از مسائل محوری در این نظام، چگونگی صدور ممکنات از واجب الوجود و مسیر انتقال وجود و کمال از مبدأ اعلا به مراتب پایین تر است. ابن سینا با تأثیر از افلاطون و نوافلاطونیان و نیز با بهره گیری از میراث فلسفی اسلامی، ساختاری از نظام هستی ارائه می دهد که در آن، مسئله وساطت فیض جایگاه بنیادینی دارد. در این نگاه، فیض الهی از واجب الوجود صادر می شود؛ اما نه بی واسطه، بلکه از مسیر سلسله ای از عقول مجرد که با نظم و ترتیبی خاص یکدیگر را افاضه می کنند. اگرچه در این نظام، واژه هایی مانند «اهل بیت علیهم السلام» یا مفاهیم صریح قرآنی و روایی کمتر به چشم می خورند؛ اما تحلیل عقلانی ابن سینا درباره «صدور»، «عقل فعال» و «ترتیب عقول»، تلاشی در راستای تبیین عقلانی وساطت فیض است که می تواند محل مقایسه و گفت و گو با آموزه های کلامی و تفسیری شیعه قرار گیرد.

۱-۳. مفهوم و تعریف ابن سینا از وساطت

ابن سینا در نظام فلسفی خود، مفهوم وساطت فیض را ذیل نظریه «صدور» (تسلسل نزولی هستی) و با ابتدا بر اصل توحید ناب و مجرد ذات واجب الوجود تبیین می‌کند. به باور او، خداوند که «واجب الوجود بالذات» است، ذاتا بسیط و منزّه از هرگونه کثرت، تغییر و تعامل مستقیم با موجودات ممکن و متغیر است (ابن سینا، ۱۳۷۱: ۳۰۱). از این رو، پیدایش جهان و موجودات ممکن، باید از راهی صورت گیرد که هم با بساطت و تغییرناپذیری خداوند سازگار باشد و هم با کثرت و تغییرپذیری جهان موجود. این «راه»، همان نظام سلسله‌مراتبی صدور است که ابن سینا آن را با تأکید بر ضرورت عقلانی و هستی‌شناختی، به صورت دقیق تبیین می‌کند.

در این نظریه، نخستین موجود صادر از ذات حق، «عقل اول» است که دارای سه نوع ادراک است: ۱. ادراک علت خود یعنی واجب الوجود؛ ۲. ادراک ذات خود؛ ۳. ادراک ممکن بودن ذات خود. از این سه ادراک، سه موجود دیگر صادر می‌شوند: عقل دوم، نفس فلک اول و جسم فلک اول (محقق سبزواری، ۱۳۶۹-۱۳۷۹: ۴۰۰، ۴ و ۴۰۱). به همین ترتیب، تا عقل دهم که همان «عقل فعال» است، صدور ادامه می‌یابد. هر مرتبه از عقول، هم واسطه در افاضه فیض به مادون خویش است و هم در مرتبه خود دارای افاضه خاصی است. بنابراین، وساطت فیض در نگاه ابن سینا، به معنای صدور سلسله‌وار موجودات از مبدأ واحد به واسطه عقول مجرد است.

نقش وساطتی که ابن سینا برای عقول قائل است، دقیقا در راستای حفظ اصل توحید و تنزیه خداوند از تماس مستقیم با عالم کثرت است. او بر این باور است که طبق قاعده «الواحد لا یصدر عنه إلا الواحد»، خداوند تنها یک اثر صادر می‌کند و آن، موجودی مجرد و بسیط است؛ همه دیگر موجودات نیز به واسطه آن صادر اول یا به واسطه دیگر عقول و نفوس پدید می‌آیند (حسن پور، ۱۴۰۳: ۶۷-۷۴).



در نگاه ابن سینا، آفرینش عالم براساس مبانی مشایی، محصول علم عنایی خداوند است؛ چنان که صور موجودات به شکل ثابت و کلی در علم ازلی خداوند حضور دارند و علم خداوند به این صور، منشأ ایجاد فعلی آن ها می شود. وساطت فیض تنها به جنبه هستی شناختی محدود نمی شود، بلکه در مباحثی مانند علم الهی، تدبیر عالم و حتی صدور معرفت نیز مورد توجه قرار می گیرد؛ به ویژه آن که عقل فعال نه تنها واسطه وجود، بلکه واسطه علم و ادراک نیز برای انسان است. به بیان دیگر، ارتباط انسان با مبدأ در ساحت عقل نظری، به وسیله عقل فعال برقرار می شود؛ عقل فعالی که آخرین مرتبه عقول و نزدیک ترین آن ها به جهان ماده است (همان).

بنابراین، تعریف وساطت در دستگاه ابن سینا، عبارت است از: صدور وجود، علم و کمالات از ذات حق به ممکنات، از مسیر عقول مجرد، به صورت نظام مند، ضروری و غیراختیاری. این نظام، در عین حال که توحید خدا را محفوظ می دارد، انتقال فیض را نیز معنادار و عقل پذیر می سازد.

۲-۳. عقول عشره در ساختار هستی شناسی ابن سینا

در نظام فلسفی ابن سینا، مسئله صدور هستی از مبدأ واحد واجب الوجود، در چارچوبی عقلانی به صورت نظریه «عقول عشره» سامان یافته است. این نظریه که از سنت نوافلاطونی برگرفته شده و در آثار ابن سینا بازپرداختی نوین یافته، پاسخی است به این پرسش اساسی که چگونه از خالق بسیط و واجب، کثرت موجودات و جهان متغیر صادر می شود؛ درحالی که ذات الهی از هرگونه کثرت، تغییر و ترکیب منزّه است.

ابن سینا با بهره گیری از قاعده «الواحد لا یصدر عنه إلا الواحد»، صدور کثیر از واحد را از طریق واسطه های عقلی تبیین می کند. براساس این قاعده، نخستین موجودی که از واجب الوجود بالذات صادر می شود، عقل اول است؛ موجودی مجرد، قائم به ذات و دارای علم. عقل اول، از آن جهت که به واجب الوجود



می‌نگرد، عقل دوم را صادر می‌کند. از جهت التفات به ذات خود به عنوان ممکن، نفس فلک اول صادر می‌شود و از حیث تعلق به ماده، جسم فلک اول پدید می‌آید. به همین ترتیب، ده عقل پیاپی، هریک از دیگری صادر می‌شوند تا سلسلهٔ عقول به عقل دهم ختم شود که همان عقل فعال است؛ موجودی که نقش واسطهٔ مستقیم میان عالم عقل و عالم ماده را ایفا می‌کند و از عقل دهم، عقول و نفوس بشری افزوده می‌شود و از فلک نهم عناصر اربعه و از عناصر اربعه موالید پدید می‌آیند (ساجدی، ۱۳۷۳: ۲/۱۲۹۵).

ابن سینا در کتاب الشفا این ساختار را با تفصیل شرح می‌دهد. وی معتقد است «همچنین از جنبهٔ خاصی از ذات او، کثرت نخستین به وجود می‌آید که شامل دو بخش است: ماده و صورت. این ماده یا به واسطهٔ صورت یا همراه با آن حاصل می‌شود؛ همان طور که امکان وجود تنها با فعلی که با صورت فلک هماهنگ است، به مرحلهٔ فعل می‌رسد. همین روند، در مورد پیدایش هر عقل و هر فلک نیز جاری است؛ تا آنجا که به عقل فعال می‌رسیم که تدبیرگر نفوس ما انسان‌ها است». به این ترتیب، نظام عقول عشره نه تنها تبیینی برای صدور کثرت از واحد است، بلکه ساختار کل جهان هستی را از بالاترین مراتب تا فلک نهم و نهایتاً عقل فعال روشن می‌سازد (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۴۰۷) و «عقل» صادر نخستین و واسطهٔ فیض رب العالمین باشد، و اگر او موجود نباشد از حق، سدّ باب افاضهٔ فیاض مطلق باشد (سبزواری، ۱۳۸۳: ۲۳۷).

ابن سینا با این تحلیل، نه تنها نقش واسطه‌ای عقل را به عنوان فیض‌رسان می‌پذیرد، بلکه کل ساختار جهان را متکی بر ترتیبی می‌بیند که در آن، هر عقل نسبت به مادون خود، واسطهٔ فیض و سبب وجود است. بنابراین، عقول عشره در نگاه ابن سینا نه مفاهیمی ذهنی یا نمادین، بلکه موجوداتی حقیقی‌اند که وجود، علم و حرکت هستی به واسطهٔ آن‌ها تحقق می‌یابد و به عقیدهٔ وی عقل عاشر، عقل فعال و فیاض نفوس و مدبّر عالم کون و فساد است (ابن سینا، ۱۳۸۳: ۹).

۴. مقایسه تطبیقی دیدگاه ابن سینا با قرآن و معارف اهل بیت علیهم السلام

نظریه وساطت فیض در نگاه ابن سینا، اگرچه خاستگاهی عقلانی و فلسفی دارد، همان طور که بیان شد در برخی مبانی و اهداف، با آموزه های قرآنی و معارف اهل بیت علیهم السلام هم پوشانی هایی نیز دارد. با این حال، تفاوت های بنیادینی میان آن ها به چشم می خورد که بررسی دقیق آن ها، تفاوت رویکرد هستی شناسانه و کلامی تشیع با فلسفه مشایی را روشن می سازد.

نخستین نقطه اشتراک، تأکید هردو دستگاه بر وجود واسطه در انتقال فیض الهی است. ابن سینا با استناد به قاعده «الواحد لا یصدر عنه إلا الواحد» معتقد است واجب الوجود نمی تواند مستقیم کثرت را صادر کند؛ از این رو نخستین صادر از او، «عقل اول» است و دیگر مراتب هستی از آن به ترتیب افاضه می شوند. در قرآن نیز اصل وساطت به صراحت پذیرفته شده است. آیاتی مانند «وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ» (رعد: ۷) و «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ» (مائده: ۳۵) نشان می دهد ارتباط با خداوند، به وسیله، واسطه و راهنما نیازمند است. در روایات اهل بیت علیهم السلام، این واسطه ها نه تنها پذیرفته، بلکه انحصارا به امامان معصوم علیهم السلام نسبت داده شده اند. بدین ترتیب، هر دو دیدگاه قائل اند که فیض خداوند به صورت مستقیم به عالم نمی رسد و به واسطه موجوداتی خاص جاری می شود. دوم، مهم ترین نقطه افتراق، در ماهیت واسطه های فیض است. در نگاه ابن سینا، این واسطه ها «عقول عشره» هستند؛ موجوداتی مجرد که براساس قانون صدور و ضرورت، موجودات بعدی را پدید می آورند. این عقول، نقشی معرفتی و هستی شناختی دارند؛ اما فاقد شخصیت معنوی یا رابطه تشریعی با انسانند. در مقابل، در قرآن و روایات اهل بیت علیهم السلام، واسطه های فیض، انسان های معصوم و ذوی العقول اند؛ یعنی پیامبر و امامان که به اذن خدا، مجاری علم، رحمت، هدایت و مغفرت اند. این واسطه ها نه تنها موجوداتی مجرد، بلکه اراده مند، دانا و مسئول در قبال انسانند و نقشی فعال در هدایت، شفاعت، تعلیم و تربیت دارند. به بیان دیگر، اهل بیت علیهم السلام، هم واسطه های فیض تکوینی اند و هم هادیان تشریعی.

سوم، در فلسفه ابن سینا، فیض الهی به طور ضروری و بدون اراده خاص از واجب الوجود به عقل اول و سپس به دیگر عقول و نفوس منتقل می شود؛ فرایندی شبیه به جریان نور از خورشید. حتی در انتقال معرفت به انسان، عقل فعال است که صور را افاضه می کند؛ اما در معارف اهل بیت علیهم السلام، فیض و علم نه به طور ضروری، بلکه به اذن و اراده الهی و از طریق انسان های معصوم و برگزیده نازل می شود. این فیض، با اراده و مشیت خداوند و از طریق انسان های الهی به بندگان می رسد نه صرفاً از مسیر علت های غیرشخصی و مجرد.

چهارم، در نگاه فلسفی ابن سینا خداوند از طریق عقل فعال به انسان شناسانده می شود. در واقع، عقل فعال هم افاضه کننده صورت است و هم راه وصول نفس ناطقه به عقل بالفعل؛ اما در روایات اهل بیت علیهم السلام، معرفت خداوند تنها از طریق شناخت اهل بیت علیهم السلام ممکن است. بنابراین، معرفت خدا، عمل صالح و حتی قبولی عبادات، بدون معرفت و وساطت اهل بیت علیهم السلام ممکن نیست؛ درحالی که در دیدگاه ابن سینا، چنین نقشی برای انسان های معصوم مطرح نشده است.

پنجم، تفاوت بنیادین تر در نوع نگرش به رابطه خدا و خلق است. ابن سینا برای حفظ تجرد و تنزیه واجب الوجود، رابطه ای کاملاً متعالی و غیرارادی بین خدا و جهان تصویر می کند. خداوند فاعلی است که تنها به ذات خود علم دارد و از این علم، عقل اول صادر می شود. در مقابل، خدا در قرآن و روایات، خدای سمیع، بصیر، علیم، رحیم و قریب است که می شنود، می بیند، هدایت می کند و با انسان تعامل دارد. در این دستگاه، واسطه های فیض نیز همچون پیامبر و امام، دارای شعور، دلسوزی، اراده و تعامل حقیقی با انسانند.

ششم، نظریه عقول عشره ابن سینا با وجود انسجام ظاهری، در درون خود با چند پرسش عقلانی مواجه است. نخست، چرا دقیقاً ده عقل؟ چه ضرورتی فلسفی یا متافیزیکی ایجاب می کند که تعداد عقول نه کمتر و نه بیشتر از ده عدد باشد؟ این عدد به نظر تحمیلی و متأثر از کیهان شناسی بطلمیوسی است

نه مستند به دلیل ذاتی هستی‌شناسانه. دوم، چرا عقل دهم دارای تکثر و ارتباط با ماده است اما دیگر عقول فاقد آنند؟ اگر عقل فعال می‌تواند فیض را به عالم ماده برساند، چرا این توان در عقل اول یا دوم وجود ندارد؟ سوم، چرا عقل فعال مستقیم از عقل نهم صادر شده است نه از عقل اول؟ چه چیزی مانع از این صدور مستقیم شده است؟

هفتم، ابن سینا عقول را واسطه فیض دانسته و گستره آن را به اموری محدود کرده است؛ اما عقل در روایات، تعریف و جایگاه دیگری دارد. به عنوان مثال، در حدیث «إِنَّ اللَّهَ جَلَّ ثَنَاهُ خَلَقَ الْعَقْلَ وَهُوَ أَوَّلُ خَلْقٍ خَلَقَهُ مِنَ الرُّوحَانِيِّينَ عَنْ يَمِينِ الْعَرْشِ مِنْ نُورِهِ» (شیخ صدوق، ۱۳۶۲: ۵۸۹/۲) آمده است عقل، نخستین خلق روحانی بوده و عرش پیش از آن خلق شده است. آنچه در روایات مورد تأکید قرار گرفته، خلقت نوری پیامبر ﷺ و اهل بیت  است. هنگامی که خداوند متعال بود و خلقی نبود، نور پیامبر ﷺ را خلق کرد و از آن نور، نور امیرالمؤمنین  و سایر امامان  را آفرید. ایشان زمانی طولانی خداوند را پرستش می‌کردند و پس از آن، خداوند دیگر مخلوقات را خلق کرد (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۷/۲۵). خلقت نوری پیامبر ﷺ و اهل بیت  و تقدم آن بر دیگر مخلوقات (همان: ۳۰۷/۳)، گویای این است که آنان تنها واسطه فیض الهی هستند.

۵. نتیجه‌گیری

بررسی مسئله «وساطت فیض» در آموزه‌های قرآنی، روایات اهل بیت  و دیدگاه فلسفی ابن سینا نشان می‌دهد این مفهوم از جایگاهی بنیادین در نظام فکری و هستی‌شناختی اسلام برخوردار است. در منظومه اعتقادی شیعه، اهل بیت  به عنوان اسما، کلمات، وجه و باب خداوند نه تنها در هدایت تشریعی، بلکه در تمامی مراتب هستی و افعال الهی، واسطه حقیقی فیض شمرده می‌شوند. این وساطت نه رمزی و نمادین، بلکه وجودی و انحصاری است و به اذن و اراده الهی، جریان رحمت، علم، هدایت، خلقت و بقا از طریق آنان تحقق می‌یابد. در مقابل،

فلسفه‌ مشایی ابن‌سینا با ساختاری عقل‌گرایانه و مبتنی بر قواعد منطقی، مانند «الواحد لا یصدر عنه إلا الواحد»، نظام سلسله‌واری از عقول مجرد را واسطه‌ صدور فیض الهی می‌داند. هرچند این نظام از نظر عقلی منسجم است و در پذیرش اصل وساطت اشتراک دارد، در ماهیت، هدف و ابزار فیض‌رسانی، تفاوت‌های اساسی با دیدگاه اهل‌بیت علیهم‌السلام دارد. عقول ابن‌سینا فاقد اراده، شعور شخصی و نقش تشریعی‌اند و نمی‌توانند جایگاه انسان‌های معصومی را داشته باشند که در معارف شیعی، واسطه‌ فیض‌اند. بدین‌ترتیب، نظریه‌ وساطت فیض اهل‌بیت علیهم‌السلام با تکیه بر منابع معتبر وحیانی و روایی، تصویر کامل‌تر، عمیق‌تر و جامع‌تری از رابطه‌ خداوند با خلق و مسیر نزول فیض الهی ارائه می‌دهد؛ تصویری که عقل نیز توان پذیرش آن را دارد و نسبت به تبیین فلسفی ابن‌سینا هم از نظر دینی غنی‌تر و هم از نظر معنوی، انسان‌محورتر است.

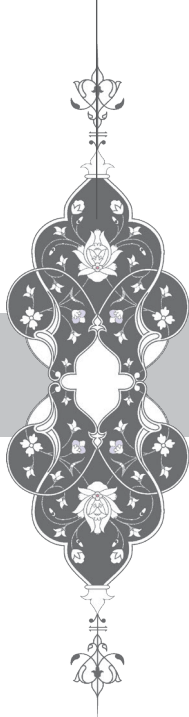


منابع

* قرآن کریم.

۱. ابن بابویه، علی بن حسین (۱۴۰۴ق)، الإمامة والتبصرة من الحيرة، قم: مدرسة الإمام المهدي عليه السلام فوجہ الشریف.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق) (۱۳۶۲)، الخصال، قم: جامعه مدرسين.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق) (۱۳۹۸ق)، التوحيد، قم: جامعه مدرسين.
۴. ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق) (۱۴۰۳ق)، معانی الأخبار، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسين حوزه علمیه قم.
۵. ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق) (۱۴۱۳ق)، من لایحضره الفقيه، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسين حوزه علمیه قم.
۶. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۱)، المباحثات، تحقیق محسن بیدارفر، قم: انتشارات بیدار.
۷. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۳)، رساله در حقیقت و کیفیت سلسله موجودات و تسلسل اسباب و مسببات، همدان: دانشگاه بوعلی سینا.
۸. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق)، الشفاء (الإلهیات)، قم: مكتبة آية الله المرعشي النجفی.
۹. استرآبادی، علی (۱۴۰۹ق)، تأویل الآيات الظاهرة فی فضائل العترة الطاهرة، قم: مؤسسة النشر الإسلامي.
۱۰. بستانی، فؤاد افرام (۱۳۷۵)، فرهنگ ابجدی، تهران: بی نا.
۱۱. حسن پور، قاسم (۱۴۰۳)، «بررسی و نقد عقول ده گانه ابن سینا در سه مسئله آفرینش، علم و اخلاق»، فصلنامه اخلاق در علوم و فناوری، سال نوزدهم، ص ۶۷-۷۴.
۱۲. حلی، حسن بن سلیمان (۱۴۲۱ق)، مختصر البصائر، قم: بی نا.
۱۳. حلی، حسن بن یوسف (۱۴۰۹ق)، الألفین فی إمامة مولانا أمير المؤمنين علی بن أبي طالب عليه السلام، قم: مؤسسة دار الهجرة.

۱۴. خصیصی، حسین بن حمدان (۱۴۱۹ق)، الهدایة الكبرى، بیروت: البلاغ.
۱۵. ساجدی، سید جعفر (۱۳۷۳)، فرهنگ معارف اسلامی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۶. سبزواری، هادی (۱۳۶۹-۱۳۷۹)، شرح المنظومة، تصحیح و تعلیق حسن حسن زاده آملی، تحقیق مسعود طالبی، تهران: نشر ناب.
۱۷. سبزواری، هادی (۱۳۸۳)، أسرار الحكم، قم: مطبوعات دینی.
۱۸. عروسی حویزی، عبدعلی بن جمعه (۱۴۱۵ق)، تفسیر نور الثقلین، قم: اسماعیلیان.
۱۹. علوی، محمد بن علی بن حسین (۱۴۲۸ق)، المناقب (للعلوی) / الکتاب العتیق، قم: دلیل ما.
۲۰. عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰ق)، تفسیر العیاشی، تهران: المکتبة العلمیة الإسلامیة.
۲۱. فاریاب، محمدحسین (۱۳۹۳)، «اثبات و تحلیل شأن وساطت فیض امامان»، تحقیقات کلامی، سال اول، شماره ۳، ص ۲۳-۳۸.
۲۲. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق)، کتاب العین، قم: المطبعة العلمیة.
۲۳. قرشی بنایی، علی اکبر (۱۴۱۲ق)، قاموس قرآن، تهران: دار الکتب الإسلامیة.
۲۴. قمی، علی بن ابراهیم (۱۴۰۴ق)، التفسیر، قم: دار الکتاب.
۲۵. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، الکافی، تهران: دار الکتب الإسلامیة.
۲۶. کوفی، فرات بن ابراهیم (۱۴۱۰ق)، تفسیر فرات الکوفی، تهران: مؤسسه الطبع والنشر فی وزارة الإرشاد الإسلامی.
۲۷. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی (۱۴۰۳ق)، بحار الأنوار، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۲۸. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی (۱۴۰۴ق)، مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، تهران: دار الکتب الإسلامیة.
۲۹. مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق)، الاختصاص، قم: المؤتمر العالمی لألفية الشيخ المفید.



Research Article

Imāmah in the Light of
the Qur'an and Sunnah

2th Year, Vol. 3, 2025

Publisher: Emamat
International Foundation

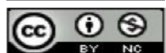
ipj.emamat.org

Received: 2025/01/05

Revised: 2025/01/21

Accepted: 2025/03/13

Published Online: 2026/06/28



© the authors



The Legal Meaning of the Term *Walī* in Light of the Qur'an*

Sayyid Ḥasan Mūsavī Aṣl¹

Ḥamīd-Rezā Moḥammadī Khorāsānī²

Abstract

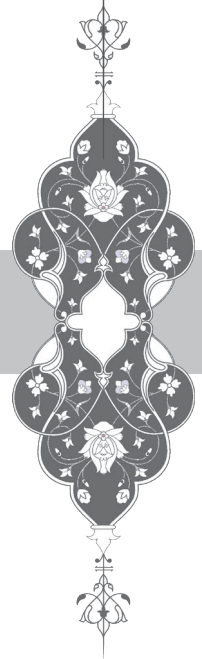
The meanings of the terms *Walī* and *Mawlā* have long been a subject of debate among Islamic scholars for the purpose of understanding narrations concerning the succession of Amīr al-Mu'minīn (a). The two prevailing perspectives in this regard are: the "equivocality" (*ishti'rāk lafzī*) of this term between several meanings, and its "univocity" (*ishti'rāk ma'nawī*) in the sense of "primacy" (*awlawayyah*). The consequence of both views is that establishing the specific meaning of these terms requires the presentation of diverting (*sārifah*) or determining (*mu'ayyinah*) contexts (*qarā'in*). The word *Walī* and its cognates appear more than two hundred times in the Qur'an and were frequently employed in the legal and non-legal traditions of the Messenger of Allah (s). By examining the Qur'anic verses and Prophetic narrations, alongside the various definitions of *Haqīqah Shar'īyyah* (legal meaning), one can argue that the term *Walī* attained the status of *Haqīqah Shar'īyyah* specifically in the sense of "Primacy in Disposal" (*awlawayyah fi al-tasarruf*). If this is substantiated, the Shi'a would no longer need to provide external context to establish this meaning in the evidences for the Imamate of Amīr al-Mu'minīn (a); rather, any claim that the Lawgiver used this term in a sense other than its legal meaning would require a diverting context for proof. This study aims to demonstrate that the word *Walī* is a *Haqīqah Shar'īyyah* by considering the definitions of this concept—particularly as stated in Sunni works—and by analyzing the usage of these terms in Qur'anic verses and the opinions of exegetes regarding these usages.

Keywords: Legal meaning (*haqīqah shar'īyyah*), *Walī*, *Mawlā*, *Wilāyah*, Legal term

* Cite this article: Mūsavī Aṣl, S.H. & Moḥammadī Khorāsānī, H.R. (2025). The Legal Meaning of the Term *Walī* in Light of the Qur'an, *Imāmah in the Light of the Qur'an and Sunnah*, 2(3), p.69-93.

doi <https://doi.org/10.22034/emamah.2025.498068.1061>

1. Level 4 Seminary Studies (Ph.D.-Equivalent), Expository Imamate Studies, Specialized Center for Imamology, Imamate International Foundation, Qom, Iran. mousaviasl.s.h@gmail.com
2. Assistant Professor, Imamate Research Institute, Specialized Center for Imamology, Imamate International Foundation, Qom, Iran. h.mohammadi.54@gmail.com



حقیقت شرعیه بودن واژه «ولی» با توجه به قرآن*

سید حسن موسوی اصل (نویسنده مسئول)^۱
حمیدرضا محمدی خراسانی^۲

چکیده

معنای واژگان «ولی» و «مولا» از دیرباز تا کنون جهت فهم روایات مربوط به جانشینی امیرالمؤمنین (علیه السلام) از سوی علمای اسلام مورد بحث واقع شده است. اشتراک لفظی این واژه بین چند معنا و همچنین اشتراک معنوی آن در معنای «اولویت»، دو دیدگاه رایج در این زمینه هستند. نتیجه این دو دیدگاه نیز این خواهد بود که برای تعیین معنای این واژگان، باید قرینه‌های صارفه و معینه اقامه شود. واژه «ولی» و هم خانواده‌هایش بیش از دویست مرتبه در قرآن استفاده شده‌اند و این واژه در روایات فقهی و غیرفقهی پیامبر خدا (صلی الله علیه و آله) نیز پرکاربرد بوده است. با بررسی آیات و روایات پیامبر (صلی الله علیه و آله) و همچنین تعریف‌های مختلف حقیقت شرعیه، می‌توان حقیقت شرعیه شدن واژه «ولی» در معنای «اولویت در تصرف» را بیشتر مورد عنایت قرار داد. در صورت اثبات این مطلب، شیعه به اقامه قرینه بر این معنا در ادله اثبات امامت امیرالمؤمنین (علیه السلام) نیازی نداشته و هر ادعایی برای استعمال این واژه در غیر از معنای شرعی از سوی شارع، باید با وجود قرینه صارفه اثبات شود. این نوشته با توجه به تعاریفی که از حقیقت شرعیه به خصوص در آثار اهل سنت بیان شده و بررسی کاربردهای این واژگان

مقاله پژوهشی

دوفصلنامه امامت
در پرتو قرآن و سنت

سال دوم، شماره ۳، ۱۴۰۴

ناشر: بنیاد

بین‌المللی امامت

ipz.emamat.org

دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۱۶

بازنگری: ۱۴۰۳/۱۱/۰۲

پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۲۳

انتشار آنلاین: ۱۴۰۵/۰۴/۰۷



© نویسندگان



* استناد به این مقاله: موسوی اصل، سید حسن؛ محمدی خراسانی، حمیدرضا، (۱۴۰۴)، حقیقت شرعیه بودن واژه «ولی» با توجه به قرآن، امامت در پرتو قرآن و سنت، (۲) ۳، ص ۶۹-۹۳.

<https://doi.org/10.22034/emamah.2025.498068.1061> doi

۱. سطح ۴، امامت تطبیقی بین المذاهب، مرکز تخصصی امام شناسی، بنیاد بین‌المللی امامت، قم، ایران.
mousaviasl.s.h@gmail.com

۲. استادیار، پژوهشکده امامت، مرکز تخصصی امام شناسی، بنیاد بین‌المللی امامت، قم، ایران.
h.mohammadi.54@gmail.com



در آیات قرآنی و اقوال مفسران در باب این استعمالات، درصدد اثبات این معنا است که واژه «ولی» حقیقت شرعیه بوده است.

واژگان کلیدی: حقیقت شرعیه، ولی، مولا، ولایت، اسم شرعی

۱. مقدمه

بحث از جانشین پیامبر خدا ﷺ و زمامدار امت اسلامی، همیشه بین شیعیان و اهل سنت وجود داشته است. شیعیان ولایت امیرالمؤمنین علیه السلام و اولاد معصوم ایشان علیهم السلام را در زمره مباحث اعتقادی مهم، بلکه از اصول دین دانسته‌اند و هرچند بیشتر اهل سنت آن را از فروع دین می‌دانند؛ اما اهمیت فراوانی برای این بحث قائل‌اند. در میان ادله‌ای که شیعه به عنوان نص بر امامت امیرالمؤمنین علیه السلام اقامه می‌کنند، برخی ادله‌ای است که واژه «ولی» و «مولا» در آن به کار رفته است. «آیه ولایت» و «حدیث غدیر» با دو نقل «ولی» و «مولا»، «حدیث ولایت» و «حدیث یوم الدار» در شمار همین ادله قرار دارند. در نتیجه، بررسی معنای این واژه در ادله، برای رفع اختلاف میان امت اسلام و کشف حقیقت و مقصود شارع از استعمال این واژه، به صورت ویژه ضرورت دارد.

بحث‌های فراوانی در کتب پیشین از زمان شیخ مفید تا کنون برای تعیین معنای این واژگان، به ویژه ذیل حدیث غدیر انجام شده است. اثر رساله فی معنی المولی از شیخ مفید را می‌توان نخستین اثر علمی در این بحث دانست و کتاب‌های الغدیر فی الکتاب و السنة و الأدب از علامه امینی و عبقات الأنوار فی إمامة الأئمة الأطهار از میرحامد حسین را می‌توان مبسوط‌ترین کتبی دانست که در این باب تألیف شده‌اند.

هدف این پژوهش، اثبات حقیقت شرعیه بودن واژه «ولی» است. پس از تعریف حقیقت شرعیه و بیان هدف غایی از آن و همچنین بررسی تفصیلی استعمال این واژه در آیات و روایات پیامبر خدا ﷺ، کاملاً حقیقت شرعیه بودن این واژه در زبان شارع به اثبات می‌رسد و در نتیجه، ادله‌ای که شیعیان برای امامت

امیرالمؤمنین (علیه السلام) ارائه داده‌اند، نص جلی محسوب خواهد شد.

تفاوت این اثر با آثار پیش از آن را می‌توان در همین دانست که در هیچ‌یک از آثار گذشته، حقیقت شرعیه بودن این واژه بررسی نشده است. این نوشته به بررسی آیات و کلام عالمان در این باره پرداخته است؛ درحالی‌که بیشتر آثار پیشین در باب روایات و بیان قرائین صارفه و معینه موجود در خود ادله امامت امیرالمؤمنین (علیه السلام)، برای تعیین معنای «ولی» نگاشته شده است.

معنای «ولی» در کتب لغت، تعریف حقیقت شرعیه و کاربست‌های «ولی» در قرآن از مباحثی هستند که در این مقاله بررسی شده‌اند. این مقاله در ادامه مقاله نخست است (موسوی اصل، ۱۴۰۳: ۷۵-۹۰) که به اصل نظریه حقیقت شرعیه شدن واژه «ولی» پرداخته است؛ ازاین‌رو مقاله حاضر این دیدگاه را در آیات بررسی می‌کند.

۲. معنای «ولی» در کتاب‌های لغت

برخی لغویان تصریح کرده‌اند که واژه «ولی» با «مولی» هم معنا است (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۳۶۵/۸؛ ازهری، ۱۴۲۱: ۳۲۳/۸)؛ ازاین‌رو، بررسی واژه «مولی» نیز در فرایند این نوشتار مؤثر خواهد بود. برای آشنایی اجمالی با معنای این واژه به بیان نظر خلیل بن احمد فراهیدی و ابن فارس بسنده می‌شود. خلیل بن احمد فراهیدی در کتاب العین چند نکته را بیان کرده است؛ نخست این‌که «مولی» همان معنای «ولی» را دارد. دوم آن‌که برای «الولی» دو معنای باران و ولی النعم را ذکر کرده است. سوم این‌که در بسیاری از معانی این ریشه، معنای «قرب» لحاظ شده است. برای مثال، «المَوْلَاةُ أَيْضًا: أَنْ يُوَالِيَ بَيْنَ رَمِيَتَيْنِ أَوْ فَعْلَيْنِ فِي الْأَشْيَاءِ كُلِّهَا» و همچنین «[تقول]: عَلَى الْوَلَاءِ، أَيْ: الشَّيْءُ بَعْدَ الشَّيْءِ». نکته چهارم در دو جمله «إِسْتَوْلَى فُلَانٌ عَلَى شَيْءٍ، إِذَا صَارَ فِي يَدِهِ... وَاسْتَوْلَى الْفَرَسُ عَلَى الْغَايَةِ، أَيْ: بَلَغَهَا» نهفته است. در این جمله‌ها «دستیابی فرد بر چیزی» یا «رسیدن اسب به هدف خود» با کلمه «إِسْتَوْلَى» و معنای «چیره شدن بر هدف یا شیء خاص» بیان شده است؛



یعنی معنای «چیرگی و تسلط» را با ریشه «و.ل.ی» به مخاطب القا کرده است. ابن فارس در مقایس اللغة «و.ل.ی» را اصل صحیحی دانسته است که بر قرب دلالت دارد. طبق ادعای او، تمام معانی یادشده به همین معنا بازمی‌گردند (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۱۴۲/۶). آنچه در کلام ایشان جلب توجه می‌کند، استفاده از معنای اولویت در برخی عبارات‌ها است. به عنوان مثال، عبارت «فلانٌ أولى بكذا، أی أحرى به وأجدر» معنای اولویت داشتن را کلمه «أحرى» و «أجدر» به معنای «سزاوارتر» بیان کرده است یا در ترجمه «مولا»، «معتق» و «معتق» را نیز ذکر کرده و در «ولاء المعتق» می‌نویسد: «اگر برای معتق وارث نسبی وجود نداشته باشد، معتق نسبت به سایرین در ارث او اولویت دارد». جمله «کل من ولی امر آخر فهو ولیه» نیز می‌تواند معنای اولویت داشتن را به خوبی در معرض مخاطب قرار دهد. یعنی هر کس که متولی امور فرد دیگر شود و کارهای او را پیش ببرد، «ولی» آن فرد محسوب می‌شود.

با توجه به نظر این دو عالم و عبارات‌های سایر علمای لغت، می‌توان نتیجه گرفت که واژه‌های «ولی» و «مولا» بیست معنا ندارند و معانی بیان‌شده در کتاب‌های لغت، مصادیقی برای یک یا دو جامع معنایی هستند که چه «قرب» باشد و چه «اولویت»، در راستای حقیقت شرعیه بودن تفاوتی نمی‌کند. ازاین‌رو این نوشته درصدد ترجیح یکی از این دو معنا نیست.

۳. تعریف حقیقت شرعیه و تطبیق بر واژه «ولی»

تعریف‌های مختلفی برای حقیقت شرعیه وجود دارد که برای آشنایی با اختلاف تعبیر اندیشمندان اسلامی، سه تعریف را می‌توان ذکر کرد. یکی از قدیمی‌ترین تعاریف حقیقت شرعیه را ابوبکر باقلانی (م ۴۰۳ق) ارائه کرده است. او حقیقت شرعیه را اسم‌هایی دانسته که شارع در آنچه وضع کرده است از عبادات و غیر آن، استعمال کرده باشد.^۱

۱. «وهي الأسماء التي استعملها المشرع فيما فرض من عبادات وغيرها» (قاضی ابوبکر باقلانی، ۱۴۱۸/۱: ۱۲۸).

ابوالحسن آمدی از علمای اهل سنت در قرن ششم و هفتم نیز حقیقت شرعیه را اسم‌هایی دانسته است که برای نخستین بار در شرع در موضوع‌له خود به کار رفته باشد و تفاوتی میان این‌که لفظ و معنا برای اهل لغت شناخته شده باشند یا نه وجود نخواهد داشت.^۱ علاءالدین بخاری (م ۷۳۰ ق) نیز در کشف الأسرار، اسم شرعی را اسمی دانسته است که موضوع حکم شرعی واقع شود (بخاری، بی‌تا: ۳/۳۱۴).

عبارت‌های دیگری نیز در تعریف حقیقت شرعیه وارد شده است؛ ولی با توجه به این‌که ظاهراً مقصود علما از حقیقت شرعیه آن چیزی بوده است که شارع برای بیان آن به قرینه نیازی نداشته باشد، هدف همه اندیشمندان یک مسمی است و با تعبیر مختلفی آن را ارائه نموده‌اند. این تعاریف در واقع برای مسمای واحدی هستند؛ ولی خواستگاه عبارت‌ها در تعریف‌ها از زوایای مختلفی بوده است.

علمای اسلام در صورتی که برای لفظی حقیقت شرعیه وجود داشته باشد، کلام شارع را بر آن حمل خواهند کرد. علت این قاعده را ابوزرعه عراقی، «مقام شاریت» دانسته است. وی معتقد است چون شارع در مقام بیان شریعت است، خطاب او نیز باید بر معانی شرعی حمل شود؛ اما اگر معذور بود، معانی عرفی و در غیر این صورت معانی لغوی محمل خطاب او است (ابوزرعه عراقی، ۱۴۲۵: ۱۹۰).

در باب واژه «ولی» می‌توان گفت هدف غایی مبحث حقیقت شرعیه - که بیان شریعت از جانب شارع بدون مشقت در فهم مخاطبان و عدم نیاز به قرینه آوردن در بیان مقصود است - وجود دارد؛ چراکه «ولی» هم در بیان احکام گوناگونی مورد استفاده قرار گرفته و هم واژه‌ای است که در زبان قرآن و پیامبر خدا ﷺ

۱. «أما الحقيقة الشرعية، فهي استعمال الاسم الشرعي فيما كان موضوعا له أولا في الشرع. وسواء كان الاسم الشرعي ومسماه لا يعرفهما أهل اللغة، أو هما معروفان لهم. غير أنهم لم يضعوا ذلك الاسم لذلك المعنى، أو عرفوا المعنى، ولم يعرفوا الاسم ولم يعرفوا ذلك المعنى كاسم الصلاة، والحج، والزكاة ونحوه» (آمدی، ۱۴۰۲: ۲۷/۱).



بسیار استفاده شده است. این واژه طبق تعریفی که علاءالدین بخاری در شرح اصول بزدوی ارائه داده است، بدون تردید باید حقیقت شرعیه در معنای «اولی بالتصرف و سرپرستی» باشد؛ زیرا در فقه، احکام خاصی برای «ولی» وجود دارد و تمامی این استعمالات در چنین معنایی به کار رفته است. از طرفی در تمامی استعمالات پیامبر خدا ﷺ و همچنین بیشتر استعمالات قرآنی - چه با قرینه و چه بی قرینه - در چنین معنایی استعمال شده است.

همان طور که بیان شد، واژه «ولی» در لغت یا بر معنای «قرب» دلالت دارد که در این صورت با توجه به استعمالات شارع، به راحتی می توان ادعا کرد واژه «ولی» برای عرب شناخته شده بود و شارع آن را در معنای جدید لفظ، یعنی «اولویت در تصرف» یا «سرپرستی» استعمال کرده است و برای نخستین بار این لفظ در چنین معنایی در شریعت به کار رفته است. از سوی دیگر، اگر معنای این واژه در لغت بر «اولویت» دلالت کند، می توان گفت استعمال این واژه در مطلق معنای اولویت از لغت قابل استفاده است؛ ولی استعمال حداکثری آن در معنای خاص «اولویت در تصرف» و «سرپرستی» از جانب شارع بوده است. این مسئله نیز به تصریح اندیشمندان اسلام صحیح است که 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 یا شروط خاصی به آن اضافه شود (حازمی، شامله: ۱۲/۱۲؛ ابن قیم جوزی، ۱۴۱۱: ۱۱۸/۲). در این صورت نیز لفظ «ولی» در شرع برای این معنا بوده و طبق تعاریف باقلانی و آمدی نیز حقیقت شرعیه خواهد بود.

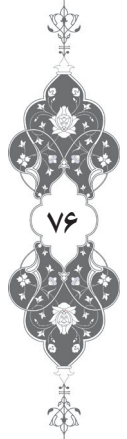
با مراجعه به استعمالات قرآنی و روایی، می توان دریافت که شارع مقدس، واژه ولی را در معنای «اولویت در تصرف» یا «سرپرستی» به کار برده است.

این پژوهش این مدعا را با بررسی معنای این واژه در آیات قرآن بررسی کرده و به این نتیجه دست یافته است که بیشتر استعمالات قرآن - با قرینه و بی قرینه - بر

همین معنا حمل می‌شوند و تنها در موارد نادری از استعمالات قرآنی از معنای «اولویت در تصرف» عدول شده است که آن را نیز می‌توان گفت با وجود قرینه بوده است و این، همان حقیقت شرعیه شدن واژه ولی در اولویت در تصرف است. در مقاله دیگری نیز باید به استعمالات پیامبر خدا ﷺ پرداخته شود.

۴. امکان اثبات حقیقت شرعیه با قرآن و استعمال حقایق شرعیه در آن

اثبات حقیقت شرعیه از قرآن نسبت به اثبات آن از سخنان پیامبر خدا یک تفاوت در مباحث نظری دارد؛ چراکه برخی از علما قائل اند که بیشتر یا همه کلمات قرآن با وجود قرینه، معنای خود را می‌رسانند؛ از این رو بحث حقیقت شرعیه نسبت به قرآن کریم بی‌ثمر است (مظفر، ۱۳۷۵: ۳۶/۱) و در پی وجود این قراین در کلام الله، اثبات حقیقت شرعیه نیز از قرآن انجام نمی‌شود. از این رو اولاً، قرینه آن چیزی است که متکلم در مقام بیان مقصود خود، بر آن تکیه کند؛ یعنی قرینه نسبت به نیاز متکلم برای افاده مقصود خود سنجیده می‌شود نه این‌که مخاطب هر نشانه‌ای برای فهم مقصود متکلم یافته باشد را قرینه بنامد. وضع قرینه نیز بر عهده متکلم است؛ زیرا او باید با توجه به شرایط و مراد جدی خود، خطاب مناسبی با احوال مخاطب صادر نماید تا در این میان، معنای مقصود خود را به روشنی به مخاطب منتقل نماید. پس چه بسا بتوان تمام نشانه‌هایی که در قرآن برای فهم معانی الفاظ و مراد خداوند از آن استفاده می‌شود را قرینه اصطلاحی ندانست تا تمام الفاظ قرآن دارای قراین محسوب نشود. ثانیاً، آیا پیامبر خدا ﷺ بدون اجازه خداوند می‌تواند واژه‌ای را در معنای جدید و آن هم به وضع شرعی به گونه‌ای استعمال کند که به وضع تعیینی یا تعیینی برساند؟ پاسخ منفی خواهد بود و خود این مطلب که وضع لفظ در معنای شرعی با دستور خداوند باشد، اثبات می‌کند که خداوند نیز با توجه به این‌که در مقام بیان شریعت است، از معنای شرعی لفظ بهره خواهد گرفت و هرچند برای تمامی استعمالات شارع بتوان نشانه‌هایی از استعمال لفظ در معنای شرعی یافت، اما نمی‌توان اثبات



نمود که شارع برای فهماندن مقصود خود بر آن نشانه‌ها تکیه کرده باشد. ثالثاً، برخی اندیشمندان اسلامی، قرآن را نیز دارای الفاظ حقیقت شرعیه می‌دانند. به عنوان مثال، امام خمینی در تنقیح الأصول، برخی از آیاتی که در اوایل بعثت نازل شده را نیز دارای الفاظ حقیقت شرعیه دانسته (خمینی، ۱۴۱۸: ۹۲/۱) و این مطلب را به صراحت بیان کرده است. غیر از ایشان در کتب اصولی قدمای اهل سنت نیز جمله‌هایی نقل شده که می‌توان وجود حقایق شرعیه در قرآن را استظهار نمود. ابن حزم (م ۴۵۶ق) در الإحكام فی أصول الأحكام می‌نویسد تسمیه در لغت و کلامی که بین مسلمین جاری است از دو وجه خارج نخواهد بود؛ وجه اول اسمی است که در عرف عرب شنیده شده است و اصلاً شریعت در آن دخیل نبوده؛ چراکه در زمان جاهلیت به شریعت دارای کتاب معتقد نبوده‌اند. وجه دوم اسم شرعی خواهد بود که خداوند و رسولش پیرامون احکام شرعیه وضع کرده‌اند (ابن حزم، بی‌تا: ۸۰/۷). این که خداوند نام‌گذاری کرده باشد، یکی از راه‌های آن، قرآن است و از طرف دیگر وقتی خداوند به دنبال وضع اسم برای بیان شریعت باشد، طبق حکمتش در قرآن نیز استفاده کرده است؛ چراکه خداوند در قرآن در مقام بیان احکام نیز است. قرافی (م ۶۸۴ق) از علمای قرن هفتم معتقد است اسمایی مانند صلاة و صوم مجاز از حقایق لغویه هستند نه اسم شرعی. دلیل این مطلب را هم عنوان می‌کند که اگر این‌ها اسمای شرعی باشند، لازمه‌اش خروج قرآن از زبان عربی است؛ یعنی قرآن را نمی‌توان کاملاً عربی دانست؛ درحالی‌که در خود قرآن «قرآنا عربیا» وارد شده است (قرافی، ۱۴۱۶: ۸۰۶/۲). این مطلب بیانگر این است علما وجود حقیقت شرعیه را در قرآن انکار نمی‌کرده‌اند و بر همین اساس نیز نقض و ابرام صورت گرفته است.

تمام این مطالب، مثبت این مطلب هستند که اولاً برای اثبات حقیقت شرعیه شدن واژگان می‌توان از کثرت استعمال قرآنی نیز بهره برد و ثانیاً، خود الفاظ و اسمای شرعیه نیز در قرآن استعمال شده‌اند؛ هرچند حقیقت شرعیه نباشند و مقصود از الفاظ با نشانه‌ها و قراین دیگر قابل فهم باشد.

۵. کاربست «ولی» در قرآن بر معنای شرعی

مشتقات ریشه «ول.ی» از جمله «ولی»، «مولا» و «اولیا» بیش از دویست بار در قرآن به کار رفته است. با نگاهی به مجموع این آیات درمی یابیم که این واژگان در بیشتر و بلکه تمامی استعمالات، به معنای «اولویت در تصرف» بوده است. برای بررسی بیشتر می توان این آیات را ذیل چند دسته بندی عنوان کرد.

۵-۱. مصداق حقیقی «ولی» و «مولا»

تمام مسلمین، مالکیت همه مخلوقات را از آن خداوند دانسته و او را فرمانروای مطلق کائنات می شناسند و وجود هر سرپرست دیگر را فقط در طول سلطنت او می پذیرند. آیه اول:

﴿أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ﴾ (بقره: ۱۰۷).

طبری در جامع البیان ذیل این آیه، معنای «ولی» را قیام و تولی به امور دانسته و نمونه هایی را نیز برای آن ذکر کرده است:

الولی معناه «فعلیل»، من قول القائل: ولیت أمر فلان: إذا صرت قیما به فأنا ألیه فهو ولیه و قیمه؛ و من ذلک قیل: فلان ولی عهد المسلمین، یعنی به: القائم بما عهد إلیه من أمر المسلمین (ابوجعفر طبری، ۳۸۵/۱: ۱۴۱۲).

مثالی که او برای واژه «ولی» ذکر می کند تا مقصود آیه را تفهیم نماید، «ولی عهد مسلمین» است که معنای سرپرستی و زمامداری را در حد امکان می فهماند. وی درباره فراز اول آیه نیز واژه «ملک» را به معنای حق سلطنت خوانده و حکمرانی بر زمین و آسمان را از آن خداوند دانسته است (همان: ۳۸۵/۱). بغوی نیز معنای «قیم به امور» را به عنوان قولی از اقوال ذکر کرده است. وی می نویسد: «مِنْ وَلِيٍّ: قریب و صدیق، و قیل: [من] وال، و هو القیم بالأمر» (بغوی، ۱۵۴/۱: ۱۴۲۰). بیضاوی نیز ذیل آیه، «ولی» را کسی دانسته که امور مردم را بنابر آنچه به مصلحت ایشان است جاری می سازد: «و ما لکم من دون الله من ولی ولا نصیر وإنما هو الذی





یملک أمورکم و یجریها علی ما یصلحکم» (بیضاوی، ۱۴۱۸: ۱۰۰/۱). سه شاخصه قدرت، تدبیر و فعل در تفسیر بیضاوی نمایان است.

می‌توان این آیه را طبق چینش مرسوم آیات که از زمان عثمان به جای مانده است، نخستین آیه‌ای دانست که ذیل واژگان مطلوب این نگارش، به بحث و تفسیر مفصل پرداخته‌اند. همان‌طور که گزارش شد، بزرگان و قدمای تفسیری اهل سنت واژه «ولی» در این آیه را به معنای «اقامه‌کننده و مجری امور» دانسته‌اند که می‌توان از آن، معنای «سرپرست و اولی بالتصرف» را دریافت. ازجمله مفسرانی که «ولی» در این آیه را به معنای «قرب» دانسته، مقاتل بن سلیمان است. او در تفسیر خود ذیل واژه «ولی» می‌نویسد: «یعنی قریب ینفعکم» (مقاتل، ۱۴۲۳: ۱۲۹/۱). مسئله اینجا است که اولاً خود مقاتل نیز به صرف قریب بودن اکتفا نکرده است، بلکه «ولی» را قریبی دانسته که به مخلوقات نفع می‌رساند و این خود، نشانگر رگه‌هایی از حق تصرف و تدبیر امور است. ثانیاً همان‌طور که در کلمات علمای لغت مشاهده می‌شود، معنای قرب، محبت و نصرت از عوارض، ویژگی‌ها یا ملازمات معنای اولویت در تصرف خواهد بود و جمله مقاتل نیز می‌تواند به مثابه تعریف به عوارض و ملازمات در نظر گرفته شود. مقاتل در تفسیر واژه «ولی» در آیه ۷۴ سوره توبه می‌نویسد: «وما لهم فی الأرض من ولی یمنعهم ولا نصیر» (همان: ۱۸۴/۲). وی پس از واژه «ولی»، کلمه «یمنعهم» را اضافه می‌کند که با توجه به مضمون آیه، منظور منع از عذاب خواهد بود. با این بیان در اینجا، خداوند درصدد نفی قریب، ناصر و محبی است که در برابر خداوند قدرت یا آبرویی داشته باشد که از ایشان شفاعت کرده یا -نعوذ بالله- قدرتش از خداوند بیشتر باشد تا بتواند مانع عذاب شود. پس به خوبی می‌توان «ولی» در آیه یادشده را نیز «اولی به تصرف» معنا کرد که قرب، نصرت یا محبت نیز دارد و اگر هم بخواهد مانع از عذاب شود، چنین توانی در برابر خداوند عظیم نخواهد داشت. بسیاری از تفاسیر دیگر نیز که واژه «ولی» یا «مولا» را معنایی غیر از «اولویت در تصرف» دانسته‌اند به همین منوال خواهد بود.

آیه دوم:

﴿ثُمَّ رُدُّوا إِلَى اللَّهِ مَوْلَاهُمُ الْحَقُّ الْأَلَهُ الْحَكْمُ وَهُوَ أَسْرَعُ الْحَاسِبِينَ﴾ (انعام: ۶۲).

این آیه پس از اشاره به این که همگی به سمت خدا بازخواهیم گشت، خداوند را مولا شمرده است و با توجه به لحن و سیر آیه، مولی به معنای سرپرستی و فرمانروایی خداوند خواهد بود. در همین راستا، قرطبی معنای مولا و «ولی» ذیل آیه را قیام به امور دانسته و می نویسد:

ما لكم من دون الله من ولي، من وليت أمر فلان، أى قمت به، و منه ولي العهد، أى القيم بما عهد إليه من أمر المسلمين (قرطبی، ۱۳۶۴: ۶۹/۲).

واحدی نیشابوری نیز می نویسد: «یعنی: العباد یردون بالموت إلى الله مولاهم الحق: الذى يتولى أمورهم» (واحدی نیشابوری، ۱۴۱۵: ۲۸۱/۲). ایشان نیز معنای «مولا» را متولی امور دانسته است.

آیه سوم:

﴿قَدْ فَرَضَ اللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَانِكُمْ وَاللَّهُ مَوْلَاكُمْ وَهُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾ (تحریم: ۶۶).

خداوند در این آیه، راه گشودن سوگند را کفاره قرار داده و همراه با اشاره به علم و حکمت خود، خویش را مولا نامیده است. طبرانی مولا در این آیه را متولی امور تفسیر کرد و می نویسد:

وَاللَّهُ مَوْلَاكُمْ؛ أى متول أموركم وهو أولى أن يؤثروا مرضاته، وَهُوَ الْعَلِيمُ؛ بما فيه صلاح خلقه، الْحَكِيمُ فى تدبير أمره (طبرانی، ۲۰۰۸: ۳۰۲/۶).

در این تفسیر معنای «مولا» متولی امور دانسته شده است.

آیه چهارم:

﴿وَتَرَى الشَّمْسَ إِذَا طَلَعَتْ تَوَارَعْنَ كَهْفَهُمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَإِذَا غَرَبَتْ تَقَرَّبُ مِنْهُمْ ذَاتَ الشِّمَالِ وَهُمْ فِي كَفُوفٍ مِنْهُ ذَلِكَ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ مَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ وَمَنْ يُضِلِلْ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ وَلِيًا مُرِيدًا﴾ (كهف: ۱۷).

راغب اصفهانی ملاک و معنای اصلی «ولی» را ذیل آیه این گونه بیان می کند:





«کل من ولی أمر الآخر فهو ولیه، و یقال: فلان أولى بكذا» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۸۸۷). در عبارت وی، می‌توان معنای «اولویت در تصرف» را برداشت کرد. عبارت «کل من ولی امر آخر فهو ولیه» ملاک و معیاری است که معنای «اولویت در تصرف» و «سرپرستی» را در خود جای داده است. همین عبارت را جوهری (۱۳۷۶: ۶/۲۵۲۸) و ابن فارس (۱۴۰۴: ۶/۱۴۲) در کتاب‌های لغت خود برای واژه «ولی» ذکر کرده‌اند.

۲-۵. ضلالت و پذیرش ولایت یهود در مقابل ولایت خداوند تعالی

در برخی آیات، اولیا قرار دادن یهود و نصارا، موجب خارج بودن از ولایت الهی شمرده شده و در برخی دیگر، ضلالت و ولایت الهی در مقابل یکدیگر شمرده شده‌اند. حال باید قضاوت کرد که در این آیات می‌توان ولایت را صرفاً دوستی و یاری معنا کرد؟ آیه اول:

﴿وَلَنْ تَرْضَىٰ عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ قُلْ إِنَّ هُدَىٰ اللَّهِ هُوَ الْهُدَىٰ
وَلَئِنْ اتَّبَعَتِ أَهْوَاءُهُمْ بَعْدَ الَّذِي جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ﴾
(بقره: ۱۲۰).

خداوند متعال در این آیه پیامبرش ﷺ را از تبعیت یهود و نصارا بر حذر داشته و هدایت حقیقی را هدایت خویش دانسته است. سپس تصریح کرده است که اگر بعد از روشن شدن حقیقت از هواهای نفسانی یهود و نصارا پیروی شود، هیچ سرپرست و یآوری برای پیامبر ﷺ نیز نخواهد بود. در این آیه، هدایت حقیقی فقط هدایت خداوند دانسته شده و نصیب کسانی خواهد شد که تحت ولایت الهی باشند و از یهود و نصارا پیروی نکنند. آیا به‌راستی می‌توان با وجود ﴿لَنْ تَرْضَىٰ عَنْكَ الْيَهُودُ﴾، ﴿حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ﴾ و ﴿لَئِنْ اتَّبَعَتِ أَهْوَاءُهُمْ... مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ﴾ ولایت در این آیه را به غیر از «سرپرستی» و «اولویت در تصرف» معنا کرد؟ باید توجه داشت که اولاً در صورت اثبات تکیه متکلم بر این موارد، می‌توان این جملات را قرینه دانست و ثانیاً، حتی اگر با قرینه، معنای «ولی» در این آیه «اولی بالتصرف» و «سرپرستی» باشد، این آیه در موارد کثرت استعمال

گنجانده خواهد شد. طبری ذیل آیه می نویسد:

القول فی تأویل قوله تعالى: «ولئن اتبعت أهواءهم بعد الذی جاءک من العلم ما لک من الله من ولی ولا نصیر». یعنی جل ثناؤه بقوله: وَلَئِنْ اتَّبَعْتَ يا محمد هوى هؤلاء اليهود والنصارى، فيما یرضیهم عنک من تهود و تنصر، فصرت من ذلک إلى إرضائهم، و وافقت فيه محبتهم من بعد الذی جاءک من العلم بضلالتهم و کفرهم بربهم، و من بعد الذی اقتصصت علیک من نبئهم فی هذه السورة، ما لک من الله من ولی. یعنی بذلک: لیس لک یا محمد من ولی یلی أمرک، و قیم یقوم به، و لا نصیر ینصرک من الله، فیدفع عنک ما ینزل بک من عقوبته، و یمنعک من ذلک أن أحل بک ذلک ربک. و قد بینا معنی الولی و النصیر فیما مضی قبل (طبری، ۱۴۱۲: ۱/۴۱۰).

او در این آیه نیز معنای «ولی» و «نصیر» را بسان آیه ۱۰۷ معنا می کند و از جمله «قد بینا معنی الولی و النصیر فیما مضی قبل» می توان دریافت که از منظر طبری، حداقل در صورت فقدان قرینه، «ولی» در تمام قرآن همین معنا را در پی خواهد داشت.

آیه دوم:

﴿اللَّهُ وَلِیَ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أُولِیَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ (بقره: ۲۵۷).

خداوند در این آیه می فرماید سرپرستی او شامل کسانی است که ایمان آورده باشند و ایشان را از ظلمات به نور هدایت خواهد کرد. در مقابل، کسانی که طاغوت را به سرپرستی گرفته اند، از نور خارج شده و به سمت ظلمات کشیده خواهند شد و در جهنم جاودانه می شوند. روشن است که تنها به دلیل دوستی یک مسلمان با فردی از یهود یا مشرکان باعث خلود در جهنم نخواهد بود، بلکه تبعیت و پیروی از آیین ایشان می تواند چنین عاقبتی را در پی داشته باشد. زجاج در معانی القرآن و اعرابه ذیل آیه می نویسد:





یقال قد تولیت فلانا، وولیت فلانا ولایة، والولایة بالكسر اسم لكل ما يتولى، ومعنى ولى على ضروب، فالله ولى المؤمنين فى حجاجهم وهدايتهم، وإقامة البرهان لهم لأنه يزيدهم بإيمانهم هداية، كما قال عز وجل: والذين اهتدوا زادهم هدى ووليتهم أيضاً فى نصرهم وإظهار دينهم على دين مخالفيهم، ووليتهم أيضاً بتولى قولهم ومجازاتهم بحسن أعمالهم (زجاج، ۳۳۹/۱: ۱۴۰۸).

مقصود زجاج از این عبارت، کاملاً با معنای «اولویت در تصرف» تطبیق یافته و از مسئله محبت، نصرت و قرب فراتر خواهد بود؛ چراکه او «ولى» در این آیه را از نوع ولایت مکسوره و سلطنت می داند. سپس بیان می کند که خداوند بر هدایت مؤمنان و اقامه برهان بر ایشان و افزودن ایمان، یاری و اظهار دین ایشان بر دین مخالفان و مجازات اعمال ایشان متولى امور است و قدرت دارد.

۳-۵. استعمال «ولى» و «نصیر» در کنار یکدیگر

واژه های «ولى» و «مولا» در بسیاری از آیات قرآن کریم در کنار «نصیر» استعمال شده است؛ از این رو، در تمام این آیات نمی توان «ولى» را به معنای «ناصر» دانست؛ چراکه موجب لغو و تکرار خواهد بود. برخی از این موارد در آیات پیشین نیز وجود داشت و از باب نمونه مورد دیگری بیان می شود. خداوند متعال می فرماید: ﴿وَمَا أَنْتُمْ بِمُعْجِزِينَ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ﴾ (عنکبوت: ۲۲).

طبری ذیل این آیه «ولى» را متولى امور دانسته است (ابوجعفر طبری، ۱۴۱۲: ۹۰/۲۰). طبرانی نیز می نویسد:

ولا يجوز أن يكون معناه: ولا من في السماء بمعجزين؛ أي ما أنتم يا كفار مكة بفائتي الله في الأرض كنتم أو في السماء كنتم، أينما تكونوا يأت بكم الله فيجزىكم بأعمالكم السيئة، وما لكم من دُونِ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ؛ يتولّى أمركم و حفظكم، ولا نصير؛ يمنع العذاب عنكم (طبرانی، ۲۰۰۸: ۹۷/۵).

۴-۵. نصرت خداوند و لزوم توکل بر او، نتیجه ولایت الهی

خداوند متعال می‌فرماید:

﴿لَا يُلْغِفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا أَوْسَعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا
إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إَصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا
وَلَا تُحْمِلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ وَاعْفُ عَنَّا وَارْحَمْنَا أَنْتَ مَوْلَانَا فَانصُرْنَا عَلَى
الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ﴾ (بقره: ۲۸۶).

آیه ضمن اشاره به این‌که خداوند حق امر و نهی بر بندگان را دارد و آن‌ها را مؤاخذه می‌کند، او را مولا دانسته و در پی این مولویت، نصرت در برابر کافران از خداوند منان خواسته شده است؛ چراکه سرپرست حقیقی، یاور افرادی است که در حمایت او هستند. «فاء» در عبارت «أَنْتَ مَوْلَانَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ» را می‌توان فاء تفریع دانست که در نتیجه، نصرت در پی مولویت خداوند بر بندگان خواهد آمد. طبری ذیل این آیه، «مولا» را از «ولی» و «ولی» را به معنای «ولی فلان امر فلان» در نظر گرفته است (طبری، ۱۴۱۲: ۱۰۶/۳). از متن او می‌توان استظهار کرد که نصرت خداوند در پی ولایت و سرپرستی او خواهد بود و از این جهت که بندگان تحت ولایت او هستند، مورد عنایت حضرتش واقع خواهند شد.

۴-۵. معرفی صاحبان ولایت

همان‌طور که پیش‌تر اشاره شد، خداوند مولای بی‌رقیب و فرمانروای بی‌شریک بندگان است. هیچ سرپرست و مولایی در عرض او نخواهد بود؛ اما خداوند برای ارتباط با بندگان خود، انبیا را برگزیده است و به ایشان حق امر و نهی و ولایت بر بندگان را داده است:

﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ
رَٰكِعُونَ﴾ (مائده: ۵۵)

خداوند در این آیه، ولایت را غیر از خود به دو گروه دیگر بخشیده است؛ نخست رسول خدا ﷺ و دوم مؤمنانی که نماز را اقامه کرده و در حال رکوع زکات داده‌اند.

با توجه به این که خداوند ولایت را در خدا، رسول و برخی از مؤمنان منحصر دانسته است، ولایت در این آیه نمی تواند دوست و یاور معنا شود؛ چراکه دوستی ها و یاری های بسیاری هستند که از این سه دسته خارج بوده و در این انحصار داخل نمی مانند و سخن خداوند از غیرواقع تجاوز نمی کند. از این رو، ولایت در این آیه به «سرپرستی» و «فرمانروایی» تفسیر خواهد شد. البته باید در نظر داشت که این «سرپرستی» و «اولویت در تصرف» در طول ولایت الهی خواهد بود.

۵-۶. کاربرد ولایت در آیات فقهی

﴿فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُمِلَّ هُوَ فُلْيَمَلْ وَلِيَّهُ بِالْعَدْلِ﴾ (بقره: ۲۸۲)

در تفسیر القرآن ابن منذر آمده است:

حدثنا زكريا، قال: حدثنا محمد بن يحيى، قال: حدثنا محمد بن يوسف، عن سفيان، عن يونس، عن الحسن، في قوله جل وعز: فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُمِلَّ هُوَ فُلْيَمَلْ وَلِيَّهُ بِالْعَدْلِ «بالحق» قال: «ولِي الْيَتِيمَ الَّذِي يَجُوزُ عَلَيْهِ أَمْرُهُ، يَدُونُ عَلَى الْيَتِيمِ الْحَقُّ، فَهُوَ وَلِيُّهُ بِالْعَدْلِ، هُوَ الَّذِي يُمِلُّ بِالْحَقِّ» (ابن منذر، ۱۴۲۳: ۷۳/۱).

در این متن، ولی یتیم کسی است که بر او جایز الامر است و بر محور حق یتیم بر طریق عدل سرپرستی می کند. فهم معنای «اولویت در تصرف» از این آیه کاملاً بدون قرینه، پرواضح و بدون تکلف است.

در آیه ۳۳ سوره اسراء آمده است:

﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطَانًا فَلَا يَسْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا﴾.

این آیه نیز حق قصاص و عفو را برعهده ولی مقتول نهاده است. استعمال ولی دم و کسی که عهده دار قصاص است به وضوح معنای «سرپرستی» و «اولویت در تصرف» را می رساند؛ اما در این آیه نیز «ولی» را به معنای «قرب» (نحاس، ۱۴۲۱: ۲۷۱/۲)

و «وارث» (طبرانی، ۲۰۰۸: ۱۱۰/۴) معنا نموده‌اند. خواجه عبدالله انصاری می‌نویسد:
 الولی فی الآیة الوارث و القریب الذی بینہ و بینہ قرابة توجب المطالبة
 بدمه، فان لم یکن له ولی فالسلطان ولیه (انصاری، ۱۳۷۱: ۵۴۸/۵).

خواجه عبدالله انصاری «ولی» را قریب یا وارثی دانسته است که قرب و وراثت
 او موجب مطالبه خون مقتول باشد و اگر چنین کسی وجود نداشت، سلطان
 «ولی» مقتول خواهد بود. روشن است که در این آیه نیز «ولی» به همان معنای
 «اولویت در تصرف» است که به عنوان وارث یا قریب نیز با توجه به نوع مسئله
 از آن یاد شده است. سایر مفسران نیز معنای «ولی» در این آیه را به وضوحش
 سپرده و جداگانه معنایی برای آن ذکر نکرده‌اند؛ چراکه مشخصاً منظور از «ولی»
 در این آیه «ولی دم» است.

با عنایت به تعریف علاءالدین بخاری (م ۷۳۰ق)، هر اسمی در قرآن که
 موضوع حقیقت شرعیه واقع شود، اسم و حقیقت شرعی محسوب خواهد شد
 (بخاری، بی‌تا: ۳۱۴/۳). «ولی» نیز در همین آیات موضوع و متعلق احکام واقع شده
 و طبق این تعریف حقیقت شرعیه خواهد بود.

با توجه به سیر کلی آیات و لحن قرآن کریم در استعمال این واژگان، می‌توان
 گفت ظهور و بروز این واژگان در معنای «اولویت در تصرف» واضح است. در
 میان آیات یادشده، برخی بدون قرینه بر معنای مطلوب دلالت داشتند و برخی
 با قرینه بر همین معنا دلالت کردند؛ از این رو هم می‌توانند در کثرت استعمال و
 وضع تعینی شارع بر این معنا مورد استدلال واقع شوند و هم برخی از الفاظ خود
 قرآن را حقایق شرعیه در این معنا دانست. اگر در مواردی نیز معنای حقیقی
 مورد تردید قرار گرفت، با توجه به این کثرت استعمال و ظهور غالبی در آیات
 دیگر، می‌توان بر همین معانی حمل نمود. اگر این واژه در قرآن بر معنای دیگری
 با وجود قرینه استعمال شده باشد، به حقیقت شرعیه بودن این واژه ضرری
 نخواهد رساند.



۶. کاربست «ولی» در قرآن بر معانی دیگر

در صورت اثبات حقیقت شرعیه بودن واژه «ولی» در معنای «سرپرستی» و «اولویت در تصرف»، باید در تمام قرآن همین معنا مقصود باشد. حال اگر آیاتی وجود داشته باشند که در نظر اولیه در معنایی غیر از سرپرستی به کار رفته باشند، از دو حال خارج نخواهد بود؛ یا قرینه‌ای وجود دارد تا بر معنایی غیر از معنای حقیقت شرعیه دلالت نماید؛ مثلاً در آیه اول سوره ممتحنه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِالْمَوَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُوا بِمَا جَاءَكُمْ مِنَ الْحَقِّ...﴾ اگر پذیرفته شود که «ولی» به معنای سرپرستی نیست، می‌توان این معنا را ناشی از قرینه بودن واژه «اولیا» در برابر «عدو» دانست که در اینجا به معنای دوست است. اما در برخی آیات ممکن است معانی گوناگونی قابل تطبیق باشند که با توجه به کثرت استعمال ریشه «ولی» در «اولویت در تصرف»، می‌توان آیه را در همین جهت نیز معنا کرد. به عنوان مثال، آیه ۱۲۹ سوره انعام ﴿وَكَذَلِكَ نُؤَيِّ بِعُضِّ الظَّالِمِينَ بَعْضًا بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ بر معنای نصرت و محبت نیز قابل تطبیق است؛ ولی اگر نتوان گفت با «اولویت در تصرف» معنای بهتری به خود می‌گیرد، با این معنا نیز قابل تطبیق است. ابن ابی حاتم در تفسیر خود پیرامون آیه از قول قتاده می‌نویسد:

حدثنا محمد بن يحيى، أنبأ العباس بن الوليد، ثنا يزيد، ثنا سعيد، عن قتادة: قوله: وكذلك نولي بعض الظالمين بعضا بما كانوا يكسبون وإنما يولي الله بين الناس بأعمالهم، فالمؤمن ولي المؤمن من أين كان وحيث ما كان، والكافر ولي الكافر من أين كان وحيث ما كان، ليس الإيمان بالله بالتمنى ولا بالتحلى (ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹: ۴/۱۳۸۸).

سخن قتاده پیرامون آیه را نیز می‌توان بر هردو معنا حمل کرد؛ چراکه می‌توان گفت خداوند ولایت هر قومی را طبق اعمال ایشان تنظیم نموده و سرپرستی و ولایت مؤمن نمی‌تواند برعهده کافران باشد و برای کافران نیز سرپرستی از جنس خودشان می‌گمارد؛ یا این‌که خداوند محبت مسلمین را با خودشان و محبت

کافران را نیز با خودشان قرار داده است. چه بسا آیه را بتوان با معنای «اولویت در تصرف» در مقام یکی از عذاب‌های خداوند دانست که ظالمی را حاکم و ولی امر ظالمین دیگر قرار داده و او را بر ایشان به سبب ظلم‌هایی که مرتکب شدند مسلط می‌سازد. در تفسیر عبدالرزاق نیز از قول قتاده به تبعیت بعضی از ظالمان از بعضی دیگر در آتش تفسیر شده است. یعنی افرادی از ظالمان به سرپرستی برخی دیگر به آتش دوزخ وارد خواهند شد (صنعانی، ۱۴۱۱: ۲۱۰/۱).

طبری در تفسیر خود از قول برخی جمله «معناه: تتبع بعضهم بعضا فی النار؛ من الموالاة، و هو المتابعة بین الشیء و الشیء، من قول القائل: والیت بین کذا و کذا: إذا تابعت بینهما» (طبری، ۱۴۱۲: ۲۶/۸۷) را افزوده است که به معنای سرپرستی سازگار است. ابن ابی حاتم نیز در تفسیر خود می‌نویسد: «قال: یولی الله بعض الظالمین بعضا فی الدنیا، یتبع بعضهم بعضا فی النار» (ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹: ۱۳۸۸/۴). مجموع نقل این تفاسیر معنای تبعیت و سرپرستی را در خود جای داده است؛ اما اگر به معنای دیگری نیز تفسیر شود - همراه با قراین - از معنای «سرپرستی» عدول کرده است. در مرتبه بعد نیز می‌توان گفت این آیه لفظ «ولی» را به کار نگرفته است، بلکه فعلی از ریشه «و.ل.ی» است و می‌توان وزن «فعلیل» از این ریشه را از دیگر مشتقات و حتی جمع «اولیا» جدا کرد.

آیه دیگری که می‌توان در نظر اولیه معنایی غیر از «سرپرستی» و «اولویت در تصرف» را برای آن متصور شد، آیات پنجم و ششم سوره مریم است. خداوند دعای حضرت زکریا علیه السلام را این‌گونه نقل می‌کند:

﴿وَإِنِّي خِفْتُ الْمَوَالِي مِنْ وَّرَائِي وَكَانَتِ امْرَأَتِي عَاقِرًا فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًا * يَرْتُئِي وَيَرِثُ مِنْ آلٍ يَعْقُوبَ وَاجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيًا﴾ (مریم: ۵-۶).

در ظاهر به نظر می‌رسد که چون مصداق «ولی» در این آیه حضرت یحیی و پسر حضرت زکریا علیه السلام است، «ولی» در این آیه به معنای «اولی بالتصرف» نخواهد بود و در همین آیه معنای قریب، ناصر و محب را نیز می‌توان بر این آیه



تطبیق داد؛ چراکه فرزند هم از نزدیکان پدر محسوب شده و هم یاور و دوستدار او خواهد بود. اما با دقت بیشتر در همین آیه و بررسی بیشتر در کلام مفسران، باز هم معنای «ولی»، «اولویت در تصرف» خواهد بود که البته قرب، نصرت و محبت از ملازم‌های آن شمرده خواهد شد. حال پرسش اینجا است که فرزند چطور اولی بالتصرف خواهد بود؟ در پاسخ باید کلماتی از مفسران و علما را بررسی کرد. ماتریدی در کتاب تأویلات أهل السنة پیرامون آیه می‌نگارد:

وقوله - عَزَّ وَجَلَّ - : فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا. يَرْثُنِي أَيْ: يَلِي أَمْرِي وقوله: يَرْثُنِي وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ وَاجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيًّا قال بعض أهل التأويل: ما ذكرنا: يرثني مالي، ويرث من آل يعقوب النبوة، وقيل: فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا وارثًا يرثني مكاني، ونبوتي، ويرث من آل يعقوب الملك؛ لأنهم كانوا ملوكًا، وكانوا أحواله، وهو كان حنثًا، والله أعلم بذلك. ولكن قوله: (يَرْثُنِي) ما كان له من العلم والحكمة والذين وغيره (ماتریدی، ۱۴۲۶: ۷/۲۲۰).

همان‌طور که از این تأویلات روشن است، عبارات «یلی امری»، «یرثنی مالی، ویرث من آل یعقوب النبوة» و «وارثا یرثنی مکانی، ونبوتی، ویرث من آل یعقوب الملك؛ لأنهم كانوا ملوکا» کاملاً گویای این مطلب خواهد بود که «ولی» در این آیه صرفاً به معنای دوست، یاور و قریب نخواهد بود، بلکه حضرت زکریا علیه السلام فرزندی از خداوند خواست که امور بعد از او از جمله نبوت، حکمت و وراثت او را برعهده بگیرد و بعد از او «اولویت در تصرف» داشته باشد و امور نبوت را به دوش کشد نه این‌که بر خود «ولی» و سرپرست خواسته باشد. سخن جصاص در این زمینه نیز می‌تواند شاهی بر این ادعا باشد. او در احکام القرآن می‌نویسد: «سأل الله عز وجل أن يرزقه ولدا ذكرا يلي أمور الدين والقيام به بعد موته» (جصاص، ۱۴۱۵: ۲۸۲/۳)؛ یعنی فرزند پسری که پس از ایشان امور دین را برعهده گیرد.

با توجه به این سخنان، می‌توان گفت در این آیه نیز معنای «اولویت در تصرف» و سرپرستی مقصود است. در توضیح باید دانست که استعمال واژه «ولی» در این معنا با توجه به قرینه فرزند بودن، بر تصرفاتی که فرزند بر پدر ندارد حمل

نمی‌شود، بلکه ولایت فرزند پس از رتبه پدر خواهد بود و امورات را پس از ایشان و در طول او برعهده خواهد داشت. در باب کلمه «مولى» که در ابتدای آیه ذکر شده است، برخی مفسران منظور را پسرعموها دانسته‌اند؛ از این رو می‌توان گفت از باب اشتراک معنوی کلمه «ولى» در معنای «اولویت»، آیه را بر پسرعموها از جهت «اولویت در میراث» و غلبه مصداق بر معنا ذکر کرده‌اند که در نتیجه معنای اولویت برای این واژه لحاظ شده است.

در آیه چهارم سوره تحریم نیز خداوند و جبرئیل و صالح مؤمنین مولاى پیامبر گرامی اسلام ﷺ شمرده شده‌اند و علامه طباطبایی واژه «مولا» در این آیه را به معنای ولایت نصرت دانسته است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۳/۶). آنچه مهم است، وجود قرینه در این آیه خواهد بود. دلایل قطعی وجود دارد که جبرئیل و امیرالمؤمنین (علیه السلام) بر پیامبر گرامی اسلام ﷺ سرپرستی ندارند؛ از این رو معنای متناسب با این آیه، معنای «نصرت» خواهد بود. اما سخن اینجا است که اولاً چنین معنایی در حدی از کثرت استعمال نیست که گفته شود به حد وضع رسیده باشد و ثانیاً طبق ادعای این پژوهش، تمام استعمالات قرآنی از این واژگان که در معنایی غیر از «سرپرستی» و «اولویت در تصرف» وارد شده است، همراه با قرینه‌اند.

آنچه به وضوح در کلمات مفسران هویدا است، این است که بدون اقامه قرینه معنای «سرپرستی»، «اولویت در تصرف» و «متولی امور» را برای لفظ «ولى» و «مولى» در بسیاری از آیات ذکر کرده‌اند. این می‌تواند شاهی بر حقیقت شرعی بودن این الفاظ در معنای «اولویت در تصرف» باشد.

۷. نتیجه‌گیری

در بیشتر استعمالات شارع هم در احکام فقهی و هم در موارد دیگر، واژه «ولى» با قرینه و بدون آن در معنای «اولویت در تصرف» و «سرپرستی» استعمال شده و شارع در مواردی که غیر از این معنا باشد، با قرینه صارفه از معنای شرعی عدول کرده است. بررسی استعمال این واژه در آیات بیانگر استعمال حداکثری در چنین



معنایی است و عناوین یادشده در بخش آیات نیز بیانگر مقام استفاده از این واژه است. مصداق حقیقی «ولی» و «مولا» خداوند را مالک عالم و مدبر امور آن معرفی می‌نماید و در آیه دیگری نیز ولایت و سرپرستی و تبعیت از یهود در برابر تبعیت و سرپرستی خداوند قرار گرفته است. نصرت از لوازم سرپرستی خداوند بر بندگان شمرده شده و در آیات فقهی نیز «ولی» فقط به معنای «اولویت در تصرف» بوده است. این‌ها همگی منظور شارع از این لفظ را به صراحت بیان می‌کنند.

اگر معدود آیاتی یافت شوند که معنای «اولویت در تصرف» را نرسانده باشند، قرینه‌ای بر خلاف آن‌ها موجود بوده است و استفاده شارع از این الفاظ در غیر معنای شرعی با وجود قرینه، خللی در حقیقت شرعی بودن این واژه وارد نمی‌کند. مفسران در بیشتر آیات، معنای «اولویت در تصرف» و «سرپرستی» را برای این واژه بیان کرده‌اند؛ بدون این‌که به اقامه نشانه بر این معنا نیازی داشته باشند.

با توجه به هدف غایی از مبحث حقیقت شرعی و تعاریفی که از آن ارائه شد، واژه «ولی» حقیقت شرعی در معنای «اولویت در تصرف» و «سرپرستی» خواهد بود؛ زیرا در تعریفی از حقیقت شرعی آمده است که هرآنچه موضوع حکمی از احکام واقع شده باشد، حقیقت شرعی محسوب می‌شود. از سوی دیگر، سایر تعاریف حقیقت شرعی نیز بر این واژه تطبیق دارند.

منابع

* قرآن كريم.

١. آمدی، علی بن محمد (١٤٠٢ق) الإحكام فى أصول الأحكام، تعليق: عبدالرزاق عفيفی، دمشق - بيروت: المكتب الإسلامى.
٢. ابوزرعہ عراقی، احمد بن عبدالرحيم (١٤٢٥ق)، الغيث الهامع شرح جمع الجوامع، تحقيق: محمد تامر حجازی، بيروت: دارالكتب العلمية.
٣. ازهری، محمد بن احمد (١٤٢١ق)، تهذيب اللغة، بيروت: دار إحياء التراث العربی.
٤. انصارى، عبدالله بن محمد (١٣٧١ق)، كشف الأسرار و عدة الأبرار، تهران: اميركبير.
٥. ابن حزم، علی بن احمد بن سعيد (بی تا)، الإحكام فى أصول الأحكام، تحقيق: احمد محمد شاکر، بيروت: دار الآفاق الجديدة.
٦. ابن فارس، محمد بن فارس (١٤٠٤ق)، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: هارون و عبدالسلام محمد، قم: مكتبة الأعلام الإسلامى.
٧. ابن قيم جوزی، محمد بن ابی بكر (١٤١١ق)، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: محمد عبدالسلام ابراهيم، بيروت: دار الكتب العلمية.
٨. ابن منذر، محمد بن ابراهيم (١٤٢٣ق)، تفسير القرآن، تحقيق: سعد بن محمد السعد، مدينه: دارالمآثر.
٩. ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد (١٤١٩ق)، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: طيب اسعد محمد، رياض: مكتبة نزار مصطفى الباز.
١٠. بخارى، علاء الدين (بی تا)، كشف الأسرار شرح أصول البزدوى، بی جا: دار الكتاب الإسلامى.
١١. بغوى، حسين بن مسعود (١٤٢٠ق)، معالم التنزيل فى تفسير القرآن، تحقيق: عبدالرزاق المهدي، بيروت: دار إحياء التراث العربی.
١٢. بیضاوى، عبدالله بن عمر (١٤١٨ق)، أنوار التنزيل و أسرار التأويل، بيروت: دار إحياء التراث العربی.

١٣. جصاص، احمد بن علي (١٤١٥ق)، أحكام القرآن، تحقيق: عبدالسلام محمد علي شاهين، بيروت: دار الكتب العلمية.
١٤. جوهرى، اسماعيل بن حماد (١٣٧٦ق)، الصحاح، بيروت: دار العلم للملايين.
١٥. حازمى، احمد بن عمر بن مساعد، شرح قواعد الأصول و معاقد الفصول، مكتبة الشاملة، نسخة ٣/٥١.
١٦. خمينى، سيد روح الله (١٤١٨ق)، تنقيح الأصول، تهران: مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمينى عليه السلام.
١٧. راغب اصفهاني، حسين بن محمد (١٤١٢ق)، مفردات ألفاظ القرآن، بيروت: دار القلم.
١٨. زجاج، ابراهيم بن السرى بن سهل (١٤٠٨ق)، معانى القرآن و إعرابه، تحقيق: عبد الجليل عبده شلبي، بيروت: عالم الكتب.
١٩. صنعانى، عبد الرزاق بن همام (١٤١١ق)، تفسير القرآن العزيز المسمى تفسير عبد الرزاق، بيروت: دار المعرفة.
٢٠. طباطبايى، سيد محمد حسين (١٣٩٠ق)، الميزان فى تفسير القرآن، بيروت: مؤسسة الأعلمى للمطبوعات.
٢١. طبرانى، سليمان بن احمد (٢٠٠٨م)، تفسير القرآن العظيم، اردن: دار الكتاب الثقافى.
٢٢. طبرى، ابو جعفر محمد بن جرير (١٤١٢ق)، جامع البيان فى تفسير القرآن، بيروت: دار المعرفة.
٢٣. فراهيدى، خليل بن احمد (١٤٠٩ق)، العين، قم: نشر هجرت.
٢٤. قاضى ابوبكر باقلانى، محمد بن الطيب (١٤١٨ق)، التريب و الإرشاد، تحقيق و تعليق: عبد الحميد بن على أبو زنيد، بيروت: مؤسسة الرسالة.
٢٥. قرافى، احمد بن ادريس (١٤١٦ق)، نفائس الأصول فى شرح المحصول، تحقيق: عادل احمد عبد الموجود و على محمد معوض، مكة: مكتبة نزار مصطفى الباز.
٢٦. قرطبى، محمد بن احمد (١٣٦٤ق)، الجامع لأحكام القرآن، تهران: انتشارات ناصر خسرو.

٢٧. ماتريدي، محمد بن محمد (١٤٢٦ق)، تأويلات أهل السنة، بيروت: دارالكتب العلمية.

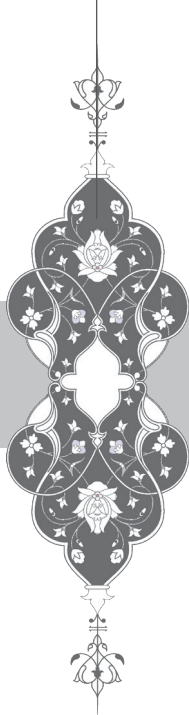
٢٨. مظفر، محمد رضا (١٣٧٥ش)، أصول الفقه، قم: اسماعيليان.

٢٩. مقاتل بن سليمان (١٤٢٣ق)، تفسير مقاتل، تحقيق: عبدالله محمود شحاته، بيروت: دار إحياء التراث.

٣٠. نحاس، احمد بن محمد (١٤٢١ق)، إعراب القرآن، بيروت: دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون.

٣١. واحدي نيشابوري، ابوالحسن علي بن احمد بن محمد (١٤١٥ق)، الوسيط في تفسير القرآن المجيد، تحقيق و تعليق: الشيخ عادل أحمد عبدالموجود، الشيخ علي محمد معوض، الدكتور احمد محمد صيرة، الدكتور احمد عبد الغني الجمل و الدكتور عبد الرحمن عويس، بيروت: دارالكتب العلمية.





Methodology of Disassociation (*Barā'ah*) from Enemies in the Practice (*Sīrah*) of the Ahl al-Bayt (a)*

Muḥammad Farmahīnī Farāhānī¹

'Alī Maḥmūdī Dabīr²

Abstract

The concept of *barā'ah* occupies a fundamental and strategic position within Shi'i thought and is deeply rooted in the teachings of the Qur'an, the Prophetic Sunnah, and the practice (*sīrah*) of the Ahl al-Bayt. As one of the most essential doctrinal and practical teachings of Shi'ism, this concept has been consistently emphasized by the infallible Imams as an effective and strategic means of safeguarding the doctrinal, social, and political integrity of the Islamic community throughout history. This study aims to elucidate the methodology underlying disassociation from enemies in the practice of the Ahl al-Bayt. It argues that the Ahl al-Bayt, through their explicit and uncompromising declaration of disassociation—particularly from usurping rulers and deviant sects—delivered a critical warning to the Muslim community, enabling a clear discernment between authentic religion and potential deviations. Within this framework, *barā'ah* manifested in multiple forms, including condemnation (*la'n*), censure (*sabb*), supplication against wrongdoing, rejection of illegitimate authority (*radd al-wilāyah*), and the refusal of political and economic cooperation. Methodologically, the article adopts a descriptive-analytical approach grounded in textual and historical sources to examine these various expressions of disassociation and their functions. This active and conscious stance demonstrates the commitment of the Ahl al-Bayt (a) to protecting the true faith, establishing clear boundaries between truth (*haqq*) and falsehood (*bāṭil*), and preventing the infiltration and spread of corruption and deviation. Consequently, *barā'ah* has historically emerged as one of the robust pillars of Shi'i identity, maintaining its pivotal role across the ages.

Keywords: *Barā'ah* (Disassociation), *La'n* (Condemnation), *Sabb* (Censure), Ahl al-Bayt (a), Enemies

Research Article

Imāmah in the Light of
the Qur'an and Sunnah

2th Year, Vol. 3, 2025

Publisher: Emamat
International Foundation

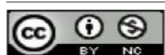
ipj.emamat.org

Received: 2025/09/06

Revised: 2025/10/08

Accepted: 2025/10/11

Published Online: 2026/06/28

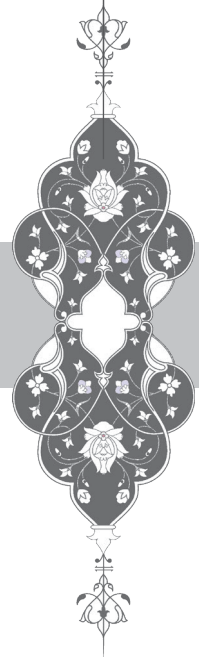


© the authors



* Cite this article: Farmahīnī Farāhānī, M. & Maḥmūdī Dabīr, A. (2025). Methodology of Disassociation (*Barā'ah*) from Enemies in the Practice (*Sīrah*) of the Ahl al-Bayt (a), *Imāmah in the Light of the Qur'an and Sunnah*, 2(3), p.95-125.
doi: <https://doi.org/10.22034/emamah.2025.545580.1073>

1. Ph.D. Candidate in Teaching Islamic Culture, History, and Civilization, University of Islamic Denominations, Qom, Iran.
mfarahani849@gmail.com
2. Level 3 Seminary Studies, Imamate Studies, Specialized Center for Imamology, Qom, Iran
amdabir2022@gmail.com



روش‌شناسی برائت از دشمنان در سیره اهل بیت علیهم‌السلام*

محمد فرمehنی فراهانی (نویسنده مسئول)^۱
علی محمودی دبیر^۲

چکیده

مفهوم برائت از دشمنان در فرهنگ تشیع، جایگاهی بسیار اساسی و راهبردی دارد و برگرفته از تعالیم قرآن کریم، سنت نبوی و سیره اهل بیت علیهم‌السلام است. این مفهوم به عنوان یکی از بنیادی‌ترین آموزه‌های کلامی و عملی، در طول تاریخ از سوی امامان معصوم علیهم‌السلام به عنوان ابزاری مؤثر و استراتژیک برای حفظ سلامت اعتقادی، اجتماعی و سیاسی امت اسلامی به شکل مستمر مورد تأکید قرار گرفته است. اهل بیت علیهم‌السلام با اعلام برائت قاطع از دشمنان، به ویژه خلفای غاصب و فرقه‌های منحرف، پیام هشداردهنده‌ای به جامعه اسلامی ارائه داده‌اند که زمینه‌ساز شناخت دقیق و تمییز معیارهای دین اصیل و حق از انحرافات احتمالی بوده است. برائت در عرصه‌های مختلفی از جمله لعن، سب، نفرین، رد ولایت، عدم همراهی سیاسی و اقتصادی بروز یافته و همواره آثار عمیقی در صیانت از سلامت فکری، اخلاقی و سیاسی جامعه مؤمنان داشته است. این موضع‌گیری فعال و آگاهانه، نشان‌دهنده جدیت اهل بیت علیهم‌السلام در پاسداری از دین حق، تعیین مرزهای واضح میان حق و باطل و پیشگیری از نفوذ و گسترش فساد و انحراف است؛ به گونه‌ای که برائت به عنوان یکی از پایه‌های محکم هویت شیعی، در طول تاریخ همواره نمود یافته و نقش محوری خود را حفظ کرده است. **واژگان کلیدی:** برائت، لعن، سب، اهل بیت علیهم‌السلام، دشمنان

مقاله پژوهشی

دوفصلنامه امامت
در پرتو قرآن و سنت

سال دوم، شماره ۳، ۱۴۰۴

ناشر: بنیاد
بین‌المللی امامت

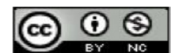
ipj.emamat.org

دریافت: ۱۴۰۴/۰۶/۱۵

بازنگری: ۱۴۰۴/۰۷/۱۶

پذیرش: ۱۴۰۴/۰۷/۱۹

انتشار آنلاین: ۱۴۰۵/۰۴/۰۷



© نویسندگان



* استناد به این مقاله: فرمehنی فراهانی، محمد؛ محمودی دبیر، علی (۱۴۰۴)، روش‌شناسی برائت از دشمنان در سیره اهل بیت علیهم‌السلام، امامت در پرتو قرآن و سنت، (۲) ۳، ص ۹۵-۱۲۵.

<https://doi.org/10.22034/emamah.2025.545580.1073>

۱. دانشجوی دکتری، مدرسی فرهنگ و تاریخ و تمدن اسلامی، دانشگاه معارف اسلامی قم.

mfarahani849@gmail.com

۲. سطح ۳، امامت، مرکز تخصصی امام‌شناسی، قم، ایران.

amdabir2022@gmail.com

۱. مقدمه

برائت از دشمنان اهل بیت علیهم السلام یکی از مفاهیم بنیادین در فرهنگ شیعی است که به صورت مکرر در متون حدیثی و تاریخی اسلام بازتاب یافته است. این مقوله نه تنها در تعالیم قرآن کریم و سیره پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله ریشه دارد، بلکه در اندیشه امامان معصوم علیهم السلام و سنت عملی ایشان نیز جایگاه راهبردی و کاربردی داشته است. تحلیل ژرفای پیام‌های هشداردهنده و اعلام برائت اهل بیت علیهم السلام نسبت به دشمنان، نشان‌دهنده دغدغه عمیق این خاندان نسبت به سلامت عقیدتی و اجتماعی امت اسلامی است؛ چراکه تبیین مرز میان حق و باطل و جداسازی جریان‌های انحرافی، بستر مناسب برای تحقق هدایت جامعه و پیشگیری از گسترش فساد و ستم را فراهم می‌کند.

مفهوم برائت دارای معیار و مناطق کلی است و در بیان دشمنی و بیزاری کامل از طرف مقابل استفاده می‌شود؛ این دشمنی و عداوت با عنوان‌هایی مانند کفر، الحاد، نفاق، انکار نبوت و امامت قرار می‌گیرد. برائت، قالب‌ها و شیوه‌هایی دارد که در لعن و سب منحصر نیست و شامل رفتارهای دیگری نیز می‌شود.

قرآن کریم، حضرت ابراهیم علیه السلام و کسانی که همراه ایشان بودند را الگوی خوبی برای مسلمانان می‌داند؛ زیرا آن‌ها از کسانی که خدا را نمی‌پرستیدند، برائت داشتند (ممتحنه: ۴). به همین دلیل وقتی برای حضرت مسجل شد که عمویش آزر به خدا ایمان ندارد، از وی برائت جست (توبه: ۱۱۴). همچنین قرآن کریم می‌فرماید: «هیچ قومی را که ایمان به خدا و روز رستاخیز دارند نمی‌یابی که با دشمنان خدا و رسولش دوستی کنند، هرچند پدران یا فرزندان یا برادران یا خویشان‌اند نشان باشند» (مجادله: ۲۲). طبق این آیه، لازم است از کسانی که دشمن توحید و نبوت هستند، برائت جست.

در بسیاری از روایات، انکار ولایت امیرالمؤمنین علیه السلام با انکار خداوند مساوی است (ر.ک: صفار، ۱۴۰۴: ۳۵۸؛ فرات کوفی، ۱۴۱۰: ۷۴؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۱۸۱/۱). علامه مجلسی این

روایات را که حدود پانصد روایت است، از کتاب‌های متقدم شیعی جمع‌آوری کرده و با عنوان «أبواب ولایتهم و حبهم و بغضهم صلوات الله علیهم» آورده است (مجلسی، ۱۴۰۳: ۵۱/۲۷). بنابراین، نبوت و امامت در راستای توحید بوده و طبق آیات و روایات باید از دشمنان آن‌ها برائت جست.

در تاریخ اندیشه، به تاریخ شکل‌گیری اندیشه کلی امامت و هریک از مسائل آن و امتداد هر اندیشه و فرازوفرودها و تطورات تاریخی آن در میان شخصیت‌های علمی و مدارس کلامی گوناگون از زمان شکل‌گیری آن پرداخته می‌شود (جمعی از نویسندگان، ۱۴۰۲: ۳۲). این امر به عنوان یکی از وظایف امت نسبت به امام شناخته می‌شود (همان: ۹۴). برخی، اندیشه برائت را جزو تفکرات ذاتی امامیه ندانسته و آغاز برائت از شیخین را از عصر امام سجاد علیه السلام به بعد می‌دانند و معتقدند تا پیش از آن، شیعه تفکر برائت نداشته است (فرمانیان و صادقی، ۱۳۹۴: ۱۸ و ۱۹). این در حالی است که اندیشه برائت، در عصر نبوت ریشه دارد و جزو مقومات اعتقادی شیعیان نخستین بوده و کسانی را که با اهل بیت علیهم السلام دشمنی می‌کردند، خارج از دین دانسته و از آن‌ها برائت می‌جستند. مانند بیعت محمد بن ابی بکر با امیرالمؤمنین علیه السلام که براساس برائت از پدرش ابوبکر صورت گرفت (کشی، ۱۴۰۹: ۶۴). در رجزهای اصحاب امام حسین علیه السلام نیز مشاهده می‌شود که از دشمنان اهل بیت علیهم السلام برائت شده است و آنان را اهل آتش می‌دانند (موسوی گرماردی، ۱۳۹۶: ۵۶). در این مقاله قالب‌های برائت اهل بیت علیهم السلام از دشمنان خود آورده شده تا نشان داده شود مفهوم برائت جزو هویت شیعی بوده؛ چنان‌که این تفکر در طول تاریخ، شیعیان را از سایر فرقه‌های اسلامی متمایز کرده است. از سوی دیگر، برخی غالب لعن‌شدگان در لسان اهل بیت علیهم السلام را غالیان می‌دانند (علی‌نیا خطیر، ۱۳۹۶: ۹۰ و ۹۱) که نادرستی این سخن در پژوهش حاضر اثبات می‌شود.

مقالاتی در موضوع برائت، با عنوان «مفهوم‌شناسی برائت و جایگاه آن در کتاب و سنت» به بررسی مفهوم و جایگاه برائت در قرآن کریم و سنت پرداخته شده است. مقاله «مسئله برائت در عصر امام سجاد علیه السلام از اندیشه تا جریان»



نوشته شده که در آن، عصر امام سجاد علیه السلام آغاز شکل‌گیری جریان عمومی برائت از شیخین بیان شده است. مقاله «اندیشه برائت نزد اصحاب در عصر صادقین علیهم السلام» دوران امامت صادقین علیه السلام را عصر اوج‌گیری برائت از سران سقیفه دانسته است. هر سه مقاله یادشده تألیف «عبدالمجید اعتصامی» است. وی پایان‌نامه‌ای نیز با عنوان «تطور مفهومی و مصداقی برائت در اندیشه شیعه در سده نخستین» نوشته است که در آن به تطور مصداقی برائت در قرن اول هجری می‌پردازد. مقالاتی نیز از سوی نویسندگان این مقاله، با عنوان‌های «قالب‌های برائت در سیره اهل بیت علیهم السلام» و «گونه‌های برائت در سیره اهل بیت علیهم السلام» نوشته شده است که در آن‌ها به اظهار برائت اهل بیت علیهم السلام از سه خلیفه اول، عایشه و سایر افراد، گروه‌ها و فرقه‌های انحرافی پرداخته شده است. با وجود آن‌که در برخی پژوهش‌های پیشین -از جمله دو نوشته محدود درباره دوران امام سجاد و امام صادق علیهم السلام - به برخی نمودهای برائت پرداخته شده است، تاکنون پژوهشی جامع و نظام‌مند درباره قالب‌های برائت در سیره تمامی اهل بیت علیهم السلام انجام نشده است. از این رو، وجه تمایز و ضرورت این پژوهش، پرداختن یکپارچه، مقایسه‌ای و تحلیلی به انواع قالب‌های برائت در سراسر سیره اهل بیت علیهم السلام و تبیین کارکردهای تاریخی و اعتقادی آن است.

همچنین با وجود اهمیت بنیادین مسئله برائت از دشمنان در کلام پیامبر اکرم و اهل بیت علیهم السلام، این موضوع هنوز در پژوهش‌های معاصر اسلامی، کمتر به صورت روشمند و نظام‌مند و با توجه به زمینه‌ها و پیامدهای اجتماعی و اعتقادی آن مورد واکاوی قرار گرفته است. پرسش اساسی این است که برائت در سیره پیامبر و امامان معصوم علیهم السلام چه کارکرد معرفتی، تربیتی و سیاسی داشته و این مفهوم چگونه و با چه روش‌هایی بروز و ظهور داشته است؟ همچنین این پرسش مطرح است که رویکرد اهل بیت علیهم السلام در اعلام برائت و لعن دشمنان تا چه میزان در هدایت عقیدتی و اجتماعی امت و تبیین معیارهای حق و باطل مؤثر بوده و چه دلایل قرآنی، روایی و تاریخی برای این نگاه هدایتی قابل ارائه است؟

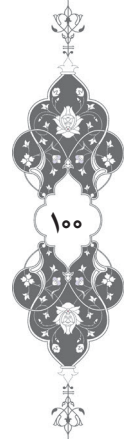
این پژوهش در پی آن است با رویکردی علمی و روشمند، ابعاد مختلف برائت از دشمنان در سیره نبوی و علوی را تبیین کند، ضرورت و لزوم آن را در صیانت از هویت دینی و سلامت جامعه اسلامی مورد تحلیل قرار دهد و به این پرسش‌ها بر مبنای مستندات قرآنی و حدیثی پاسخ دهد.

۲. مفهوم‌شناسی برائت

کلمه «برائت» از ریشه «ب-ر-ء» در زبان عربی، دو معنای اصلی دارد؛ نخست به مفهوم «آفرینش» و «خلق» (ابن فارس، ۱۳۶۳: ۲۳۶/۱) و دوم که در فضای دینی و تفسیری اهمیت بیشتری دارد، به مفهوم «جدایی کامل» و «بیزاری» از چیزی است که فرد به آن ناخوشایند بوده یا آن را ناپسند می‌داند؛ مانند «برئت من المرض» به معنای بهبودی از بیماری (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۳۱/۱). این معنا نمایانگر آزاد شدن و رهایی از هرگونه ارتباط یا وابستگی با چیزی است که موجب آزار یا کراهت است. این معنا و مفهوم در قرآن کریم نیز به کار رفته است؛ به عنوان نمونه، در آیه ﴿إِنِّي بَرَاءٌ مِّمَّا تَعْبُدُونَ﴾ (زخرف: ۲۶)، اعلام برائت اعتقادی و کناره‌گیری از پرستش موجودات غیرخداوند است.

برائت از منظر آموزه‌های اسلامی، به عنوان حرکتی آگاهانه و جدی در اعلام جدایی عقیدتی، اخلاقی و اجتماعی از دشمنان خدا و مخالفان دین شناخته شده است؛ این جدایی فراتر از یک اظهارنظر زبانی بوده و حامل پیام‌های راهبردی برای صیانت از ایمان است. به عبارت دیگر، برائت مفهومی عمیق و کلان است که نشان‌دهنده تصمیمی آگاهانه برای دوری‌گزیدن همراه با نفرت و انزجار از دشمنان و مخالفان دین است؛ به گونه‌ای که تلاش دارد هم انسجام و اتحاد در جامعه مؤمنان را حفظ کند و هم خطوط واضحی میان حق و باطل، دوستی و دشمنی بکشد (اعتصامی، ۱۳۹۷: ۴-۹).





۳. روش‌های برائت از دشمنان در سیره اهل بیت علیهم‌السلام

۳-۱. مذمت‌ها و لعن‌های هشدار

نمونه‌های فراوانی از پیشگویی‌های تحقق‌یافته در سیره پیامبر اکرم و اهل بیت علیهم‌السلام مشاهده می‌شود؛ مانند خبر دادن از شهادت امیرالمؤمنین، حضرت زهرا و امام حسین علیهم‌السلام (ابن اعثم کوفی، ۱۴۱۱: ۵۵۴/۲؛ شیخ صدوق، ۱۳۷۶: ۹۵؛ طبری آملی، ۱۳۸۳: ۱۹۸؛ شیخ طوسی، ۱۴۱۴: ۳۶۷؛ ابن عساکر، بی‌تا: ۵۳۶/۴۲) و نیز وقایع تاریخی مانند کشته شدن متوکل به وسیله فرزندش (قطب راوندی، ۱۴۰۹: ۴۰۱/۱ و ۴۰۲). این پیشگویی‌ها بیشتر هشدار نسبت به انحراف‌های آینده از مسیر اهل بیت علیهم‌السلام بوده و هدفشان آگاه‌سازی مردم برای تبری از گمراهان است. لعن‌های هشداردهنده اهل بیت علیهم‌السلام نیز در راستای همین هدف و برای تعیین معیار حق و باطل صورت گرفته است.

گزارش‌های مختلفی وجود دارد که رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم همواره از روی کار آمدن بنی‌امیه اظهار ناراحتی می‌کرد. انس بن مالک می‌گوید: از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم شنیدم که می‌فرمود: «به زودی مردی از امت من بر مردم چیره می‌شود که فراخ‌روده و گشاده‌گلو است؛ می‌خورد، ولی سیر نمی‌شود؛ گناه جن و انس را به دوش می‌کشد؛ روزی به جست‌وجوی فرمانروایی برمی‌آید. هرگاه بر او دست یافتید، شکمش را پاره کنید». انس می‌گوید: منظور رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم معاویه بود (ابن ابی‌الحدید، ۱۴۰۴: ۱۰۸/۴). همچنین رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم دشمن‌ترین قوم نسبت به خود و اهل بیت علیهم‌السلام خویش را بنی‌امیه، بنی‌مغیره و بنی‌مخزوم می‌دانست و معتقد بود آن‌ها، اهل بیت علیهم‌السلام را آواره و شهید می‌کنند (حاکم نیشابوری، ۱۴۴۱: ۵۳۴/۴).

قرآن کریم برخی از مستکبران را امانی می‌داند که مردم را به آتش دعوت می‌کنند (قصص: ۴۱)؛ بر همین اساس معاویه، یزید و هفت تن از فرزندان و نوادگان حکم بن ابی‌العاص که همگی از بنی‌امیه هستند، از سوی رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم جزو ائمه دوازده‌گانه ضلالت و گمراهی معرفی شده‌اند (هلالی، ۱۴۰۵: ۶۶۰/۲). رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم دوازده نفر از بدترین خلق خدا را نام می‌برد که شش نفر از آن‌ها مربوط

به امت‌های قبل از اسلام بوده و شش نفر از آن‌ها را این‌طور معرفی می‌کند: «گوساله سامری که او نعثل (عثمان) است، فرعون امت که معاویه است، هامان این امت که زیاد می‌باشد، قارون این امت سعید بن عاص است و سامری این امت ابوموسی اشعری عبدالله بن قیس است؛ زیرا او همچون سامری گفت: لا قتال؛ یعنی نباید جنگید (شیخ مفید، ۱۴۱۳: ۲۰) و ابتر این امت عمرو عاص می‌باشد» (شیخ صدوق، ۱۳۶۲: ۴۵۸/۲).

امیرالمؤمنین (علیه السلام) پیشگویی‌هایی دربارهٔ مروان و فرزندان او دارد و می‌فرماید: «بدانید مروان حکومت کوتاهی خواهد داشت؛ همچون مقدار زمانی که سگی بینی خود را با زبانش می‌لیسد. او پدر چهار حاکم است. امت اسلام به زودی از دست او و پسرانش، روز خونینی خواهند داشت» (صبحی صالح، ۱۴۱۴: خطبهٔ ۷۳؛ ر.ک: ابن‌عبدالبر، ۱۴۱۲: ۱۳۸۸/۳). آن حضرت در خبری مردم کوفه را از قدرت گرفتن حجاج بن یوسف ثقفی و از بین بردن دارایی‌های آنان بر حذر می‌دارد (صبحی صالح، ۱۴۱۴: خطبهٔ ۱۱۶). میثم تمار نقل می‌کند که امیرالمؤمنین (علیه السلام) ضمن خبر دادن از شهادت امام حسین (علیه السلام)، قاتلان ایشان را مثل مشرکان، یهود، نصارا و مجوس واجب‌اللعن می‌دانست (صدوق، ۱۳۷۶: ۱۲۷؛ همو، ۱۳۸۵: ۲۲۸/۱).

۳-۲. نفرین مخالفان

خداوند در قرآن کریم از الفاظ و واژگان بسیاری برای نفرین اشخاص مختلف استفاد کرده است. برخی از این نفرین‌ها به پیامبران الهی (ر.ک: یونس: ۸۸؛ نوح: ۲۶) و برخی نیز به افراد خاصی نسبت داده شده است؛ چنان‌که دربارهٔ ابولهب می‌فرماید: «تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ» (مسد: ۱). خداوند با نفرین در این آیات قصد برائت از دشمنان و پیروان آنان را دارد.

نفرین از سوی ائمه (علیهم السلام) یکی از روش‌های عملی بیان برائت است؛ یعنی آن‌ها با نفرین کردن دشمنان، به صورت آشکار اعلام می‌کنند که مسیر و راه کسانی که علیه دین و اهل بیت (علیهم السلام) اقدام کرده‌اند، مردود و ناپسند است. این نفرین‌ها



نه صرفاً الفاظی انتقادی و توهین آمیز، بلکه نشانه نفرت عمیق، بیزاری اعتقادی و جدایی کامل از دشمنان خدا و رسول و به نوعی هشدار و محافظت از جامعه ایمانی به شمار می رود.

براساس نقل های تاریخی، معاویه چند بار به دعوت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله پاسخ نداد؛ چون مشغول خوردن بود. پیامبر صلی الله علیه و آله او را نفرین کرد که هرگز سیر نشود و پس از آن، معاویه هیچگاه احساس سیری نمی کرد (نیشابوری، ۱۴۱۲: ۲۰۱/۴). حکم بن ابی العاص حرکات پیامبر صلی الله علیه و آله را مسخره می کرد؛ حضرت او را نفرین کرد که به همان حالت بماند و او تا آخر عمر دچار رعشه و ناتوانی شد (ابن عبدالبر، ۱۴۱۲: ۳۵۹/۱ و ۳۶۰). انس بن مالک نیز در ماجرای غدیر از شهادت به ولایت امیرالمؤمنین علیه السلام خودداری کرد؛ حضرت او را نفرین نمود و در نتیجه به بیماری پیسی مبتلا شد (دینوری، بی تا: ۵۸۰؛ صدوق، ۱۳۷۶: ۱۲۳؛ مفید، ۱۴۱۳: ۳۵۱/۱). حسن بصری نسبت به کشته شدن جمعی از مسلمانان در جنگ جمل که به فرماندهی امام علی علیه السلام انجام شد، انتقاد کرد و از این موضوع ابراز تأسف و ناراحتی نمود. حضرت در پاسخ، او را نفرین کرده و فرمود خداوند غم و اندوهت را طولانی کند؛ این نفرین در حق او اجابت شد (راوندی، ۱۴۰۹: ۵۴۷/۲). بسر بن ابی اراطه در دوران خلافت معاویه به عنوان یکی از فرماندهان سپاه اموی شناخته می شد و در حملات وحشیانه به مناطق مختلف، به ویژه مکه و مدینه نقش داشت. او در یمن نیز به کشتار شیعیان ادامه داد و دو پسر خردسال عبیدالله بن عباس را کشت. بسر بن ابی اراطه به دلیل جنایاتش مورد نفرین امیرالمؤمنین علیه السلام قرار گرفت و به جنون مبتلا شد (ثقفی، ۱۴۱۰: ۴۴۲/۲؛ ابن اعثم کوفی، ۱۴۱۱: ۲۳۴/۴ و ۲۳۵).

عمر بن سعد که یکی از صحنه گردان های روز عاشورا بود، با طمع رسیدن به گندم عراق پا به این صحنه گذاشت؛ اما در اثر نفرین امام حسین علیه السلام به آن نرسید (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۸۹/۴۴). دو نفر از لشکر عمر سعد به نام های ابن ابی جویره و تمیم بن حصین فزاری، به امام حسین علیه السلام و یارانش اهانت کرده و امام و یارانش را به آتش و تشنگی تهدید کردند. امام حسین علیه السلام برای هریک از آن ها نفرین کرد

و بلافاصله عذاب الهی گریبانگیرشان شد. ابن ابی جویره در آتش افتاد و سوخت و تمیم بن حصین نیز از تشنگی شدید جان داد (صدوق، ۱۳۷۶: ۱۵۷). همچنین وقتی امام حسین علیه السلام حضرت علی اکبر علیه السلام را روانه میدان کرد، لشکر عمر بن سعد را این طور نفرین کرد: «خداوندا، برکات زمین را از آن‌ها دریغ دار و آن‌ها را پراکنده ساز! و هرگز حاکمان را از آن‌ها راضی مگردان» (خوارزمی، ۱۴۲۳: ۳۴/۲). این نفرین به محرومیت از نعمات الهی و درخواست تفرقه و ازهم پاشیدگی در لشکر دشمن اشاره دارد. امام حسین علیه السلام در ادامه عمر بن سعد را نفرین کرد (مجلسی، ۱۴۰۳: ۴۳/۴۵).

خاندان برمکی یکی از مهم‌ترین و نفوذی‌ترین خاندان‌های ایرانی در دوران خلافت عباسیان بودند که نقش بسزایی در تاریخ این دوره ایفا کردند. امام رضا علیه السلام برمکیان را به دلیل ظلمی که به امام کاظم علیه السلام روا داشتند نفرین کرد؛ در نتیجه آن‌ها از قدرت برکنار شدند (صدوق، ۱۳۷۸: ۲۲۵/۲).

خلفای عباسی برای بی احترامی به ائمه علیهم السلام و کاستن از قداست آنان، تلاش می‌کردند ایشان را به مجالس لهو و لعب بکشانند تا در نگاه مردم، همچون افراد عادی جلوه کنند. منصور دوانیقی امام صادق علیه السلام را به چنین مجلسی دعوت کرد؛ اما حضرت با دیدن شراب، با استناد به حدیث رسول خدا صلی الله علیه و آله مجلس را ترک کرد (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۶۸/۶). متوکل عباسی نیز امام هادی علیه السلام را به مجلس شراب فراخواند؛ اما با واکنش تند ایشان روبه‌رو شد (مسعودی، ۱۴۰۹: ۱۱/۴). مأمون برای تضعیف شأن معنوی امام جواد علیه السلام نوازنده‌ای به نام «مخارق» را نزد ایشان آورد؛ ولی امام با نگاهی خشم‌آلود او را نفرین کرد و در نتیجه، آن نوازنده فلج شد (کلینی، ۱۴۰۷: ۴۹۴/۱ و ۴۹۵).

۳-۳. لعن‌های عام

قرآن کریم در مواضع متعددی از لعن و نفرین به صورت عام و کلی استفاده کرده است. قرآن برای لعن عام، معیارهایی از جمله تحریف آیات الهی (نساء: ۴۶)، کفر و





نفاق ورزیدن (توبه: ۶۸) و ظلم کردن (هود: ۱۸) را قرار داده است. لعن‌های عام قرآن، قابل تطبیق بر افراد و مصادیق خاص هستند. این تطبیق براساس انطباق رفتار افراد با معیارهای ذکرشده در قرآن صورت می‌گیرد. لعن‌های عام قرآن به عنوان معیار و مناط عمل می‌کنند. این معیارها قابلیت تطبیق بر افراد و مصادیق خاص را دارند. برای مثال، اگر قرآن عنوان تحریف‌کنندگان آیات الهی را به طور کلی لعنت کرده باشد، باتوجه به این معیار کلی، می‌توان کسی که آیات الهی را با اهداف مختلف تحریف می‌کند، لعنت کرد.

برخی از بزرگان اهل سنت، با لعن خاص مخالفت کرده و معتقدند فقط لعن عام جایز است. برای مثال، تفتازانی با این‌که یزید را مستحق لعن می‌داند، اما به دلیل نگرانی از سرایت لعن به خلفای پیشین و احتمال ایجاد سؤال درباره مشروعیت خلافت یزید، مخالف لعن کردن او است (تفتازانی، ۱۴۰۹: ۳۱۱/۵).

در قرآن کریم، «شجره طیبه» به درختی پاک و بابرکت اشاره دارد که نمادی از ایمان و اعتقاد پاک است که ریشه‌های استوار دارد و شاخه‌های آن به آسمان می‌رسد (ابراهیم: ۲۴ و ۲۵). این درخت در روایات به اهل بیت علیهم‌السلام و شیعیان آن‌ها تفسیر شده است (صفار، ۱۴۰۴: ۵۸). در مقابل، واژه «شجره ملعونه» به معنای درخت لعنت شده در قرآن کریم یکبار به کار رفته است (اسراء: ۶۰). طبق روایات مختلف، منظور از شجره ملعونه «بنی امیه» هستند (طوسی، بی‌تا: ۴۹۴/۶؛ فخر رازی، ۱۴۲۰: ۳۶۱/۲۰). امام حسن علیه‌السلام خطاب به مروان فرمود: «خداوند تو و پدر و خاندان و فرزندان و هر کسی که از صُلب پدرت تا روز قیامت خارج شوند را بر زبان پیامبرش مورد لعن قرار داد» (طبرسی، ۱۴۰۳: ۲۷۹/۱). بنی امیه یک عنوان عام است که مورد لعن قرار گرفته؛ اما قابل تطبیق بر افرادی مانند مروان است که از این تیره است. هند، همسر ابوسفیان و مادر معاویه، از عایشه درخواست کرد از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم درباره خوابی که دیده بود جویا شود. وقتی حضرت از خواب او آگاه شد، با چشمانی اشکبار دو مرتبه به هند فرمود: «ای دشمن خدا! از نزد ما خارج شو! زیرا تو غم و اندوه مرا تجدید نمودی و خبر مرگ عزیزان مرا به من دادی!»

هنگامی که هند خارج شد، رسول خدا ﷺ فرمود: «بار خدایا! هند و نسل وی را لعنت کن!» (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹: ۷۲/۴). امام صادق علیه السلام نیز بعد از هر نماز وی را لعن می کرد (کلینی، ۱۴۰۷: ۳۴۲/۳).

امیرالمؤمنین علیه السلام، اهل شام را به دلیل همراهی با معاویه لعن کرد (قمی، ۱۴۰۴: ۲۶۸/۲). امام صادق علیه السلام فرقه های مرجئه، قدریه و حروریه را کافر خوانده و لعنت کرد (کلینی، ۱۴۰۷: ۳۸۷/۲) و برائت از غضب کنندگان فدک و حق امیرالمؤمنین علیه السلام، ناکشان، قاسطان، مارقان، قاتل امیرالمؤمنین علیه السلام و قاتلان اهل بیت علیه السلام را واجب دانست (صدوق، ۱۳۶۲: ۶۰۷/۲).

زیارت عاشورا شامل لعن های کلی و عام است که گروه های خاصی را هدف قرار می دهد. آل زیاد، آل مروان و بنی امیه خاندان هایی هستند که به طور کلی مورد لعن قرار گرفته اند (قمی، ۱۳۵۶: ۱۷۶؛ طوسی، ۱۴۱۱: ۷۷۴/۲). البته برخی اصحاب ائمه علیه السلام که از خاندان های یاد شده بودند، از این لعن عام استثنا شده اند (مفید، ۱۴۱۳: ۸۵).

عبارت «قَتَلَ اللَّهُ مَنْ قَتَلَكَ بِالْأَيْدِي وَالْأَلْسِنِ» (قمی، ۱۳۵۶: ۱۹۶؛ صدوق، ۱۴۱۳: ۶۰۵/۲) در بسیاری از زیارت نامه ها تکرار شده است که به لعن و نفرین قاتلان ائمه علیه السلام اشاره دارد. شاهد آن این است که واژه «قتل» به معنای «لعن» نیز به کار رفته است (طبرسی، ۱۴۰۳: ۲۵۰/۱). این عبارت نیز با این که عام است؛ اما مصادیق متعددی را شامل می شود که به دو نوع مشارکت در قتل اهل بیت علیه السلام اشاره دارد؛ مشارکت عملی و مشارکت زبانی (با زبان ها، مانند فتوا دادن یا تحریک کردن). بنابراین، هر کس که جزو این دو گروه بوده است را شامل می شود.

جریان غلو از انحرافات مهم در تاریخ اسلام بود که با ادعاهایی چون ربوبیت اهل بیت علیه السلام و تعطیلی احکام الهی شناخته می شد و با واکنش شدید ائمه علیه السلام مواجه شد (طوسی، ۱۴۱۴: ۶۵۰). امام صادق علیه السلام ابوالخطاب -از سران غالیان- را لعن کرد و از پیروانش بیزاری جست و شیعیان را از هم نشینی با آنان منع نمود

(کلینی، ۱۴۰۷: ۲۲۵/۸ و ۲۲۶؛ کشی، ۱۴۰۹: ۲۹۰-۳۰۸؛ شیخ صدوق، ۱۳۹۵: ۴۸۵/۲). این اقدامات نشان‌دهنده تلاش اهل بیت علیهم‌السلام برای حفظ اصول دین و جلوگیری از گمراهی مردم بود.

امام هادی علیه‌السلام در زیارت‌نامه غدیریه به بیان فضایل و زندگی امیرالمؤمنین علیه‌السلام پرداخته و دشمنان آن حضرت را لعن می‌کند؛ ازجمله پیمان‌شکنان جنگ جمل و اهل شام که مخالف حق دانسته شده‌اند. در این زیارت، دشمن امیرالمؤمنین علیه‌السلام، دشمن خدا معرفی می‌شود و کسانی که با حضرت جنگیدند، از یاری او خودداری کردند، در غم او شاد شدند، یا فضایلش را انکار نمودند، همگی مورد لعن قرار گرفته‌اند (ابن مشهدی، ۱۴۱۹: ۲۷۰ و ۲۷۲). امام حسن عسکری علیه‌السلام از گروهی از عالمان که رفتارشان مایه وهن مقام امامت می‌شود، برائت جسته و خطر آن‌ها را از لشکر یزید بیشتر دانسته است (طبرسی، ۱۴۰۳: ۴۵۸/۲).

بنابراین، این لعن‌ها عام و کلی است؛ اما ناظر به قضایا و اتفاقات مشخصی است که هر کسی را که نسبت به آن تخطی کند شامل می‌شود.

۳-۴. لعن‌های خاص

نسبت مفاهیم برائت و لعن به صورت عموم و خصوص من وجه است. به عبارت بهتر، در برخی موارد برائت تحقق می‌یابد بدون آن‌که لعنی صورت گیرد و در مواردی، لعنی انجام می‌شود بدون این‌که برائت وجود داشته باشد. همچنین امکان اجتماع این دو مفهوم در یک زمینه نیز وجود دارد (اعتصامی، ۱۳۹۷: ۴۸/۱-۵۱). براساس توضیحات، هرچند اهل بیت علیهم‌السلام در مواردی به لعن شیعیان یا موالیان خود اقدام کرده‌اند، اما هرگز از آن‌ها برائت نجسته‌اند. این لعن‌ها معمولاً در زمینه‌های اخلاقی، سیاسی و اجتماعی به کار می‌روند که موضوع این پژوهش نیست. برای نمونه، امیرالمؤمنین علیه‌السلام مردانی را که نسبت به همسران خود غیرت ندارند، مورد لعن قرار داده‌اند (برقی، ۱۳۷۱: ۱۱۵/۱). گفتنی است لعن‌هایی که در این مقاله به آن‌ها اشاره شده مواردی هستند که به منظور دوری جستن و بیزاری از

طرف مقابل انجام می‌گیرد. منشأ لعن این دشمنان، ظلم آن‌ها به اهل بیت علیهم‌السلام، امام دانستن خود و نشستن در جایگاه ائمه علیهم‌السلام است (صدوق، ۱۴۱۴: ۱۰۲ و ۱۰۳).

خداوند متعال در بسیاری از آیات قرآن کریم، دشمنان خود را که شامل اذیت‌کنندگان خدا و رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، کافران، منافقان، پیمان‌شکنان، دروغ‌گویان، شیطان و سایر گروه‌ها می‌شود، مورد لعن قرار می‌دهد. این لعن‌ها به معنای دور کردن و طرد از رحمت الهی است که همراه با خشم و غضب انجام می‌شود. این عمل نشان‌دهنده برائت و بی‌زاری جستن از چنین افراد و گروه‌هایی است. سیره رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و اهل بیت علیهم‌السلام نیز براساس همین رویه قرآنی استوار است؛ به‌طوری که آن‌ها دشمنان توحید، نبوت و امامت را لعن می‌کردند. رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم روزی ابوسفیان را دید که بر شتری سوار بود و معاویه مهار آن را می‌کشید و یزید از پشت می‌راند. حضرت هر سه را نفرین کرد (صدوق، ۱۳۶۲: ۱۹۱/۱)؛ نفرینی که نشانه‌ای از انحراف و فتنه‌انگیزی آینده آنان در امت اسلامی بود. همچنین حکم بن ابی‌العاص به سبب دشمنی با پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم مورد لعن و تبعید قرار گرفت؛ اما عثمان در دوران خلافت خود او را بازگرداند (بلاذری، بی‌تا: ۱۷۰/۱ و ۱۳۵/۶ و ۱۳۶؛ یعقوبی، بی‌تا: ۱۶۴/۲). حضرت درباره فرزندش مروان فرمود: «او وزغِ پسرِ وزغ است؛ ملعونِ پسرِ ملعون» (حاکم نیشابوری، ۱۴۴۱: ۵۲۶/۴). امام باقر علیه‌السلام بیان کرد که بنی‌امیه در هنگام مرگ به صورت وزغ مسخ می‌شود (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۳۲/۸ و ۲۳۳).

بنابراین، لعن هر چیزی با معنای مناسب آن سنجیت دارد؛ برای مثال، اگر خداوند شیطان را لعن می‌کند، یعنی او را از درگاه خود و بهشت می‌راند و اگر عرب می‌گوید، لعن الکلب، یعنی آن را از خود دور می‌کند. طبق آیات قرآن، لعن برای بعضی باعث مسخ شدن او می‌شود. خداوند می‌فرماید: «قُلْ هَلْ أُنَبِّئُكُمْ بِشَرِّ مِنْ ذَلِكَ مَثُوبَةً عِنْدَ اللَّهِ مَنْ لَعَنَهُ اللَّهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ وَجَعَلَ مِنْهُمْ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ». (مائده: ۶۰) طبق این آیه، لعن خداوند برای بعضی بندگان، به صورت مسخ شدن است (کربلایی، بی‌تا: ۷۹ و ۸۰).



به دلیل این که تعداد لعن ها و برائت هایی که از رسول خدا ﷺ نسبت به صحابه و دیگر افراد صادر شده، بسیار زیاد است، اهل سنت که نتوانسته اند این تعداد لعن را انکار کنند، احادیثی را جعل کرده اند تا لعن های حضرت را خنثی نمایند. در روایات مختلف از منابع اهل سنت آمده است که مفهوم این روایات، آن است که اگر رسول خدا ﷺ کسی را لعن یا نفرین کرده باشد، به رحمت و پاداش برای آن فرد تبدیل می شود (بخاری، ۱۴۱۰: ۱۰۴/۱۰). بنابر این روایات، حضرت با خداوند عهد کرده که اگر در حالت عصبانیت یا ناراحتی به مؤمنی سخن ناشایسته گفت، آن سخن کفاره گناهان آن مؤمن قرار بگیرد (ابن عساکر، بی تا: ۹۰/۴)؛ تا جایی که مسلم در صحیح خود باب مستغنی را با این عنوان اختصاص داده است: «بَابُ مَنْ لَعَنَهُ النَّبِيُّ ﷺ أَوْ سَبَّهُ أَوْ دَعَا عَلَيْهِ، وَ لَيْسَ هُوَ أَهْلًا لِدَلِّكَ، كَانَ لَهُ زَكَاةٌ وَ أَجْرٌ وَ رَحْمَةٌ»^۱.

امیرالمؤمنین علیه السلام در قنوت، چند نفر از جمله معاویه، عمروعاص و ابوموسی اشعری را لعن می کرد (طبری، ۱۳۸۷: ۷۱/۵؛ طوسی، ۱۴۱۴: ۷۲۵؛ ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴: ۳۱۵/۱۳). وقتی این خبر به معاویه رسید، او نیز در قنوت نمازش امیرالمؤمنین، حسنین علیه السلام، ابن عباس و مالک اشتر را لعن می کرد (ابن اثیر، ۱۳۸۵: ۳۳۳/۳).

اشعث بن قیس و خاندانش از دشمنان سرسخت اهل بیت علیه السلام بودند و در حوادث مهمی علیه آنان نقش داشتند. خود اشعث در توطئه شهادت امیرالمؤمنین علیه السلام دخیل بود (یعقوبی، بی تا: ۲۱۲/۲)؛ دخترش جعد، امام حسن علیه السلام را مسموم کرد (مفید، ۱۴۱۳: ۱۵/۲؛ ابن اثیر، ۱۴۰۹: ۴۹۲/۱) و پسرش محمد در شهادت مسلم بن عقیل و غارت لباس امام حسین علیه السلام در کربلا نقش داشت (ابوالفرج اصفهانی، بی تا: ۱۰۷؛ طبری، ۱۳۸۷: ۴۵۳/۵). این اقدامات نشان می دهد که خاندان اشعث به طور سیستماتیک در دشمنی با اهل بیت علیه السلام فعال بوده اند. به همین دلیل امیرالمؤمنین علیه السلام او را «رئیس دوزخیان»، «دروغگو» و «منافق فرزند کافر» خوانده

۱. باب کسی که پیامبر ﷺ او را لعن کرد یا دشنام داد یا علیه او دعا کرد؛ درحالی که او مستحق آن نبود. ابن برای او پاکی و پاداش و رحمت است (نیشابوری، ۱۴۱۲: ۲۰۰۷/۴).

است (مفید، ۱۴۱۳: ۱۴۷؛ صبحی صالح، ۱۴۱۴: خطبه ۱۹). امام صادق علیه السلام نیز دو تن از نوادگان اشعث را از ورود به خانه خود باز داشت و فرمود لعنت پیامبر بر این خاندان تا روز قیامت باقی است.

گاهی اهل بیت علیهم السلام دشمنان را به صورت کنایی و غیرمستقیم لعن می کرد. در این نوع از لعن، گوینده با استفاده از کلمات و عبارات خاص، بدون آن که به صراحت کسی را نفرین کند، منظور خود را به مخاطب می رساند. لعن کنایی به دلیل غیرمستقیم بودن، اغلب تأثیرگذاری بیشتری نسبت به لعن صریح دارد و می تواند در ذهن مخاطب ماندگارتر شود. برای نمونه، رسول خدا صلی الله علیه و آله قطع کننده درخت سدر را لعن کرد؛ اما کسی معنای آن را نمی دانست. در دوره هارون الرشید، اطراف قبر امام حسین علیه السلام بناهایی ساخته شده بود و درختی به نام سدر نیز وجود داشت که به عنوان نشانه و سایبان مورد استفاده زائران قرار می گرفت که به دستور هارون، این درخت قطع شد. با قطع شدن این درخت از سوی هارون، مردم به منظور رسول خدا صلی الله علیه و آله پی بردند (طوسی، ۱۴۱۴: ۳۲۵). رسول خدا صلی الله علیه و آله در جای دیگری فرمود: «عمار را فئه باغیه می کشد» (ابن سعد، ۱۴۱۰: ۱۹۱/۳). حضرت با این عبارت مبهم و کنایه آمیز در مخاطب این ذهنیت را پدید آورد که عمار ملاک حق و باطل است و مردم باید از قاتلان او براثت بجویند. وقتی عمار در جنگ صفین، توسط سپاه معاویه به شهادت رسید، این حدیث رسول خدا صلی الله علیه و آله برای بسیاری از پیروان معاویه تداعی شد که عمار را «فئه باغیه» می کشد. معاویه و عمرو عاص که موقعیت خود را در برابر این حدیث در خطر می دیدند، دست به تحریف معنوی سخن رسول خدا صلی الله علیه و آله زده و گفتند: کسی که عمار را به جنگ آورده است، او را به شهادت رسانده است (همان: ۱۹۲).

۳-۵. سب های خاص

برائت هرچند در مواردی با مفهوم لعن و سب هم پوشانی دارد، اما نباید آن ها را به یک معنا دانست. شاهد این معنا آن است که امیرالمؤمنین علیه السلام وضعیت



اختناق پس خودشان را پیشگویی کرد و فرمود: «اگر مجبور شدید که مرا سب کنید، این کار را انجام دهید (تا جانتان را حفظ کنید)؛ اما اگر امر به برائت از من شدید، بدانید که من بر دین محمد ﷺ هستم» (عیاشی، ۱۳۸۰: ۲۷۱/۲؛ ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴: ۱۰۶/۴). این روایت به خوبی نشان می‌دهد که برائت و سب هم معنا نیستند؛ زیرا برائت در موضعی است که طرف مقابل، دشمن خدا و رسول باشد. شایان توجه است که معانی لعن و سب نیز مساوی نیستند؛ «لعن» اگر از طرف خداوند باشد، به معنای قطع رحمت و توفیق دنیوی است و همچنین می‌تواند به عذاب اخروی اشاره داشته باشد؛ اما لعن از سوی انسان، نوعی نفرین یا بدخواهی برای دیگری تلقی می‌شود که بیانگر تقاضای قطع رحمت برای فرد مورد نظر است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۷۴۱). در مقابل، کلمه «سب»، به معنای شتم و سخن زشت بیان شده است (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۳۱۸/۱۲؛ زبیدی، ۱۴۱۴: ۶۳/۲). بنابراین، یکی از مصادیق برائت، استفاده از تعابیر ذم‌گونه و سب است؛ زیرا در برخی موارد، وقتی دشمنی با دین به حد اعلی رسیده و مواضع متقابل به شکل علنی و جبری است، استفاده از تعابیر ذمی و سب، بخشی از ابزارهای بیان برائت به شمار می‌رود؛ زیرا هدف آن جدا کردن واضح و مشخص مؤمنان از دشمنان و هشدار به جامعه نسبت به خطری است که از سوی آنان متوجه دین و امت است. این رویکرد علاوه بر جنبه عبرت‌آموزی، کارکرد هشداردهنده و محافظتی در برابر انحرافات اعتقادی دارد و مرزهای حق و باطل را صریح‌تر می‌کند.

قرآن کریم درباره سب مشرکان می‌فرماید: «وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ» (انعام: ۱۰۸). برخی این آیه را دلیل بر نهی از سب دانسته‌اند؛ اما همان‌طور که از ظاهر آیه پیداست، نهی از سب به دلیل مقابله به مثل کفار و سب کردن آن‌ها است و اگر احتمال سب از طرف مقابل نفی شود، سب بت‌های آنان اشکالی نخواهد داشت (سعادت، ۱۳۹۵: ۱۳۹/۲۰-۱۴۱). همچنین علت نهی از سب بت‌های مشرکان، سب آن‌ها به خداوند دانسته شده است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۵۳۷/۴). از سخنان علمای امامیه استفاده می‌شود که سب حرمت

ذاتی ندارد؛ یعنی اگر کسی دارای کفر، بدعت در دین یا تجاهر به فسق باشد، سب به او حرام نیست، بلکه اجر هم دارد؛ اما سب به مؤمن حرام است (مفید، ۱۴۱۳: ۷۹۶؛ حلبی، بی تا: ۴۱۸؛ فاضل هندی، بی تا: ۵۲۳/۱۰؛ انصاری، ۱۴۱۵: ۲۵۵/۱). براین اساس می توان گفت، دلیل نهی امیرالمؤمنین علیه السلام از سب به لشکر شام (صبحی صالح، ۱۴۱۴: خطبه ۲۰۶)، به دلیل جلوگیری از مقابله به مثل آن لشکر است نه این که سب به آن ها حرمت ذاتی داشته باشد.

خداوند متعال در قرآن کریم نیز از تعابیر سب و ذم گونه استفاده می کند؛ به طوری که «بلعم باعورا» به سگی تشنه تشبیه شده است که همیشه زبان خود را به خاطر تشنگی بیرون می آورد (اعراف: ۱۷۶). این تشبیه به دلیل ذات و حقیقت عمل او است که به این صورت تجسم یافته و گویا شخص دنیاپرست مثل سگی است که همیشه حالت تشنگی دارد و نسبت به دنیا و شهوات آن یک عطش و حالت سیری ناپذیر دارد و مال اندوزی و دنیا دوستی، عطش او را بیشتر می کند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۱۳/۷ و ۱۴). این که دنیا در روایات به آب دریایی تشبیه شده است که دنیاپرست هرچه از آن بخورد، تشنه تر می شود، به همین خاطر است (حرانی، ۱۴۰۴: ۳۹۶).

اهل بیت علیهم السلام در برخورد با مخالفان خود روش های متفاوتی داشتند و بین افراد مختلف تفکیک قائل می شدند. ایشان با کسانی که از روی جهل یا تحت تأثیر تبلیغات منفی، با ایشان مخالفت می کردند، رفتار ملایمی داشتند و می کوشیدند افراد را هدایت کنند. امام حسن علیه السلام با فردی که تحت تأثیر تبلیغات معاویه به ایشان ناسزا گفت، با مهربانی و ملاطفت برخورد کرد (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹: ۱۹/۴). وقتی پیرمرد شامی به امام سجاد علیه السلام توهین کرد، حضرت او را ارشاد و راهنمایی نمود (خوارزمی، ۱۴۲۳: ۶۹/۲)؛ اما با گروهی که آگاهانه با ایشان دشمنی می کرد، برخورد قاطع تری داشت و در مواردی از لعن و نفرین این افراد استفاده می شد. امام صادق علیه السلام اظهار برائت، سب و بدگویی از اهل بدعت را جایز دانسته تا مردم از آن ها دوری کنند و بدعت های آن ها را یاد نگیرند (کلینی، ۱۴۰۷: ۳۷۵/۲). در سیره





اهل بیت علیهم السلام مشاهده می شود که افراد و گروه های مختلفی را سب کرده اند تا مردم را از انحراف آن ها آگاه کنند.

معاویه، امام حسن علیه السلام را به مجلسی دعوت کرد که قصد توهین به ایشان داشت؛ حضرت در پاسخ به سابقه و دشمنی معاویه و خاندانش اشاره نمود و حاکمان حاضر را یکی پس از دیگری با الفاظ تند نکوهش کرد. در آن مجلس خطاب هایی علیه عمرو بن عاص (بدبخت، بی فرزند و با تهمت نسب)، ولید بن عقبه (فاقد نسبت قریشی و مفسق)، عتبۀ بن ابی سفیان، مغیره (متهم به کفر و زنا) و مروان و پدرش (مصدق شجرۀ ملعونه) بیان شد؛ ایشان برای آن ها عار و عذاب دنیا و آخرت را خبر داد (طبرسی، ۱۴۰۳: ۲۶۹/۱-۲۷۹).

مروان مردی شامی را فرستاد تا به امام حسن علیه السلام پیام دهد که پدرشان باعث تفرقه مسلمانان و کشته شدن عثمان و نابودی خوارج شد. امام حسن علیه السلام با صبوری پاسخ داد و قضیه را به قیامت واگذار کرد. پیام مروان سپس به امام حسین علیه السلام رسید و ایشان با نکوهش شدید مروان و خانواده اش پاسخ داد: «برو به او بگو ای پسر زرقاء! ای پسر طردشده رسول خدا صلی الله علیه و آله! ای پسر زنی که در بازار ذی الحجاز مردان را به سوی خود فرا می خواند! ای پسر ام حنبل که در بازار عکاظ دارای پرچم بود!» (ابن کلبی، ۱۴۱۹: ۱۱۹ و ۱۲۰).

روزی یزید به امام حسن علیه السلام گفت: من همیشه بغض تو را داشته ام! حضرت در جواب فرمود: شیطان هنگام انعقاد نطفه ات شرکت کرد، به همین دلیل تو بغض مرا داری! خدوند می فرماید: «وَشَارِكُهُمُ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ» (اسراء: ۶۴؛ ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹: ۲۲/۴).

امام حسین علیه السلام صبح روز عاشورا با حفر خندق و برافروختن هیزم در اطراف خیمه ها، مانع از ورود سپاه دشمن به خیمه ها شد. هنگامی که شمر با این صحنه روبه رو شد، با امام گستاخانه سخن گفت. امام نیز در جواب او فرمود: «یا ابْنَ رَاعِيَةِ الْمَعْزَى؛ ای پسر زنی بزچران» (مفید، ۱۴۱۳: ۹۶/۲؛ طبرسی، ۱۳۹۰: ۲۴۰).

علی بن حمزه بطائنی، از یاران امام صادق و امام کاظم علیه السلام، نخستین کسی بود که عقیده وقف را بیان کرد و امامت امام رضا علیه السلام را انکار کرد. بنابر روایتی از امام رضا علیه السلام، قبر او تا روز قیامت با شعله های آتش همراه است (کشی، ۱۴۰۹: ۴۴۴). او و یارانش در روایات به الاغ و به عنوان «کلاب مملو» (سگ های باران خورده) تشبیه و نکوهش شده اند و امام رضا علیه السلام آن ها را کافر دانسته اند (همان: ۴۶۱).

۳-۶. براءت از مکتب های انحرافی

رجوع جاهل به عالم اصلی عقلایی و تردید ناپذیر است؛ چنان که قرآن کریم در این باره می فرماید: «فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (نحل: ۴۳). طبق روایات فراوان، این آیه بر اهل بیت علیهم السلام تطبیق شده است (صفار، ۱۴۰۴: ۳۸؛ عیاشی، ۱۳۸۰: ۲۶۰/۲). ائمه علیهم السلام براساس روایات متعدد، خود را به عنوان تنها منبع علم صحیح معرفی کرده و بر ضرورت مراجعه به آنان برای کسب معرفت دینی تأکید کرده اند (صفار، ۱۴۰۴: ۱۰). این ادعا براساس این باور است که آنان به واسطه عصمت و وحی، از علم غیب و حقایق دین آگاه هستند. بنابراین، اگر کسی دین را از غیر اهل بیت علیهم السلام دریافت کند، گمراه است (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۸۳/۱).

بنابر آموزه های روایی، پیشوایان ضلالت و گمراهی بهره ای از دین ندارند و خود و پیروانشان را گمراه خواهند ساخت (همان: ۱۸۴). بنابر فرمایش امام باقر علیه السلام به سدید صیرفی، مردم مأمور شده اند ولایت خود را به اهل بیت علیهم السلام عرضه کنند؛ این مسئله نشان دهنده رجوع به ائمه علیهم السلام است. آن حضرت افرادی مانند ابوحنیفه و سفیان ثوری را به عنوان نمونه هایی از کسانی معرفی می کند که مانع رسیدن مردم به هدایت حقیقی می شوند. حضرت، این افراد را به عنوان کسانی توصیف کرده است که بدون برخورداری از هدایت الهی و دلیل روشن، باعث گمراهی مردم و بازداشتن آن ها از دین خدا می شوند. امام تأکید می کند که در صورت فقدان این موانع، مردم به سوی اهل بیت علیهم السلام می آیند تا حقایق دین را از آن ها بیاموزند (همان: ۳۹۲ و ۳۹۳). این روایت نشان دهنده اعلام براءت صریح امام

از کسانی است که در مقابل اهل بیت علیهم السلام مکتب تأسیس کرده و مانع هدایت مردم می‌شوند. روشن است که این حکم به زمان خاصی محدود نیست و شامل هر کسی در هر زمانی می‌شود که چنین رفتاری داشته باشد. امام کاظم علیه السلام نیز به دلیل این که ابوحنیفه در مقابل اقوال امیرالمؤمنین علیه السلام ایستادگی می‌کرد و مکتبی در مقابل ایشان داشت، او را لعن کرد (برقی، ۱۳۷۱: ۲۱۲/۱؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۵۶/۱).

امام هادی علیه السلام یکی از اصحاب خود به نام سلیمان جعفری را به دلیل معاشرت با دایی خود، عبدالرحمن بن یعقوب بر حذر داشت و فرمود: «یا با او هم نشین شو و ما را رها کن یا با ما هم نشین باش و او را ترک کن»؛ زیرا او دیدگاه‌های نادرستی در مورد خداوند داشت. امام هشدار داد که هم نشینی با چنین فردی می‌تواند به عذاب الهی منجر شود؛ حتی اگر فرد با عقاید او موافق نباشد (کلینی، ۱۴۰۷: ۲/۳۷۴ و ۳۷۵؛ مفید، ۱۴۱۳: ۱۱۲).

۳-۷. برائت به وسیله مقابله نظامی

قرآن کریم مسلمانان را به جهاد علیه کفار و دشمنان خدا فرا می‌خواند (ر.ک: نساء: ۷۵؛ توبه: ۱۲؛ توبه: ۱۱۱). جهاد یکی از مصادیق مهم برائت از دشمنان است. رسول خدا صلی الله علیه و آله در راستای اجرای فرمان الهی، جنگ‌های متعددی را علیه دشمنان اسلام رهبری کرد. اهل بیت علیهم السلام نیز در ادامه راه رسول خدا صلی الله علیه و آله با دشمنان خدا مقابله کرده و برائت خود را از آن‌ها اعلام می‌کردند. سه جنگ امیرالمؤمنین علیه السلام با ناکثان (جمل)، قاسطان (صفین) و مارقان (خوارج) نشان‌دهنده ایستادگی امام در برابر انحرافات و مخالفان حق است. واقعه کربلا و شهادت امام حسین علیه السلام نمونه بارز دیگری از اظهار برائت و مقاومت در برابر ظلم و کفر است.

این موارد نشان می‌دهد که برائت از دشمنان خدا در اسلام صرفاً مفهومی نظری نیست، بلکه در عمل و حتی با فداکاری جان نیز همراه بوده است. اهل بیت علیهم السلام با رفتار و عملکرد خود، الگویی عملی از این اصل مهم اسلامی را به پیروان خود نشان داده‌اند. همچنین این رویکرد نشان می‌دهد که برائت و

مبارزه با دشمنان حق، گاهی ممکن است حتی در میان جامعه اسلامی و علیه کسانی باشد که ظاهراً مسلمان هستند؛ اما در عمل از مسیر حق منحرف شده‌اند. اهل بیت علیهم‌السلام همواره از غاصبان خلافت برائت جسته‌اند؛ اما در بسیاری از موارد مجال و فرصت جنگیدن نبوده است. امیرالمؤمنین علیه‌السلام از کمبود یاران وفادار شکایت داشت (ر.ک: صبحی صالح، ۱۴۱۴: خطبه ۲۱۷). حضرت حسرت حضور افرادی مانند حمزه و جعفر را داشت که می‌توانست در مقابله با غاصبان خلافت یاری‌شان کنند (ابن ابی‌الحدید، ۱۴۰۴: ۱۱/۱۱۱). علت عدم جنگ امام حسن علیه‌السلام با معاویه عدم همراهی مردم با حضرت بود (مفید، ۱۴۱۳: ۱۰/۲). همچنین امام صادق علیه‌السلام نبود یاران کافی را دلیل عدم قیام خود ذکر می‌کرد (کلینی، ۱۴۰۷: ۲/۲۴۲ و ۲۴۳؛ ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹: ۴/۲۳۷). این نشان می‌دهد که تمایل به مقابله وجود داشته، اما شرایط مناسب فراهم نبوده است. براین اساس، اهل بیت علیهم‌السلام در انتخاب روش برائت، شرایط زمانی و مکانی را در نظر می‌گرفته‌اند.

معاویه در گفت‌وگویی به امام حسین علیه‌السلام گفت یاران حجر بن عدی و شیعیان پدر حضرت را کشته و دفن کرده‌اند؛ امام حسین علیه‌السلام پاسخ داد اگر یاران معاویه کشته شوند نه آنان را دفن می‌کنیم، نه نماز می‌خوانیم و نه کفن می‌کنیم (طبرسی، ۱۴۰۳: ۲/۲۹۷). این پاسخ نشان‌دهنده تفاوت رویکرد امام نسبت به دشمنان و اعلام برائت و بیزاری از معاویه و یارانش است.

اهل بیت علیهم‌السلام از قیام‌هایی مانند قیام زید (خزاز رازی، ۱۴۰۱: ۳۰۶؛ صدوق، ۱۳۷۸: ۲۵۲/۱) و شهید فخر (ابوالفرج اصفهانی، بی‌تا: ۳۶۷) حمایت و برای آن‌ها طلب رحمت کرد. این حمایت نشان‌دهنده برائت آن‌ها از حکومت‌های جور است. این برائت به‌ویژه در زمان‌هایی که امکان جنگ مستقیم وجود نداشت، به شکل حمایت معنوی و دعا برای مجاهدان تجلی می‌یافت.

برائت از دشمنان در برخی موارد، با دستور قتل یا ترور اجرا می‌شد. کعب بن اشرف، یهودی مخالف پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، از سوی محمد بن مسلمه کشته شد (ابن سعد،



۱۴۱۰: ۲/ ۲۴). رسول اکرم ﷺ در فتح مکه، عفو عمومی اعلام کرد؛ اما چند نفر، از جمله دو زن هجوگر، مستثنا شدند و دستور قتلشان صادر شد (طبری، ۱۳۸۷: ۵۸/۳ و ۵۹). همچنین امامان معصوم ﷺ دستور قتل رهبران غالی را داده‌اند (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۵۸/۷؛ کشی، ۱۴۰۹: ۵۲۹).

۸-۳. عدم همراهی سیاسی و اقتصادی

اهل بیت ﷺ گاهی برائت از حاکمان غاصب و جور را به صورت عدم همراهی سیاسی و اقتصادی با آنان نشان می‌دادند و شیعیان را نیز از کمک به خلفا بر حذر می‌داشتند (ر.ک: انصاری، ۱۴۱۵: ۲/ ۵۳). امام صادق ﷺ، کسی را که کمترین کمکی به خلفای جور کند، جهنمی دانست (صدوق، ۱۴۰۶: ۲۶۰). امام کاظم ﷺ صفوان جمال را به دلیل کرایه دادن شترهای خود به هارون الرشید توییح کرد (کشی، ۱۴۰۹: ۴۴۱). البته بدیهی است که اشخاصی مانند علی بن یقطین که در دربار عباسی به کار مشغول بودند، به دلیل اذن خاص امام از این قاعده مستثنا هستند (ر.ک: حمیری، ۱۴۱۳: ۳۰۵ و ۳۰۶) و دلیل حضور آنان برای رتق وفتق امور شیعیان بوده است (ر.ک: کشی، ۱۴۰۹: ۴۳۳).

برائت اهل بیت ﷺ از دشمنان خود امری مسلم و قطعی است. با این حال، مشاوره‌های ائمه ﷺ به خلفا را می‌توان به عنوان استثنا در نظر گرفت که دلایل خاص خود را داشته است. امیرالمؤمنین ﷺ در موقعیت‌های مختلف به خلفا مشورت می‌دادند؛ اما این به معنای تأیید خلافت آن‌ها نبود. سید مرتضی در بررسی و تحلیل مناسبات میان ائمه ﷺ و خلفای غاصب، هرگونه ارتباط حسنه و حمایت مستقیم از سوی اهل بیت ﷺ را نسبت به حکومت‌های غاصب منتفی دانسته است. وی با دقت مواردی را تحلیل کرده که برخی مغالطه‌گران آن‌ها را به عنوان تأیید و مشروعیت بخشی ائمه به خلفای ناحق مطرح کرده‌اند و به صراحت نشان می‌دهد که این رفتارها و گفتارها یا ناشی از مصلحت‌اندیشی و تقیه بوده است؛ یا در راستای حفظ مصالح بزرگ‌تر سیاسی و اجتماعی صورت

گرفته‌اند یا این‌که اساساً واقعیتی خارجی نداشته و در نتیجه، فاقد هرگونه دلالت معتبری بر مشروعیت خلفا هستند. از این منظر، تحلیل سید مرتضی به تفکیک اهداف راهبردی و زمینه‌های تاریخی این رفتارها کمک کرده و مفاهیم مؤید مشروعیت خلفا را به عنوان تحریفاتی از واقعیت‌های تاریخی مورد نقد قرار می‌دهد (سید مرتضی، ۱۳۷۷: ص ۱۳۸-۱۸۰).

امام رضا علیه السلام در روایتی، شرایط و محدودیت‌های جهاد علیه کفار را بیان کرده است. بنابر این روایت، کسی که به اجبار به مرزهای بین مسلمانان و کفار فرستاده شده، به جهاد علیه کفار مجاز نیست. این امر به دلیل جلوگیری از کمک به حکومت جور است. جهاد علیه کفار، تنها در شرایطی مجاز است که خطری جدی برای سرزمین‌ها و اموال مسلمانان وجود داشته باشد و همچنین در موارد دفاع از خود و جامعه اسلامی - نه به عنوان کمک به حکومت جور -؛ چون اگر جامعه اسلامی تضعیف شود، به ضعیف شدن اصل اسلام منجر خواهد شد (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۱/۵). دعای امام سجاد علیه السلام برای مرزداران را نیز می‌توان از موارد استثنا به شمار آورد که دعا برای کسانی انشا شده که برای دفاع از جامعه اسلامی تلاش می‌کنند نه سربازانی که برای حکومت جور کار می‌کنند.

۴. نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر با تمرکز بر سیره اهل بیت علیهم السلام و تحلیل مستندات قرآنی و روایی، به روشنی نشان داد که مفهوم «برائت از دشمنان»، نه تنها ریشه‌ای اصیل در فرهنگ و هویت شیعی دارد، بلکه از مهم‌ترین ابزارهای اعتقادی و راهبردی برای صیانت از سلامت دینی و اجتماعی جامعه اسلامی به شمار می‌رود. شواهد تاریخی و کلامی نشان می‌دهد که اهل بیت علیهم السلام با تبیین معیارهای حق و باطل و استفاده از قالب‌های متنوعی مانند لعن، نفرین، سب، کناره‌گیری سیاسی و حتی رویارویی عملی، خطوط تمایز دقیق و شفاف میان جبهه ایمان و جبهه باطل را برای امت رسم کرده‌اند. این مفاهیم نه یک اقدام احساسی مقطعی،

بلکه واکنشی آگاهانه و مبتنی بر آموزه‌های الهی در برابر جریان‌های انحراف، ظلم و تحریف بوده است.

یافته‌های این تحقیق اثبات می‌کند برائت و ابزارهای اجرایی مانند لعن و نفرین، صرف ابزار طرد فردی یا واکنش لفظی نیست، بلکه بُعد هدایتی، تعلیمی و تربیتی آن بر دفاع از مرزهای ایمانی، حفظ هویت جمعی شیعیان، پیشگیری از نفوذ انحراف و بازآفرینی پیوند جامعه مؤمنان با ارزش‌های و حیانی تمرکز یافته است. از این منظر، برائت اهل بیت علیهم‌السلام همواره نقش بازدارنده‌ای از انزوا و بی‌عملی نداشته، بلکه واکنش فعالی برای حفظ بینش توحیدی و استمرار جریان حق در تاریخ اسلام بوده است.



منابع

* قرآن کریم.

* نهج البلاغه.

۱. ابوالصلاح الحلبي، تقی بن نجم (بی تا)، الکافی فی الفقه، تحقیق: رضا استادی، اصفهان: مكتبة الإمام أميرالمؤمنین علی علیه السلام العامة.
۲. اخطب خوارزم، موفق بن احمد (۱۴۲۳ق)، مقتل الحسين علیه السلام، قم: انوارالهدی.
۳. اشعری، ابوالحسن (۱۴۰۰ق)، مقالات الإسلامیین واختلاف المصلین، وستفالن: فرانس شتاینر.
۴. انصاری، مرتضی (۱۴۱۵ق)، کتاب المکاسب، تحقیق: لجنة تحقیق تراث الشیخ الأعظم، قم: مجمع الفکر الاسلامی.
۵. ابن ابی الحدید، عبد الحمید بن هبة الله (۱۴۰۴ق)، شرح نهج البلاغة، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، قم: مكتبة آية الله المرعشي النجفی.
۶. ابن اثیر، ابوالحسن علی بن محمد الجزری (۱۴۰۹ق)، أسد الغابة، بیروت: دار الفکر.
۷. ابن اثیر، ابوالحسن علی بن محمد الجزری (۱۳۸۵ق)، الكامل فی التاریخ، بیروت: دار صادر.
۸. ابن اعثم کوفی، محمد بن علی (۱۴۱۱ق)، الفتوح، تحقیق: علی شیری، بیروت: دار الأضواء.
۹. ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق) (۱۳۶۲ش)، الخصال، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم: جامعه مدرسین.
۱۰. ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق) (۱۳۸۵ش)، علل الشرائع، قم: کتاب فروشی داوری.
۱۱. ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق) (۱۴۱۳ق)، من لایحضره الفقیه، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

١٢. ابن بابويه، محمد بن علی (شیخ صدوق) (١٣٧٦ش)، الأمالی، تهران: کتابچی.
١٣. ابن بابويه، محمد بن علی (شیخ صدوق) (١٣٧٨ق)، عیون أخبار الرضا عليه السلام، تحقیق: مهدی لاجوردی، تهران: نشر جهان.
١٤. ابن بابويه، محمد بن علی (شیخ صدوق) (١٣٩٥ق)، کمال الدین و تمام النعمة، تحقیق: علی اکبر غفاری، تهران: اسلامیة.
١٥. ابن بابويه، محمد بن علی (شیخ صدوق) (١٤٠٦ق)، ثواب الأعمال و عقاب الأعمال، قم: دار الشریف الرضی للنشر.
١٦. ابن بابويه، محمد بن علی (شیخ صدوق) (١٤١٤ق)، إعتقادات الإمامية، قم: کنگره شیخ مفید.
١٧. ابن جوزی، ابوالفرج عبدالرحمن بن علی بن محمد (١٤١٢ق)، المنتظم فی تاریخ الأمم و الملوك، تحقیق: محمد عبدالقادر عطا و مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت: دار الکتب العلمیة.
١٨. ابن سعد، محمد بن سعد (١٤١٠ق)، الطبقات الكبرى، تحقیق: محمد عبدالقادر عطا، بیروت: دار الکتب العلمیة.
١٩. ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی (١٣٧٩ق)، مناقب آل أبی طالب عليه السلام، قم: علامه.
٢٠. ابن عبدالبر، ابوعمر یوسف بن عبدالله بن محمد (١٤١٢ق)، الإستیعاب فی معرفة الأصحاب، تحقیق: علی محمد البجاوی، بیروت: دار الجیل.
٢١. ابن عساکر، ابی القاسم علی بن الحسن (بی تا)، تاریخ مدینة دمشق، تحقیق: علی شیری، بیروت: دار الفکر.
٢٢. ابن فارس، احمد (١٣٦٣ش)، معجم مقاییس اللغة، تحقیق و تصحیح: عبدالسلام محمد هارون، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
٢٣. ابن قولویه، جعفر بن محمد (١٣٥٦ش)، کامل الزیارات، تحقیق: عبدالحسین امینی، نجف: دار المرتضویة.
٢٤. ابن کلبی، هشام بن محمد (١٤١٩ق)، مثالب العرب، تحقیق: نجاح طایی، بیروت:

دار الهدی.

۲۵. ابن کثیر الدمشقی، ابوالفداء اسماعیل بن عمر (۱۴۰۷ق)، البداية و النهایة، بیروت: دار الفکر.

۲۶. ابن مشهدی، محمد بن جعفر (۱۴۱۹ق)، المزار الكبير، تحقیق: جواد قیومی اصفهانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

۲۷. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، تحقیق: جمال الدین میردامادی، بیروت: دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع - دار صادر.

۲۸. اصفهانی، ابوالفرج علی بن الحسین (بی تا)، مقاتل الطالبیین، تحقیق: سید احمد صقر، بیروت: دار المعرفة.

۲۹. اعتصامی، عبدالمجید (۱۳۹۳ش)، «مسئله برائت در عصر امام سجاد علیه السلام از اندیشه تا جریان»، فصلنامه امامت پژوهی، سال چهارم، شماره ۱۳.

۳۰. اعتصامی، عبدالمجید (۱۳۹۷)، «مفهوم برائت و جایگاه آن در کتاب و سنت»، فصلنامه امامت پژوهی، سال هشتم، شماره ۱.

۳۱. اعتصامی، عبدالمجید (۱۴۰۰ش)، «اندیشه برائت نزد اصحاب در عصر صادقین علیهم السلام»، فصلنامه امامت پژوهی، سال یازدهم، شماره ۱.

۳۲. اعتصامی، عبدالمجید (۱۳۹۷ش)، «تطور مفهومی و مصداقی برائت در اندیشه شیعه در سده نخستین»، رساله دکتری، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.

۳۳. بخاری، محمد بن اسماعیل (۱۴۱۰ق)، صحیح البخاری، قاهره: جمهوریة مصر العربية، وزارة الاوقاف، المجلس الاعلى للشئون الاسلامية، لجنة إحياء كتب السنة.

۳۴. برقی، احمد بن محمد بن خالد (۱۳۷۱ق)، المحاسن، تحقیق: جلال الدین محدث، قم: دار الکتب الإسلامية.

۳۵. البغدادی، قاهر بن طاهر (۱۴۱۵ق)، الفرق بین الفرق، تحقیق: الشیخ ابراهیم رمضان، بیروت: دار الفتوى.

۳۶. بلاذری، احمد بن یحیی (بی تا)، أنساب الأشراف، تحقیق: محمد باقر محمودی، مصر: دار المعارف.





۳۷. تفتازانی، سعدالدین (۱۴۰۹ق)، شرح المقاصد، تحقیق و تعلیق: عبدالرحمن عمیره، قم: الشریف الرضی.
۳۸. ثقفی، ابراهیم بن محمد (۱۴۱۰ق)، الغارات، تحقیق و تصحیح: عبدالزهراء حسینی، قم: دارالکتاب الإسلامی.
۳۹. جمعی از نویسندگان (۱۴۰۲ش)، نظام جامع موضوعات امامت، قم: نشر معارف اهل بیت الطاهرين عليهم السلام.
۴۰. حاکم النیشابوری، ابو عبدالله محمد بن عبدالله (۱۴۴۱ق)، المستدرک علی الصحیحین، تحقیق: مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت: دارالکتب العلمیة.
۴۱. حرانی، ابن شعبه حسن بن علی (۱۴۰۴ق)، تحف العقول، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم: جامعه مدرسين.
۴۲. حسینی زبیدی، محمد مرتضی (۱۴۱۴ق)، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقیق و تصحیح: علی هلالی و علی سیری، بیروت: دارالفکر.
۴۳. خزاز رازی، علی بن محمد (۱۴۰۱ق)، کفایة الاثر فی النصّ علی الأئمة الإثنی عشر، تحقیق: عبداللطیف حسینی کوه کمری، قم: بیدار.
۴۴. خطیب بغدادی، احمد بن علی (۱۴۱۷ق)، تاریخ بغداد، تحقیق: مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت: دارالکتب العلمیة.
۴۵. دینوری، ابوحنیفه احمد بن داوود (۱۳۶۸ش)، الأخبار الطوال، تحقیق: عبدالمنعم عامر و جمال الدین شیال، قم: منشورات الرضی.
۴۶. دینوری، ابن قتیبه (بی تا)، المعارف، بی جا: بی نا.
۴۷. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، مفردات ألفاظ القرآن، تحقیق و تصحیح: صفوان عدنان داوودی، بیروت: دارالقلم.
۴۸. راوندی، قطب الدین سعید بن هبة الله (۱۴۰۹ق)، الخرائج و الجرائح، تحقیق: مؤسسة الإمام المهدي عليه السلام، قم: مؤسسه امام مهدی عليه السلام.
۴۹. زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۱۷ق)، الفائق فی غریب الحدیث، بیروت: دارالکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون.

۵۰. سعادتى، حميد (۱۳۹۵ش)، «تأملی در جواز و عدم جواز "سب" دشمنان اهل بیت (علیهم السلام)، فصلنامه امامت پژوهی، سال ششم، شماره ۲۰.
۵۱. سید مرتضی، علی بن حسین (۱۳۷۷ش)، تنزیه الأنبياء، قم: دار الشریف الرضی.
۵۲. صفار، محمد بن حسن (۱۴۰۴ق)، بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد (علیهم السلام)، تحقیق: محسن بن عباسعلی کوچه باغی، قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
۵۳. طبرسی، احمد بن علی (۱۴۰۳ق)، الإحتجاج علی أهل اللجاج، تحقیق: محمد باقر خراسان، مشهد: نشر مرتضی.
۵۴. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۹۰ق)، إعلام الوری بأعلام الهدی، تهران: اسلامیه.
۵۵. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ش)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تحقیق: فضل الله یزدی طباطبائی و هاشم رسولی، تهران: ناصر خسرو.
۵۶. طبری آملی، عمادالدین ابی جعفر (۱۳۸۳ق)، بشارة المصطفی لشیعۃ المرتضی، نجف: المکتبة الحیدریة.
۵۷. طبری، ابوجعفر محمد بن جریر (۱۳۸۷ق)، تاریخ الأمم و الملوک، تحقیق: ابراهیم محمد ابوالفضل، بیروت: دار التراث.
۵۸. طوسی، محمد بن حسن (بی تا)، التبیان فی تفسیر القرآن، تصحیح: احمد حبیب عاملی، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۵۹. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۱ق)، الغیبة، تحقیق: عبادالله تهرانی و علی احمد ناصح، قم: دار المعارف الإسلامیة.
۶۰. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۱ق)، مصباح المتہجد و سلاح المتعبد، بیروت: مؤسسة فقه الشیعة.
۶۱. علی نیا خطیر، علی (۱۳۹۶ش)، «اکاوی سب و لعن از دیدگاه مذاهب اسلامی»، ادیان، مذاهب و عرفان، شماره ۳۴.
۶۲. عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰ق)، تفسیر العیاشی، تحقیق: سید هاشم رسولی محلاتی، قم: المطبعة العلمیة.
۶۳. فاضل ہندی اصفہانی، محمد بن حسن (بی تا)، کشف اللثام و الإبهام عن قواعد

الأحكام، بی جا: بی نا.

۶۴. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق)، التفسیر الكبير (مفاتیح الغیب)، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

۶۵. فرمانیان، مهدی و صادقی کاشانی، مصطفی (۱۳۹۴ش)، نگاهی به تاریخ تفکر امامیه: از آغاز تا ظهور صفویه، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

۶۶. قمی، علی بن ابراهیم (۱۴۰۴ق)، تفسیر القمی، تحقیق: طیب موسوی جزائری، قم: دار الکتاب.

۶۷. کربلایی، جواد (بی تا)، رساله تولی و تبری، بی جا: بی نا.

۶۸. کشی، محمد بن عمر (۱۴۰۹ق)، رجال کشی، تحقیق: محمد بن الحسن طوسی و حسن مصطفوی، مشهد: مؤسسه نشر دانشگاه مشهد.

۶۹. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، الکافی، تحقیق: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دار الکتب الإسلامية.

۷۰. کوفی، ابوالقاسم (۱۳۷۳ش)، الإستغاثة فی بدع الثلاثة، تهران: اعلامی.

۷۱. کوفی، فرات بن ابراهیم (۱۴۱۰ق)، تفسیر، تحقیق: محمد کاظم، تهران: مؤسسه الطبع و النشر فی وزارة الإرشاد الإسلامي.

۷۲. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق)، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

۷۳. مسعودی، ابوالحسن علی بن الحسین بن علی (۱۴۰۹ق)، مروج الذهب و معادن الجواهر، تحقیق: اسعد داغر، قم: دار الهجرة.

۷۴. مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق)، الإرشاد فی معرفة حجج الله علی العباد، تحقیق: مؤسسة آل البيت عليه السلام، قم: کنگره شیخ مفید.

۷۵. مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق)، الاختصاص، تحقیق: علی اکبر غفاری و محمود محرمی زرندي، قم: المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد.

۷۶. مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق)، الأمالی، تحقیق: حسین استادولی و علی اکبر غفاری، قم: کنگره شیخ مفید.



۷۷. مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق)، المقنعة، قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید.
۷۸. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۱ش)، تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الإسلامية.
۷۹. موسوی گرمارودی، سید مرتضی (۱۳۹۶)، «نگاهی به رجزهای اصحاب عاشورا و اهداف آنها»، فصلنامه سفینه، شماره ۵۶.
۸۰. نیشابوری، مسلم بن حجاج (۱۴۱۲ق)، صحیح مسلم، تصحیح: محمد فؤاد عبدالباقی، قاهره: دارالحدیث.
۸۱. هلالی، سلیم بن قیس (۱۴۰۵ق)، کتاب سلیم بن قیس الهلالی، تحقیق: محمد انصاری زنجانی خوئینی، قم: الهادی.
۸۲. یعقوبی، ابن واضح (بی تا)، تاریخ یعقوبی، بیروت: دار صادر.





Research Article

*Imāmah in the Light of
the Qur'an and Sunnah*

2th Year, Vol. 3, 2025

Publisher: Emamat
International Foundation

ipj.emamat.org

Received: 2024/10/09

Revised: 2025/08/25

Accepted: 2025/09/17

Published Online: 2026/06/28



© the authors



A Critique and Analysis of the Application of the General Principles and Foundations of Sunni Consensus (Ijmā') in the Appointment of the Imam*

Muhammad Mahdī Javādī Ḥusaynābādī¹

Abstract

Consensus (ijmā') is considered one of the primary epistemological sources among Sunni scholars and is frequently invoked in various theological discussions, including the Imamate. In the matter of the appointment of the Imam (naṣb al-imām), many Sunni theologians regard consensus as the primary evidence for the "Theory of Allegiance" (ikhtiyār). Nevertheless, an examination of various viewpoints reveals two distinct approaches within the Sunni perception of this consensus: one group maintains an absolute consensus on the appointment of the Imam, while another considers the appointment of the Imam by the duty-bound (mukallafūn) to be the unanimously agreed-upon (mujma' 'alayh) position. This research adopts an analytical-critical approach to investigate the validity and authority (hujjiyyah) of this consensus. The methodology involves a comparative analysis between the foundations and pillars of ijmā' and its specific application to the appointment of the Imam; through conceptual analysis, the evaluation of the evidence for its authority, and the application of the pillars and conditions of consensus, the research measures the degree of correspondence between these criteria and the claim of consensus in the Imam's appointment. The research findings indicate that the claimed consensus cannot be established, neither in terms of the realization of the concept of consensus—due to the lack of agreement among jurists (mujtahids)—nor in terms of fulfilling the conditions of authority—due to disputes regarding its possibility, transmission, and the knowledge of the consensus—nor in terms of its various pillars and prerequisites. Consequently, the claim of consensus in the appointment of the Imam lacks validity. This result challenges the primary foundation of the "Theory of Election" in the appointment of the Imam from the Sunni perspective and undermines its efficacy..

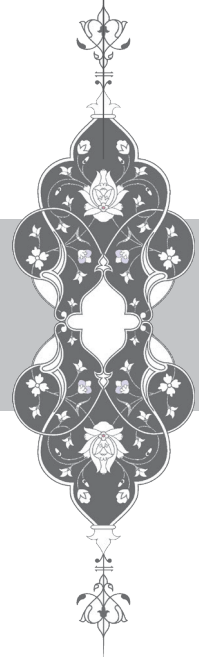
Keywords: Ijmā' (consensus); Imamate, Appointment of the Imam, Sunnism, Theory of allegiance, Pillars of ijmā', Conditions of ijmā'

* Cite this article: Javādī Ḥusaynābādī, M.M. (2025). A Critique and Analysis of the Application of the General Principles and Foundations of Sunni Consensus (Ijmā') in the Appointment of the Imam, *Imāmah in the Light of the Qur'an and Sunnah*, 2(3), p.127-155.

 <https://doi.org/10.22034/emamah.2025.489363.1053>

1. Ph.D. Candidate in Islamic Studies, Faculty of Theology, Farabi Campus, University of Tehran, Qom, Iran.

Zmahdi110ali@gmail.com



نقد و بررسی تطبیق کلیات و مبانی اجماع اهل سنت در مسئله نصب امام*

محمد مهدی جوادی حسین آبادی^۱

چکیده

اجماع یکی از منابع اصلی معرفتی نزد علمای اهل سنت به شمار می‌رود که در مباحث مختلفی از جمله امامت، مورد استناد قرار گرفته است. در مسئله نصب امام، بسیاری از متکلمان اهل سنت اجماع را دلیل اصلی نظریه «اختیار» دانسته‌اند. باین حال، بررسی اقوال مختلف نشان می‌دهد که در تلقی اهل سنت از این اجماع، دو رویکرد وجود دارد؛ گروهی به اجماع مطلق در نصب امام قائل‌اند و گروه دیگر، نصب امام توسط مکلفان را مجمع علیه می‌دانند. این پژوهش با رویکرد تحلیلی-انتقادی به بررسی صحت و اعتبار این اجماع می‌پردازد. روش تحقیق، بررسی تطبیقی میان مبانی و ارکان اجماع و مصداق آن در نصب امام است؛ به گونه‌ای که از طریق تحلیل مفهومی، ارزیابی ادله حجیت و تطبیق ارکان و شروط اجماع، میزان انطباق آن با ادعای اجماع در نصب امام سنجیده شده است. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که اجماع ادعا شده نه از حیث تحقق مفهوم اجماع با فقدان اتفاق مجتهدان و نه از جهت تحقق شرایط حجیت به دلیل اختلاف در امکان وقوع و نقل و علم به اجماع و نه از لحاظ ارکان و شروط متعدد قابل احراز نیست. در نتیجه، ادعای اجماع در نصب امام فاقد اعتبار است. این نتیجه، مبنای اصلی نظریه اختیار در نصب امام از منظر اهل سنت را به چالش می‌کشد و کارآمدی آن را تضعیف می‌کند.

واژگان کلیدی: اجماع، امامت، نصب امام، اهل سنت، نظریه اختیار، ارکان اجماع، شروط اجماع

مقاله پژوهشی

دوفصلنامه امامت
در پرتو قرآن و سنت

سال دوم، شماره ۳، ۱۴۰۴

ناشر: بنیاد
بین‌المللی امامت

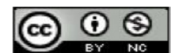
ipj.emamat.org

دریافت: ۱۴۰۳/۰۸/۲۷

بازنگری: ۱۴۰۴/۰۶/۰۳

پذیرش: ۱۴۰۴/۰۶/۲۶

انتشار آنلاین: ۱۴۰۵/۰۴/۰۷



© نویسندگان



* استناد به این مقاله: جوادی حسین آبادی، محمد مهدی (۱۴۰۴)، نقد و بررسی تطبیق کلیات و

مبانی اجماع اهل سنت در مسئله نصب امام، امامت در پرتو قرآن و سنت، (۲) ۳، ص ۱۲۷-۱۵۵.

<https://doi.org/10.22034/emamah.2025.489363.1053> doi

۱. دانشجوی دکتری، معارف اسلامی، دانشکده الهیات، دانشکدگان فارابی دانشگاه تهران، قم، ایران.

Zmahdi110ali@gmail.com



۱. مقدمه

منابع معرفتی نزد هر گروه، مهم‌ترین مؤلفه در شکل‌گیری مبانی آن گروه است؛ چراکه تمام نظام شناختی و اعتقادی آن‌ها برگرفته از منابع معرفتی است. بنابراین، کم‌وزیاد شدن یک منبع معرفتی در نظام شناختی، تأثیر بسیاری در شناخت‌ها و باورها دارد. نزد اهل سنت برخلاف شیعه^۱ یکی از منابع معرفتی مستقل، اجماع بوده و در کنار قرآن و سنت، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. میزان اهمیت اجماع نزد اهل سنت از نظر تاریخی به مسئله خلافت و جانشینی پیامبر ﷺ بازگشت دارد. از آنجاکه جانشینی پیامبر ﷺ اساس اختلاف جامعه اسلامی بعد از ایشان شد و مهم‌ترین دلیل که در این میان نقش‌آفرینی کرد، اجماع بود، جایگاه اجماع نزد اهل سنت به شکل ویژه‌ای مورد توجه قرار گرفت. پس از اتفاقات سقیفه و اختلافات جانشینی پیامبر ﷺ، علمای اهل سنت به مرور به دنبال طراحی منظومه معرفتی و شناختی خود و تدوین کتب علمی رفتند. مسئله اجماع نیز یکی از آن مسائل بود و طبق یافته‌های این تحقیق، اهل سنت تا پیش از مسئله جانشینی اصلا هیچ توجهی به مسئله اجماع نداشتند. حتی در زمان رخدادهای اختلافات جانشینی، سردمداران و بزرگان اهل سنت که صحنه‌گردان داستان سقیفه و مدافعان آن پس از سقیفه بودند نیز بر تمسک به اجماع ادعایی نداشته و از تعبیرهایی مانند انتخاب مردم و... بهره می‌جستند. اما به مرور برای توجیه اتفاق‌های رخ داده برای عموم جامعه و بی‌خبران از حقیقت، عنوانی به نام اجماع را دستاویزی برای ایجاد مشروعیت برای توجیه نصب امام از سوی مردم و خلافت خلفا قرار دادند. شاهد و تأیید بر این مطلب، عبارات برخی علمای اهل سنت بر لزوم بررسی و حصول اجماع بعد از پیامبر اکرم ﷺ برای مجتهدان است (سبکی، ۱۴۲۴: ۷۶). طبیعتاً خود صحابه که تا پیش از پیامبر ﷺ چیزی به اسم اجماع نداشتند و اساساً اجماع باید با خودشان شکل می‌گرفت، به دنبال

۱. شیعه اجماع را به شکل مستقل حجت نمی‌داند، بلکه با شرایطی که در نتیجه کاشف از قول معصوم باشد که در نهایت به سنت بازگشت دارد، مورد پذیرش شیعه است (ر.ک: مظفر، ۱۴۳۰: ۱۱۰/۳).

اجماع نبودند. با گذشت زمان، علمای اهل سنت به این نتیجه رسیدند که برای محکم کردن دلیل اجماع که اساس هویت آن‌ها شده، به توضیح و تکمیل ابعاد گوناگون این منبع معرفتی و رفع ابهام در کیفیت تمسک به اجماع در کتب علمی خود نیاز دارند؛ این مهم به شکل تدریجی توسط علمای اهل سنت تکمیل شد.

ابتدا به جز بحث از اصل حجیت اجماع، مسئله دیگری مطرح نبوده (شافعی، ۲۰۰۹: ۴۰۹-۴۱۲) و تا اوایل قرن پنجم مهم‌ترین مسائل اجماع، در کتاب‌های اصولی اهل سنت از بررسی چند مسئله به طور مختصر مانند تعریف، حجیت و احکام اجماع تجاوز نمی‌کند (غزالی، ۱۴۱۴: ۱۳۷-۱۵۹؛ جصاص، ۱۴۱۳). از قرن پنجم به بعد، تحول چشمگیری در بررسی مسائل اجماع مشاهده می‌شود. این تحول شامل بررسی عمیق‌تر در تعریف، مفهوم‌شناسی و همچنین موضوع‌شناسی اجماع، شرایط و ارکان اجماع، تقسیم‌بندی‌های گوناگون اجماع از جهت جغرافیایی، توانایی علمی، زمانی و... و استناد به ادله قرآنی و روایی متعدد در اثبات حجیت اجماع می‌شود (ابوالخطاب کلوزانی، ۱۴۰۶: ۲۲۴/۲؛ فخر رازی، بی‌تا: ۱۷/۴؛ ابویعلی، ۱۴۱۰: ۱۰۵۷/۴-۱۱۵۴). البته ناگفته نماند که با وجود گسترش بحث اجماع پس از قرن پنجم، کتاب‌هایی وجود دارند که همواره بحث اجماع را به شکل اجمالی بررسی کرده‌اند. این بی‌توجهی به اجماع در برخی کتب اگر به جهت اختصار نباشد، می‌تواند تفاوت دیدگاه مؤلف با دیگران در میزان اهمیت مسئله اجماع را نشان دهد (اسنوی، ۱۴۲۰: ۲۸۱-۳۰۳؛ ابوالمظفر مروزی، ۱۴۱۸: ۴۶۱/۱-۴۸۹).

بحث از اجماع در قرن‌های اخیر، دامنه گسترده‌ای پیدا کرده است؛ به گونه‌ای که علاوه بر تفریع فروع متعدد بر مسائلی که در گذشته نسبت به اجماع بیان می‌شد، مسائل جدیدی از جمله ارتباط اجماع با دیگر منابع معرفتی، نقد و بررسی نظرات علما در قرن‌های مختلف، تأثیر علوم دیگر در اجماع، اقسام جدید در تقسیم‌های گذشته اجماع و موارد دیگر از این قبیل به مسائل اجماع اضافه شده است (باحسین، ۱۴۲۹: نمله، ۱۴۲۰: ۸۴۱/۲-۹۵۶).



با گسترده شدن احکام و شروط اجماع نزد اهل سنت، تطبیق تمامی آن‌ها با مصادیق آن، مشکل است؛ چراکه بسیاری از قوانین و مبانی اجماع نزد اهل سنت، پس از حوادثی همچون نصب امام توسط مردم و... وضع شده‌اند و برای فرار از اشکالاتی که متوجه آن‌ها شده به تقیید و تخصیص مبانی خود رو آورده‌اند. بنابراین، عدم تطابق تمامی قواعد اجماع با مصادیق آن، دور از انتظار نیست. از آنجاکه اولین و مهم‌ترین مسئله امت اسلامی، نصب امام و خلیفه بعد از رسول الله ﷺ بوده که اثرات آن امروزه در امور سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و... قابل مشاهده است و از طرفی، دلیل باور اهل سنت در نصب امام، اجماع است، بررسی و تطبیق مبانی اجماع بر مصداق آن در مسئله نصب امام اهمیت ویژه‌ای پیدا می‌کند.

۲. تمسک اهل سنت به اجماع در نصب امام

از مهم‌ترین ادله نصب امام نزد اهل سنت، اجماع است (دمیحی، بی‌تا: ۵۳)؛ به تعبیر برخی علمای اهل سنت، دلیل عمده در وجوب نصب امام، اجماع است (تفتازانی، ۱۴۰۹: ۲۳۶/۵). در مواجهه با عبارت‌های علمای اهل سنت، کشف می‌شود که اجماع در نصب امام دو گونه دارد؛ گونه اول، اجماع بر وجوب نصب امام به طور مطلق بوده و گونه دوم، اجماع بر وجوب نصب امام توسط مکلفان است. اثبات وجود گونه اول در منابع اهل سنت شواهد متعددی دارد (ر.ک: غزالی، ۱۴۲۴: ۱۲۷؛ شهرستانی، ۱۴۲۵: ۲۷۲؛ قرطبی، ۱۴۲۳: ۲۶۴/۱؛ ابن خلدون، ۱۴۰۸: ۲۴۰/۱؛ ابن حجر هیتمی، ۱۴۱۷: ۲۵/۱). این گونه از اجماع در نصب امام از حاصل عبارت‌های اهل سنت، اجماع بر مطلق وجوب نصب امام است، بدون این‌که قید دیگری را شامل شود. به عنوان نمونه، ماوردی در کتاب الأحکام السلطانیة آورده است:

الإِمَامَةُ: مَوْضُوعَةٌ لِخِلَافَةِ النَّبُوءَةِ فِي حِرَاسَةِ الدِّينِ وَسِيَاسَةِ الدُّنْيَا، وَعَقْدُهَا لِمَنْ يَقُومُ بِهَا فِي الْأَمَّةِ وَاجِبٌ بِالْإِجْمَاعِ وَإِنْ شَدَّ عَنْهُمْ الْأَصَمُّ (ماوردی، بی‌تا: ۱۵).

در این کتاب پس از تعریف امامت، می‌گویند عقد امامت برای کسی که در این منصب قرار گرفته و این مسئولیت را در امت برعهده بگیرد، به دلیل اجماع، واجب است. پس مهم وجوب وجود یک امام است. حال آن فرد هر کسی باشد یا به هر طریقی از طرق تعیین انتخاب شده باشد، در اجماع نسبت به وجوب نصب تغییری ایجاد نمی‌کند.

برای اثبات این مطلب از عبارت دو قرینه دیگر نیز وجود دارد: ۱. در عبارت پس از تصریح به اجماع بر وجوب نصب امام، تنها ابوبکر اَصَم به عنوان مخالف معرفی شده است. با این حال، براساس نقل‌هایی که از دیدگاه اصم در منابع اهل سنت آمده و در ادامه نیز بررسی خواهد شد، مخالفت او به نوع نصب امام نیست، بلکه به اصل ضرورت وجود امام بازمی‌گردد. بنابراین، وقتی در عبارت بالا او استثنا شده، روشن است که مقصود از اجماع، اصل لزوم وجود امام است نه انتخاب و نصب او توسط مردم. ۲. قرینه دیگری که در کلام ماوردی وجود دارد، ادامه عبارت او است که پس از بیان اجماع در وجوب نصب امام گفته است:

هَلْ الْخِلَافَةُ وَاجِبَةٌ بِالشَّرْعِ أَمْ بِالْعَقْلِ؟ وَخُتِلَفَ فِي وُجُوبِهَا هَلْ وَجَبَتْ بِالْعَقْلِ أَوْ بِالشَّرْعِ؟ (همان).

نکته اول این که عبارت گویای وجود اختلاف در وجوب خلافت و امامت است نه چیز دیگری. علاوه بر این که بعد از بیان وجود اجماع در نصب، می‌گویند سؤال این است که نصب امام - بدون هیچ قیدی - به حکم عقل واجب است یا حکم شرع، نشان‌دهنده پرداختن به اصل نصب است؛ وگرنه عقل نسبت به مردمی بودن نصب امام ساکت بوده و راهی به جز بیان شرعی وجود ندارد. یعنی بعد از این که معلوم شد اصل امامت لازم و واجب است بالا جماع، حال آیا به حکم عقل است یا به حکم شرع؟ فقط اگر به حکم شرع باشد، انتخابش توسط مکلفان است. علاوه بر این که تقابل عقل و شرع در مسئله امامت، حاکی از تقابل شیعه و سنی در نوع نگاه و بررسی مسئله امامت است. در واقع، عبارت بالا برای بیان دوگانه شیعه و سنی بیان شده است که شیعه آن را عقلی می‌داند



و اهل سنت به دنبال اثبات شرعی بودن آن است. از این رو وقتی در ادامه، ماوردی نظر شرعی را می‌پذیرد، روایتی را نقل می‌کند که وجود امام فاسق بعد از پیامبر صلی الله علیه و آله را ثابت می‌کند^۱ که قرینه‌ای است بر این که مقصود او در ابتدای کلام، نصب امام توسط مکلفان نبوده و با استفاده از این روایات، به دنبال شاهد برای اثبات مردمی بودن نصب امام است.

اگر سؤال شود که تعبیر «عقد» در عبارت بر فعل مکلفان ظهور دارد، در پاسخ باید به دو نکته اشاره کرد؛ نخست این که میان این دو نکته باید تفاوت گذاشت؛ یکی این که «نصب امام توسط مکلفان» مورد اجماع باشد و دوم آن که «وجوب نصب امام بر عهده مکلفان» اجماعی تلقی شود. به بیان دیگر، هر چند انتخاب امام وظیفه واجبیه بر مکلفان است، اما اجماعی که از ظاهر عبارات این کتاب برداشت می‌شود، ناظر به فعل مکلفان نیست، بلکه به اصل وجوب وجود امام بازمی‌گردد. در این صورت، وظیفه مکلفان آن است که مفاد این اجماع - یعنی وجوب نصب امام - را محقق سازند. دوم آن که استفاده از لفظ «عقد» در عبارت به دلیل پیش فرض اهل تسنن بر فعل مکلف بودن نصب امام است نه این که مقصود در عبارت عقد امامت با اجماع بر عهده مکلف باشد. قرینه بر این مطلب، موارد متعددی است که در عبارت‌های اهل سنت به نقش مکلفان در انتخاب امام تصریح می‌شود. اگر مقصود از اختلاف در عبارت، مکلفان نیز بودند، باید بیان می‌شد. در صورتی که خلاف آن بیان شده است.

در مقابل، گونه دیگری در اجماع بر نصب امام وجود دارد که مفاد آن وجوب نصب امام از سوی مکلفان است. اثبات این گونه از اجماع در نصب امام نیز نزد کتاب‌های اهل سنت مستندات متعددی دارد (ر.ک: جوینی، ۱۴۰۱: ۲۲؛ تفتازانی، ۱۴۰۹: ۲۳۵/۵؛ ایجی، ۱۳۲۵: ۳۴۵/۸؛ سفارینی، ۱۴۰۲: ۴۱۹/۲). به عنوان نمونه، نووی در

۱. «وَرَوَى هِشَامُ بْنُ عَمْرٍو عَنْ أَبِي صَالِحٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: "سَيَلِيكُم بَعْدِي وِلَاةٌ، فَيَلِيكُمُ النَّبِيُّ بَيْتُهُ، وَيَلِيكُمُ الْفَاجِرُ يُجْبِرُهُ، فَاسْمَعُوا لَهُمْ وَأَطِيعُوا فِي كُلِّ مَا وَافَقَ الْحَقَّ، فَإِنْ أَحْسَنُوا فَلَكُمْ وَلَهُمْ، وَإِنْ أَسَاءُوا فَلَكُمْ وَعَلَيْهِمْ"» (ماوردی، بی‌تا: ۱۵ و ۱۶).

المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج گفته است: «أَجْمَعُوا عَلَى أَنَّهُ يَجِبُ عَلَى الْمُسْلِمِينَ نَصَبُ خَلِيفَةٍ وَوُجُوبُهُ بِالشَّرْعِ لَا بِالْعَقْلِ» (نوی، بی تا: ۲۰۵/۱۲). این عبارت مجمع علیه را وجوب نصب امام بر مسلمین قرار داده که غیر از وجوب نصب امام به طور مطلق است.

برای اثبات گونه‌های اجماع در نصب امام به همین مقدار بسنده شده است؛ اما بدون توجه به اختلاف عبارت‌های علمای اهل سنت که موجب گونه‌سازی‌های گذشته شد، باید توجه کرد که اصل وجود اجماع در مسئله نصب امام نزد اهل تسنن امری مسلم و حتمی است.

۳. تطبیق مبانی اجماع اهل سنت در نصب امام

کلیات و مبانی اجماع نزد اهل سنت در یک تقسیم‌بندی به پنج بخش تقسیم می‌شوند: ۱. معنا و مفهوم‌شناسی اجماع؛ ۲. حجیت اجماع؛ ۳. ارکان و شروط اجماع؛ ۴. اقسام اجماع؛ ۵. احکام اجماع (نمط، ۱۴۲۰: ۸۴۱/۲-۹۵۳). برای صحیح بودن یک مصداق از اجماع باید سازگاری آن با مفهوم، ارکان و شروط اجماع ثابت شود و دیگر کلیات اجماع مانند اقسام و احکام آن در پی صحت اجماع بررسی خواهند شد.

۳-۱. معنا و مفهوم‌شناسی اجماع

در معنای اصطلاحی اجماع نزد علمای اهل سنت، دو مسئله نمایان می‌شود؛ در مرحله اول، شاهد تکامل در تعریف اجماع هستیم؛ به گونه‌ای که ایشان ابتدا تعریف اجماع را به اتفاق امت در یک عصر بر یک حکم شرعی بیان می‌کردند (غزالی، ۱۴۱۴: ۳۲۵/۱؛ ابوالمظفر مروزی، ۱۴۱۸: ۴۶/۱؛ ابویعلی، ۱۴۱۰: ۱۷۰/۱؛ ابواسحاق شیرازی، ۱۴۰۳: ۳۵۹) که از آن به «تعریف عام» یاد می‌شود. با گذر زمان، تعریف علما از اجماع تغییر کرده و دایره شمول آن محدودتر شد که «تعریف خاص» شناخته می‌شود. ایشان در بیان تعریف خاص، اجماع را اتفاق علما یا اهل حل و عقد دانسته‌اند (فخر رازی، بی تا: ۲۰/۴؛ آمدی، ۱۳۳۲: ۲۸۱/۱؛ ابن قدامه مقدسی، بی تا: ۳۷۶/۱). در مرحله دوم،





آنچه بر تعریف اجماع رخ داده، اختلاف علما بر کم و زیاد کردن قیدهای گوناگون برای تعریف بوده که برخی قیدها تأثیر قابل توجهی در مسئله دارند. برای مثال، در مواردی قید مسلمان بودن (فخر رازی، بی تا: ۲۰/۴) یا هم عصر بودن (ابن قدامه مقدسی، بی تا: ۳۷۶/۱) یا پس از وفات نبی بودن (سبکی، ۱۴۲۴: ۷۶) به تعریف اجماع اضافه شده که هریک می توانند دایره شمول مجمعان را توسعه یا تضییق دهند.

آنچه به وضوح قابل ملاحظه است، یک تغییر و تبدیل رویکرد در تعریف اجماع است که به نوبه خود بسیار قابل توجه است؛ چراکه مواجهه با آرای امت و مجتهدان، در قبل و بعد از این رویکرد می تواند بسیار متفاوت و تأثیرگذار باشد. برای مثال، امکان دارد اجماع به مسئله ای طبق تعریف اول تعلق نگیرد؛ اما طبق تعریف دوم، همان مسئله مجمع علیه به حساب بیاید.

اشکال مهمی که با توجه به این اختلاف در تعریف اجماع به وجود می آید، این است که در هر عصر، اختلاف علما در مبانی وجود داشته و این امر در عصر حاضر نیز استثنا نیست. در این صورت، اگر کسی در مسئله ای ادعای اجماع کند، طبیعی است که بر مبنای مقبول خود اجماع را قبول کرده است. در صورتی که طبق مبنای علمای دیگر، چه بسا اجماع حاصل نشده باشد؛ چراکه مثلاً نزد او باید قید هم عصر بودن مجمعین یا هر قید دیگری در تعریف احراز می شده که نشده است. بنابراین، وقتی تعریف اجماع نزد همگان بر مسئله صدق نکند، در مسئله ای ادعای اجماع شده که تطبیق اجماع بر آن، مورد قبول همگان نیست و نمی توان آن را مورد اتفاق و مجمع علیه دانست.

نکته قابل توجه در بررسی مصادیق اجماع، این است که تمسک به آن در هر مسئله مورد خدشه بوده و به مسئله نصب امام اختصاصی ندارد؛ چراکه اختلاف در تعریف اجماع موجب اشکال در همه مصادیق آن خواهد شد. برای نمونه، در بررسی اجماع، نصب امام سؤالاتی که موجب ابهام در اجماع نسبت به نصب امام می شوند، این است که اگر کسی ادعای اجماع در نصب امام

می‌کند، طبق کدام تعریف اجماع را حاصل شده می‌داند؟ آیا اجماعی بودن وجود اجماع در نصب امام لازم است یا نه؟ آیا اجماع حاصل شده در نصب امام با همه قیده‌های مد نظر علما سازگاری دارد یا تنها طبق نظر برخی علما، اجماع صحیح است؟ در صورت قبول قید «هم عصر بودن مجتهدان» آیا اختلاف مبنا‌ی کسی که از متقدمان ادعای اجماع نسبت به مسئله‌ای را دارد با نفری از متأخران که همان اجماع را نقل کرده، در اجماع اخلاص ایجاد نمی‌کند؟ و پرسش‌های دیگری از این قبیل که اختلاف در تعریف اجماع، موجب ایجاد سؤالات می‌شود. بنابراین، نخستین چالشی که پیش روی علمای اهل سنت است، چگونگی جمع بین تعریف متقدمان و متأخران با قیده‌های مختلف برای رسیدن به اجماع مورد قبول همگان است.

۲-۳. حجیت اجماع

بحث از حجیت اجماع از دیگر مسائلی است که در کلیات و مبانی اجماع مطرح است. بررسی حجیت اجماع نزد علمای اهل سنت تنها به دلایل حجیت منتهی نشده و مسائل دیگری مانند امکان تحقق اجماع، امکان علم به اجماع و امکان نقل اجماع نیز به عنوان پیش‌نیاز بحث حجیت، مطرح شده (باحسین، ۱۴۲۹: ۱۹۹) که به اختصار در این بخش بیان می‌شود.

محل نزاع در بحث امکان اجماع، امکان وقوعی آن است؛ زیرا وقوع اجماع محذور عقلی ندارد و همچنین اجماع بر ضروری دین نیز از محل نزاع خارج است (نملة، ۱۴۲۰: ۸۴۷/۲). جمهور علمای اهل سنت به امکان وقوعی اجماع قائل شده و برخی از خوارج و نظامیه آن را منتفی دانسته‌اند (همان). بر فرض قبول امکان وقوعی اجماع، سؤال این است که آیا امکان علم به اجماع وجود دارد یا نه؟ در این مسئله نیز جمهور علمای اهل سنت امکان علم را پذیرفته (همان: ۸۴۹) و برخی علما از جمله فخر رازی، به دلیل وجود برخی احتمالات، امکان علم به اجماع را محل اشکال دانسته‌اند (فخر رازی، بی‌تا: ۲۲/۴-۳۵). اقوال در مسئله به



این دو مورد ختم نشده و امکان علم در زمان صحابه (نملة، ۱۴۲۰: ۸۵۰/۲) و نیز امکان علم فقط در سه قرن اول (همان) نیز مورد قبول برخی علمای اهل سنت قرار گرفته است.

بر فرض قبول امکان علم به اجماع، مسئله جدیدی که پدید می‌آید، امکان نقل اجماع است. یعنی آیا نقل اجماعی که در زمان گذشته حاصل شده با حفظ همان جایگاه برای آیندگان ممکن است؟ یعنی اگر امکان نقل اجماع با حفظ شأنیت دلیل اجماع نباشد، اجماع مجتهدان در هر عصری تنها برای همان عصر مفید خواهد بود و برای دیگران به اندازه اجماع کارایی نخواهد داشت و تنها به اندازه یک خبر واحد مفید است. در این مسئله نیز دو قول مبنی بر امکان نقل با حفظ جایگاه (فناری، ۱۴۲۷: ۲۸۷/۲؛ باحسین، ۱۴۲۹: ۲۱۲) و عدم امکان آن (شوکانی، ۱۴۱۹: ۱۹۷/۱؛ ابن امیر حاج، ۱۴۰۳: ۸۳/۳؛ فناری، ۱۴۲۷: ۲۸۷/۲) وجود دارد.

اختلاف در مسائلی که گذشت، بیانگر عدم اتفاق بر چگونگی حجیت اجماع است؛ چراکه همان طور که گذشت، تعدادی از علمای اهل سنت پیش نیازهای بحث حجیت را نپذیرفته و این مطلب با عدم پذیرش حجیت اجماع از سوی ایشان ملازم است.

پس از بیان پیش نیازهای بحث حجیت و با فرض قبول و تسلیم آن‌ها، تمسک به آیات و روایات و حکم عقل در اثبات حجیت اجماع از جانب علمای اهل سنت بیان شده است. تفصیل ادله حجیت، هدف این پژوهش نیست (ر.ک: نملة، ۱۴۲۰: ۸۵۲/۲-۸۶۷)؛ اما نکته قابل توجه، اختلاف علمای اهل سنت در هریک از ادله حجیت اجماع است. با وجود این، با اغماض می‌توان طبق مبانی اهل سنت حجیت اجماع را پذیرفت.

با ملاحظه اختلاف‌ها در همه مسائل مربوط به حجیت اجماع، سؤال این است که چگونه می‌توان به مصادیق اجماع به عنوان مسئله‌ای که مورد قبول همه است نگاه کرد؟ آیا اجماع حاصل شده طبق تعریف اجماع، مورد قبول همه

علمای موجود در آن زمان بوده؟ یعنی آیا همه در حکم مسئله‌ای که نسبت به آن ادعای اجماع شده اتفاق داشته‌اند؟ آیا نظر همه علمای موجود در آن زمان جمع شده یا چه بسا افرادی از قلم افتاده باشند؟ آیا اجماعی که در حال حاضر به آن تمسک می‌شود واقعا اجماع است یا خبر از اجماع؟ اگر خبر از اجماع باشد، آیا باز هم ادله حجیت اجماع اعم از آیات و روایات و عقل شامل آن می‌شوند؟ و پرسش‌های دیگری از این قبیل وجود دارد که محقق با توجه به مطالب این بخش به آن خواهد رسید.

اشکال در این بخش، عدم موافقت همگانی علما در مسئله حجیت بوده و این همواره عدم حصول اجماع طبق همه مبانی را به دنبال دارد. فرقی نمی‌کند که مسئله نصب امام باشد یا هر مسئله دیگر؛ با توجه به آنچه گذشت، حجیت اجماع و تحقق آن محل اشکال است.

با گذر از دو بخش از کلیات اجماع که موجب اشکال‌هایی در تمام مصادیق اجماع می‌شد، نوبت به بررسی بخش‌های دیگر مرتبط با اجماع رسیده و سپس تطبیق مبانی با مسئله نصب امام انجام خواهد شد.

۳-۳. بررسی ارکان و شروط اجماع در نصب امام

در منابع اهل سنت، بین رکن و شرط تفکیک می‌شود؛ درحالی‌که پس از مراجعه به منابع، تلفیق برخی شروط در ارکان یا به عکس مشاهده می‌شود. از این رو بحث رکن و شرط با یکدیگر در یک بخش ارائه خواهد شد. این بحث در سه جهت قابل تقسیم است.

۳-۳-۱. شروط اجماع‌کنندگان (مجمعین)

برای برپاسازی اجماع باید شروطی نسبت به اجماع‌کنندگان که اهل حل و عقد هستند احراز شود (غزالی، ۱۴۱۴: ۳۴۰/۱ و ۳۵۸). برخی از این شروط نسبت به فرد مجتهد بوده و برخی از آن نسبت به مجموعه مجتهدان است:



۱. وجود مجتهدین در زمان حادثه؛ مقصود از این عنوان، اصل وجود تعدادی مجتهد در زمان حادثه است که حکم لازم را نسبت به حادثه صادر کنند. در غیر این صورت، شاهد عدم وجود یک رکن اساسی در اجماع خواهیم بود. شکی نیست که مجتهدانی در زمان حادثه برای صدور حکم نسبت به نصب امام، چه آن زمان صدر اسلام و پس از شهادت نبی اکرم صلی الله علیه و آله باشد و چه در زمان اختلافات علمی شیعه و سنی باشد، وجود داشته‌اند؛ چراکه اگر زمان اول ملاک باشد، به نظر اهل سنت، صحابه بوده‌اند و به نظر شیعه نیز امیرالمومنین علیه السلام و برخی صحابه دیگر این شرط را حاصل می‌کردند. یعنی قطعاً افرادی به عنوان مجمعین وجود داشته‌اند. درعین حال اگر مراد از زمان، زمان اختلاف علمی و مناظرات بین شیعه و سنی در مسئله نصب باشد نیز همواره علمایی در طول تاریخ برای هر دو گروه وجود داشته‌اند که حکم لازم در مسئله را صادر کنند. بنابراین، در تحقق این شرط خدشه‌ای نیست.

۲. اتفاق جمیع اهل حل و عقد؛ از دیگر شروط در اجماع، یکسانی فتوای جمیع علما نسبت به یک حادثه است (خلاف، ۱۴۰۸: ۴۵ و ۴۶). این شرط علاوه بر اتفاق همه آراء، بر تجمیع جمیع اقوال نیز تأکید دارد. به تعبیر دیگر، اولاً همه علما باید اظهار نظر کرده باشند و ثانیاً هیچ‌کدام مخالفت یا حتی توقفی در مسئله نداشته باشد. از آنجاکه احراز این شرط در هر عصر بسیار دشوار بوده، علمای اهل سنت تدبیری اندیشیده و قول مجتهد را در سه حالت قابل فهم می‌دانند که هریک در مسئله نصب امام بررسی می‌شود. پیش از بیان حالت‌های مختلف کشف فتوای علما، باید دانست اگر گفته می‌شود که شروط یا ارکانی برای اجماع وجود دارد، حاصل شدن و تحقق این شرط و رکن پیش از ادعای حاصل شدن اجماع لازم است؛ یعنی هریک از شروط اجماع باید احراز شود که تحقق یافته و سپس ادعای اجماع رخ بدهد؛ اما در بحث حاضر، تحقق کامل بسیاری از شروط یا اثبات نشده یا قابل اثبات نیست. برای مثال، احراز شرط اتفاق جمیع اهل حل و عقد به شناخت همه مجتهدین در یک زمان و

جمع‌آوری اقوال ایشان نیازمند است. اشکال این است که چه بسا یک مجتهد در مکانی باشد که به شناخت دیگران نرسیده یا قوهٔ اجتهاد خود را مخفی نگاه داشته است. کسی که ادعای اجماع می‌کند یا همهٔ افراد جامعه را بررسی کرده و به شکل حسی ادعا می‌کند که این امر ممکن نیست، یا ادعای او حدسی است که در این صورت، در تحقق این شرط اجماع، اطمینان حاصل نمی‌شود و اجماع را به همراه ندارد. با وجود این، رسیدن به اجماع نزد علمای اهل سنت در حالات گوناگون رخ می‌دهد:

الف) قولی؛ اولین حالت از کشف قول مجتهد، اظهار قولی او در حکم است (همان). این حالت در مبانی اهل سنت کم‌اشکال‌ترین راه برای کشف فتوا است. سؤال این است که آیا این شرط در اجماع نسبت به نصب امام رعایت شده یا نه؟ این شرط از دو جهت در نصب امام محل اشکال است؛ نخست این که تکیه بر اظهار قولی برای کشف فتوای واقعی مجتهد مورد خدشه واقع شده است. برخی علما مثل فخر رازی یا آمدی با ایجاد احتمال در نقل فتوا، اعتبار استفاده از اظهار قولی برای اجماع‌سازی را زیر سؤال برده‌اند و می‌گویند به دلیل احتمال کذب مجتهد در فتوا، به جهت ترس از حکومت یا اضطراهای دیگر، نمی‌توان همهٔ آرا نزد مجتهدین یک عصر را بر یک حکم ثابت کرد (فخر رازی، بی‌تا: ۲۴/۴ و ۲۵: آمدی، ۱: ۳۳۲ و ۲۸۴/۱ و ۲۸۵). علاوه بر این که امکان تغییر فتوا در مسئله در عصر حادثه ممکن است (همان). با این که هر دو مسئله موجب شکستن اطمینان به اجماع می‌شوند، احتمال اول در مسئلهٔ نصب امام جدی‌تر است؛ چرا که در طول تاریخ، حاکمان و امیران با مخالفان خود در جامعه مقابله کرده و ایشان را سرکوب می‌کردند. به عنوان نمونه، برخی برای ثبات خلافت ابوبکر پس از رحلت نبی اکرم ﷺ از سیاست‌هایی استفاده کردند که رعب در مخالفت با آن‌ها در جامعه فراگیر شده بود. نمونه‌ای از مهم‌ترین این رفتار، تهدید به آتش زدن خانهٔ امیرالمؤمنین (علیه السلام) و حضرت زهرا (علیها السلام) است (طبری، ۱۳۸۷: ۲۰۲/۳). این مسئله به زمان صدر اسلام اختصاص نداشته و حاکمان بعدی نیز از همین رفتار سرمشق



گرفته‌اند. اشکال دوم در تطبیق این شرط با نصب امام، وجود مصادیقی از علما است که موجب نقض تحقق شرط می‌شود؛ زیرا اگر یک مورد مخالف در مسئله پیدا شود، شرط حاصل نشده است. اگر زمان حادثه و اجماع در نصب امام را عصر رحلت نبی اکرم صلی الله علیه و آله بدانیم، صحابه‌ای مانند امیرالمؤمنین علیه السلام، ابوذر یا سعد بن عبادۀ وجود داشتند که بعضاً به شکل قولی یا فعلی نظر مخالف با قول خلفا و به تبع اهل سنت داشته‌اند که موجب نقض تحقق شرط می‌شود (همان: ۲۰۱). اشکال نشود که مخالفت ایشان در خلافت ابوبکر بوده نه در نصب امام از سوی امت؛ چراکه معقد اجماع اهل سنت در نصب امام، به وسیله مکلفان خلافت خلیفه اول بوده است. همچنین شبهه و ادعای تغییر نظر امیرالمؤمنین علیه السلام بعد از چند ماه نسبت به مسئله امامت و خلافت ابوبکر نیز با خطبه‌های ایشان بعد از به خلافت رسیدن سازگاری ندارد. اگر زمان حادثه و حصول اجماع را در زمان‌های بعدی و اختلافات علمای شیعه و سنی بدانیم، همواره مخالفانی از شیعه و حتی اهل سنت با نصب امام به طور مطلق (دمیجی، بی‌تا: ۴۴؛ ابن حزم اندلسی، بی‌تا: ۷۲/۴) یا با قید نصب از سوی مکلفان وجود داشته است.^۱

ب) فعلی؛ حالت دیگر در کشف قول اهل حل و عقد یا همان مجتهدان برای تحقق اجماع، توجه به فعل ایشان است. یعنی اگر یک مجتهد، به فتوا در یک مسئله اظهار نداشت، اما رفتار او به گونه‌ای بود که لازمه‌اش عیان شدن فتوای او در مسئله باشد، در این صورت نیز مانند اظهار فتوا بوده و اگر رأی او با دیگران موافق باشد، اجماع حاصل می‌شود (بزدوی، بی‌تا: ۲۳۹؛ خلاف، ۱۴۰۸: ۴۵ و ۴۶). این دسته و دسته قبل از نوع اجماع صریح به حساب می‌آیند. با وجود موارد نقضی که در حالت قبل بیان شد، استفاده از شگرد اجماع فعلی برای اثبات اجماع در نصب امام، جایگاهی نخواهد داشت؛ چراکه اظهار قولی مخالفت، بر

۱. این مخالفت را در روایات اصحاب ائمه علیهم السلام مانند هشام بن حکم و... می‌توان یافت. علاوه بر این که نظر علمای شیعه نسبت به امامت در طول تاریخ مشهور بوده و باور به الهی بودن نصب امام نزد ایشان آشکار است و شیعه هیچ‌گاه از نظریه خود عدول نکرده است.

فتوای فعلی مقدم بوده است؛ علاوه بر این که مخالفان این اجماع در بزنگاه‌های گوناگون مخالفت عملی خود را با دستگاه حاکمیت نشان داده‌اند (مفید، ۱۴۱۳: ۵۶).

ج) سکوتی؛ از دیگر راه‌های کشف قول مجتهد، سکوت وی در برابر حکم مشهور و فراگیر نسبت به مسئله‌ای در جامعه است (باحسین، ۱۴۲۹: ۱۷۷ و ۱۷۸). یعنی اگر حادثه‌ای پیشامد کند و به فتوا نیاز داشته باشد، پس از این که زمان مناسب برای بررسی ابعاد آن حادثه گذشت و یک فتوا در مسئله شهرت یافت، اگر مجتهد یا مجتهدانی سکوت کنند و نشانه‌ای از ایشان بر مخالفت با فتوای شهرت یافته پیدا نشود، سکوت او با فتوای مشهور مساوی بوده و در حاصل شدن اجماع مؤثر است. آنچه روشن است، شباهت اجماع سکوتی به مسئله تقریر معصوم نزد شیعه بوده و باید بررسی شود که تطور مبانی اجماع به چه نحوی رقم خورده که به اجماع سکوتی رو آورده‌اند. فارغ از این مسئله، همچنان موارد نقضی که در حالت اول بیان شد، اصل اجماع در مسئله را خدشه دار کرده و محل استفاده از اجماع سکوتی را از بین برده است. ناگفته نماند که با توجه به سوابق علمای اهل سنت در تحریف واقعیت و تلاش برای قاعده‌مند ساختن آنچه بزرگان‌شان انجام داده‌اند، بعید نیست اضافه کردن اجماع سکوتی در اقسام اجماع برای خروج از اشکالاتی باشد که همخوانی نداشتن باورهای ایشان را با مبانی اولیه در اجماع به دنبال داشته است. همان طور که ایشان ابتدا اتفاق همه مجتهدان را شرط در اجماع دانستند که ظهور این عبارت در اظهار قولی یا نهایتاً فعلی است. در ادامه به دلیل مواجهه با تعداد زیادی از مجتهدان و صحابه که حتی اظهار نظر درباره باور اهل سنت نداشتند، به دنبال راه حلی برای برون رفت از این اشکال بوده‌اند و قسمی به اقسام اجماع با نام اجماع سکوتی افزوده‌اند. بررسی بیشتر این فرضیه به تحقیق دیگری نیاز دارد.

۳. از امت محمد ﷺ باشند؛ از دیگر شروط اجماع‌کننده، از امت محمد بودن است (سرتی، ۱۴۱۰: ۸۵-۸۷). به عبارت دیگر، شرط لازم برای اجماع‌کنندگان اسلام ایشان است. در اصل این شرط و تحقق آن در مسئله نصب امام، اختلافی نیست؛



هرچند ورود این قید به عنوان رکن یا شرط اجماع نزد متأخران شکل گرفت. البته این مطلب به این معنا نیست که علمای متقدم اسلام را لازم نمی دانستند، بلکه به دلیل پیش فرض بودن این مطلب از ذکر آن امتناع کرده اند.

۴. عدالت؛ از آنجا که اجماع کنندگان، مجتهد بوده و باید شروط اجتهاد را دارا باشند (نملة، ۱۴۲۰: ۸۴۵/۲ و ۸۴۶)، یکی از شروط اجتهاد، عدالت است (غزالی، ۱۴۱۴: ۲۸۲/۲). شاید اشکال شود اگر کسی عدالت را دارا نباشد، از دایره اجتهاد خارج بوده و اخلاقی در اجماع به وجود نمی آید. اما علمای اهل سنت برای کسی که قوت اجتهاد را دارد، اما عدالت را ندارد، دو حالت را در نظر گرفته اند. برخی عدالت را شرط صحت برای اجتهاد می دانند (همان). در این حالت، اشکال وارد است و شخصی که عادل نیست در جرگه مجتهدان داخل نیست که مخالفت او مخّل به اجماع باشد. در مقابل، برخی عدالت را شرط قبول می دانند (همان)؛ یعنی آن شخصی که عدالت را ندارد از اجتهاد نمی افتد، بلکه فتوایش مورد قبول واقع نمی شود. در این صورت، اگر عدالت یک مجتهد نقض شود، در اجماع خدشه وارد می کند؛ چراکه درعین حالی که مجتهد است، فتوایش مورد قبول نیست و در نتیجه، تجمیع اقوال مجتهدان در یک مسئله شکل نمی گیرد. راهکارهایی برای برون رفت از این اشکال وجود دارد؛ اما غرض از بیان این مطلب، نشان دادن تناقض مبانی اهل سنت است و این که طبق مبانی ایشان، تحقق اجماع در عصری که یک مجتهد فاسق وجود داشته باشد، ممکن نیست. لازم به یادآوری است که برای تحقق یک اجماع بی نقص، احراز تمامی شروط لازم است و عدالت همه مجتهدان نیز یکی از آنان است که در هیچ یک از منابع، مطلبی برای اثبات آن یافت نشد. با وجود این، عدالت اجماع کنندگان در نصب امام، اگر زمان اجماع را صدر اول پس از پیامبر ﷺ بدانیم، طبق مبانی اهل سنت مبنی بر عدالت صحابه، شرط، حاصل شده است؛ اما اگر زمان اجماع را پس از آن عصر تلقی کنیم، برای رد ادعای اجماع به اثبات فسق مجتهدان نیاز نیست، بلکه آن دسته که ادعای اجماع می کنند، باید اثبات عدالت جمیع مجتهدان را برعهده بگیرند.

۵. معاصرت؛ شرط دیگر در اجماع‌کنندگان، هم‌عصر بودن ایشان با زمان حادثه‌ای است که ادعای اجماع نسبت به آن شده است (سریتی، ۱۴۱۰: ۸۵-۸۷). در مسئله نصب از آنجا که متأسفانه زمان اجماع از طرف مدعیان اجماع روشن نیست و وجود امام در هر زمان لازم بوده، بستر شکل‌گیری اجماع برای نصب امام همواره وجود داشته است. بنابراین، احراز شرط معاصرت مجتهدان در مسئله با مشکل مواجه می‌شود؛ چراکه محدوده زمانی عصر به امامت و شکل‌گیری اجماع گسترده نیازمند بوده است و بررسی آرای همه مجتهدان را مشکل‌تر از گذشته می‌کند. فارغ از این که در بررسی شرط اول به وجود مخالفان اجماع در نصب امام اشاره شد. در امتداد این شرط، شرط دیگری نزد برخی علمای اهل سنت با عنوان «انقراض عصر» وجود دارد که ناظر به محدوده زمانی مجتهدان در عصر حادثه است. از آنجا که این شرط اختلافی است، از بیان آن صرف نظر می‌شود.

۶. علم به مدارک شرع و توانایی استنباط ادله؛ شرط دیگر که از شروط قوت علمی مجتهد به شمار می‌آید، شناخت مدارک و منابع شرع و همچنین توانایی استنباط ادله از منابع شرعی است (غزالی، ۱۴۱۴: ۳۸۳/۱؛ ابن‌قدامة مقدسی، بی‌تا: ۳۹۴/۱). در مسئله نصب امام، بر فرض که اجماع در زمان صدر اول شکل گرفته باشد، مصادیق متعددی بر عدم شناخت کافی شرع و عجز برخی صحابه و مدعیان خلافت در استنباط از ادله وجود دارد. مانند حکم حد زنا بر زن دیوانه که از سوی خلیفه دوم صادر شده بود (ابوداود، ۱۴۰۳: ۱۴۰/۴). در صورت حصول اجماع در زمان دیگر نیز مدعیان اجماع باید اثبات قوت علمی مجتهدان عصر حادثه را برعهده بگیرند.

همان‌طور که اشاره شد، علاوه بر شروط یادشده که مورد قبول جمهور علمای اهل سنت بودند، شروط دیگری نیز وجود دارد که اختلافی هستند. این شروط عبارتند از: انقراض عصر، شرط تواتر در عدد اهل حل و عقد، شرط تعدد مجتهدان و معرفت به فروع فقهی. به دلیل اختلاف در این شروط نزد علمای اهل سنت، بررسی و تطبیقشان در مسئله نصب امام انجام نمی‌شود؛ چراکه

مخاطب می‌تواند با اشکال به یک مبنا، باور خود را در مبنای مقابل تصویر کند و اشکال بی‌ثمر واقع شود.

۳-۳-۲. شروط نفس اجماع

قسم دوم از شروط، به خود اجماع تعلق دارد. یعنی اجماعی که قرار است حجت باشد، بدون در نظر گرفتن اجماع‌کنندگان چه خصوصیتی دارد؟ ویژگی‌های لازم برای اجماع دو مورد است:

۱. بعد از رحلت نبی اکرم صلی الله علیه و آله باشد؛ ویژگی اول در اجماع این است که تمام اجماع‌ها باید بعد از نبی اکرم صلی الله علیه و آله باشند (سریتی، ۱۴۱۰: ۸۵-۸۷)؛ زیرا در زمان ایشان هر اختلاف و تحیر را باید به ایشان رجوع داده و کسب تکلیف کرد. بنابراین، تنها در زمان فقدان آن حضرت، تحیر پیش آمده و به حجت دیگری نیاز پیدا می‌شود. اجماع نیز در این حالت ایفای نقش می‌کند. اجماعی که در مسئله نصب امام از سوی اهل سنت ادعا شده، بعد از فقدان نبی اکرم صلی الله علیه و آله است. بنابراین از این نظر، مورد اشکال نخواهد بود.

۲. مستند داشته باشد؛ از مهم‌ترین شروطی که اهل سنت برای اجماع لازم می‌دانند، وجود مستند شرعی برای اجماع است (نملة، ۱۴۲۰: ۹۰۰/۲). این شرط به جهت تأسی به فعل پیامبر صلی الله علیه و آله که برای شرع به قرآن تمسک می‌کردند و همچنین به جهت افزایش احتمال موافقت با حق، در اجماع قرار داده شده است (همان). علمای اهل سنت اجماعی که مستندی به عنوان پشتوانه نداشته باشد را نامعتبر دانسته‌اند. البته برخی نیاز به مستند را لازم نمی‌دانند (همان)؛ اما تعداد آن‌ها اندک است و قابل اعتنا نیستند.

در نقل عبارت‌های مربوط به اجماع درباره نصب امام، با دو نوع متفاوت از اجماع روبه‌رو هستیم. از این رو، در بررسی مستندات نیز باید این دو نوع به صورت جداگانه تحلیل شوند؛ نخست، اجماع بر وجوب نصب امام به طور مطلق و دوم، اجماع بر نصب امام از سوی مکلفان.



علمای اهل سنت برای ادله نصب امام به برخی آیات (ر.ک: بقره: ۳۰؛ ص: ۲۶؛ نور: ۵۵؛ نساء: ۵۹؛ مائده: ۸۳؛ حدید: ۲۵) و روایات (ر.ک: حدیث «من مات»، «لزوم امیر»، «عری الاسلام»، «ولاء»، «لزوم جماعت» و «کلکم راع») و همچنین سنت فعلی پیامبر ﷺ (زیدان، ۱۴۲۱: ۲۰۵؛ دمیحی، بی تا: ۵۱) و صحابه (ایجی، ۱۳۲۵: ۳۴۶/۸) تمسک کرده اند. استفاده از آیات و روایات فقط می تواند مستند برای اجماع گونه اول باشد؛ چراکه هیچ دلالتی برای وجوب نصب امام از سوی مکلفان ندارد؛ اما تمسک به سنت فعلی پیامبر ﷺ و صحابه در نگاه اول، برای گونه دوم اجماع صحیح است؛ اما دلالت این مستندات بر اجماع گونه دوم، محل اشکال خواهد بود؛ زیرا سنت فعلی پیامبر ﷺ بر این است که در جنگ ها یا مسافرت ها و... یک نفر را برای گذران امور انتخاب کرده و به عنوان جانشین معرفی می کرد. دلالت این مستند بر گونه اول سزاوارتر از گونه دوم است؛ چراکه نصب جانشین را از وظایف نبی ﷺ دانسته و اگر پیامبر ﷺ به این امر بی توجه بوده باشد -نعوذ بالله- سهل انگاری ایشان است و کسی پذیرای این نسبت به پیامبر ﷺ نخواهد بود. علاوه بر آن، استفاده از فعل صحابه به عنوان مستند اجماع به این شرح است که پس از رحلت نبی اکرم ﷺ همه امت بی درنگ به انتخاب خلیفه پرداخت تا آنجا که تجهیز نبی اکرم ﷺ به تعویق افتد و تکلیف خلافت بعد از ایشان روشن شود.

توجه به چند نکته در استناد به فعل صحابه به عنوان مستند اجماع در نصب امام، ضروری است. نخست این که استناد به فعل صحابه پس از رحلت پیامبر اکرم ﷺ، گزینه ای است بر آن که اجماع مورد ادعا، نه در زمان خود پیامبر ﷺ یا بلافاصله پس از رحلت ایشان، بلکه در دوره ای متأخر حاصل شده است. دوم آن که فعل صحابه به خودی خود حجیت ندارد تا بتوان آن را مستند اجماع دانست، بلکه تنها در صورتی حجت است که فعل جمیع صحابه به اجماع فعلی ایشان منتهی شود. در این حالت، اشکال دیگری رخ می دهد و آن مستند واقع شدن یک اجماع برای اجماع دیگر است که نزد اهل سنت مقبول نیست. یعنی فعل صحابه که در واقع نوعی اجماع فعلی است، به عنوان مستند اجماع



دیگر قلمداد شده؛ درحالی که چنین استنادی برخلاف شرط معتبر بودن مستند است؛ زیرا مستند اجماع باید به صورت مستقیم از کتاب یا سنت یا نهایتاً در اموری مانند مصالح مرسله اخذ شده باشد. چگونه فعل صحابه مستند قرار می‌گیرد؟ از سوی دیگر، این اجماع که مستند اجماعی دیگر واقع شده نیز خود به مستند مستقلی نیاز دارد و در نتیجه نمی‌تواند در مقام مستند برای اجماع دیگری قرار گیرد.

با توجه به اشکال‌ها، برخی علمای اهل سنت که خود نیز به فقدان مستند معتبر برای اجماع در نصب امام واقف بوده‌اند، ناگزیر به بهره‌گیری از نوعی قرینه رو آورده‌اند. ایشان چنین استدلال کرده‌اند که عمل صحابه - یا به تعبیر دقیق‌تر، اجماع آنان بر انتخاب خلیفه پس از رحلت پیامبر ﷺ - کاشف از وجود دلیل شرعی‌ای بوده است که اصحاب را به اقدام سریع برای انتخاب خلیفه واداشته است؛ هرچند آن دلیل اکنون در دسترس ما نیست. در واقع، همین دلیل مفقود، مستند اجماع تلقی شده است؛ با این توجیه که صحابه بدون اتکا به دلیل شرعی، چنین اقدامی نمی‌کردند (شهرستانی، ۱۴۲۵: ۱۷۱؛ ایجی، ۱۳۲۵: ۳۴۵/۸؛ آمدی، بی‌تا: ۳۶۶).

به نظر می‌رسد در این میان، علت اصلی اشتراط مستند برای حجیت اجماع از سوی این علما نادیده گرفته شده است؛ چراکه آنان در اصل، مستند داشتن را از شرایط اعتبار اجماع برشمردند؛ اما در مقام عمل با فقدان مستند، نه تنها اجماع را بی اعتبار ندانسته‌اند، بلکه براساس وجود اجماع، مستندی فرضی و در تقدیر را مفروض گرفته‌اند. اگر با شرط مستند چنین برخوردی صورت گیرد، نتیجه آن، لغو شدن این شرط خواهد بود؛ چراکه در این صورت، می‌توان برای هر اجماعی بدون ارائه مستند واقعی، مستندی فرضی در نظر گرفت و آن را معتبر دانست. این شیوه، امری است که هیچ‌یک از علمای اهل سنت آن را نمی‌پذیرند.

۳-۳-۳. شروط مجمع علیه

قسم پایانی شروط مرتبط با اجماع، درباره مجمع علیه است. یعنی آیا اجماع در هر مسئله‌ای به وجود بیاید معتبر است؟ یا باید شروطی در آن لحاظ شود؟ ویژگی‌های مجمع علیه نزد اهل سنت عبارتند از:

۱. موضوع واحدی باشد؛ اولین و مهم‌ترین خصوصیت مجمع علیه، واحد بودن متعلق اجماع بوده که در تعریف اجماع نزد اهل سنت با استفاده از الفاظی مانند «اتفاق» یا «اجماع» بر آن تکیه شده است. یعنی فتاوی مجتهدان باید جملگی بر یک مطلب با حدود و ثغور مشخص باشد. در غیر این صورت، چه بسا فتاوی یک مجتهد با مجتهد دیگر تنها از جهت اشتراک لفظی موافقت داشته باشد و مقصود این دو مجتهد از آن لفظ نزد یکدیگر مساوی نباشد. پر واضح است که این اجماع، در واقع اجماع نیست و اتفاقی نزد مجتهدان رخ نداده است.

بررسی و تطبیق این رکن که در واقع تشکیل دهنده اصلی اجماع است، نسبت به مسئله نصب امام به گونه‌های اجماع در نصب امام که در گذشته بیان شد، وابسته است. وقتی طبق عبارت‌های علمای اهل سنت اثبات شد که برخی از ایشان مجمع علیه را وجوب نصب امام به طور مطلق می‌دانند و برخی دیگر وجوب نصب امام از سوی مکلفان را مجمع علیه ذکر می‌کنند، نتیجه این است که مجمع علیه نزد هر گروه از ایشان متفاوت است. ایشان فقط در عبارت‌های خود اجماع کرده‌اند؛ اما با کمی تأمل روشن می‌شود که مقصود از وجوب نصب امام نزد گروه اول، اصل لزوم وجود امام بوده و مقصود از نصب امام نزد گروه دوم، وجوب نصب امام توسط مکلفان بوده است.

شاید کسی اشکال کند که در همه کتب اهل سنت، نصب امام را وظیفه مکلفین دانسته‌اند؛ بنابراین اختلاف در عبارت‌ها، هنگام یکسانی نتیجه، ثمری ندارد. در پاسخ باید گفت، این که مسئله‌ای نزد اهل سنت واجب باشد و این که همان مسئله به واسطه اجماع واجب شده باشد، تفاوت دارد. یعنی هرچند



مکلفان - در عمل نزد همه اهل سنت - باید امام را نصب کنند، اما اجماعی بودن یک مسئله لوازمی دارد که یک حکم معمولی بدون اجماع ندارد. به عنوان مثال، مخالفت با اجماع نزد اهل سنت می تواند کفر یا بدعت را باشد (باحسین، ۱۴۲۹: ۱۸۸-۱۹۵)؛ در صورتی که مخالفت با یک حکم شرعی در نهایت معصیت بوده و ناقض عدالت است.

اگر اشکال شود که مقصود علمایی که از عبارتشان وجوب نصب امام به طور مطلق برداشت شده، وجوب نصب امام از سوی مکلفان است، در پاسخ باید گفت اولاً این مطلب خلاف ظاهر عبارت های علمای اهل سنت است. ثانیاً اگر قرار باشد طبق مستندات وجوب نصب امام قضاوت شود، وجوب نصب امام به طور مطلق سزاوارتر برای اجماع علما است و برای نصب امام از سوی مکلفان، مستند جدی وجود ندارد. ثالثاً قرینه های داخلی متن علمای سنی، توجه اصل نصب امام را به همراه دارد. برای مثال، کسانی که در عبارت گفته اند همه بر وجوب نصب امام اجماع کرده اند به جز شخصی به نام اصم (ماوردی، بی تا: ۱۵) یا برخی خوارج (دمیجی، بی تا: ۴۴؛ ابن حزم اندلسی، بی تا: ۷۲/۴)، این نشانگر شکل گیری اجماع بر وجوب نصب امام به طور مطلق است؛ چراکه اصم و برخی خوارج اصل لزوم وجود امام را منکر بوده اند.

۲. حکم شرعی باشد؛ از دیگر شروط مجمع علیه، حکم شرعی بودن آن است (سریتی، ۱۴۱۰: ۸۵-۸۷؛ باحسین، ۱۴۲۹: ۱۰۶)؛ هرچند مخالفانی نیز دارد (آمدی، ۱۳۳۲: ۲۸۱/۱)؛ اما جمهور اهل سنت این شرط را پذیرفته اند. زمانی یک مسئله حکم شرعی است که از وظایف مکلف به شمار آید. حال در تطبیق این شرط با اجماع در وجوب نصب امام اگر اجماع را در گونه اول بدانیم، مشکلی پیش نمی آید؛ چراکه قاعدتاً این که وجوب نصب امام از سوی مکلف باشد، باید با دلیل دیگری ثابت شود و اجماع نقشی ندارد؛ اما اگر اجماع را در گونه دوم بدانیم، با اشکال مواجه است؛ زیرا طبق این شرط، نخست باید مجمع علیه از وظایف مکلف باشد، سپس نسبت به آن اجماع رخ بدهد. در صورتی که در گونه دوم،

اثبات حکم شرعی بودن مجمع علیه به دلیل خود اجماع است. یعنی چون بر آن اجماع شده کشف می شود که آن مجمع علیه یک حکم شرعی بوده است. به عبارت دیگر، برای تحقق این شرط در گونه دوم، اجماع دچار دور خواهد شد. در پرسش از این که دلیل حکم شرعی بودن مجمع علیه چیست، در پاسخ باید به همین اجماع برای حکم شرعی بودن استدلال کرد. در صورتی که اول باید حکم شرعی بودن مجمع علیه ثابت شود و بعد از آن اجماع تحقق یابد.

۳. نص شرعی و قطعی درباره آن نباشد؛ از دیگر شروط مجمع علیه این است که پیش از اجماع، نص شرعی قطعی درباره مجمع علیه وجود نداشته باشد (باحسین، ۱۴۲۹: ۱۰۹)؛ زیرا حکم حادثه از سوی آیه یا سنت قطعی مشخص است و به اجماع نیاز ندارد و در صورت ادعای اجماع برخلاف نص قطعی، مخالفت با واقع، احتمال بسیاری دارد. در تطبیق این شرط برای اجماع در وجوب نصب امام، اختلاف دیرینه ای بین شیعه و سنی وجود دارد. شیعه همواره به وجود نص های متعدد از جانب نبی اکرم صلی الله علیه و آله برای نصب امام باور داشته و این نصوص را به عام و خاص تفکیک کرده است. نصوص عام، نصوصی هستند که اصل اهمیت مسئله امامت و خلافت را مطرح کرده و همچون حدیث ثقلین، ظاهر از آن ها الهی بودن این امر است. نصوص خاص مانند حدیث غدیر، ناظر به انتخاب امیرالمؤمنین علیه السلام به عنوان امام و خلیفه بعد از نبی اکرم صلی الله علیه و آله است. در حالی که طبق مبانی اهل سنت، چنین نصی که بر الهی بودن نصب امام و انتخاب امیرالمؤمنین علیه السلام به عنوان خلیفه و امام امت بعد از نبی اکرم صلی الله علیه و آله دلالت کند وجود ندارد. بنابراین، طبق مبنای اهل سنت، این شرط در اجماع محقق است؛ لکن در مبنا اشکال های متعددی است.

۴. اجماع سابق یا اختلاف مستقر نباشد؛ آخرین ویژگی برای مجمع علیه، عدم وجود اجماع سابق یا اختلاف مستقر در مسئله است (همان). منظور از اجماع سابق روشن است؛ ولی منظور از اختلاف مستقر، اختلاف فراگیر و مشهور در مسئله است که موجب دودستگی علمی یا اجتماعی در مسئله شده باشد.



تطبیق این شرط با مسئله نصب امام اگر در گونه اول اجماع باشد، اشکالی ندارد؛ زیرا نه اجماع سابقی در مسئله وجود دارد و نه اختلاف مستقری گزارش شده است. مخالفت برخی با اصل لزوم امامت که پیش از این ذکر شد نیز به منزله اختلاف مستقر نیست؛ اما در گونه دوم اجماع، در تمام امت اسلامی شاهد اختلاف مستقر هستیم؛ چراکه از همان ابتدا که بعد از پیامبر ﷺ بحث خلافت و جانشینی مطرح شد، دو گروه از امت پیامبر اختلاف کرده و برخی امام را منصوص پیامبر دانستند و دسته دیگر، نصب امام را برعهده مکلفان گذاشتند. ممکن است بتوان گفت هیچ اختلافی در اسلام قطعی تر و مستقتر از این اختلاف نبوده باشد. بنابراین، چگونه اجماع بر وجوب نصب امام از سوی مکلفان با وجود چنین اختلافی شکل می‌گیرد؟

۴. نتیجه‌گیری

با توجه به جایگاه ویژه اجماع در منابع معرفتی اهل سنت، ضرورت ایجاب می‌کند مصادیق ادعایی اجماع برای برخورداری از اعتبار کافی، با مبانی آن مطابقت داشته باشند. یکی از مهم‌ترین مصادیق اجماع، مربوط به مسئله نصب امام است. از یافته‌های این پژوهش، همخوانی نداشتن اصول و مبانی اجماع با مصداق آن در مسئله نصب امام به دست می‌آید؛ زیرا علاوه بر مطابق نبودن مفهوم اجماع با این مصداق، پیش فرض‌های حجیت اجماع مانند امکان وقوعی اجماع، امکان نقل اجماع و امکان علم به اجماع در مسئله نصب امام به دلیل اختلاف آرای علمای اهل سنت ثابت نشدند. با فرض تسلیم تحقق پیش فرض‌های حجیت اجماع، همه علما به جهت تحقق صحیح اجماع ارکان و شروطی را برای آن در نظر گرفته‌اند. بر پایه اطلاعات این پژوهش، ثابت شد که بیشتر این ارکان و شروط مانند یکسانی موضوع اجماع، عدم وجود قول مخالف در مسئله، احراز قول همه مجتهدان، وجود مستند معتبر، حکم شرعی بودن مجمع علیه و عدم وجود اختلاف مستقر در آن نسبت به نصب امام محقق

نشده است. در نتیجه، مصادیقی از اجماع که علمای اهل سنت نسبت به آن ادعا می‌کنند، با آن اجماعی که در اصول و مبانی به آن باور دارند، همخوانی ندارند. نمونه‌ای از پیامدهای این همخوانی نداشتن در مسئله نصب امام، افزایش احتمال حقانیت باور شیعه در امامت است؛ چراکه دلیل شرعی بودن نصب امام نزد اهل سنت، تمسک به اجماع بود که نقض شد. از طرفی عبارت‌های گروهی از علمای اهل سنت با نظریه شیعه در نصب امام منافاتی نداشت. این مطالب، گوشه‌ای از آثار نقض اجماع در مسئله نصب امام بوده و کشف موارد بیشتر به پژوهش مستقلی نیازمند است. توجه به بررسی یک مصداق از اجماع نزد اهل سنت و عدم مطابقت با مبانی ایشان، برای بررسی مصادیق دیگر اجماع نیز ایجاد انگیزه می‌کند؛ زیرا به دلیل گستردگی اصول و مبانی اجماع، احتمال عدم مطابقت با مصادیق آن بالا رفته و موجب خدشه به اعتبار و حجیت منبع معرفتی اجماع، نزد اهل سنت خواهد شد.

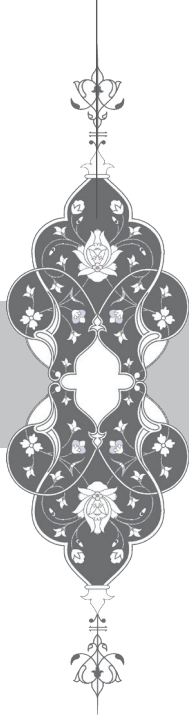
منابع

١. آمدی، سيف الدين على بن ابى على (١٣٣٢ق)، الإحكام فى أصول الأحكام، مصر: مطبعة المعارف.
٢. آمدی، سيف الدين على بن ابى على (بى تا)، غاية المرام فى علم الكلام، محقق: حسن محمود عبداللطيف، قاهره: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية.
٣. ابن امير حاج، شمس الدين محمد بن محمد (١٤٠٣ق)، التقرير والحبير، بيروت: دار الكتب العلمية.
٤. ابن حجر الهيتمى، احمد بن محمد (١٤١٧ق)، الصواعق المحرقة على أهل الرفض والضلال و الزندقة، محقق: عبدالرحمن بن عبدالله تركى و كامل محمد الخراط، بيروت: مؤسسة الرسالة.
٥. ابن حزم الأندلسى، ابومحمد على بن احمد (بى تا)، الفصل فى الملل والأهواء والنحل، مصر: مكتبة الخانجى.
٦. ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد (١٤٠٨ق)، ديوان المبتدأ والخبر فى تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر (تاريخ ابن خلدون)، محقق: خليل شحادة، بيروت: دار الفكر.
٧. ابن قدامة المقدسى، عبدالله بن احمد (بى تا)، روضة الناظر و جنة المناظر فى أصول الفقه، بى جا: مؤسسة الريان.
٨. ابواسحاق الشيرازى، ابراهيم بن على (١٤٠٣ق)، التبصرة فى أصول الفقه، محقق: دكتور محمد حسن هيتو، دمشق: دار الفكر.
٩. ابوداوود، سليمان بن اشعث (بى تا)، سنن ابى داوود، محقق: محمد محى الدين عبد الحميد، بيروت: المكتبة العصرية.
١٠. ابوالخطاب الكوذانى، محفوظ بن احمد (١٤٠٦ق)، التمهيد فى أصول الفقه، مكه: مركز البحث العلمى و احياء التراث الاسلامى.
١١. ابوالمظفر المروزى، منصور بن محمد (١٤١٨ق)، قواطع الأدله فى الأصول، محقق: محمد حسن اسماعيل الشافعى، بيروت: دار الكتب العلمية.



١٢. ابويعلى، محمد بن الحسين (بى تا)، العدة فى أصول الفقه، محقق: احمد بن على بن سير المباركى، بى جا: بى نا.
١٣. اسنوى، عبد الرحيم بن حسن (١٤٢٠ق)، نهاية السؤل شرح منهاج الوصول فى علم الأصول، بيروت: دار الكتب العلمية.
١٤. ايجى، مير سيد شريف (١٣٢٥ق)، شرح المواقف، افست قم: الشريف الرضى.
١٥. الباحسين، يعقوب بن عبد الوهاب (١٤٢٩ق)، الإجماع، رياض: مكتبة الرشد.
١٦. بزدوى، على بن محمد (بى تا)، كنز الوصول إلى معرفة الأصول (مخطوط)، مخرج: قاسم بن قطلوبغا، كراچى: مير محمد كتب خانه مركز علم و ادب كراچى.
١٧. تفتازانى، سعد الدين (١٤٠٩ق)، شرح المقاصد، افست قم: الشريف الرضى.
١٨. جصاص، احمد بن على (١٤١٣ق)، الإجماع، بيروت: دار المنتخب العربى.
١٩. جوينى، عبد الملك بن عبد الله (١٤٠١ق)، الغياثى غياث الأمم فى التياث الظلم، محقق: عبد العظيم الديب، بى جا: مكتبة الامام الحرمين.
٢٠. خلاف، عبد الوهاب (بى تا)، علم أصول الفقه و خلاصة تاريخ التشريع، قاهره: مطبعة المدنى.
٢١. دميحى، عبد الله (بى تا)، الإمامة العظمى عند أهل السنة و الجماعة، رياض: دار طيبة.
٢٢. زيدان، عبد الكريم (١٤٢١ق)، أصول الدعوة، بيروت: مؤسسة الرسالة.
٢٣. سبكى، تاج الدين عبد الوهاب بن على (١٤٢٤ق)، جمع الجوامع فى أصول الفقه، محقق: عبد المنعم خليل ابراهيم، بيروت: دار الكتب العلمية.
٢٤. السريتى، حسين احمد فراج و عبد الودود، محمد (١٤١٠ق)، أصول الفقه الاسلامى، اسكندرية: مؤسسة الثقافة الجامعية.
٢٥. سفارينى، شمس الدين محمد بن احمد (١٤٠٢ق)، لواعم الأنوار البهية و سواطع الأسرار الأثرية، دمشق: مؤسسة الخافقين و مكتبتها.
٢٦. شافعى، محمد بن ادريس (٢٠٠٩م)، الرسالة، بيروت: دار الكتب العلمية.

٢٧. شوکانی، محمد بن علی (١٤١٩ق)، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، محقق: شيخ احمد عزو عناية، بيروت: دار الكتاب العربي.
٢٨. شهرستاني، ابوالفتح محمد بن عبد الكريم (١٤٢٥ق)، نهاية الإقدام في علم الكلام، محقق: احمد فريد المزيدي، بيروت: دار الكتب العلمية.
٢٩. طبري، محمد بن جرير (١٣٨٧ق)، تاريخ الطبري، محقق: محمد ابوالفضل ابراهيم، بيروت: دار التراث.
٣٠. غزالي، ابوحامد محمد بن محمد (١٤١٣ق)، المستصفى من علم الأصول، محقق: محمد عبدالسلام عبدالشافى، بيروت: دار الكتب العلمية.
٣١. غزالي، ابوحامد محمد بن محمد (١٤٢٤ق)، الإقتصاد فى الاعتقاد، محقق: عبدالله محمد الخليلى، بيروت: دار الكتب العلمية.
٣٢. فخر رازى، محمد بن عمر (١٤١٨ق)، المحصول فى علم أصول الفقه، محقق: طه جابر فياض العلوانى، بيروت: مؤسسة الرسالة.
٣٣. فنارى، شمس الدين محمد بن حمزه (١٤٢٧ق)، فصول البدائع فى أصول الشرائع، محقق: محمد حسن اسماعيل، بيروت: دار الكتب العلمية.
٣٤. قرطبي، ابو عبدالله محمد بن احمد (١٤٢٣ق)، الجامع لأحكام القرآن، محقق: هشام سمير البخارى، رياض: دار عالم الكتب.
٣٥. ماوردى، ابوالحسن على بن محمد (بى تا)، الأحكام السلطانية، قاهره: دار الحديث.
٣٦. مظفر، محمد رضا (١٤٣٠ق)، أصول الفقه، قم: مؤسسة النشر الاسلامى.
٣٧. مفيد، محمد بن محمد بن نعمان (١٤١٣ق)، الفصول المختارة، قم: المؤتمر العالمى للشيخ المفيد.
٣٨. النملة، عبد الكريم (١٤٢٠ق)، المهدّب فى أصول الفقه المقارن، رياض: مكتبة الرشد.
٣٩. نووى، ابوزكريا محى الدين يحيى بن شرف (١٣٩٢ق)، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، بيروت: دار احياء التراث العربى.



Research Article

Imāmah in the Light of
the Qur'an and Sunnah

2th Year, Vol. 3, 2025

Publisher: Emamat
International Foundation

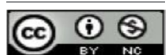
ipj.emamat.org

Received: 2025/09/15

Revised: 2025/09/17

Accepted: 2025/09/27

Published Online: 2026/06/28



© the authors



A Historical Critique and Analysis of the Realization of Amīr al-Mu'minīn's (a) Allegiance to Abu Bakr*

Gholām-Murtazā Ja'fari¹

Abstract

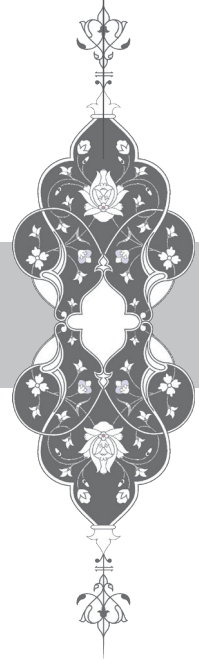
One of the most contentious issues in early Islamic history is the matter of the allegiance (bay'ah) of Amīr al-Mu'minīn Ali (a) to Abu Bakr. This research, employing an analytical-critical approach and relying on credible historical, hadith, and theological (kalāmī) sources, investigates three fundamental dimensions of this issue: first, the concept and conditions for the realization of a valid allegiance and the extent of its correspondence with the events following the passing of the Prophet (s); second, an analysis of the wisdom and the socio-political dimensions of Imam Ali's (a) delay in giving allegiance; and third, an examination of the narrative meaning of the "apostasy" (irtidād) of the Companions and its relationship to the event of Saqifah. The findings indicate that in legal (fiqhī) and historical sources, allegiance has specific conditions and requirements that render its realization contingent upon the individual's genuine free will (ikhtiyār) and the acceptance of the other party's legitimacy; any deficiency in these prerequisites nullifies the validity and legitimacy of the allegiance. An examination of historical evidence shows that these conditions were not observed in the case of Imam Ali (a); thus, the realization of allegiance according to valid criteria was not possible. Given the sensitive conditions following the Prophet's (s) death and the threats that could have disintegrated the Islamic society—providing grounds for the dominance of enemies and disbelievers—Imam Ali (a) engaged in a form of compromise with Abu Bakr to preserve Islam and prevent the squandering of the Prophet's (s) extensive efforts. This action was taken solely to secure the overarching interests of the faith and to prevent harm to the Islamic community; it never signified the acceptance of the legitimacy of his caliphate. Even if some reports interpret "allegiance" merely as "shaking hands," this act was also performed under compulsion and constraint (ikrah) and lacks validity and legitimacy. Therefore, the allegiance of Imam Ali (a) to Abu Bakr, even if it ostensibly occurred, is neither valid nor can it serve as a basis for proving his caliphate. Historical evidence and the analysis of the conditions of that era demonstrate that any external action can only be understood as an emergency compromise to preserve Islam and prevent damage to the Islamic community, rather than an acceptance of political legitimacy. Furthermore, the delay in allegiance was a purposeful act to proclaim the Imam's legitimacy and to negate the legitimacy of the Saqifah caliphate; subsequent cooperation can only be explained within the framework of the supreme interests of preserving Islam. In the third axis, a contextual and comparative analysis of the narrations shows that the concept of apostasy in Imami culture refers to the violation of the covenant of Wilāyah, not a legal departure from Islam. The synthesis of these three dimensions demonstrates that the structure of Abu Bakr's caliphate, from the perspective of Imam Ali (a), lacked legitimacy and was based on mechanisms that are regarded in historical sources as instances of exercising illegitimate and despotic authority. This research provides an integrated and documented re-reading of the issue of allegiance and its consequences by synthesizing historical, theological, and hadith data.

Keywords: Bay'ah (allegiance), Commander of the Faithful, Abū Bakr, Political legitimacy, Irtidād (apostasy), al-Saqifah, Caliphate

* Cite this article: Ja'fari, G.M. (2025). A Historical Critique and Analysis of the Realization of Amīr al-Mu'minīn's (a) Allegiance to Abu Bakr, *Imāmah in the Light of the Qur'an and Sunnah*, 2(3), p.157-195.

doi: <https://doi.org/10.22034/emamah.2025.547235.1074>

1. M.A. in Hadith Studies, Imamate International Foundation, Qom, Iran.
g.murtazajafari110@gmail.com



نقد و بررسی تاریخی تحقق بیعت امیرمؤمنان علیه السلام با ابوبکر*

غلام مرتضی جعفری^۱

چکیده

یکی از مسائل مناقشه برانگیز تاریخ صدر اسلام، مسئله بیعت امیرالمؤمنین علی علیه السلام با ابوبکر است. این پژوهش با رویکردی تحلیلی-انتقادی و با تکیه بر منابع معتبر تاریخی، حدیثی و کلامی، سه بُعد بنیادین این مسئله را بررسی کرده است: نخست، مفهوم و شرایط تحقق بیعت صحیح و میزان انطباق آن با رخداد‌های پس از رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله؛ دوم، تحلیل حکمت و ابعاد سیاسی-اجتماعی تأخیر امام علی علیه السلام در بیعت؛ و سوم، بررسی معنای روایی ارتداد اصحاب و نسبت آن با واقعه سقیفه. یافته‌ها نشان می‌دهند که بیعت در منابع فقهی و تاریخی شرایط و لوازم مشخصی دارد که تحقق آن را به اختیار واقعی فرد و پذیرش مشروعیت طرف مقابل منوط می‌کند و هرگونه نقص در این شرایط، اعتبار و مشروعیت بیعت را از بین می‌برد. بررسی شواهد تاریخی نشان می‌دهد که این شرایط در مورد حضرت علی علیه السلام رعایت نشده؛ بنابراین، تحقق بیعت طبق معیارهای معتبر امکان‌پذیر نبوده است. با توجه به شرایط حساس پس از وفات پیامبر صلی الله علیه و آله و تهدیداتی که می‌توانست جامعه اسلامی را از هم بپاشد و زمینه را برای تسلط دشمنان و کافران فراهم کند، حضرت علی علیه السلام برای حفظ اسلام و جلوگیری از پایمال شدن تلاش‌های فراوان پیامبر صلی الله علیه و آله، به نوعی با ابوبکر مصالحه کرد. این اقدام صرفاً برای تأمین مصالح کلان دین و جلوگیری

مقاله پژوهشی

دوفصلنامه امامت در پرتو قرآن و سنت

سال دوم، شماره ۳، ۱۴۰۴

ناشر: بنیاد بین‌المللی امامت

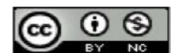
ipz.emamat.org

دریافت: ۱۴۰۴/۰۶/۲۴

بازنگری: ۱۴۰۴/۰۶/۲۶

پذیرش: ۱۴۰۴/۰۷/۰۵

انتشار آنلاین: ۱۴۰۵/۰۴/۰۷



© نویسندگان



* استناد به این مقاله: جعفری، غلام مرتضی، (۱۴۰۴)، نقد و بررسی تاریخی تحقق بیعت

امیرمؤمنان علیه السلام با ابوبکر، امامت در پرتو قرآن و سنت، (۲) ۳، ص ۱۵۷-۱۹۵.

<https://doi.org/10.22034/emamah.2025.547235.1074>

۱. کارشناسی ارشد، علوم حدیث، بنیاد بین‌المللی امامت، قم، ایران.

g.murtazajafari110@gmail.com



از آسیب به جامعه اسلامی انجام شده و هرگز به معنای پذیرش مشروعیت خلافت او نبوده است. حتی اگر برخی گزارش‌ها «بیعت» را صرفاً به عنوان «دست دادن» تعبیر کنند، این عمل نیز از روی اجبار و اکراه صورت گرفته و فاقد اعتبار و مشروعیت است. بنابراین، بیعت حضرت علی علیه السلام با ابوبکر، اگر هم ظاهراً رخ داده باشد نه معتبر است و نه می‌تواند مبنای اثبات خلافت او قرار گیرد. شواهد تاریخی و تحلیل شرایط آن دوره نشان می‌دهند که هرگونه اقدام ظاهری، تنها به عنوان یک مصالحه اضطراری برای حفظ اسلام و جلوگیری از آسیب به جامعه اسلامی قابل فهم است نه پذیرش مشروعیت سیاسی. همچنین تأخیر در بیعت، اقدامی هدفمند برای اعلام حقانیت امام و نفی مشروعیت خلافت سقیفه بوده و همراهی‌های بعدی صرفاً در چهارچوب مصالح عالی حفظ اسلام قابل تبیین است. در محور سوم نیز تحلیل سیاقی و تطبیقی روایات نشان داد که مفهوم ارتداد در فرهنگ امامیه ناظر به نقض عهد ولایت است نه خروج فقهی از اسلام. براینکه این سه بُعد نشان می‌دهد که ساختار خلافت ابوبکر از منظر امام علی علیه السلام فاقد مشروعیت بوده و مبتنی بر مکانیسم‌هایی تلقی می‌شود که در منابع تاریخی مصداق اعمال اقتدار غیرمشروع و استبدادی به شمار می‌رود. این پژوهش با تلفیق داده‌های تاریخی، کلامی و حدیثی بازخوانی یکپارچه و مستند از مسئله بیعت و پیامدهای آن را ارائه می‌کند.

واژگان کلیدی: بیعت، امیرالمؤمنین علیه السلام، ابوبکر، مشروعیت سیاسی، ارتداد، سقیفه، خلافت

۱. مقدمه

مسئله بیعت امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب علیه السلام با خلیفه اول، یکی از مباحث حساس در تاریخ صدر اسلام است که فراتر از یک رخداد تاریخی، به هویت سیاسی و کلامی دو مذهب بزرگ اسلامی گره خورده است. در تاریخ هیچ واقعه‌ای عمیق‌تر و ماندنی‌تر از مسئله جانشینی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله موجب تفرقه در اسلام نبوده است؛ حق جانشینی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و به دست گرفتن زمام امور امت، پس از رحلت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، اصلی‌ترین عاملی است که جامعه مسلمانان را در سده نخست تاریخ اسلام به چند گروه و فرقه تقسیم کرد که برجسته‌ترین آن گروه‌ها، شیعه و سنی هستند. نظرات متضاد در مورد جانشینی اساساً براساس تفاسیر، احادیث و برداشت‌های گوناگون از رخدادهای تاریخ نخستین اسلام است.

مسلمانان شیعه معتقدند که ولایت و حق حاکمیت امامان پس از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله همانند منصب نبوت جایگاهی الهی بوده و از سوی خداوند متعال جعل می‌شود و بیعت مردم در این زمینه، نقشی ندارد. حتی حضرت علی علیه السلام به وسیله خود پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به عنوان جانشین ایشان معرفی شده بودند که مهم‌ترین آن در ماجرای غدیر خم بود. شیعیان دوازده امامی سه خلیفه نخست (ابوبکر که در نتیجه بیعت افرادی و عمر و عثمان که در نتیجه خلافت او به حکومت رسیدند) را نامشروع می‌دانند. از سوی دیگر، مسلمانان اهل سنت معتقدند دلیل اثبات خلافت خلفا بیعت مردم است؛ یعنی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله خلیفه و جانشینی معین نکرده و بیعت مردم دلیل صحت خلافت خلفا است؛ از این رو حکومت ابوبکر را که در اثر بیعت اشخاصی به حکومت برگزیده شد و جانشینان او را که باهم «خلفای راشدین» نامیده می‌شوند قبول کرده و مشروع می‌دانند و برترین دلیل مشروعیت خلافت ابوبکر را بیعت حضرت علی علیه السلام با وی می‌پندارند.

سه دیدگاه اصلی درباره مسئله بیعت حضرت علی علیه السلام با ابوبکر در منابع تاریخی و کلامی مطرح شده است: ۱. اساساً هیچ‌گونه بیعتی از سوی آن حضرت با ابوبکر صورت نگرفته است. ۲. بیعت انجام شده، اما تحت فشار، اجبار یا اکراه بوده و فاقد رضایت حضرت بوده است. ۳. بیعت حضرت علی علیه السلام با ابوبکر بدون هیچ اکراه یا اجبار و با رضایت حضرت انجام پذیرفته است.

در این نوشتار، تلاش بر آن است که اول حقیقت‌یابی بیعت از دیدگاه اسلام و تبیین جایگاه، ارکان و شرایط بیعت تا لوازم یک بیعت صحیح و درست روشن شود و سپس در مورد سه قول یادشده تحقیق و بررسی صورت گیرد. همچنین تبیین شود که اگر آن حضرت سکوت کرد، در چه شرایط و براساس چه اهدافی بوده است.



۲. حقیقت یابی بیعت از دیدگاه اسلام

ابتدا باید بیان شود که «بیعت» در لغت و اصطلاح به چه معنا است و جایگاه، کارکرد و شرایط آن چگونه است تا لوازم یک بیعت صحیح و درست روشن شود.

۲-۱. معنای لغوی بیعت

خلیل بن احمد فراهیدی در معنای این واژه آورده است بیعت دست به دست هم دادن بر ایجاب بیع و معامله است؛ همچنین به معنای دست به دست هم دادن برای اطاعت نیز به کار می‌رود (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۲/۲۶۵). فیومی نیز دقیقاً همان معنای خلیل بن احمد را در مورد بیعت ذکر کرده است (فیومی، ۱۴۱۴: ۶۹/۱). راغب اصفهانی می‌گوید: «بایع السلطان؛ با سلطان بیعت کرد»؛ یعنی فرد به ازای خدماتی که سلطان انجام می‌دهد، پیروی و اطاعت از وی را می‌پذیرد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱۵۵). ابن اثیر معتقد است بیعت در اسلام، به معنای معاهده و معاهده بر اسلام است؛ به این صورت که هریک از آن‌ها آنچه را نزد دیگری است خریداری می‌کند و تمام وجود و اطاعت از او و دخالت در کار خود را به او واگذار می‌کند (ابن اثیر، ۱۳۶۷: ۱/۱۷۴). ابن منظور بیان می‌کند بیعت عبارت است از: «قرارداد بستن و معاهده». گویا هریک از آنان آنچه را در اختیار دارد به رفیقش می‌فروشد و جان و اطاعت و اختیار دخالت در کار خویش را در اختیار دیگری می‌گذارد (ابن منظور، بی تا: ۲۶/۸). لغویان در سر ارتباط معنوی آن می‌گویند: «اصل این واژه (ب.ی.ع) بر معاهده و مبادله مال به مال دلالت دارد (مقدسی، ۱۳۸۸: ۳/۴۸۰) و بیعت نیز چون در حقیقت نوعی مبادله و معامله است، از همین ریشه گرفته شده است».

بنابراین، روشن شد که بیعت و بیع، قراردادی طرفینی است و همان‌گونه که در بیع، کالا در برابر کالا یا پول قرار می‌گیرد، در بیعت نیز بیعت‌کننده برای اطاعت در برابر التزام حاکم به اجرای قوانین و تأمین مصالح اعلام آمادگی می‌کند.

۲-۲. معنای اصطلاحی بیعت

ابن خلدون معتقد است بیعت عبارت است از پیمان بستن به فرمانبری و طاعت. بیعت‌کننده با امیر خویش پیمان می‌بست که در امور مربوط به خود و مسلمانان، تسلیم نظر وی باشد و در هیچ چیز از امور مزبور با او به ستیز برنخیزد و تکالیفی را که برعهده وی می‌گذارد و وی را به انجام دادن آن‌ها مکلف می‌سازد اطاعت کند؛ خواه آن تکالیف به دل‌خواه او باشد و خواه مخالف میلش (ابن خلدون، ۱۳۷۵: ۴۰۰/۱).

۲-۳. جایگاه بیعت

همان‌طور که در پیشینه بیان شد، تا زمان رسول‌الله ﷺ و حتی در زمان جاهلیت نیز بیعت فقط عهد و میثاق وفاداری بوده و هیچ‌گاه موجب حق حاکمیت نبوده است. تقریباً تمام مسلمانان معتقدند که در زمان پیامبر اکرم ﷺ، خداوند حق حاکمیت و ولایت را به پیامبر ﷺ واگذار کرده است و در هیچ‌کدام از بیعت‌هایی که با رسول خدا ﷺ انجام شده، همانند بیعت عقبه اول و دوم، هدف، تعیین حاکم یا مشروعیت بخشی به حق حاکمیت ایشان نبوده است، بلکه مشروعیت شأن و منصب الهی ایشان قبل‌الاثبات شده بود و بیعت براساس دفاع از دین، یا دفاع از شخص حاکم و برای نصرت و حمایت و اطاعت از آن حضرت انجام گرفت. ازاین‌رو جدال اصلی در مشروعیت حکومت پس از پیامبر اکرم ﷺ است. به‌هرترتیب، در این باره می‌توان مسئله بیعت را به دو حالت تصور کرد:

الف) بیعت، عامل مشروعیت باشد؛ بیعت پس از رسول‌الله ﷺ از جانب عده‌ای عامل مشروعیت قلمداد شد؛ یعنی به‌وسیله بیعت، امامت و خلافت برای کسی ثابت شود و این عامل، برای او صلاحیت حکومت و مشروعیت حکمرانی ایجاد کند. در این حالت مشروعیت با مقبولیت و بیعت مردمی برابر می‌شود.^۱

۱. در این صورت، اگر مردم در مقابل نبی خود حضرت هارون ﷺ بر سامری اتفاق و اجتماع نمایند، ولایت او براین اساس، بر حق خواهد بود نه ولایت و خلافت حضرت هارون ﷺ.



ب) بیعت، علامت مشروعیت نباشد؛ یعنی بیعت امت برای خلیفه حقانیت و مشروعیت ایجاد نمی‌کند، بلکه وسیله‌ای است که امت با آن، فردی را که از سوی خدا منصوب شده و دارای شرایط لازم است، شناسایی کرده و به وی قدرت مردمی می‌دهند. بنابراین، اگر مردم در بیعت و شناخت امام اشتباه کرده باشند، منتخب آن‌ها خلیفه و امام واقعی نبوده، بیعت مردم و صرف منتخب بودن برای او صلاحیت ایجاد نخواهد کرد.^۱

۲-۴. بیعت از دیدگاه شیعه

شیعه بر این باور است که ولایت و حق حاکمیت امامان پس از پیامبر ﷺ همانند منصب نبوت، جایگاهی الهی است و از سوی خداوند متعال جعل می‌شود و بیعت مردم در این زمینه نقشی ندارد. این دیدگاه براساس مبانی خود به تفکیک مقام ولایت از مقام تولی قائل بوده و حوزه نفوذ و عملکرد بیعت را در قلمرو تولی می‌داند نه مقام ولایت؛ ازاین‌رو، بیعت در حق حاکمیت نقشی ندارد و فقط به تولی کمک می‌کند؛ یعنی حق حاکمیت و جواز تصدی، از سوی خداوند متعال جعل می‌شود؛ اما تولی و تحقق عینی آن بسته به وجود اقتدار اجتماعی است که از سوی بیعت مردم، حاصل می‌شود.^۲ طبق این نظریه، بیعت فقط پیمانی

۱. وقتی پیامبری اولوالعزم مانند حضرت موسی (ع) که هفتاد نفر را انتخاب کرد، معلوم شد لایق نبودند (اعراف: ۱۵۵)، پس وقتی انتخاب شدگان پیامبری اولوالعزم مثل حضرت موسی (ع) منحرف شدند، آن وقت وای بر انتخاب شدگان مردم؛ و چون مشاهده کردیم که منتخب پیامبر برگزیده خداوند فاسد بوده و نه اصلح، حال این‌که می‌پنداشتند آنان نیکوترین هستند، از همین جا پی می‌بریم که انتخاب تنها از دانایی به درون سینه‌ها و ضمایر و سرایر مردم ساخته است، و انتخاب و گزینش مهاجران و انصار ارزشی ندارد؛ در جایی که برگزیده پیامبران به جای افراد نیکو، افراد فاسد باشند.

۲. مستند این قول شیعه آیات و روایات فراوانی هستند؛ به عنوان نمونه آمده است: «إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا» (بقره: ۱۲۴). جمله «إِنِّي جَاعِلُكَ» به وضوح ثابت می‌کند که امامت، انتصابی است نه انتخابی. امام حتما باید از طرف خداوند منصوب شود. کلمه بعدی آیه «عَهْدِي»، روشن می‌سازد که امامت، عهد الهی میان خدا و مردم است و خدا عهد خود را هیچ‌گاه به مردم واگذار نکرده است که مردم حق انتخاب نمایند الهی را داشته باشند. در آیات دیگری آمده است: «يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ» (ص: ۲۶). «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»

برای نصرت و حمایت از صاحب آن منصب الهی، محسوب می‌شود.

۲-۵. بیعت از نظر اهل سنت

اهل سنت معتقدند امامت یا حق حاکمیت توسط بیعت، انشا و ایجاد می‌شود. این گروه به دو بیعت «خاصه» و «عامه» قائل‌اند. البته میان قدما و روشنفکران اهل سنت درباره ماهیت این دو بیعت، اختلافاتی وجود دارد؛ اما الگوی «انعقاد-اطاعت» را قبول داشته و بر این باورند که انعقاد امامت به وسیله بیعت اهل حل و عقد، حاصل می‌شود و بیعت مردم، بیعت بر اطاعت است نه انعقاد. روشنفکران اهل سنت الگوی «ترشیح-انعقاد» را ارائه کرده و بر این باورند که انعقاد امامت به وسیله بیعت مردم، حاصل می‌شود و بیعت خواص، فقط یک توصیه است. البته در دیدگاه اهل سنت، بیعت فقط یکی از راه‌های انعقاد امامت است نه تنها راه (باقلائی، ۱۳۶۶: ۱۷۸؛ ماوردی، ۱۴۰۹: ۱۳-۳۷؛ ر.ک: سبحانی، ۱۳۹۱؛ پسندیده، ۱۳۸۶؛ احمدنژاد، ۱۳۹۴؛ توسلی، ۱۳۹۹؛ هاشمی، بی‌تا؛ کلانتری و آل‌نبی، بی‌تا).

اگر شیوه حکومت بعد از رسول گرامی اسلام ﷺ جنبه تنصیصی باشد که شیعه به آن معتقد است، نبودن هر نوع روایت پیرامون حکومت اسلامی توجیه

→ قَالَ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ وَاللَّهُ يُؤْتِي مُلْكَهُ مَنْ يَشَاءُ > (بقره: ۲۴۷). آیه دال بر آن است که امارت و حکومت الهی منوط باشد به دارا بودن صفات جسمانی مانند شخصیت و کمالات نفسانی مانند اعلیت و اهلیت و قابلیت به حسب حکمت و مصلحت، و آن را جز علام الغیوب کسی عالم نیست؛ پس تعیین آن از جانب او خواهد بود؛ چنان‌که طالوت را که به حسب جسم و بسط علم برتری داشت، سلطنت و پادشاهی را مرحمت فرمود. بنابراین، کسانی که به جهت ترس مکرر فرار از جهاد و به سبب نادانی در جواب مسائل متحیر و سرگردان ماندند، چگونه اهلیت خلافت و امارت الهی را خواهند داشت؟! ناگفته نماند که انتخاب خلافت و امارت از سوی مردم که هیچ، حتی پیغمبر اولوالعزم هم حق انتخاب جانشین از خود را ندارد و باید از خدا درخواست نماید (وَأَجْعَلْ لِي وَزِيرًا مِنْ أَهْلِي) (طه: ۲۹)؛ چه برسد انتخاب خلافت توسط مردم. همین دعا توسط رسول خدا ﷺ برای حضرت علی (ع) نیز در منابع فریقین نقل شده است: «سَمِعْتُ أَشْمَاءَ بِنْتَ عُمَيْسٍ تَقُولُ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ اللَّهُمَّ إِنِّي أَقُولُ كَمَا قَالَ أَخِي مُوسَى اللَّهُمَّ اجْعَلْ لِي وَزِيرًا مِنْ أَهْلِي عَلَيْنَا أَخِي اشْدُدْ بِهِ أَزْرِي وَأَشْرِكْهُ فِي أَمْرِي إِلَى أَقُولِهِ: بِصِيرًا». بزرگان زیادی از اهل سنت مانند احمد بن حنبل، ابونعیم، سبط ابن جوزی، سیوطی و دیگران این را نقل کرده‌اند (ر.ک: حسکانی، ۱۴۱۱/۱: ۴۷۹).



خوبی دارد؛ زیرا امام منصوب از جانب پیامبر ﷺ بر تکلیف خود از دیگران آگاه‌تر است؛ ولی اگر بگوییم حکومت، پس از رحلت پیامبر ﷺ به خود مردم واگذار شده است، خواه از طریق شورا و خواه از طریق بیعت، باید در این مورد ده‌ها روایت در موضوعات مختلف حکومت از صاحب شریعت برسد. اکنون در صورت واگذار شدن چنین شأن و جایگاهی به مردم، از آنان سؤال می‌شود چگونه پیامبر گرامی اسلام ﷺ که درباره‌ی کمترین مسائل و فروع شرعی و فقهی مانند استنجا این همه سخن گفته است، اما درباره‌ی شیوه حکومت و شرایط حاکم و کیفیت گزینش سخنی نگفته باشد؟! با این‌که برخی بزرگان و متکلمان آنان خلافت را از اصول دین دانسته‌اند و منکر خلافت خلفا را کافر و فاسق دانسته‌اند.^۱

۲-۶. ارکان بیعت

بیعت سه رکن اصلی و اساسی دارد که با فقدان هر یک از آن‌ها، امکان تحقق آن وجود ندارد؛ این سه رکن عبارتند از: ۱. بیعت‌کننده؛ ۲. کسی که با او بیعت می‌شود؛ ۳. موضوع بیعت. بیعت‌کننده ممکن است یک نفر یا بیشتر باشند. معمولاً بیعت‌کنندگان متعددند، ولی کسی که با او بیعت می‌شود - به گواهی تاریخ - معمولاً یک نفر بوده است. موضوع بیعت ممکن است امری عام و کلی یا امری جزئی و مقطعی باشد. به موجب منابع تاریخی و حدیثی، بیعت معمولاً صیغه‌ای داشته که متضمن موضوع آن بوده و غالباً طرف بیعت آن را بر زبان می‌آورده است. بیعت گاهی به گونه‌ای مشروط بوده؛ یعنی در آن تعهدی در نفع

۱. «إن من أنكر خلافة الصديق فهو كافر» (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۱۷: ۱/۱۳۸؛ سبکی، بی‌تا: ۵۸۷/۲؛ مقریزی، ۱۴۲۰: ۹/۲۱۸).

۲. البته بیعت گاه با وکیل یا نایب بیعت‌شونده صورت می‌گرفته است. از جمله در بیعت زنان با حضرت علی علیه السلام به نیابت از رسول الله صلی الله علیه و آله در حدیبیه، بیعت مردم کوفه با مسلم بن عقیل به نیابت از امام حسین علیه السلام و همچنین بعد از گسترش حکومت اسلامی، مردم آن مناطق معمولاً با حاکم محلی به نیابت از خلیفه بیعت می‌کردند.

بیعت‌کننده شرط می‌شود. نمونه بارز آن در سیره پیامبر ﷺ بیعت عشیره است که در آن، خلافت و وصایت آن حضرت شرط شده بود (ر.ک: طبری، ۱۳۸۷: ۳۲۱/۲؛ ابن شهر آشوب، بی تا: ۲۵/۲).

۲-۷. شرایط صحت بیعت (بیعت امامت و خلافت)

عالمان معاصر^۱ و معروف اهل سنت مانند مأمون حموش، حسن بن فرحان المالکی و ام مالک الخالدی در کتاب‌های خود شروط بیعت را هفت مورد شمرده‌اند: ۱. بیعت شونده (کسی که برای او بیعت گرفته می‌شود) باید دارای شرایط امامت باشد؛ ۲. متولی عقد بیعت، اهل حل و عقد یا از آنان باشد؛ ۳. بیعت‌کننده شخصا بیعت را قبول کند و مجبور به پذیرش نباشد؛ ۴. بیعت شونده باید واحد باشد؛ ۵. بیعت‌کننده برای بیعت کردن و نکردن آزادی کامل داشته باشد؛ ۶. بیعت قولا و فعلا براساس کتاب خدا و سنت رسول ﷺ باشد؛ ۷. بیعتی که صورت گرفته دارای شهادت باشد (حموش، ۱۴۲۶: ۱۹۰؛ مالکی و خالدی، ۱۴۱۷: ۵۰).

اختیار و آزادی کامل در منعقد ساختن این پیمان، بررسی و ذکر مستندات این شرط، مطالعه در چگونگی بیعت‌هایی که در زمان پیامبر اکرم ﷺ صورت گرفته، تلویحا یا تصریحا گویای این مطلب است. ازجمله تصریحات حضرت امیرالمؤمنین (علیه السلام) به لزوم شرط آزادانه بودن بیعت، می‌توان به این موارد اشاره کرد. امام در جواب پیشنهاد عمار مبنی بر این که حال که مردم داوطلبانه و بدون اکراه با شما بیعت کرده‌اند خوب است از اسامه بن زید و عبدالله بن عمر و... دعوت کنیم که همانند سایر مردم عمل کنند، فرمود: «ما نیازی به بیعت کسی که تمایلی به ما ندارد، نداریم» (ر.ک: یآوری، ۱۳۸۶: دیلمی، ۱۳۷۷). حضرت در جای دیگر چنین می‌فرماید: «مردم بدون اکراه و اجبار و با میل و رغبت با من بیعت

۱. در منابع متقدم، در باب شرایط صحت بیعت مطلبی نیافتیم؛ هرچند درباره جایگاه بیعت و نسبت آن با مشروعیت یا عدم مشروعیت سخن گفته شده است (ر.ک: ماوردی، ۱۴۰۹: ۸).

۲. «الحرية الكاملة للمبايع في البيعة لأنها عقد مرضاة واختيار، لا اكراه فيها» (ر.ک: حموش، ۱۴۲۶: ۱۹۰؛ مالکی و خالدی، ۱۴۱۷: ۵۰).



کردند.^۱ ایشان در مقام دیگر، امتیاز بیعت خود را با بیعت‌های سابق چنین تبیین می‌کند: «بیعت شما با من فلتة نبود». ^۲ یعنی اگر چنین بود، ارزشی نداشت؛ حال آنکه بیعت با برخی دیگر فلتة صورت گرفت.

شرط اختیار و عدم اکراه و اجبار از تعریف و ارکان بیعت، به وضوح روشن بوده و ثابت است؛ زیرا قرارداد طرفینی است برای انجام و عمل به یک تعهد لازم است که رضایت طرفین در آن باشد. در صورت اکراه و اجبار یکی از طرفین یا هر دو آنان و در صورت نبود رضایت، روشن است که شرایط بیعت تمام نبوده و بیعت تحقق نمی‌یابد. به فرض تحقق، چنین بیعتی تعهدآور نبوده و ارزش و اعتباری نخواهد داشت.

محدوده دلالت و تأثیر بیعت، به فعلیت رساندن حکومت و به دست گرفتن زمام حکم و التزام عملی دادن از جانب بیعت‌کننده در عمل به دستورهای حاکم است. این محدوده تأثیر تنها در صورتی است که بیعت از روی میل و رغبت باشد نه اکراه و اجبار؛ زیرا بیعت به معنای میثاق و عهد در اطاعت است و این میثاق در صورتی تمام است که با اراده و اختیار باشد نه از روی اکراه و اجبار. خداوند متعال می‌فرماید: «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ» (بقره: ۲۵۶). اسلام اجازه نمی‌دهد کسی به زور و اکراه تحت سلطه دیگری درآید؛ از این رو، بیعت در محدوده خود در حقیقت نوعی تکریم از جانب خداوند به انسان است که می‌تواند در تعیین سرنوشت خود صاحب نظر باشد. اسلام اگرچه خلیفه و جانشین پیامبر و حاکم اسلامی را خود معین می‌کند، اما در عین حال، از انسان می‌خواهد که با اراده، اختیار، فهم و شعور، این حقیقت را درک کند و به آن ایمان آورد. بیعت در این چهارچوب نه برای اعطای مشروعیت، بلکه برای اعلام پذیرش، حمایت و نصرت از کسی است که از سوی خداوند به عنوان حاکم منصوب شده است. بنابراین، انسان با بیعت، وفاداری خود را نسبت به انتخاب الهی ابراز می‌کند و آمادگی

۱. «بایعني الناس غير مستكرهين ولا مجبرين بل طائعين مخيرين» (ابن ابی‌الحدید، ۱۴۱۸: ۳۸۶۳).

۲. «لم تكن بيعتكم إياي فلتة» (همان: ۲۴۵۹).

خود را برای اطاعت و یاری او نشان می دهد.

۳. بررسی وقوع بیعت

در مورد وقوع بیعت سه دیدگاه وجود دارد: ۱. بیعتی صورت نگرفته است؛ ۲. اگر بیعت صرفاً دست به دست زدن باشد، از روی اجبار و اکراه صورت گرفته است؛ ۳. حضرت بدون هیچ اکراهی با ابوبکر بیعت کرد. در ادامه این احتمالات به صورت مختصر بررسی خواهد شد.

۳-۱. دیدگاه نخست: عدم بیعت

طبق دیدگاه نخست، بزرگان و متکلمان متقدم شیعه با توجه به مستندات و گزارشات تاریخی و حدیثی، معتقدند که اساساً بیعتی از جانب امیرالمؤمنین (علیه السلام) صورت نگرفت؛ مانند شیخ مفید و سید مرتضی علم الهدی که در این باره نقل می کنند حضرت علی (علیه السلام) حتی برای یک لحظه هم با خلفا بیعت نکرد.^۱ عمادالدین طبری در این زمینه می گوید: «ما شیعیان می گوئیم: همانا حضرت علی (علیه السلام) هرگز با ابوبکر بیعت نکرد».^۲ طبری در جای دیگر می نویسد: «شیعه به این قائل است که همانا امام علی (علیه السلام) هیچ گاه با ابوبکر بیعت نکرد».^۳ خواجه نصیرالدین طوسی چنین تصریح می کند: «به قول شیعه امام علی (علیه السلام) به خلفای پیش از خویش بیعت نکرد» (طوسی، ۱۳۸۶: ۱۹۹/۱) مقدس اردبیلی در این مورد می نویسد: «مذهب شیعه خود این است که هرگز امیرالمؤمنین (علیه السلام) بیعت نکرد» (مقدس اردبیلی، ۱۴۱۹: ۳۰۶/۱). همچنین محمد جمیل حمود می گوید:

اما اصرار عامه مبنی بر این که امیرالمؤمنین (علیه السلام) بیعت کرد، حق این است که گفته شود صحت بیعت نه به صورت اختیاری و نه به صورت اضطراری پایه و اساسی ندارد (ابن عطیه، ۱۴۲۳: ۴۸۱/۱).

۱. «والمحققون من أهل الإمامة يقولون: "لم يبايع ساعة قط"» (مفید، ۱۴۱۳: ۵۶).

۲. «أما نحن أيها الشيعة فنقول: إن علينا لم يبايع أباً بكر قط» (طبری، ۱۴۲۶: ۱۴۴/۱ و ۲۴۵).

۳. «والشيعة يذهبون إلى أن الإمام علياً لم يبايع أباً بكر أبداً» (طبری، ۱۴۲۶: ۱۴۳/۲).



بعضی از مورخان سنی مذهب مانند غیاث الدین خواندمیر نیز بر این نکته تأکید کرده که براساس اعتقاد شیعیان، امام علی علیه السلام هیچ‌گاه با خلفای هم‌عصر خود بیعت نکرده است.^۱ البته برخی اخبار و گزارشات موجود حکایت از آن دارد که حضرت علی علیه السلام خود نیز چنین افتراایی را پیشگویی کرده است: «دیر نباشد که اندکی پس از من بگویند که من بیعت کردم با ابوبکر در زمان خلافت او، پس دروغ و افترای بزرگی را می‌گویند». (میرجهانی طباطبایی، ۱۳۶۹: ۱۸۲/۲)

۲-۳. دیدگاه دوم: بیعت اکراهی و اجباری

براساس دیدگاه دوم، محدوده دلالت و تأثیر بیعت، به فعلیت رساندن حکومت و به دست گرفتن زمام حکومت و التزام عملی دادن از جانب بیعت‌کننده در عمل به دستورهای حاکم است. این محدوده تأثیر تنها در صورتی است که بیعت از روی میل و رغبت باشد نه اکراه و اجبار؛ زیرا بیعت به معنای میثاق و عهد در اطاعت است و این میثاق در صورتی تمام است که با اراده و اختیار باشد نه از روی اکراه و اجبار. از این رو، با توجه به لزوم شروط مهم بیعت، مانند این که بیعت‌کننده شخصاً بیعت را قبول کند و در پذیرش آن آزادی و اختیار کامل داشته باشد و وقوع چنین بیعتی دارای شهادت نیز باشد باید گفت این بیعت از امام علی علیه السلام اصلاً صورت نگرفته است.^۲ اگر بیعت را صرفاً دست به دست زدن بدانیم، این نوع بیعت نیز اجباری بوده و امت اسلامی بر اجباری بودن این مسئله اجماع دارند. در این زمینه دیدگاه فریقین را به صورت کوتاه بیان خواهیم کرد.

از بین علمای شیعه، سلیم بن قیس هلالی چنین نقل کرده است:

اگر بیعت نکنی تو را می‌کشیم پس هنگامی که کسی (یار و یآوری) را

۱. «عقیده مردم شیعه مذهب آن است که آن جناب هرگز با ابوبکر، بلکه با هیچ‌یک از خلفای ثلث بیعت ننمود» (خواندمیر، ۱۳۸۰: ۴۴۷/۱).

۲. گزارش‌های حاکی این نوع بیعت نیز به شدت دچار اضطراب حتی در متن روایات از حیث مکان و زمان بیعت هستند که پرداختن به آن در این مقال نمی‌گنجد.

نیافتم با آنان بیعت کردم و بیعت من با آنان وقتی که هیچ حقی نسبت به بیعت گرفتن ندارند حقی برای آنان ثابت نمی‌کند و چنین بیعتی نشان‌دهنده رضایت من نیست.^۱

طبری معتقد است:

ابوبکر گفت: بیعت کن، حضرت علی علیه السلام فرمود: اگر بیعت نکنم چه می‌شود؟ گفت: در آن صورت به خدایی که جز او خدایی نیست گردنت زده می‌شود! حضرت علی علیه السلام گفت: من بنده خدا و برادر رسول خدا صلی الله علیه و آله هستم. آن‌گاه حضرت علی علیه السلام خود را به قبر رسول خدا صلی الله علیه و آله رساند و گفت: يَا اَبْنَ اُمِّ اَنَّ الْقَوْمَ اسْتَضَعُّوْنِي وَكَادُوا يَقْتُلُوْنِي. سپس بیعت کرد و برخاست.^۲

علامه مظفر بر این باور است که حضرت علی علیه السلام با ابوبکر بیعت نکرد تا زمانی که حضرت زهرا علیها السلام از دنیا رفت. پس از آن درحالی که بر او چیره شده بودند، بیعت کرد.^۳

برخی از بزرگان اهل سنت به اجباری بودن بیعت اعتراف صریح کرده و این حقیقت را پذیرفته‌اند. به عنوان نمونه، سیف الدین آمدی، متکلم بزرگ اشاعره، موضوع بیعت اجباری را چنین نقل می‌کند:

سپس ابوبکر خطاب به (امیرالمؤمنین حضرت علی علیه السلام) گفت: بیعت کن، حضرت علی علیه السلام گفت: اگر بیعت نکنم چه می‌شود؟ گفت: در

۱. «قَالُوا: اِنْ بَايَعْتَ كَفَعْنَا عَنْكَ وَ اَكْرَمْنَاكَ وَ فَرَّيْنَاكَ وَ فَضَّلْنَاكَ، وَ اِنْ لَمْ تَفْعَلْ قَتَلْنَاكَ، فَلَمَّا لَمْ اَحْذِ اَحَدًا بَايَعْتُهُمْ، وَ يَبْعَتِي لَهُمْ لَمَّا لَا حَقَّ لَهُمْ فِيهِ لَا يُوجِبُ لَهُمْ حَقًّا وَلَا يُلْزِمُنِي رِضًا» (مجلسی، ۱۴۳: ۲۹/۴۶۹).

۲. «فقال أبو بكر: بايع، قال: فَإِنْ لَمْ أَفْعَلْ؟، قال: إذا والله الذي لا إله إلا هو تضرب عنقك!، قال علي ع: فَأَنَا عَبْدُ اللَّهِ وَ أَخُو رَسُولِهِ قال (أبو بكر): بايع، قال: فَإِنْ لَمْ أَفْعَلْ، قال: إذا والله الذي لا إله إلا هو، تضرب عنقك، فالتفت علي عليه السلام إلى القبر، وقال: يَا اَبْنَ اُمِّ اَنَّ الْقَوْمَ اسْتَضَعُّوْنِي وَكَادُوا يَقْتُلُوْنِي ثم بايع وقام» (طبری، ۱۴۱۵: ۳۷۸).

۳. «وكذا علي نفسه ظاهر عليه جلياً ميله عن هؤلاء في جميع مواقفه معهم حتى انه لم يبايع ابا بكر حتى ماتت فاطمة فبايع مقهوراً» (مظفر، ۱۴۲۱: ۸۹).



آن صورت به خدایی که جز او خدایی نیست گردنت را می‌زنم! آن‌گاه حضرت علی علیه السلام خود را به قبر رسول خدا صلی الله علیه و آله رساند و گفت: «ای پسر مادر مردم ضعیفم شمرند و نزدیک بود مرا بکشند» سپس با بی میلی و از سر اجبار بیعت کرد.^۱

۳-۲-۱. اقدامات ظالمانه برای گرفتن بیعت از حضرت علی علیه السلام برای ابوبکر

نهایت ظلم و جبر در اقدامات غاصبان خلافت برای بیعت گرفتن از امیرالمؤمنین علیه السلام، به وضوح روشن است. علی بن ابی طالب و اهل بیت علیهم السلام بابت امتناع و تخلف از بیعت با ابوبکر، از جانب دستگاه غاصب خلافت به شدت مورد تهدید و ظلم و اجبار قرار گرفتند؛ حتی جانشان نیز به خطر افتاد. در ادامه برخی از انواع مواجهه با اهل بیت علیهم السلام از سوی دستگاه خلافت اشاره خواهد شد.

الف) تهدیدات و ارعاب؛ وقتی ابوبکر و عمر مشاهده کردند که جمعی از مهاجران و انصار پیرامون علی بن ابی طالب علیه السلام گرد آمده‌اند و تا زمانی این افراد در کنار علی علیه السلام باشند، توانایی غلبه بر علی علیه السلام و گرفتن بیعت از ایشان را نخواهند داشت، با تهاجم‌های متعدد به شکستن تحصن و پراکنده کردن معترضان پرداخته و بدین ترتیب، اهل خانه را به قتل و سوزاندن تهدید کردند، در مردم رعب و وحشت ایجاد نموده و یاران حضرت را یکی پس از دیگری محاصره و سپس دستگیر کردند (ر.ک: ابن ابی شیبه، ۱۴۰۹: ۴۳۲/۷؛ ابن عبدربه اندلسی، ۱۴۰۴: ۱/۵؛ مفید، بی تا: ۱۸۶؛ دینوری، ۱۴۱۸: ۱۶/۱؛ بلاذری، ۱۴۱۷: ۵۸۶/۱؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۲۰/۲).

ب) تصمیم به قتل و ترور؛ پس از هجوم‌ها و هتک حرمت‌ها، مخالفان احساس کردند که نمی‌توانند از حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام بیعت بگیرند؛ از این رو تصمیم گرفتند با روش جدیدی به میدان وارد شوند و نقشه ترور حضرت را طراحی کردند.

۱. «فقال أبو بكر: بايع، قال: فإن لم أفعل، قال: إذن والله الذي لا إله هو نضرب عنقك؛ فالتفت علي عليه السلام إلى القبر وقال: يا ابن أمِّ إِنْ الْقَوْمَ اسْتَضَعُّونِي وَكَادُوا يَقْتُلُونَنِي. ثم بايع عن كره، واضطرا» (آمدی، ۱۴۲۴: ۲۴۰/۵).

ابوبکر اجرای این مأموریت را به خالد بن ولید داد. احتمال ترور و کشته شدن حضرت علی علیه السلام چنان مشهود بود که ابن ابی الحدید از زنده ماندن حضرت تعجب می‌کند و از استادش، علت جان سالم به در بردن علی علیه السلام را جویا می‌شود: از او (یعقوب رواجنی استاد بخاری) کلام ابوبکر روایت شده است که گفت: «خالد آنچه را به او دستور داده شده است انجام ندهد» از عمر بن ابراهیم حسینی در کوفه پرسیدم که معنی این روایت چیست؟ او گفت: به خالد دستور داده بود که علی علیه السلام را بکشد؛ اما از این کار پشیمان شده و از آن نهی کرد.^۱

ج) مصادره اموال؛ دستگاه حاکمیت وقتی فهمید کشتن علی علیه السلام به صلاح حکومت نیست، دست به تاکتیک دیگر زد و تصمیم گرفت از راه تحریم اقتصادی جلو بیاید؛ از این رو فدک و اموال دیگر را غصب کردند تا حضرت علی علیه السلام را تحت فشار مالی قرار دهند. فدکی که رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و آله به امر خداوند به صدیقه طاهره علیها السلام بخشیده بود و چهار سال کارگران حضرت زهرا علیها السلام در آنجا به کار مشغول بودند (طبرسی، ۱۳۸۶: ۱۲۹/۱ و ۱۳۰).

د) آتش کشیدن در خانه وحی به وسیله مهاجمان و ضرب و جرح حضرت زهرا علیها السلام؛ وقتی میدان کاملاً از حامیان امام علی علیه السلام خالی شد، اهل سقیفه توانستند با قلدری تمام شروع به عربده‌کشی و قدرت‌نمایی کنند. این عمل به نوعی باعث رعب مردمانی شد که در آن روز در آنجا تجمع کرده بودند، ولی جرئت مخالفت نداشتند. در این یورش دشمن هنگامی که با مقاومت حضرت زهرا و امیرالمؤمنین علیهما السلام مواجه شدند، بار دیگر وقیحانه به ساحت مقدس حضرت فاطمه علیها السلام جسارت کردند و حضرت علی علیه السلام را به زور به مسجد بردند. در این هجوم بود که محسن، فرزند نارسیده حضرت زهرا علیها السلام بر اثر لطمه و ضربه عمر

۱. «و روی عنه حدیث أبی بکر رضي الله عنه أنه قال: لا يفعل خالد ما أمر به، سألت الشريف عمر بن إبراهيم الحسيني بالكوفة عن معنى هذا الأثر فقال: كان أمر خالد بن الوليد أن يقتل علياً ثم ندم بعد ذلك فنهى عن ذلك» (سمعاني، ۱۳۸۲: ۱۷۶/۶).



به شهادت رسید.^۱ سبب شهادت صدیقه طاهره علیها السلام نیز همین آزارها و اذیت‌ها و سقط جنین بوده است.^۲

۳-۲-۲. کیفیت بیعت

مسعودی شافعی در مورد کیفیت بیعت چنین نقل می‌کند:

آن‌گاه آن مردم متوجه منزل علی علیه السلام شده و بر آن بزرگوار هجوم کردند. در خانه او را سوزاندند، آن برگزیده خدا را بدون رضایت او از منزل خارج کردند، فاطمه زهرا علیها السلام را به وسیله لنگه در طوری فشردند که محسن خود را سقط کرد. حضرت علی علیه السلام را کشان‌کشان بردند به طرف ابوبکر و گفتند که باید بیعت کنی. دست علی علیه السلام مشت بود؛ تمام مخالفان جمع شدند تا مشت آن حضرت را باز کنند و در درون دست ابوبکر قرار دهند؛ اما نتوانستند. ابوبکر جلو آمد و دست خود را بر روی دست بسته امیرالمؤمنین علیه السلام به عنوان بیعت کشید.^۳

در کتاب سلیم چنین آمده است:

سپس گفت: ای پسر ابی طالب علیه السلام به پاخیز و بیعت کن. پس حضرت فرمود: پس اگر بیعت نکنم؟ گفت: در این صورت به خدا سوگند گردنت را می‌زنیم. سپس سه مرتبه بر آنان احتجاج کرد و پس از آن دستش را

۱. «إن عمر ضرب بطن فاطمة يوم لبيعة حتى ألقت المحسن من بطنها» (صفدی، ۱۴۲۰: ۱۵/۶؛ جوینی، ۱۳۹۸: ۳۵/۲).

۲. «أبي عبد الله جعفر بن محمد عليه السلام، قال: ... "وكان سبب وفاتها أن قُتِلَ مُؤَلَى عُمَرَ لَكَزَهَا بِنَغْلِ السَّيْفِ بِأَمْرِه، فَأَسْقَطَتْ مُحْسِنًا وَمَرَضَتْ مِنْ ذَلِكَ مَرَضًا شَدِيدًا، وَلَمْ تَدَعْ أَحَدًا مِمَّنْ آذَاهَا يَدْخُلُ عَلَيْهَا» (طبری، ۱۴۱۳: ۱۳۴). «الْصَّادِقُ جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ عليه السلام يَقُولُ: ... يَا يُونُسُ قَالَ جَدِّي رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله مَلْعُونٌ مَلْعُونٌ مَنْ يَطْلُمُ بَعْدِي فَاطِمَةَ ابْنَتِي وَيَعْصِبُهَا حَقَّهَا وَيَقْتُلُهَا» (کراچکی طرابلسی، ۱۹۸۵: ۱۴۹/۱-۱۵۰؛ رک: جوینی، ۱۳۹۸: ۳۴/۲ و ۳۵؛ مفید، بی‌تا: ۱۸۳-۱۸۵).

۳. «... فوجهوا إلى منزله فجمعوا عليه، وأحرقوا بابه، واستخرجوه منه كرها، وضغطوا سيده النساء بالباب حتى اسقطت (محسنا) وأخذوه بالبيعة فامتنع وقال: لا أفعل. فقالوا: نقتلك. فقال: ان تقتلونني فاني عبد الله وأخو رسوله. وبسطوا يده فقبضها، وعسر عليهم فتحها، فمسحوا عليها وهي مضمومة» (مسعودی، ۱۴۱۷: ۱۴۶/۱).

مشت کرده دراز کرد بدون آن که دستش را باز کند؛ پس ابوبکر دستش را به دستان مشت کرده حضرت زد و به این مقدار از حضرت راضی شد.^۱

به وضوح روشن است که این نوع بیعت فاقد هرگونه ارزش و تأثیر بوده و اصلاً الزام آور نبوده است. با توجه به دست کشیدن ابوبکر روی دست بسته امیرالمؤمنین علیه السلام حتی عنوان بیعت نیز بر این صدق نمی‌کند. آنچه از بیعت مشروع و صحیح لازم می‌آید، در هر دو صورت تحقق نیافته است؛ زیرا مطابق دیدگاه نخست، اصلاً بیعتی در کار نبوده و مطابق دیدگاه دوم، بیعت صحیح و ذواتی در کار نبوده است.

۳-۳. دیدگاه سوم: بیعت امام علی علیه السلام از روی اختیار و رغبت

برخی نویسندگان ادعا می‌کنند که حضرت علی علیه السلام از روی اختیار و رغبت و بدون هیچ اکراه و اجباری با ابوبکر دست بیعت داد.^۲ بنابراین، خلافت آن صحیح و مشروع است. پس چرا شیعه همچنان ابوبکر را غاصب خلافت و خلافتش را نامشروع می‌دانند؟ این دیدگاه به چند وجه مردود بوده و اصلاً قابل

۱. «ثم قال: قم يا بن أبي طالب علي فبايع. فقال: فإن لم أفعل؟ قال: إذا والله نضرب عنقك فاحتج عليهم ثلاث مرات، ثم مد يده من غير أن يفتح كفه، فضرب عليها أبو بكر ورضي بذلك منه» (هلالی، ۱۴۰۵/۲: ۵۹۳ و ۸۶۸).

۲. در موضوع ادعای «بیعت بدون تأخیر امیرالمؤمنین علی علیه السلام با ابوبکر»، گزارش‌هایی در برخی منابع اهل سنت نقل شده است. مثلاً عبد الله بن احمد بن حنبل چنین نقل می‌کند: «لما اجتمع الناس على أبي بكر رضي الله عنه فقال ما لي لا أرى علياً قال: فذهب رجال من الأنصار فجاءوا به فقال له: يا علي قلت ابن عم رسول الله وختن رسول الله فقال علي رضي الله عنه: لا تثريب يا خليفة رسول الله ابسط يدك فبسط يده فبايعه» (شيباني، ۱۴۰۶/۲: ۵۵۴). ابن اثیر چنین نقل کرده است: «لما سمع علي بيعة أبي بكر خرج في قميص ما عليه إزار ولا رداء عجلاً حتى بايعه، ثم استدعى إزاره و رداه فتنجّلله» (ابن اثیر، ۱۳۸۵/۲: ۳۲۵). چنین روایت‌هایی آن قدر ضعیف و بی‌پایه‌اند که تنها در برخی منابع فرعی ذکر شده و حتی بسیاری از مورخان اهل سنت نیز آن‌ها را نپذیرفته‌اند. ابن اثیر، به عنوان یکی از مورخان برجسته، در برابر این گزارش‌ها موضع‌گیری کرده و آن‌ها را مردود دانسته است. او تصریح می‌کند که این درست و صحیح نیست، بلکه صحیح این است که امیرالمؤمنین علیه السلام بیعت نکرد مگر بعد از شش ماه از وفات پیامبر صلی الله علیه و آله (ر.ک: ابن اثیر، ۱۳۸۵/۲: ۳۲۵).

پذیرش نیست. این موارد عبارتند از:

۳-۳-۱. جعل روایات بیعت فوری در پرتو قیمت‌گذاری راویان حدیث

پس از رحلت پیامبر گرامی اسلام ﷺ، مسئله خلافت و جانشینی از نخستین بحران‌های سیاسی-اجتماعی در جامعه نوپای اسلامی بود. درحالی‌که برخی منابع اهل سنت از بیعت فوری و بدون مخالفت حضرت علی (ع) سخن گفته‌اند، گزارش‌های معتبر تاریخی نشان می‌دهد که آن حضرت تا شش ماه پس از رحلت پیامبر ﷺ از بیعت با ابوبکر خودداری کرد. این گزارش که در صحیح بخاری نیز آمده، آشکارا با روایت‌های بیعت بی‌درنگ در تضاد است.

تحلیل اسنادی و رجالی این دسته از روایات نشان می‌دهد که بسیاری از ناقلان آن‌ها، نه تنها از نظر وثاقت محل تأمل‌اند، بلکه برخی از ایشان به ارتباط مستقیم با دربار خلافت، وابستگی‌های سیاسی و حتی دریافت امتیاز و مال در قبال نقل روایت شهرت دارند. این پدیده که می‌توان آن را «قیمت‌گذاری راویان حدیث» نامید، نقش مهمی در تولید و رواج روایات جعلی و جهت‌دار در موضوعات حساسی چون بیعت امیرالمؤمنین (ع) با ابوبکر ایفا کرده است. بیهقی گفت‌وگو میان مسلم نیشابوری (صاحب صحیح مسلم) و ابن خزیمه را روایت می‌کند:

ابن خزیمه [از محدثان بزرگ اهل سنت] می‌گوید: مسلم بن حجاج نیشابوری، از من درباره این حدیث [حدیث مورد استناد وهابیت در بیعت سریع و بعد از یک یا دو روز امیرالمؤمنین (ع) با ابوبکر] پرسش نمود. من آن را در کاغذی نوشته و بر او خواندم او گفت: این حدیث یک شتر ارزش دارد. به او گفتم: یک شتر؟ بلکه یک کیسه پر از دینار ارزش دارد!

۱. «سمعت محمد بن إسحاق بن خزيمة، يقول: جاءني مسلم بن الحجاج فسالني عن هذا الحديث، فكتبته له في رقعة وقرأت عليه، فقال: هذا حديث يسوي بدنة فقلت: يسوي بدنة؟ بل هو يسوي بدرة» (بیهقی، ۱۴۲۴: ۲۴۷/۸).



جای تأمل است که چگونه احادیث جعلی در صدر اسلام با درهم، دینار و حتی شتر قیمت گذاری می شده اند؛ پدیده ای که نه تنها بیانگر انحراف در نقل حدیث است، بلکه عمق نفوذ انگیزه های مادی را در شکل گیری روایات نشان می دهد. این در حالی است که مسلم نیشابوری، مؤلف صحیح مسلم، از ساختگی بودن چنین روایاتی آگاه بوده و به همین سبب، هیچ یک از آن ها را در کتاب خود نیاورده است، بلکه در مقابل، روایات دال بر بیعت پس از شش ماه را درج کرده است. از این رو، این پرسش جدی مطرح می شود که اهل سنت چگونه به راویانی اعتماد می کنند که به روشنی در خدمت درهم، دینار و شتر بوده اند؟ و چگونه دین خود را از کسانی می گیرند که خود اسیر انگیزه های مادی و سوداگر حدیث بوده اند؟

۲-۳-۳. سیره حضرت علی (ع)

حضرت علی (ع) برای این که نشان دهد حاکمیت موجود را نپذیرفته است، افزون بر بیعت نکردن ابتدایی، هیچ مسئولیتی در حکومت نمی پذیرد تا نامشروع بودن آن را اثبات کند. ضمن آن که با تصحیح اشتباهات ابوبکر، همواره از سیاست نادرست او انتقاد می کرد و حقانیت خود و غصب و نامشروع بودن خلافت ابوبکر را بیان می نمود. بنابراین، واضح است که حضرت بیعت نکرد یا در نهایت به اکراه و اجبار به این عمل تن داد؛ وگرنه از یک سو بیعت اختیاری با ابوبکر و از سوی دیگر، تلاش برای مقابله با معقودله، چیزی جز نفاق و دورویی نیست که به اجماع مسلمین، چنین عملکردی هرگز از امیرالمؤمنین (ع) صادر نشده است. پرواضح است بیعت با چنین وضعیتی، اعتبار ندارد و صحیح و الزام آور نیست. پس نمی توان بیعت از روی اجبار امام علی (ع) را دلیل و گواهی بر مشروعیت خلیفه دانست.

۳-۳-۳. تصریحات روایی و تاریخی

از دیدگاه های حضرت علی (ع) نامشروع بودن خلافت ابوبکر و عدم بیعت آن





حضرت با او برداشت می‌شود. ایشان ادعای خلافت ابوبکر را دروغ بر پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌داند.^۱ در خلافت دروغین ابوبکر، همین بس است که امام علی علیه السلام او را دروغ‌گو، گناهکار، خائن و حيله‌گر می‌دانست^۲ که به نقل بخاری، صفات منافق است (بخاری، ۱۴۲۲: ۱۶/۱). همچنین به تصریح عمر، حضرت علی علیه السلام، ابوبکر را ظالم و فاجر می‌خواند.^۳ آن حضرت در جمله‌ای، نتیجه حکومت اهل سقیفه را فاجر، فاسق و متکبر و اهل هلاکت دانسته است.^۴ حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام خلافت ابوبکر را مبتنی بر رأی اکثریت مردم نمی‌دانست، بلکه به صراحت بیان می‌کرد که حکومت را به استبداد قبضه کرده‌اند.^۵ حتی در سال چهلیم هجری، حضرت علی علیه السلام دستور داد برای روشن شدن وقایع تاریخی، مجموعه‌ای از آن مطالب افشاگرانه از زبان ایشان نوشته شود. حضرت درباره غصب حق خود و پایین آوردن منزلت بلند ایشان از سوی قریش، چنین فرمود:

خدایا! از قریش و از تمامی کسانی که یاری‌شان کردند، به پیشگاه تو شکایت می‌کنم؛ زیرا قریش پیوند خویشاوندی مرا قطع کردند و مقام و منزلت بزرگ مرا کوچک شمردند و در غصب حق من با یکدیگر هم‌داستان شدند.^۶

در موضع دیگری چنین بیان فرموده است:

همانا آنان (قریش) در جنگ با من متحد شدند آن‌گونه که پیش از من در نبرد با رسول خدا صلی الله علیه و آله هماهنگ بودند، خدا قریش را به کیفر زشتی‌هایشان

۱. «قال أبو بكر لئن فذل هو مولی له اذهب فادع لي عليا قال فذهب إلى علي فقال له ما حاجتك فقال يدعوك خليفة رسول الله صلی الله علیه و آله فقال علي لسريع ما كذبتم علي رسول الله صلی الله علیه و آله» (دینوری، ۱۴۱۸: ۱۶/۱).

۲. «فَرَأَيْتُمَا هَذَا ذُبَا أَيْتَمًا غَادِرًا حَائِثًا...» (نیشابوری، بی‌تا: ۱۳۷۸/۳).

۳. «أَنَّهُ كَانَ فِيهَا ظَالِمًا فَاجِرًا» (ابن حبان، ۱۴۰۸: ۵۷۷/۱۴).

۴. «رَزَعُوا الْفُجُورَ وَسَقَوْهُ الْغُرُورَ وَخَصَّدُوا الثُّبُورَ» (ابن ابی الحدید، ۱۴۱۸: ۱۳۳).

۵. «وَلَكِنَّكَ اسْتَبَدَّتْ عَلَيْنَا بِالْأَمْرِ» (بخاری، ۱۴۲۲: ۵/۱۴۰؛ نیشابوری، بی‌تا: ۱۳۸۰/۳).

۶. «اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْتَعِذُّكَ عَلَى قُرَيْشٍ وَمَنْ أَعَانَهُمْ فَإِنَّهُمْ قَطَعُوا رَجْمِي وَصَغَرُوا عَظِيمَ مَنْزِلَتِي وَأَجْمَعُوا عَلَى مُنَازَعَتِي أَمْرًا هُوَ لِي» (ابن ابی الحدید، ۱۴۱۸: ۲۷۲۱؛ صبحی صالح، ۱۳۷۴: ۱/۲۴۶).

عذاب کند، آن‌ها پیوند خویشاوندی مرا بُریدند و حکومت فرزند مادرم^۱ (پیامبر ﷺ) را از من ربودند.^۲

پس از آن‌که مردم با امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) بیعت کردند، آن حضرت خطبه‌ای ایراد فرمود و در بخشی از آن چنین بیان داشت:

به خدا سوگند مرا همواره از حق خویش محروم ساختند و از هنگام وفات رسول خدا ﷺ تا امروز حق مرا باز داشتند.^۳

همچنین فرمود: «هم‌اکنون (با قبول ولایت من)، حق به حق‌دار رسید، و حقیقت به جایگاه اصلی خود منتقل گشت».^۴ مفاد فرمایش حضرت چنین است که تا پیش از این، حق مسلم امامت و خلافت از جایگاه اصلی خود باز داشته شده و به کسانی سپرده شده بود که نه استحقاق آن را داشتند و نه شایستگی لازم برای این مقام را دارا بودند. صدور چنین کلماتی به‌نحو تواتر از حضرت امیرالمؤمنین (علیه السلام) در شرایط زمانی و مکانی مختلف و حتی سال‌ها بعد از شهادت پیامبر اکرم ﷺ تا پایان عمر، بالاترین برهان بر استمرار نارضایتی حضرت (علیه السلام) از جریان غصب خلافت است.

۳-۳-۴. اجماع مرکب

همان‌گونه که پیش‌تر گفته شد، نظر محققان شیعه این است که هیچ بیعتی رخ نداده است؛ اما در مقام تنزل و جمع بین اقوال می‌توان گفت بر اختیاری نبودن بیعت، اجماع مرکب وجود دارد؛ زیرا طبق نقل‌های صحیح و مغتنی به یا حضرت بیعت نکرده یا بیعت ایشان اکراهی و اجباری بوده است؛ ازاین‌رو، هردو

۱. «سلطان ابن اُمی یعنی به الخلافة؛ وابن اُمه هو رسول الله ﷺ لِأَنَّهُمَا ابْنَا فَاطِمَةَ بِنْتِ عَمْرِو بْنِ عِمْرَانَ بْنِ مَخْرُومِ أُمِّ عَبْدِ اللَّهِ وَأَبِي طَالِبٍ» (ابن ابی الحدید، ۱۴۱۸: ۴۵۵۴).

۲. «فَإِنَّهُمْ قَدْ أَجْمَعُوا عَلَى خَرْبِي كَأَجْمَاعِهِمْ عَلَى خَرْبِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ قَبْلِي فَعَزَّتْ قُرَيْشًا عَنِّي الْجَوَازِي! فَقَدْ قَطَعُوا رَجْمِي وَ سَلَبُونِي سُلْطَانِ ابْنِ أُمَيٍّ» (صباحی صالح، ۱۳۷۴: ۴۰۹/۱).

۳. «فَوَاللَّهِ مَا زِلْتُ مَدْفُوعًا عَنْ حَقِّي مُسْتَأْثَرًا عَلَى مُنْذُ قَبَضَ اللَّهُ نَبِيَّهُ ﷺ حَتَّى يَوْمِ النَّاسِ هَذَا» (همان: ۵۳).

۴. «الآن إِذْ رَجَعَ الْحَقُّ إِلَى أَهْلِهِ وَ نُقِلَ إِلَى مُنْتَقَلِهِ» (همان: ۴۷).



گروه بر نفی قول ثالث، یعنی بیعت اختیاری اجماع دارند. بنابراین، دیدگاه سوم کاملاً مردود بوده و به صراحت مخالف گزارشات روایی، تاریخی و حتی مخالف اجماع امت اسلامی است.

۴. حکمت تأخیر در بیعت

تمام امت محمد ﷺ بر تأخیر بیعت امیرالمؤمنین علی ﷺ اجماع دارند؛ یعنی مسلمین اعم از شیعه و اهل سنت معتقدند امیرالمؤمنین ﷺ بلافاصله، یعنی پس از شهادت رسول خدا ﷺ و غصب خلافت از سوی ابوبکر با وی بیعت نکرده و از بیعت امتناع ورزیده است.^۱ بنابراین، براساس دلیل اجماع که نزد فریقین از جمله ادله استنباط محسوب می شود، امیرالمؤمنین ﷺ در صدر خلافت با ابوبکر بیعت نکرد.^۲ حال سؤال این است که آیا پس از گذشت زمان، ایشان بیعت کرد یا خیر؟ محققان شیعه معتقدند امیرالمؤمنین ﷺ هیچ گاه - حتی یک لحظه - با ابوبکر بیعت نکرد. بعضی از عامه قائل هستند که حضرت علی ﷺ بعد از شش ماه، یعنی پس از شهادت حضرت زهرا ﷺ بیعت کرد. حال بر فرض بیعت تأخیری، چرا حضرت علی ﷺ در صدر خلافت ابوبکر، بیعت نکرد؟ در پاسخ می توان موارد زیر را مطرح کرد:

۱. به عنوان نمونه از علمای عامه نقل شده است: «و عاشت بعد النبی ﷺ ستة أشهر، فلما توفيت دفنها زوجها علي ليلا، ولم يؤذن بها أبابكر وصلى عليها، وكان لعلي من الناس وجه حياة فاطمة، فلما توفيت استنكر علي وجوه الناس، فالتمس مصالحة أبي بكر ومبايعته، ولم يكن يبائع تلك الأشهر» (بخاری، ۱۴۲۲: ۱۳۹/۵). استاد بخاری نقل می کند: «فقال رجل للزهري: فلم يبایعه علي ستة أشهر؟ قال: لا، ولا أحد من بني هاشم حتى بايعه علي» (صنعانی، ۱۴۳۶: ۱۰۶/۵، ر.ک: طبری، ۱۳۸۷: ۲۰۸/۳؛ حلبی، ۱۴۲۷: ۵۱۰/۳).
۲. لازم به ذکر است که ادعای بیعت فوری یعنی یک یا دو روز پس از درگذشت رسول الله ﷺ نادرست است؛ زیرا اولاً، مستندات آن ها جعلی بوده و اشکال سندی و صدوری دارد. ثانیاً، این گزارش با روایت های قطعی از دیدگاه اهل سنت، یعنی روایات صحیح بخاری و صحیح مسلم در تعارض است و براساس قاعده تقدم، روایات این دو کتاب بر دیگر روایات ها مقدم است. ثالثاً، استدلال به قاعده تقدیم مثبت بر نافی، در بسیاری از موارد به نفع شیعه است و این قاعده به محل بحث ما ربطی ندارد.

۴-۱. اعلام حقانیت خود و بطلان طرف مقابل

تأخیر در بیعت به سبب بطلان طرف مقابل و اعلام حقانیت به مردم بود تا مبادا کسی بگوید اگر خلافت حق ایشان بود، نباید فوراً بیعت می‌کرد و لازم بود در مقابل حکومت و غصب خلافت مقاومت می‌کرد. به عبارت دیگر، اگر حضرت همان روز بیعت می‌کرد، امروز این ذهنیت به وجود می‌آمد که بیعت جناب ابوبکر مشروع بود و حضرت علی علیه السلام فوراً بیعت کرد. مقاومت در برابر حکومت، عکس‌العمل حضرت بود تا به مردم بفهماند حکومت غصبی است و حضرت به بیعت با این حکومت راضی نبوده است؛ اما دشمنان نهایت دشمنی خود را نسبت به دختر رسول الله صلی الله علیه و آله و نفس رسول، حضرت علی علیه السلام به نمایش گذاشتند.

۴-۲. تنها شدن

همان‌طور که بیان شد، دستگاه خلافت تمامی یاران حضرت علی علیه السلام را با نهایت ظلم و وحشت از ایشان دور کردند و حتی اهل خانه را نیز به سوزاندن تهدید نموده و بین مردم رعب و وحشت ایجاد کردند. با وجود این، حضرت علی علیه السلام برای پس گرفتن حق خود کوشید و حضور حضرت زهرا علیها السلام در کنار آن حضرت، به همراه حمایت از وی برای باز پس‌گیری خلافت، نقش مؤثری داشت.^۱ براساس تصریح بخاری، امام علی علیه السلام تا حضرت زهرا علیها السلام زنده بود، مورد اکرام قرار داشت؛ اما پس از شهادت دختر رسول الله صلی الله علیه و آله مردم از او رو گرداندند^۲ و دستگاه خلافت ایشان را به بیعت اجبار کرد.

۱. این نقش به صورت‌های مختلف بوده است؛ به عنوان نمونه، گاهی به صورت نصرت خواستن از انصار جهت باز پس‌گیری خلافت (دینوری، ۱۴۱۸: ۱۶/۱)، گاهی روشن کردن حق و حقیقت و افشای بطلان دستگاه خلافت در صورت ارشاد خطبه فدکیه و اتمام حجت بر سایرین، گاهی به صورت گریه‌ها جهت بیدار ساختن بشریت و آگاه کردن مسلمانانی که از مسیر حق خارج شده و به راه فتنه‌گران سقیفه می‌روند و گاهی به شیوه سکوت سیاسی و نفرین عاملان غصب خلافت بوده است. یکی دیگر از تاکتیک‌های مبارزاتی حضرت که برای همیشه معیار شناخت حق از باطل شد و برای رسوا کردن غاصبان خلافت برای همیشه کافی است، وصیت‌نامه آن حضرت است.

۲. «وكان لعلي من الناس وجه حياة فاطمة، فلما توفيت استنكر علي وجوه الناس» (بخاری، ۱۴۲۲: ۵/۱۳۹).

۳-۴. اکراه و اجبار

بنابر گزارشات مسلم تاریخ، حضرت علی علیه السلام به میل و رغبت خود با ابوبکر بیعت نکرد و مقابل فشارهای زیاد عمر و سردمداران حکومت ایستادگی نمود و این چنین اعتراض خود را اعلام داشت. آنان حتی امام را به قتل تهدید کرده و ایشان را با خشونت به مسجد بردند تا به زور از ایشان بیعت بگیرند؛ درحالی که داستان آن حضرت را بسته بودند. آن گاه ابوبکر دستش را جلو آورد و بر دست حضرت کشید (ر.ک: ابن ابی شیبہ، ۱۴۰۹: ۴۳۲/۷؛ ابن عبدربه اندلسی، ۱۴۰۴: ۱/۵؛ مفید، بی تا: ۱۸۶؛ دینوری، ۱۴۱۸: ۱۶/۱؛ بلاذری، ۱۴۱۷: ۵۸۶/۱؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۲۰/۲؛ مسعودی، ۱۴۱۷: ۱۴۶/۱؛ البته به بخشی از مستندات در بیان دیدگاه دوم، به صورت مختصر اشاره شده است).

۴-۴. حفظ اسلام و مصالح حکومت اسلامی

حضرت علی علیه السلام و عده ای از اصحاب و بنی هاشم تا مدتی بعد از رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله با ابوبکر بیعت نکردند. آنچه موجب پذیرش بیعت اجباری امام شد، حفظ اسلام و مصالح حکومت اسلامی بود. ایشان تنها زمانی که این دو امر مهم را در خطر دید، سکوت کرد. همان طور که ایشان علت سکوت خود را چنین بیان می کند:

چون رسول خدا صلی الله علیه و آله از این دنیا رخت بربست، گفتم: ما خاندان او و عترت و وارثان او هستیم نه دیگران، و در امر جانشین وی، کسی را یارای جنگیدن با ما نیست، و هیچ کس نباید در آنچه حق ما است، طمع ورزد؛ اما پس از آن که خویشان و نزدیکان ما از ما دور شدند، جانشینی پیامبر صلی الله علیه و آله را غصب کردند و سر رشته امور به دست دیگری افتاد و آن گونه ضعیف شدیم که هر کسی درباره حق ما طمع می کرد و آدم های پست و ذلیل، عزت فروشی می کردند؛ چشمان ما اشک ریز شد و سینه ها خشن گردید و ناله ها بلند شد. قسم به خدا که اگر ترس از دودستگی و اختلاف بین مسلمانان نبود، و این که کفار مسلط شوند و دین نابود شود، به گونه



دیگری رفتار می‌کردم.^۱

همچنین حضرت در نامه خود به مردم مصر می‌نویسد:

به خدا سوگند باور نمی‌کردم و به ذهنم خطور نمی‌کرد که ملت عرب این چنین به توصیه‌های رسول اکرم ﷺ پشت پا زده و خلافت را از خاندان رسالت دور سازد. تنها نگرانی من رو آوردن بدون حساب مردم به طرف ابوبکر بود؛ ولی من زیر بار چنین بیعتی نرفتم تا آنجا که دیدم گروهی از اسلام برگشته و برای نابودی دین محمد ﷺ کمر همت بسته‌اند و ترسیدم اگر به یاری اسلام و مسلمانان برخیزم، باید شاهد رخنه جبران‌ناپذیری در دین باشم یا نابودی آن را نظاره کنم که این مصیبت بر من دشوارتر از رها کردن حکومت بر شما است که کالای چند روزه دنیا است و به زودی ایام آن می‌گذرد، چنان‌که سراب ناپدید شود یا چنان پاره‌های ابر که زود پراکنده می‌گردد. پس در میان آن همه آشوب و غوغا به پا خواستم تا آن‌که باطل از میان رفت و دین استقرار یافته و آرام شد.^۲

در واقع، بیعت زمانی شکل گرفت که ابوبکر تمام تلاش خود را برای مقابله با جریان مرتدان به کار بسته بود.^۳ در نتیجه، آن حضرت به منظور حمایت همگان

۱. «لَمَّا قَبِضَ اللَّهُ نَبِيَّهٖ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ قُلْنَا: نَحْنُ أَهْلُهُ وَوَرِثَتُهُ وَوَلَدُهَا وَوَلَدُهَا دُونَ النَّاسِ، لَا يَنْبَازُ عَلَيْنَا سُلْطَانُهُ أَحَدٌ، وَلَا يَطْمَعُ فِي حَقِّنَا طَامِعٌ، إِذْ أَنْبَرَى لَنَا قَوْمُنَا فَغَضَبُونَا سُلْطَانِ نَبِيِّنَا، فَصَارَتْ الْإِمْرَةُ لغيرِنَا، وَصَرْنَا سُوقَةً يَطْمَعُ فِيهَا الضَّعِيفُ وَتَعَزَّزَ عَلَيْنَا الدَّلِيلُ، فَبَكَتِ الْأَعْيُنُ مِنَّا لِدَلِّكَ، وَخَشِنَتِ الصُّدُورُ، وَجَرَعَتِ النُّفُوسُ، وَآيَمَ اللَّهُ لَوْ لَا مَخَافَةُ الْفُرْقَةِ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ، وَأَنْ يَعُودَ الْكُفْرُ، وَيَبْزُورَ الَّذِينَ، لَكُنَّا عَلَى غَيْرِ مَا كُنَّا لَهُمْ عَلَيْهِ» (ابن ابی الحدید، ۱۴۱۸: ۲۸۷).

۲. «قَالَ اللَّهُ مَا كَانَ يُلْقَى فِي رُوعِي وَلَا يَخْطُرُ بِنَالِي أَنْ الْعَرَبَ تُزْجِعَ هَذَا الْأَمْرَ مِنْ بَعْدِهِ ص عَنْ أَهْلِ بَيْتِهِ وَلَا أَنْتَهُمْ مُنْخَوِّهُ عَنِّي مِنْ بَعْدِهِ فَمَا رَاعِيَنِ إِلَّا أَنْتَبَالَ النَّاسِ عَلَى فَلَانٍ يُبَايِعُونَهُ فَأَمْسَكْتُ بِيَدِي يَدِي حَتَّى رَأَيْتُ رَاجِعَةً النَّاسِ قَدْ رَجَعَتْ عَنِ الْإِسْلَامِ يَدْعُونَ إِلَى مَخِي ذَيْنَ مُحَمَّدٍ ص فَخَشِيتُ إِنْ لَمْ أَنْصُرِ الْإِسْلَامَ وَأَهْلَهُ أَنْ أَرَى فِيهِ تَلَمَّأَ أَوْ هَذَا مَا تَكُونُ الْمُصِيبَةُ بِهِ عَلَيَّ أَعْظَمُ مِنْ قُوَّتِ وَلَايَتِكُمْ الَّتِي إِنَّمَا هِيَ مَتَاعُ أَتَامِ فَلَايِلَ يَزُولُ مِنْهَا مَا كَانَ كَمَا يَزُولُ السَّرَابُ وَأَوْ كَمَا يَنْقَشُّ السَّحَابُ فَتَهَضَّتْ فِي تِلْكَ الْأَخْدَاطِ حَتَّى زَاغَ الْبَاطِلُ وَزَهَقَ وَاطْمَأَنَّ الَّذِينَ وَتَنَهَتْ» (ابن ابی الحدید، ۱۴۱۸: ۴۸۴۷؛ صبحی صالح، ۱۳۷۴: ۴۵۱/۱-۴۵۲).

۳. به عنوان نمونه: «لَمَّا ارْتَدَّتِ الْعَرَبُ مَشَى عُثْمَانُ إِلَى عَلِيٍّ ع فَقَالَ يَا ابْنَ عَمِّ إِنَّهُ لَا يُخْرَجُ أَحَدٌ إِلَيَّ. فَقَالَ هَذَا الْعَدُوُّ وَأَنْتَ لَمْ تُبَايِعْ. فَلَمْ يَزَلْ بِهِ حَتَّى مَشَى إِلَى أَبِي بَكْرٍ» (بلذری، ۱۴۱۷: ۵۸۷).



از اسلام و شرکت مسلمانان در سپاه ابوبکر، با او بیعت کرد. بنابراین، ثابت نشده است که امیرالمؤمنین علیه السلام با رضایت خاطر و از سر اختیار و اعتقاد، با ابوبکر بیعت کرده باشد. نتیجه آن که خلافت از دیدگاه امام علی علیه السلام فاقد مشروعیت و اعتبار بود؛ اما امام علیه السلام برای حفظ مصالح مسلمانان سکوت کرد و تنها گاهی راهنمایی‌هایی ارائه می‌داد. گزارش بلاذری درباره درخواست پیوسته عثمان از امام علی علیه السلام برای بیعت، گواه بر این مطلب است. براساس اسناد تاریخی، رابطه حضرت علی علیه السلام با خلفا، هیچ‌گاه دوستانه نبوده است و امام علیه السلام بارها رفتار و عملکرد آنان را نقد می‌کرده است. بر فرض هم که امام با آنان بیعت کرده باشد، این بیعت با توجه به مستندات موجود، با اکراه و براساس مصالحی بوده است که ایشان را به بیعت ظاهری ناچار کرده است. بی تردید این‌گونه بیعت‌ها هیچ‌گاه منشأ مشروعیت خلافت نخواهد بود؛ همان‌طور که حضرت همواره خلافت هر سه خلیفه را استبدادی می‌دانست.

۵. بیعت و ارتداد اصحاب

برخی از افراد متعصب، به‌ویژه در تلاش برای تخریب مذهب حق شیعه یا بد جلوه دادن آن در میان اهل سنت، با استفاده از فهم سطحی از آموزه‌های دینی، اتهاماتی را به شیعه وارد کرده‌اند. یکی از اتهامات رایج، این است که شیعه عقیده دارد تمامی صحابه به‌جز چند نفر، به دلیل انکار نص بر امامت و خلافت حضرت علی علیه السلام مرتد شدند.^۱ این اتهام نه تنها نادرست، بلکه نشان‌دهنده درک ناصحیحی از عقاید شیعه است. مسئله انتساب ارتداد صحابه به شیعه، تهمتی ناروا نسبت به شیعه است.

۵-۱. ارتداد اصحاب در روایات اهل سنت

ارتداد اصحاب در روایات اهل سنت بسیار وسیع‌تر و با روایات زیاد و متواتر

۱. «يقولون: إن الصحابة ارتدوا عن الإسلام بجحد النص إلا عددا قليلا نحو العشرة، أو أقل أو أكثر، مثل عمار،

وسلمان، وأبي ذر، والمقداد» (ابن تیمیه، ۱۴۰۶: ۲۴۹/۸).

مطرح شده است؛ درحالی که در منابع شیعه، روایات صحیحی که بیانگر ارتداد اصحاب باشد، بیش از چند روایت نبوده و به اصطلاح علم حدیث، از خبر واحد تجاوز نمی کند. بنابراین، اهل سنت باید پاسخ دهند که ارتداد اصحاب در این روایات متواتر به چه معنا است؟

۵-۱-۱. ارتداد اکثر اصحاب

ابوهریره از رسول خدا ﷺ نقل می کند که فرمود: من بر سر حوض ایستاده ام، در این هنگام گروهی حاضر می شوند که آنان را می شناسم (مردی از مأموران خداوند که مراقب آن ها است)، از میان من و آنان خارج می شود و به آن ها می گوید: بیایید (برویم) من می پرسم: به کجا؟ پاسخ می دهد: به خدا سوگند به سوی آتش. من می پرسم: گناهشان چیست؟ پاسخ می دهد: آنان پس از تو، به افکار و عقاید گذشته خود بازگشتند. سپس گروه دیگری را می آوردند که آنان را می شناسم. مردی (از مأموران الهی که مراقب آن ها است) از میان من و آنان خارج می شود و به آن ها می گوید: بیایید برویم، می پرسم: به کجا؟ پاسخ می دهد: به سوی آتش. می پرسم: گناهشان چیست؟ پاسخ می دهد: آنان پس از تو، به افکار گذشته خویش بازگشتند. من گمان نمی کنم کسی از آنان نجات یابد، مگر به تعداد شتران اندکی که از گله جدا شده و به خاطر نداشتن چوپان، گم و ضایع می شوند (کنایه از این است که نجات یافتگان از نظر تعداد، بسیار اندک هستند).^۱

۵-۱-۲. ارتداد همه عرب

ابن عساکر از عایشه چنین نقل می کند: «اعراب همگی مرتد شدند و نفاق سربلند

۱. «عن أبي هريرة، عن النبي ﷺ قال: بَيْنَمَا أَنَا قَائِمٌ إِذَا زُمَرَةٌ، حَتَّى إِذَا عَرَفْتُهُمْ خَرَجَ رَجُلٌ مِنْ بَيْنِي وَبَيْنِهِمْ، فَقَالَ: هَلُمَّ، فَقُلْتُ: أَيْنَ؟ قَالَ: إِلَى النَّارِ وَاللَّهِ، قُلْتُ: وَمَا سَأَلْتُهُمْ؟ قَالَ: إِنَّهُمْ اتُّبِدُوا بَعْدَكَ عَلَى أَذْبَارِهِمُ الْقَهْقَرَى. ثُمَّ إِذَا زُمَرَةٌ، حَتَّى إِذَا عَرَفْتُهُمْ خَرَجَ رَجُلٌ مِنْ بَيْنِي وَبَيْنِهِمْ، فَقَالَ: هَلُمَّ، قُلْتُ أَيْنَ؟ قَالَ: إِلَى النَّارِ وَاللَّهِ، قُلْتُ: مَا سَأَلْتُهُمْ؟ قَالَ: إِنَّهُمْ اتُّبِدُوا بَعْدَكَ عَلَى أَذْبَارِهِمُ الْقَهْقَرَى، فَلَا أَرَأَهُ يَخْلُصُ مِنْهُمْ إِلَّا مِثْلُ هَمَلِ النَّعَمِ» (بخاری، ۱۴۲۲: ۱۲۱/۸؛ قسطلانی، ۱۳۲۳: ۳۴۱/۹).

شد...^۱ هر معنایی را که آنان برای ارتداد مطرح شده در روایات خود بپذیرند، ما نیز همان را در نظر می‌گیریم. درحالی‌که در منابع اهل سنت برخلاف منابع روایی شیعه، تعبیرات ارتداد از مصطلحات فقهی و سنگین به کار رفته است.

۲-۵. ارتداد اصحاب در روایات شیعه

در منابع شیعه، تنها در دو کتاب الإختصاص (شیخ مفید) و رجال کشی روایاتی در این زمینه آمده است که بیشتر آن‌ها از نظر سند ضعیف‌اند. تنها روایتی که در سندش علی بن حسن فضال است، موثق و سه روایت دیگر صحیح هستند (سبحانی، ۱۴۲۷: ۴۲۲/۶).

۵-۲-۱. حجت نبودن خبر واحد

این چهار روایت بر فرض این‌که هیچ اشکالی در سندشان نباشد، در اصطلاح علم حدیث «خبر واحد» هستند^۲ که حجیت آن‌ها مورد اتفاق همه علما نیست؛ اما بر فرض حجیت خبر واحد، باید بررسی کرد که ارتداد در این روایات به چه معنا است.

۵-۲-۲. مفهوم‌شناسی ارتداد در روایات شیعه

روایاتی که در منابع حدیثی شیعه آمده و ارتداد اصحاب و عموم را بیان می‌کند، به معنای ارتداد مصطلح فقهی (انکار اسلام و بازگشت به کفر و شرک) نیست، بلکه مراد از آن، «بازگشت» از مسیر ترسیم شده برای امت اسلامی از سوی پیامبر ﷺ

۱. «سمعت عمتی عائشة تقول لما قبض يعني رسول الله ﷺ ارتدت العرب قاطبة وأشرأب النفاق وصار أصحاب محمد كلهم معري مطيرة في حفش فوالله ما اختلفوا في نقطة إلا طارأني ... ارتد في كل ناحية من جزيرة العرب مرتدون عامة أو خاصة» (ابن عساکر، ۱۴۱۵: ۳۰/۳۱۴؛ ابن کثیر، ۱۴۰۸: ۶/۳۳۶). ابن عطية اندلسی به تصریح بیشتر پرداخته و از حذیفه بن یمان این‌گونه نقل می‌کند: «کان علی عهد النبی نفاق وقد ذهب ولم یبق إلا کفر» (ابن عطية، ۱۴۲۲: ۴/۱۹۳).

۲. شیخ جعفر سبحانی در ادامه همین بحث، این چهار روایت صحیح را نیز غیرقابل احتجاج شمرده و چهار وجه بر آن ارائه کرده است: «ومع ذلك كله فإن هذه الروایات لا یحتج بها أبداً لجهات عديدة نشیر إلى بعض منها...» (همان).

است که با تقصیر و قصور عمومی از همراهی با علی علیه السلام رخ داده است. اکنون به صورت گذرا به بعضی از قرائن اشاره می‌کنیم:

الف) قرینه اول: صریح و واضح بودن روایات؛ در حدیثی از امام صادق علیه السلام آمده است:

مهاجران و انصار و غیر آن‌ها بعد از جریانات مربوط به سقیفه، نزد امام علی علیه السلام آمدند و گفتند: به خدا تو امیرالمؤمنین هستی و به خدا تو سزاوارترین مردم و محق‌ترین آن‌ها برای جانشینی رسول خدا صلی الله علیه و آله هستی. پس دست دراز کن تا با تو بیعت کنیم و به خدا سوگند ما آماده فدا شدن در راه تو هستیم. امام در پاسخ گفت اگر در ادعای خود راست‌گو هستید، فردا به نزد من بیایید درحالی که حلق کرده‌اید (و برای اعتراض و ستاندن حق آماده گشته‌اید)؛ اما فقط خود آن حضرت و سلمان و مقداد و ابوذر حلق کردند و دیگران چنین نکردند (کشی، ۱۴۰۴: ۳۸/۱).

ب) قرینه دوم: ارتداد در روایات بعد از عاشورا، قرینه‌ای بر نقض عهد؛ مفهوم ارتداد در منابع حدیثی امامیه، ازجمله مفاهیمی است که در طول تاریخ از آن سوء برداشت شده است. مشهورترین تعبیری که در این زمینه نقل شده، عبارت «ارتد الناس إلا ثلاثة»^۱ است که غالباً در مورد دوران پس از رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله مطرح می‌شود و برخی آن را دلیلی بر نگرش منفی شیعه نسبت به صحابه تلقی کرده‌اند. تأمل در سایر روایات، به‌ویژه روایت امام صادق علیه السلام درباره ارتداد مردم پس از شهادت امام حسین علیه السلام، قرینه‌ای مهم برای فهم دقیق‌تر این اصطلاح است. در این روایت آمده است: «مردم پس از قتل امام حسین علیه السلام مرتد شدند، جز سه نفر... سپس مردم بازگشتند و جمعیتشان زیاد شد».^۲ این بازگشت تدریجی نشان می‌دهد که مراد از ارتداد در اینجا نه خروج فقهی از اسلام، بلکه

۱. «أَبُو جَعْفَرٍ علیه السلام: ارْتَدَّ النَّاسُ إِلَّا ثَلَاثَةً نَفَرٍ سَلْمَانَ وَأَبُو ذَرٍّ وَالْمُقَدَّادُ» (کشی، ۱۴۰۴: ۵۰/۱).

۲. «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام قَالَ: ارْتَدَّ النَّاسُ بَعْدَ قَتْلِ الْحُسَيْنِ علیه السلام إِلَّا ثَلَاثَةً أَبُو خَالِدٍ الْكَلْبِيُّ، وَبَخَيْسُ بْنُ أُمِّ الظَّوِيلِ، وَجَبْرِ بْنُ مُطْعَمٍ، ثُمَّ إِنَّ النَّاسَ لَحَقُّوا وَكَثُرُوا» (همان: ۳۳۸).



نقض تعهد نسبت به امام و گسست از پیمان ولایی است.^۱

تحلیل تطبیقی این دو کاربرد، ما را به این نتیجه می‌رساند که ارتداد در فرهنگ روایی امامیه، در چنین سیاق‌هایی ناظر به عدول از ولایت و بی‌وفایی به عهد امامت است نه وقوع ارتداد فقهی.

ج) قرینه سوم: تصریح بزرگان امامیه؛ از مهم‌ترین قرائن بر این‌که مراد از ارتداد در روایات مربوط به پس از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، به معنای یادشده است، تحلیل‌ها و اقوال بزرگان مکتب امامیه در این باره است. به عنوان نمونه، آیت‌الله گلپایگانی معتقد است ارتداد در این روایات به معنای بازگشت از ولایت و شکستن پیمان با پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله است نه ارتدادی که موجب نجاست و قتل شود (گلپایگانی، ۱۳۷۲: ۱۹۶).

د) قرینه چهارم: از انکار خلافت تا حکم به کفر؛ از قرائن مهم برای فهم معنای غیرفقهی ارتداد در روایات شیعه، بررسی کاربرد مفاهیم «کفر» و «ارتداد» در ادبیات روایی اهل سنت است. در منابع معتبر اهل سنت، تعبیراتی مانند «من أنکر خلافة الشيخین فهو کافر»^۲ به‌وفور مشاهده می‌شود؛ حال آنکه در فقه عملی اهل سنت، چنین افرادی لزوماً مرتد نیستند و احکام ارتداد بر آنان جاری نمی‌شود. این تعبیرها، بیشتر در فضای تعصبات مذهبی، واکنش‌های سیاسی، یا تأکید بر اصول اعتقادی خاص به کار رفته‌اند و با «کفر فقهی» که موجب نجاست، قتل یا خروج از امت اسلامی است، تفاوت ماهوی دارند. همین استعمال موسّع و غیرفقهی الفاظی مانند «کفر» در منابع اهل سنت، می‌تواند قرینه مهمی برای فهم دقیق روایات شیعه درباره ارتداد پس از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله باشد. براین اساس، وقتی اهل بیت علیهم السلام از ارتداد مردم یا صحابه سخن می‌گویند،

۱. همان‌طور که از امام سجاد علیه السلام نقل شده است: «سَمِعْتُ عَلِيَّ بْنَ الْحُسَيْنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: مَا بِمَكَّةَ وَ الْمَدِينَةِ عَشْرُونَ رَجُلًا يُجَبَّنَا» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۴۳/۴۶).

۲. به عنوان نمونه: «إن أنکر خلافة الصديق أو عمر رضي الله عنهما فهو کافر» (سیواسی، بی‌تا: ۳۵۰/۱؛ سبکی، بی‌تا: ۵۸۷/۲).

مراد آنان نه خروج از اسلام، بلکه نقض بیعت ولایی، عدول از خط وصایت و پشت کردن به عهد غدیر است.

۶. نتیجه‌گیری

یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که تحلیل مسئله بیعت امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) با ابوبکر بدون توجه هم‌زمان به سه مؤلفه اصلی یعنی ماهیت و اعتبار بیعت، حکمت تأخیر در بیعت و مسئله ارتداد اصحاب در متون روایی، تحلیلی ناکافی و ناتمام خواهد بود. بررسی منابع لغوی، تاریخی و حدیثی معتبر نشان داد که بیعت در سنت اسلامی بر ارکانی چون اختیار، رضایت، اهلیت طرف بیعت و نبود اکراه مبتنی است. با تطبیق این معیارها بر رخداد‌های پس از رحلت پیامبر (صلی الله علیه و آله)، مشخص شد که بیعتی اختیاری از سوی امام علی (علیه السلام) با ابوبکر تحقق نیافته و براساس گزارش‌های موجود، فاقد شرایط صحت و مشروعیت بوده و تحت فشار، اکراه و تهدید صورت گرفته است. چنین بیعتی نه از روی رضایت، بلکه از سر اضطرار و برای حفظ مصالح عالیة اسلام انجام شده و هرگز به معنای پذیرش خلافت ابوبکر نبوده است. از منظر حضرت علی (علیه السلام)، خلافت ابوبکر نامشروع، ظالمانه و مستبدانه بوده است.

تحلیل حکمت تأخیر در بیعت نیز نشان داد که امتناع امام علی (علیه السلام) در ماه‌های نخست، اقدامی هدفمند برای اعلام حقانیت خویش، نفی مشروعیت خلافت سقیفه و جلوگیری از مشتبه شدن امر برای امت بوده است. این موضع اعتراضی تا زمانی استمرار یافت که امکان مقاومت مؤثر وجود داشت؛ اما با افزایش تهدیدهای داخلی، ظهور جریان‌های ارتداد و احتمال وارد آمدن آسیب بنیادین بر ساختار نوپای جامعه اسلامی، رویکرد امام از مخالفت فعال به حفظ مصالح کلان دین و جلوگیری از فروپاشی اساس حکومت اسلامی تغییر یافت. بنابراین، هرگونه همراهی ظاهری با ساختار خلافت، نه به معنای پذیرش مشروعیت آن، بلکه واکنشی مسئولانه در برابر تهدیدهای خارجی و حفاظتی

نسبت به بقای اصل اسلام بوده است.

در محور سوم، تحلیل مفهوم «ارتداد» در روایات شیعه نشان داد که این اصطلاح در گفتمان امامیه ناظر به ارتداد فقهی و خروج از اسلام نیست. بررسی دقیق سیاق روایات، مقایسه با کاربردهای موازی در منابع اهل سنت، و تحلیل قرائن داخلی متون نشان داد که مقصود از ارتداد، نقض پیمان ولایت، عدول از میثاق غدیر و ترک نصرت امام است. بدین ترتیب، مفهوم ارتداد در این متون بیانگر انحراف جامعه از مسیر تعیین و ترسیم شده پیامبر ﷺ و نوعی عقب‌گرد سیاسی-اعتقادی است، نه انکار اسلام یا بازگشت به شرک. این تحلیل، زمینه را برای فهم دقیق‌تر نسبت میان واقعه سقیفه، رفتار تاریخی اصحاب و گفتمان امام علی علیه السلام فراهم می‌سازد.

در مجموع، نتایج این پژوهش نشان می‌دهد که اولاً، بیعت مشروع و قابل اعتباری میان امیرالمؤمنین علی علیه السلام و ابوبکر تحقق نیافته است. ثانیاً، تأخیر در بیعت موضوعی اصولی و هدفمند برای اعلام بطلان خلافت و صیانت از حق خلافت بوده است. ثالثاً، مسئله ارتداد اصحاب در منابع شیعه، بیانگر گسست آنان از مسیر ولایت است، نه خروج از اسلام. این نتایج، تصویر منسجم و روش‌مندی از موضع امام علی علیه السلام نسبت به خلفای نخستین را ارائه کرده و نشان می‌دهد که تحلیل این رخداد تنها با تلفیق دقیق داده‌های تاریخی، متنی و کلامی امکان‌پذیر است؛ رویکردی که در این پژوهش مبنای بررسی قرار گرفته است.



منابع

* قرآن کریم.

* نهج البلاغه.

۱. آلوسی، محمود بن عبدالله (۱۴۱۵ق)، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع المثانی، محقق: علی عبدالباری عطية، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۲. آمدی، ابوالحسن علی بن ابی علی (۱۴۲۴ق)، أبکار الأفكار فی أصول الدین، تحقیق: أ.د. أحمد محمد المهدي، قاهره: دار الکتب والوثائق القومية.
۳. احمد نژاد، محمود و داورپناه، نعمت (۱۳۹۴ش)، «مفهوم شناسی بیعت در فرهنگ اسلامی و نقش آن در اثبات امامت»، نشریه شیعه شناسی، شماره ۵۰.
۴. اندلسی، ابو محمد عبدالحق (۱۴۲۲ق)، المحرر الوجیز فی تفسیر کتاب العزیز، محقق: عبدالسلام عبدالشافی محمد، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۵. ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبة الله (۱۴۱۸ق)، شرح نهج البلاغة، تحقیق: محمد عبدالکریم النمري، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۶. ابن ابی شیبہ، ابوبکر عبدالله (۱۴۰۹ق)، المصنف فی الأحادیث والآثار، تحقیق: کمال یوسف الحوت، بیروت: دار التاج.
۷. ابن اثیر جزری، مبارک بن محمد (۱۳۶۷ش)، النهاية فی غریب الحديث والأثر، محقق: محمود محمد طناحی و طاهر احمد زاوی، قم: اسماعیلیان.
۸. ابن اثیر، علی بن محمد (۱۳۸۵)، الكامل فی التاریخ، بیروت: دار صادر.
۹. ابن تیمیہ، ابوالعباس (۱۴۰۶ق)، منهاج السنة النبویة، محقق: محمد رشاد سالم، ریاض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.
۱۰. ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد (۱۳۷۵ش)، مقدمه ابن خلدون، مترجم: محمد پروین گنابادی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۱. ابن شهر آشوب، محمد بن علی (بی تا)، المناقب، مصحح: سید هاشم رسولی محلاتی و محمد حسین آشتیانی، قم: انتشارات علامه.



۱۲. ابن عبدربه اندلسی، ابو عمر (۱۴۰۴ق)، العقد الفريد، بيروت: دار الكتب العلمية.
۱۳. ابن عساكر، ابوالقاسم على (۱۴۱۵ق)، تاريخ مدينة دمشق، محقق: عمرو بن غرامة العمري، بيروت: دار الفكر.
۱۴. ابن عطيه، مقاتل (۱۴۲۳ق)، أبهى المداد فى شرح مؤتمر علماء بغداد، شرح و تحقيق: محمد جميل حمود، بيروت: مؤسسة الأعلمی.
۱۵. ابن كثير، ابوالفداء اسماعيل (۱۴۰۸ق)، البداية و النهاية، محقق: على شيرى، بيروت: دار إحياء التراث العربی.
۱۶. ابن منظور، محمد بن مكرم (بى تا)، لسان العرب، بيروت: دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع.
۱۷. الإسنوى الشافعى، أبو محمد (۱۴۲۰ق)، نهاية السؤل شرح منهاج الوصول، بيروت: دار الكتب العلمية.
۱۸. الإصبهانى، ابونعيم (۱۴۰۷ق)، حلية الأولياء، محقق: على بن محمد بن ناصر الفقيهى، مدينة منورة: مكتبة العلوم والحكم.
۱۹. ابوسعده الآبى، منصور بن الحسين الرازى (۱۴۲۴ق)، نثر الدر فى المحاضرات، محقق: خالد عبدالغنى محفوظ، بيروت: دار الكتب العلمية.
۲۰. باقلانى، محمد بن طيب (۱۳۶۶ق)، التمهيد فى الرد على الملحدة المعطلة ورافضة و الخوارج و المعتزلة، ضبط و تعليق: محمود محمد الخضيرى و محمد عبد الهادى ابوريده، قاهره: دار الفكر العربى.
۲۱. بخارى جعفى، ابو عبدالله (۱۴۲۲ق)، صحيح البخارى، محقق: محمد زهير بن ناصر الناصر، بى جا: دار طوق النجاة.
۲۲. بلاذرى، احمد بن يحيى (۱۴۱۷ق)، أنساب الأشراف، تحقيق: سهيل زكار و رياض زركلى، بيروت: دار الفكر.
۲۳. بهراميان، مسعود (۱۳۹۶ش)، «جاىگاه تشريع، شورا و بيعت»، نشریه نقد كتاب تاريخ، شماره ۱۶.
۲۴. بيهقى، ابوبكر احمد بن الحسين (۱۴۲۴ق)، السنن الكبرى، محقق: محمد

عبدالقادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية.

۲۵. پسندیده، عباس (۱۳۸۶ش)، «بیعت و قدرت: بررسی نقش بیعت در اندیشه سیاسی اسلام»، نشریه حکومت اسلامی، شماره ۴۶.

۲۶. التمیمی الدارمی، محمد بن حبان (۱۴۰۸ق)، الإحسان فی تقریب صحیح ابن حبان، محقق: شعيب الأرناؤوط، بيروت: مؤسسة الرسالة.

۲۷. توسلی، سمیه (۱۳۹۹ش)، «بررسی تطبیقی بیعت و نقش آن در تعیین امام از منظر فرق کلامی»، نشریه کلام حکمت، شماره ۶.

۲۸. جعفریان، رسول (۱۳۷۷ش)، تاریخ تحول دولت و خلافت، از برآمدن اسلام تا بر افتادن سفیانیان، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

۲۹. جوهری، ابوبکر احمد بن عبدالعزیز (۱۴۳۳ق)، السقیفة و فدک، تحقیق: باسم مجید الساعدي، كربلا: العتبة الحسينية المقدسة.

۳۰. جوینی، ابراهیم (بی تا)، فرائد السمطين، بيروت: مؤسسة المحمود.

۳۱. حسکانی، عبیدالله (۱۴۱۱ق)، شواهد التنزیل، تهران: بی نا.

۳۲. حلبی، ابوالفرج (۱۴۲۷ق)، السیرة الحلیة، بيروت: دار الكتب العلمية.

۳۳. حموش، مأمون (۱۴۲۶ق)، السياسة الشرعية على منهج الوحيين القرآن والسنة الصحيحة، دمشق: موافقة وزارة اعلام.

۳۴. حموی جونی شافعی، ابراهیم بن محمد بن مؤید (بی تا)، فرائد السمطين فی فضائل المرتضى والبتول والسبطين والائمة من ذریتهم، محقق: محمد باقر محمودی، بيروت: مؤسسة المحمودی.

۳۵. خالدی، ام مالک و مالکی، حسن بن فرحان (۱۴۱۷ق)، بیعة علی بن أبی طالب فی ضوء الروایات الصحيحة مع نقد الدراسات الجامعية فی الموضوع، ریاض: مکتبه التوبة.

۳۶. خواندمیر، غیاث الدین (۱۳۸۰ش)، تاریخ حبیب السیر فی أخبار افراد بشر، تهران: خیام.

۳۷. دانش، رمضان (۱۳۸۵ش)، «بررسی و نقد ادله اهل سنت بر خلافت ابوبکر»،



- پایان نامه کارشناسی ارشد، قم: جامعة المصطفی العالمية.
۳۸. دیلمی، احمد (۱۳۷۷ش)، «ماهیت بیعت از منظر حدیث شیعه»، نشریه حکومت اسلامی، شماره ۹.
۳۹. دینوری، ابن قتیبہ (۱۴۱۸ق)، الإمامة و السياسة، تحقیق: خلیل المنصور، بیروت: دارالکتب العلمیة.
۴۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، مفردات ألفاظ القرآن، بیروت: دار الشامیة.
۴۱. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۲۰ق)، محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء، بیروت: شركة دار الأرقم بن أبی الأرقم.
۴۲. رضوی، محمد کاظم (۱۳۹۱ش)، «بررسی و نقد ادله اهل سنت بر خلافت»، پایان نامه کارشناسی ارشد، قم: جامعة المصطفی العالمية.
۴۳. سبحانی، جعفر (۱۴۲۷ق)، بحوث فی الملل و النحل، قم: مؤسسة الإمام الصادق (علیه السلام).
۴۴. سبحانی، جعفر (۱۳۹۱ش)، «آیا بیعت، اساس حکومت اسلامی را تشکیل می دهد؟»، نشریه درس های از مکتب اسلام، شماره ۶۲۰.
۴۵. السبکی، أبو الحسن (بی تا)، فتاوی السبکی، بی جا: دار المعارف.
۴۶. سمعانی مروزی، ابوسعید عبدالکریم (۱۳۸۲ق)، الأنساب، محقق: عبدالرحمن بن یحیی المعلمی، حیدرآباد: مجلس دائرة المعارف العثمانیة.
۴۷. السیواسی، محمد بن عبد الواحد (بی تا)، شرح فتح القدير، بیروت: دار الفکر.
۴۸. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (۱۴۰۴ق)، الملل و النحل، محقق: محمد سید کیلانی، بیروت: دار المعرفة.
۴۹. الشیبانی البغدادی، ابوعبدالرحمن عبدالله (۱۴۰۶ق)، السنة، محقق: د. محمد بن سعید بن سالم القحطانی، بی جا: دار ابن القیم.
۵۰. صفدی، خلیل بن ایبک بن عبدالله (۱۴۲۰ق)، الوافی بالوفیات، محقق: أحمد الأرئووط و ترکی مصطفی، بیروت: دار إحياء التراث.

٥١. صنعانی، ابوبکر عبدالرزاق (١٤٣٦ق)، المصنف، قاهره: مركز البحوث بدار التأصيل.
٥٢. طبرسی، احمد بن علی (١٣٨٦)، الإحتجاج، محقق: سید محمد باقر خرسان، نجف اشرف: دار النعمان للطباعة والنشر.
٥٣. طبری، عمادالدین حسن بن علی (١٤٢٦ق)، کامل البهائی فی السقیفة، قم: المكتبة الحیدریة.
٥٤. طبری، محمد بن جریر (١٣٨٧ق)، تاریخ الطبری، بیروت: دار التراث.
٥٥. طبری آملی صغیر، محمد بن جریر (١٤١٣ق)، دلائل الإمامة، محقق: قسم الدراسات الإسلامية مؤسسة البعثة، قم: بنیاد بعثت.
٥٦. طبری آملی صغیر، محمد بن جریر (١٤١٥ق)، المسترشد فی إمامة أميرالمؤمنین علی بن أبی طالب علیه السلام، محقق: احمد محمودی، تهران: مؤسسة الثقافة الإسلامية لکوشانپور.
٥٧. طوسی، خواجه نصیرالدین (١٣٨٦ق)، تجرید الکلام، تهران: مرکز فرهنگی انتشاراتی منیر.
٥٨. عصامی مکی، عبدالملک بن حسین (١٤١٩ق)، سمط النجوم العوالی فی أنباء الأوائل والتوالی، محقق: عادل احمد عبدالموجود و علی محمد معوض، بیروت: دار الکتب العلمیة.
٥٩. فاکر میبدی، محمد (١٣٧٦ش)، «بیعت و نقش آن در حکومت اسلامی»، نشریة حکومت اسلامی، شماره ٥.
٦٠. فراهیدی، خلیل بن احمد (١٤٠٩ق)، کتاب العین، محقق: مهدی المخزومی و ابراهیم السامرائی، قم: مؤسسة دار الهجرة.
٦١. فیومی، احمد بن محمد (١٤١٤ق)، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی، قم: مؤسسة دار الهجرة.
٦٢. قسطلانی، احمد بن محمد (١٣٢٣ق)، إرشاد الساری لشرح صحیح البخاری، مصر: المطبعة الکبری الأمیریة.

۶۳. کراجکی، ابوالفتح (۱۹۸۵م)، کنز الفوائد، محقق: شیخ عبدالله نعمه، بیروت: دار الأضواء.
۶۴. کشی، ابوعمرو محمد بن عمر (۱۴۰۴ق)، اختیار معرفة الرجال، مصحح: محمدباقر بن محمد میرداماد، قم: مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث.
۶۵. کلانتری، ابراهیم و آل نبی، سید محسن، «ظرفیت شناسی مفهوم بیعت و تبیین مردم سالار آن در فقه سیاسی معاصر اهل سنت»، مجله جستارهای سیاسی معاصر، شماره ۳، ص ۱۱۳-۱۳۲.
۶۶. گلپایگانی، محمد رضا (۱۳۷۲ش)، نتایج افکار إلى نجاسة الکفار، مقرر: علی کریمی جهرمی، قم: دار القرآن الکریم.
۶۷. ماوردی، علی بن محمد (۱۴۰۹ق)، الأحکام السلطانية والولايات الدينية، محقق: احمد مبارک بغدادی، کویت: مكتبة دار ابن قتيبة.
۶۸. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، بیروت: مؤسسة الوفاء.
۶۹. محقق اردبیلی، احمد بن محمد (۱۴۲۵ق)، حذیقة الشيعة، مصحح: صادق حسن زاده و علی اکبر زمانی نژاد، قم: انصاریان.
۷۰. مسعودی، علی بن حسین (۱۴۱۷ق)، إثبات الوصية للإمام علی بن ابی طالب، قم: انصاریان.
۷۱. مطهری، حمیدرضا (۱۳۸۲ش)، «بیعت و کارکردهای آن در عصر جاهلی و صدر اسلام»، مجله تاریخ اسلام، شماره ۱۶، ص ۱۰۹-۱۳۲.
۷۲. مظفر، محمد رضا (۱۴۲۱ق)، السقیفة، قم: انصاریان.
۷۳. مفید، محمد بن محمد بن نعمان (بی تا)، الإختصاص، تحقیق: علی اکبر غفاری و سید محمود زرنندی، بیروت: دار المفید للطباعة والنشر والتوزیع.
۷۴. مفید، محمد بن محمد بن نعمان (۱۴۱۳ق)، الفصول المختارة من العیون و المحاسن، قم: المؤتمر العالمی لألفية الشيخ المفید.
۷۵. مقدس اردبیلی، احمد بن محمد (۱۴۱۹ق)، حذیقة الشيعة، تصحیح: صادق

حسن زاده، قم: انصاریان.

۷۶. مقدسی، ابومحمد موفق الدین (۱۳۸۸ق)، المغنی، قاهره: مكتبة القاهرة.

۷۷. مقریزی، احمد بن علی (۱۴۲۰ق)، إمتاع الأسماع بما للنبي من الأحوال والأموال والحفدة والمتاع، محقق: محمد عبدالحمید النمیسی، بیروت: دار الکتب العلمیة.

۷۸. میرجهانی طباطبایی، محمد حسن (۱۳۶۹ش)، نوائب الدهور فی علائم الظهور، تهران: کتابخانه صدر.

۷۹. نیشابوری، مسلم بن حجاج (بی تا)، صحیح مسلم، محقق: محمد فؤاد عبدالباقی، بیروت: دار إحياء التراث العربی.

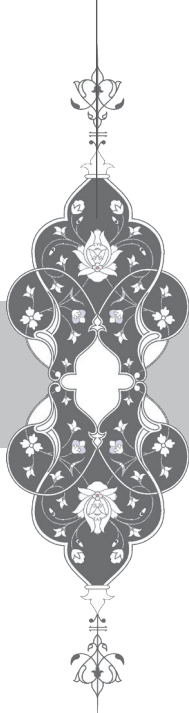
۸۰. هاشمی، سید رضا، «بیعت»، نشریه دانشنامه جهان اسلام، ج ۵، ص ۲۳۹-۲۴۶.

۸۱. هلالی، سلیم بن قیس (۱۴۰۵ق)، کتاب سلیم بن قیس هلالی، محقق: محمد انصاری زنجانی خوئینی، قم: الهادی.

۸۲. هیتمی، احمد بن محمد (۱۴۱۷ق)، الصواعق المحرقة علی أهل الرفض والضلال والزندقة، محقق: عبدالرحمن بن عبدالله التركي وکامل محمد الخراط، بیروت: مؤسسة الرسالة.

۸۳. یاورى، محمد جواد (۱۳۸۶ش)، «بازخوانی زمان و علت بیعت امام علی (ع) با ابوبکر»، نشریه تاریخ اسلام در آینه پژوهش، شماره ۱۵.





Entry for the Scientific Dossier: Religious Authority (al-Marja'iyah al-Diniyyah)

Sayyid 'Alī Aḥmadī Forūshānī¹

Imamate has long been a focal point for all Islamic schools of thought and scholars, investigated through various methodologies and perspectives. Due to the diverse approaches of thinkers, this pivotal concept has been presented in multiple forms. For instance, the Traditionists of Qom elucidated Imamate through titles such as Proof (Hujjah), Successor (Khalīfah), and Godly Scholar ('Ālim Rabbānī), while the Theologians (mutakallimūn) defined it as General Leadership (Riyāsah 'Ammah). These varied expressions demonstrate that there is no singular lens for understanding and explaining Imamate; rather, it can be explicated according to the exigencies of time, place, audience, objectives, and the prevailing conditions of society. Consequently, the question arises: can Imamate be elucidated through a different lens, and is there a concept suitable for the current era and contemporary audience to explain the reality of Imamate?

Religious Authority (al-Marja'iyah al-Diniyyah) is a concept rooted in the Qur'anic verses and narrations that has always existed within the thought of Shi'a scholars, even if it was not explicitly categorized under this specific title. Based on emerging research, this title provides a more comprehensive framework for explaining Imamate than other traditional descriptors. While "Religious Authority" is a relatively modern term in the field of Imamate studies and has not been explicitly defined in the classical lexicons of great scholars, its conceptual essence can be derived from Qur'anic and tradition-based evidence.

The Station and Nature of Religious Authority

Religious Authority is considered a "rank" (sha'n) of the Prophets and Messengers. Due to their relationship with God Almighty and Divine Religion, they serve as the point of recourse for the people to receive religious knowledge. The Imam, as the Successor (Khalīfah) of the Messenger of Allah (s), possesses this station because a successor shares all the stations of the one he represents (mustakhlaf-'anh), except for specific exclusions (such as receiving primary revelation). According to this station, the Prophet, and subsequently the Imam,

1. Scientific Editor of the Special Issue on Religious Authority (Marja'iyah), Assistant Professor, Imamate Research Institute, Imamate International Foundation, Jafari Cultural Foundation, Qom, Iran



are the Clarifiers (Mubayyin) and Authorities (Sāhib al-Amr) of religion; the truth of religion emanates from their speech and action.

The verses and narrations indicate that religion is dependent upon elucidation, explanation, and guardianship. Religion relies on the one to whom God has entrusted it, whom He has made the possessor of authority (*wilāyah*), and whose words and deeds He has introduced as the source of religion and the fountainhead of rulings:

“Furthermore, I inform you that the religion and the root of religion is a 'Man'; that Man is Certainty (Yaqīn), he is Faith (Īmān), and he is the Imam of his Ummah and the people of his time. Whoever recognizes him has recognized Allah, and whoever denies him has denied Allah and His religion.” (Saffar, 1404 AH: 505).

Therefore, to understand and recognize religion, one must refer only to the Imam or those designated by him. It appears that "Religious Authority" can be identified by four primary indicators:

1. The Necessity of Acquisition and Emulation: The obligation to take religious knowledge from the source.
2. Exclusivity: This authority belongs uniquely to the divinely appointed.
3. Independence: The authority is intrinsic and independent (*istiqlālī*).
4. Addressing Essential Gaps: Fulfilling the fundamental needs within the sphere of religion.

Distinguishing Religious Authority from Intellectual/Scientific Authority

It is self-evidently clear that Religious Authority (*al-Marja'īyyah al-Diniyyah*) differs from Intellectual or Scientific Authority (*Marja'īyyah 'Ilmīyyah*), a term that has been used for years in the literature regarding Shi'a-Sunni unity (*taqrīb*). "Scientific Authority" refers specifically to the station of receiving the sciences of religion from the Imams. Based on the Hadith *al-Thaqalayn* and similar traditions, the Ahl al-Bayt (a) possess the authority of speech, action, and tacit approval (*taqrīr*) and are regarded as the source for receiving knowledge. This title serves as a point of rapprochement between sects because both groups, based on the aforementioned narrations, consider the Sunnah of the Ahl al-Bayt (a) to be a proof and issue opinions or fatwas based upon it.

The consequence of the "Scientific Authority" theory is that the Ahl al-Bayt (a) are a source for acquiring religious sciences, but not necessarily the origin/legislative source (*masdar*) of religion itself. In contrast, Religious Authority implies the absolute sovereignty and guardianship over the essence of religion. In this view, the word of the religious authority is an independent proof, not merely a medium for transmitting the Prophetic Sunnah. The one who is the Religious Authority does not need to attribute his words to the Qur'an or the Prophetic Sunnah for them to be valid; rather, every word and action emanating from him is considered the "Text" of religion itself.

Qur'anic and Rational Foundations

Numerous proofs from the Holy Qur'an can be established regarding the necessity of a Divine Authority for the realization of religion, demonstrating that Divine Religion is not merely a scripture or a written message. Multiple verses attest to the dependence of religion upon a Religious Authority. Accordingly, the

determinant and the “clear judgment” (fasl al-khitāb) in religious matters is the person of the Holy Prophet (s). If this is established for the Prophet (s), its establishment for the Imams and his Ahl al-Bayt (a) is achievable through both rational and textual evidence.

Reason dictates that the need for Religious Authority continues after the Prophet (s); this need must be addressed by God after his departure. Furthermore, by virtue of the verses and narrations that define the stations of the Ahl al-Bayt (a) as identical to those of the Prophet (s), this station is proven for the Imams. In the era of every Prophet, the axis of the people's religiosity was the Prophet himself, and the Heavenly Book stood alongside him as a charter for guiding humanity toward religious truths. Similarly, after the Messenger of Allah (s), the axis of guidance lies with the personality who possesses all the sciences of the Qur'an and fulfills the role of the Prophet (s) in all aspects except for the mediation of divine revelation. Consequently, the Holy Qur'an directs the seeker toward the person of the Imam.

Overview of the Dossier Articles

This dossier is an effort to explicate this subject and unveil its various dimensions:

Article 1: Elucidates the Religious Authority of the Ahl al-Bayt (a), distinguishing it from other approaches and introducing it as a modern lens for Imamate research.

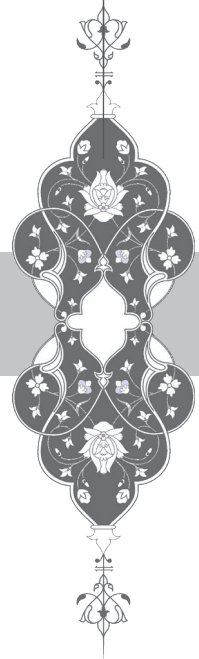
Article 2: Demonstrates the Religious Authority of the "Chosen Human" from the perspective of Qur'anic verses, arguing that the Qur'an necessitates a specific authority with particular attributes in every age.

Article 3: Addresses the keywords of Religious Authority in the Prophetic Sunnah, utilizing narrations agreed upon by both schools of thought.

Article 4: Explicates the necessity and continuity of Religious Authority based on the Qur'an and the Ahl al-Bayt's (a) role in fulfilling this after the Prophet (s).

Article 5: Explains the facets of the need for a Religious Authority based on the traditions of the Ahl al-Bayt (a), divided into the needs of religion itself and the needs of humanity.

Article 6: Examines this title from the perspective of Sheikh al-Kulayni. Although Kulayni elucidated Imamate in al-Kāfī using the term al-Hujjah, the arrangement of his chapters and narrations reveals that his understanding of "The Proof" was, in essence, Religious Authority.



مدخل پرونده علمی مرجعیت دینی

سید علی احمدی فروشانی^۱

امامت از دیرباز مورد توجه همه فرق و مذاهب و همه اندیشمندان اسلامی بوده و به گونه های مختلف مورد پژوهش و تحقیق قرار گرفته است. این مهم به سبب رویکردهای مختلف اندیشمندان به شکل های گوناگونی معرفی شده است. محدثان قم با عناوینی مانند حجة، خلیفة و عالم ربانی و متکلمان با ریاست عامه، امامت را تبیین کرده اند. این تعبیر نشان می دهند برای فهم و درک واژه امامت، تنها یک دریچه وجود ندارد، بلکه این واژه و اصطلاح را می توان به اقتضای زمان، مکان، مخاطب، اهداف و شرایط حاکم بر جامعه تعریف کرد و زوایای مختلف آن را تشریح نمود. از این رو این پرسش مطرح می شود که آیا می توان امامت را از دریچه دیگری نگریست و آیا برای زمان فعلی و مخاطبان عصر حاضر مفهومی وجود دارد تا امامت را تبیین کرد؟

مرجعیت دینی، مفهومی است که در آیات و روایات ریشه داشته و در اندیشه عالمان شیعه وجود دارد؛ هرچند با این عنوان مطرح نشده است. این موضوع براساس پژوهش های نوپدید، عنوانی است که می تواند امامت را نسبت به دیگر عنوان ها، جامع تر تبیین کند. مرجعیت دینی واژه نوینی در عرصه امامت پژوهی است که در کلمات بزرگان و اندیشمندان به صورت روشن تعریف نشده است؛ ولی براساس آنچه از مستندات قرآنی و روایی برداشت می شود، می توان این مفهوم

۱. دبیر علمی پرونده مرجعیت دینی، استادیار، پژوهشکده امامت، بنیاد بین المللی امامت، بنیاد فرهنگ جعفری، قم، ایران.





را معرفی کرد. مرجعیت دینی، شأنی از شئون انبیا و رسولان محسوب می‌شود که به سبب نسبت ایشان با خدای متعال و دین الهی، محل رجوع مردم برای دریافت معارف دین هستند. امام نیز به دلیل آن‌که خلیفه و جانشین رسول خدا ﷺ است و خلیفه با مستخلف عنه در همه شئون، جز موارد خاص مشترک است، این شأن را دارد. طبق این شأن، نبی و سپس امام، مبین و صاحب امر دین هستند و حقیقت دین از زبان و عمل ایشان صادر می‌شود. آیات و روایات نشان می‌دهند که دین، به تبیین، توضیح و نگهبانی نیازمند است. دین به کسی وابسته است که خداوند آن را در اختیار او قرار داده و صاحب ولایت گردانیده و قول و فعل او را مصدر دین و منبع احکام معرفی کرده است:

ثُمَّ إِنِّي أَخْبِرُكَ أَنَّ الدِّينَ هُوَ رَجُلٌ وَ ذَلِكَ الرَّجُلُ هُوَ الْيَقِينُ
وَ هُوَ الْإِيمَانُ وَ هُوَ إِمَامٌ أُمَّتِهِ وَ أَهْلُ زَمَانِهِ فَمَنْ عَرَفَهُ عَرَفَ اللَّهَ وَ مَنْ أَنْكَرَهُ
أَنْكَرَ اللَّهَ وَ دِينَهُ. (صفار، ۱۴۰۴ق: ۵۰۵).

بنابراین، هر کسی برای فهم و شناخت دین تنها باید به امام یا کسی که امام او را معرفی کرده است، مراجعه کند. به نظر می‌رسد «مرجعیت دینی» را می‌توان با چهار شاخصه لزوم اخذ و اقتباس، وصف انحصاری، استقلال بودن مرجعیت و رفع خلأ و نیاز اساسی حوزه دین معرفی کرد.

ناگفته آشکار است که مرجعیت دینی با مرجعیت علمی که سال‌ها است ادبیاتی برای وحدت میان شیعه و اهل تسنن شده، متفاوت است. مرجعیت علمی ناظر به شأن دریافت علوم دین از امامان است. براساس حدیث ثقلین و احادیث مشابه، اهل بیت علیهم السلام از سوی پیامبر اکرم ﷺ دارای حجیت قول، فعل و تقریر هستند و منبع دریافت علم به شمار می‌آیند. این عنوان به دلیل اشتراک مستندانش میان شیعه و اهل تسنن، یکی از وجوه تقریب بین مذاهب به شمار می‌آید؛ زیرا هردو گروه، براساس روایات یادشده، سنت اهل بیت علیهم السلام را حجت می‌دانند و بر پایه آن، نظر و فتوا می‌دهند. روشن است که پیامد این نظریه، آن است که اهل بیت علیهم السلام می‌توانند منبع اخذ علوم دینی باشند؛ اما

نه مصدر دین. مرجعیت دینی، به معنای صاحب‌اختیاری و زمامداری اصل دین است. در این نگاه، سخن مرجع دین، به صورت مستقل حجت است و نه به واسطه نقل سنت پیامبر ﷺ. کسی که مرجع دین است، نیازی ندارد سخن خود را به قرآن یا سنت پیامبر منتسب کند، بلکه هر کلام و فعلی که از او صادر شود، متن دین به شمار می‌رود.

دلایل فراوانی از قرآن کریم را می‌توان بر ضرورت وجود مرجع الهی برای تحقق دین اقامه کرد و نشان داد که دین الهی صرفاً یک کتاب الهی و پیام مکتوب نیست. آیات متعددی بر وابستگی دین به یک مرجع دینی گواه است. بر این اساس، تعیین‌کننده و فصل‌الخطاب اموری دینی، شخص پیامبر اکرم ﷺ است. اگر این موضوع برای پیامبر ﷺ اثبات شود، اثبات آن برای امامان و اهل بیت علیهم‌السلام ایشان به حکم عقلی و نقل نیز شدنی است. عقل درک می‌کند که نیاز به مرجعیت دینی بعد از پیامبر ﷺ نیز استمرار دارد و این نیاز بعد از آن حضرت نیز لازم است و باید از سوی خداوند برطرف شود. همچنین به حکم آیات و روایاتی که شئون اهل بیت علیهم‌السلام را با پیامبر ﷺ یکسان معرفی می‌کنند، این شأن بعد از پیامبر اکرم ﷺ برای امامان ثابت می‌شود.

در دوران هریک از انبیا، محور دیانت مردم خود نبی بوده و کتاب آسمانی در کنار پیامبر به مثابه منشوری برای هدایت انسان‌ها به سوی حقایق دینی و اصول راهنمایی دین به شمار می‌رفته است. در عصر رسول خدا ﷺ نیز محور دیانت شخص ایشان بود و قرآن کریم از سوی آن حضرت تلاوت می‌شد. پس از رسول خدا ﷺ محوریت هدایت به دست شخصیتی است که همه علوم قرآن را دارا باشد و نقش پیامبر اکرم ﷺ را جز در وساطت وحی الهی ایفا کند. از این رو، قرآن کریم به شخص امام هدایت می‌کند.

پرونده پیش رو، تلاشی است در راستای پرداختن به این موضوع و گشودن برخی زوایای آن. در مقاله اول مرجعیت دینی اهل بیت علیهم‌السلام بررسی و تفاوت آن

با دیگر رویکردها بیان می‌شود و مرجعیت دینی در چپه‌ای نوین برای پژوهش در امامت دانسته شده است. در مقاله دوم، مرجعیت دینی انسان برگزیده از منظر آیات قرآن تبیین شده است و این که قرآن وجود مرجع ویژه‌ای با اوصاف خاص را برای تبلیغ دین خدا در هر عصری لازم و ضروری می‌داند. مقاله سوم به کلیدواژه‌های مرجعیت دینی در سنت نبوی ﷺ پرداخته و براساس روایات متفق‌الفریقین، مرجعیت دینی اهل بیت ﷺ را واکاوی کرده است. در مقاله چهارم براساس آیات قرآن، ضرورت و استمرار مرجعیت دینی بررسی شده و این که اهل بیت ﷺ از نگاه قرآن کریم، مرجعیت دینی بعد از پیامبر ﷺ را برعهده دارند. در مقاله پنجم به تبیین وجوه نیازمندی به مرجع دین براساس روایات اهل بیت ﷺ پرداخته شده و در دو بخش وجوه نیازمندی دین به مرجعیت دینی و احتیاج بشر به مرجع دین تبیین شده است. در مقاله ششم، این عنوان از نگاه شیخ کلینی بازخوانی شده؛ با آن که وی در کافی، امامت را با واژه «الحجة» بیان کرده است؛ اما براساس ابواب کتاب و روایاتی که کلینی در ابواب مختلف چیدمان کرده است، می‌توان کشف کرد فهم او از عنوان الحجة، مرجعیت دینی است.





Research Article

Imāmah in the Light of
the Qur'ān and Sunnah

2th Year, Vol. 3, 2025

Publisher: Emamat
International Foundation

ipj.emamat.org

Received: 2025/06/08

Revised: 2025/08/06

Accepted: 2025/10/09

Published Online: 2026/06/28



© the authors



Religious Authority: A New Discourse in Imamate*

Muhammad Taqī Subhānī¹

Sayyid 'Alī Aḥmadī Forūshānī²

Abstract

Imamate is regarded as one of the most foundational doctrinal principles of Shi'i Islam and has, from early times, been a subject of sustained discussion among scholars of both Sunni and Shi'i traditions. Researchers have approached the topic through diverse lenses. Traditionists, drawing on hadith, have articulated Imamate through titles such as Ḥujjat Allāh (God's authority), Khalīfat Allāh (God's vicegerent), and 'Ālim Rabbānī (divinely guided scholar), whereas theologians have explained it within the conceptual framework of al-riyāṣah al-'āmmah (general leadership). These varied formulations suggest that Imamate is not confined to a single interpretive paradigm and may be examined through additional conceptual perspectives. This article proposes to explicate Imamate as "religious authority". It argues that this perspective possesses distinctive features and that its significance can be demonstrated from several angles, including the existential rationale for the Imam's presence, contemporary audiences and socio-cultural contexts, the intellectual and doctrinal level and needs of the audiences, and the overall demonstrability and argumentative capacity of the approach. On this basis, the concept of "religious authority" is presented as capable of initiating a new discourse on Imamate and expanding the analytical vocabulary through which Imamate studies may be developed. Accordingly, the article seeks to introduce this approach with precision by clarifying its necessity and evidentiary foundations and by articulating its benefits and practical-theoretical functions. While the underlying substance of "religious authority" can be traced within the legacy of Shi'i traditionists and theologians, the topic has not enjoyed an extensive history under this specific description and title in Shi'i intellectual history, and relatively few studies have examined Imamate through this lens. For this reason, the article considers "religious authority" to be among the newer approaches within contemporary Imamate thought.

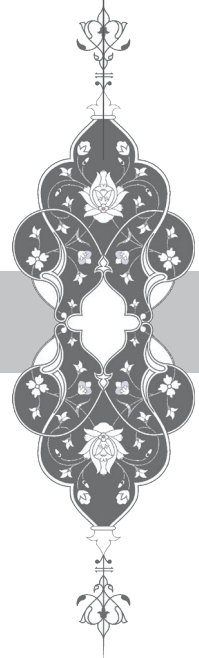
Keywords: Imamate, Religious authority, Ahl al-Bayt, Authority (*Ḥujjiyyah*), Vicegerency (*khilāfah*), 'Ālim rabbānī, General leadership (*al-riyāṣah al-'āmmah*)

* Cite this article: Subhānī, M.T. & Aḥmadī Forūshānī, S.A. (2025). Religious Authority: A New Discourse in Imamate, *Imāmah in the Light of the Qur'ān and Sunnah*, 2(3), p.205-231.

 <https://doi.org/10.22034/emamah.2025.529226.1070>

1. Assistant Professor, Research Institute of Philosophy and Kalam, Research Institute for Islamic Sciences and Culture, Qom, Iran.
sobhani.mt@gmail.com

2. Assistant Professor, Imamate Research Institute, Imamate International Foundation, Jafari Cultural Foundation, Qom, Iran.
saahmadi110@yahoo.com



مرجعیت دینی، گفتمان جدیدی در امامت*

محمد تقی سبحانی (نویسنده مسئول)^۱

سید علی احمدی فروشانی^۲

چکیده

امامت از اساسی‌ترین اصول اعتقادی شیعه به شمار آمده و از دیرباز مورد بحث و گفت‌وگوی اندیشمندان فریقین بوده است. محققان و نویسندگان به این موضوع با رویکردهای مختلفی پرداخته‌اند. محدثان از طریق روایات و با عناوینی مانند حجة الله، خلیفة الله و عالم ربانی به این بحث پرداخته و متکلمان براساس اندیشه ریاست عامه، امامت را تبیین کرده‌اند. به نظر می‌رسد امامت را از دریچه‌های دیگری نیز می‌توان مورد بحث قرار داد. این مقاله درصدد است تا امامت را به مثابه «مرجعیت دینی» تبیین کند. این دیدگاه‌ها و گفتمان، ویژگی‌های چندی دارد و اهمیت آن را از جنبه‌های متعددی می‌توان اثبات کرد؛ مواردی مانند فلسفه وجودی امام، مخاطبان و زمینه‌های فرهنگی و اجتماعی، سطح علمی و اعتقادی و نیازهای مخاطب و در نهایت، قابل استدلال بودن آن. به نظر می‌رسد مرجعیت دینی می‌تواند گفتمان جدیدی را برای امامت آغاز کند و ادبیات تازه‌ای را در تبیین دانش امامت گسترش دهد. ازاین‌رو لازم است این رویکرد به دقت معرفی و ضرورت و ادله آن مشخص شود و در نهایت، فواید و کارکردهای آن تبیین گردد. هرچند ریشه بحث از مرجعیت دینی امامان در

مقاله پژوهشی

دوفصلنامه امامت در پرتو قرآن و سنت

سال دوم، شماره ۳، ۱۴۰۴

ناشر: بنیاد
بین‌المللی امامت

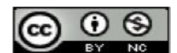
ipj.emamat.org

دریافت: ۱۴۰۴/۰۳/۱۸

بازنگری: ۱۴۰۴/۰۵/۱۵

پذیرش: ۱۴۰۴/۰۷/۱۷

انتشار آنلاین: ۱۴۰۵/۰۴/۰۷



© نویسندگان



* استناد به این مقاله: سبحانی، محمد تقی؛ احمدی فروشانی، سید علی، (۱۴۰۴)، مرجعیت

دینی گفتمان جدیدی در امامت، امامت در پرتو قرآن و سنت، (۲) ۳، ص ۲۰۵-۲۳۱.

<https://doi.org/10.22034/emamah.2025.529226.1070>

۱. استادیار، پژوهشکده فلسفه و کلام، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران.

sobhani.mt@gmail.com

۲. استادیار، پژوهشکده امامت، بنیاد بین‌المللی امامت، بنیاد فرهنگ جعفری، قم، ایران.

saahmadi110@yahoo.com



ادبیات محدثان و متکلمان وجود داشته؛ اما این موضوع از مباحثی است که در تاریخ اندیشه شیعه با این وصف و عنوان سابقه چشمگیری ندارد و کمتر محققى امامت را با این رویکرد تبیین و بررسی کرده است. از این رو می توان این موضوع را از رویکردهای نوین در اندیشه امامت دانست.

واژگان کلیدی: امامت، مرجعیت دینی، اهل بیت علیهم السلام، حجیت، خلافت، عالم ربانی، ریاست عامه

۱. مقدمه

امامت در اندیشه امامیه، رکن مهمی برای اسلام معرفی شده است که بدون آن، اسلام استوار نخواهد بود. اندیشمندان اعم از متکلمان و محدثان به این موضوع تصریح داشته اند که یکی از مهم ترین اصول دین، امامت است (مفید، ۱۴۱۳: ۲۸؛ حلی، ۱۳۷۹: ۲۷). ایشان معتقدند برای شناخت جایگاه این اصل، همین بس که برای تحقق سایر ارکان و اصول دین، اهتمام به این اصل، شرط است. توحید، نبوت، معاد و شریعت و احکام همگی به امامت وابسته هستند و بدون آن، فهم صحیحی از دین به دست نمی آید (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۶/۲؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۴۷/۳۷). امامتی که شیعه به پیروی از آموزه های الهی خویش باورمند است، با بسیاری از حقایق عالم ارتباط دارد و تنها به امور سیاسی و اجتماعی دنیوی بشر محدود نمی شود. حیات معنوی و مادی انسان و سعادت و سرنوشت نهایی در گرو پیروی از امامان حق و هادیان نور است. پایگاه امامت از یک سو، پیش از خلقت انسان، پیریزی شده و از سوی دیگر، نسبت به این امر مهم در عوالم پیشین گفت وگو و پیمان ستانی شده است (قمی، ۱۴۰۴: ۲۴۷/۱؛ صفار، ۱۴۰۴: ۷۰). امامت در عوالم آینده نیز تأثیرگذار بوده (صفار، ۱۴۰۴: ۴۹۷؛ عیاشی، ۱۳۸۰: ۱۹/۲؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۱۸۴/۱) و نسبت ما با امامت در این دنیا، می تواند آینده ما را به گونه های مختلفی رقم بزند. از این رو فهم و شناخت درست از این موضوع مهم در زندگی و حیات دنیوی و اخروی بشر، نقش آفرین است. اگر امامت، صرفاً یک مقام سیاسی معرفی شود که متصدی اجرائیات دین و دنیا است، بُعد معنوی و حقیقی امامت مغفول

خواهد ماند و اگر امامت یک مقام الهی بدون هرگونه جایگاه سیاسی معرفی شود، بستر دوری از دین‌پذیری در جامعه اجتماعی مهیا نخواهد شد و معضل مهمی به نام دوری از دین هدایت الهی به وجود خواهد آمد. امامت ناظر به یک نظام کامل و جامع از دین و حاوی کارکردهای گوناگون و متنوع است. از این رو باید همه ابعاد امامت بررسی شوند و همه تعاریف و اندیشه‌های پیرامون امامت مورد توجه قرار بگیرد و مفهوم صحیح و کاملی از آن ارائه شود. در این میان، به نظر می‌رسد تعریف جامعی که بتواند همه این ابعاد را دربر بگیرد و امامت را آن‌گونه که هست معرفی کند مرجعیت دینی است. پیرامون عنوان «مرجعیت دینی»، کمتر کسی بر آن تمرکز داشته و تا کنون بحث و گفت‌وگویی صورت نگرفته است؛ از این رو معنای دقیقی از آن ارائه داده نشده است. با جست‌وجوی صورت‌گرفته به جز محدود آثاری که بر محور مرجعیت دینی تألیف و تصنیف شده است،^۱ آثار دیگری یافت نشد که البته در تعریف آن‌ها از مرجعیت دینی نیز جای تأمل باقی است. این نوشتار در پی آن است که بتواند مفهوم مرجعیت دینی را برای رونمایی از طرح جدید معرفی امامت آشکار سازد و در حد خود، حدود و زوایای این موضوع را مشخص کند.

۲. ابعاد مختلف امامت از دیدگاه اندیشمندان

از آن زمان که بحث امامت به نگارش درآمد، محدثان و متکلمان به گونه‌های مختلفی آن را تبیین کرده‌اند. توجه به گونه‌های مختلف ابعاد امامت، می‌تواند دریچه جدیدی از معرفت به امامت را به روی انسان باز کند. طی دهه‌های نخستین اسلامی، برای طرح نظریه امامت الهی تنها به نقل روایات برگرفته از اهل بیت علیهم‌السلام و نقد نظریه مخالف و مناظره و گفت‌وگو پیرامون اصل امامت

۱. مرجعیت دینی اهل بیت علیهم‌السلام نوشته علی اصغر رضوانی؛ مقاله «پایه‌های مرجعیت دینی در آیات و روایات» نوشته مجید معارف در مجله مطالعات قرآن و حدیث؛ پایان‌نامه دکتری «مرجعیت علمی اهل بیت علیهم‌السلام نزد غیرشیعه» اثر محسن رفیعی از دانشکده اصول دین؛ پایان‌نامه کارشناسی ارشد «بررسی مرجعیت دینی امام معصوم علیه‌السلام» نوشته علی اصغر سلطانی هروی از جامعه المصطفی، شعبه مشهد.



بسنده می‌شد؛ اما پس از گذشت یک سده، اصحاب امامان به نگارش آثاری در موضوع امامت اقدام کردند که آن آثار، مقدمه‌ای بر نگارش مجامع حدیثی و منابع کلامی شد. نگارش کتب اصحاب در ابتدا، تنها به جمع‌آوری روایات بدون دسته‌بندی و طبقه‌بندی بود؛ اما در ادامه و با دقت نظر، روایات با دسته‌بندی و طبقه‌بندی در کتب دیگر محدثان و اصحاب راه باز کرد. اولین کتاب حدیثی برجامانده که طبقه‌بندی و دسته‌بندی داشت، کتاب بصائر الدرجات صفار است. گفتنی است که احتمال داده می‌شود پیش از این کتاب، کتب دیگری نیز به صورت طبقه‌بندی و دسته‌بندی روایات امامت وجود داشته باشد؛ اما از آنجاکه در اختیار ما نبوده، نمی‌توان براساس آن قضاوت کرد و محوریت آن کتاب را نشان داد. برای نمونه، کتاب محاسن برقی را می‌توان نام برد که این کتاب دارای هشتاد و اندی کتاب بوده و هم‌اکنون تنها کمتر از بیست کتاب از آن به دست ما رسیده است. در کتاب‌های موجود، عناوینی که مرتبط با امامت باشد به نظر نمی‌رسد؛ ولی جالب است که ابواب کاملاً مرتبط با امامت در کتاب‌هایی گنجانده شده که عناوین آن به ظاهر با امامت ارتباطی ندارد؛ همچون ثواب الأعمال و عقاب الأعمال. از این رو نمی‌توان کتاب محاسن را اولین جامع در باب امامت معرفی کرد.

۱-۱. عالم ربانی، محور تبیین امامت در کتاب صفار

محمد بن حسن صفار در این کتاب، امامت را از بُعد علم الهی و عالم ربانی تبیین کرده است. اولین بابی که ایشان در کتاب ایجاد می‌کند، فریضه بودن طلب علم برای همه مردم است (صفار، ۱۳۷۱: ۲). پس از آن، به ثواب عالم و متعلم می‌پردازد (همان: ۳) و سپس در باب سوم به معرفت عالمی که هر کس او را بشناسد، خدا را شناخته و هر کس آن را انکار کند خدا را انکار کرده پرداخته است (همان: ۶). در باب چهارم، فضل عالم بر عابد (همان) و در باب پنجم به تقسیم مردم به عالم و

متعلم و غُشاء^۱ پرداخته و امامان را علمای امت معرفی می‌کند (همان: ۸). از سیر این ابواب نخستین، می‌توان فهمید که صفار امام را عالمی الهی معرفی می‌کند که معرفت او بر همه لازم بوده است. از سوی دیگر، علمی که بر همگان کسب آن فریضه بوده، علم مأخوذ از امامان است. بنابراین می‌توان این‌گونه گفت که نقش امام در جامعه و جایگاه امامت او به جهت علم الهی او است. از این رو در باب ششم، به لزوم اخذ علم از معدن آن که اهل بیت علیهم‌السلام هستند پرداخته (صفار، ۱۳۷۱: ۹) و از باب پنجم و ششم به این نکته توجه کرده است که امامان، عالمانی هستند که بر مردم لازم است به آن‌ها مراجعه کنند (همان: ۹ و ۱۱).

۲-۱. کافی و محوریت حجت در تبیین امامت

بعد از صفار، کلینی با تدوین کتاب کافی، اولین جامع حدیثی شیعه را نوشت. محمد بن یعقوب کلینی در این کتاب ابتدا با تدوین کتاب عقل و جهل، سخن خود را با توجه دادن به عقل آغاز کرده است (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۰/۱). این تدوین نشانگر آن است که هرچند کلینی محدث توانمندی است، ولی با رویکرد عقل‌محورانه به آموزه‌های الهی توجه می‌کند (جمعی از پژوهشگران، ۱۳۹۶: ۱۹۶) و از گذرگاه عقل و توحید به ایمان و کفر و حجت‌شناسی نظر می‌کند. از این رو کتاب کافی در جامعه متکلمان، بیشتر از سایر کتب محدثان مورد توجه قرار گرفته است (نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۷۷). ایشان پس از تدوین کتاب عقل و جهل و دو کتاب علم و توحید به کتاب حجت پرداخته است. تفاوت تعبیر کلینی با صفار، نشان‌دهنده این سخن است که وی از دریچه نیاز مردم به واسطه میان خود و خالق (حجت) و طریق برای رسیدن به رضایت و قرب الی الله، امامت را واکاوی و روایات اهل بیت علیهم‌السلام را در این قالب معرفی کرده است (احمدی فروشانی، ۱۳۹۸: ۱۰/۱). نکته مهم در کتاب الحجة کافی، ابوابی است که کلینی آن را طبقه‌بندی و دسته‌بندی کرده است. وی در کتاب الحجة که کتاب معرفی نبوت و امامت در کافی شناخته می‌شود،

۱. خارو خاشاک روی آب.



ابتدا با وجوه نیاز و اضطرار به حجت آغاز و این موضوع را براساس روایات ولی با رویکرد عقلانی بیان کرده است (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۶۸/۱-۱۷۴). پس از آن به طبقات حجت‌های الهی و تفاوت میان آن‌ها و در ادامه به اتمام حجیت بر خلق به واسطه امام پرداخته است. همچنین ابوابی را به خالی نبودن زمین از حجت و این‌که اگر در روی زمین تنها دو نفر باشند، یکی از آن دو امام است اختصاص داده است (همان: ۱۷۴-۱۸۰). بعد از این ابواب است که کلینی به ابواب خاص امام‌شناسی وارد شده است.

۱-۳. خلافت الهی، دریچه تبیین امامت در کتاب کمال الدین

در کنار این دو، دریچه سومی در امامت مطرح شد و آن مبحث خلافت الهی است. محمد بن علی بن بابویه در کتاب کمال الدین و تمام النعمة که یکی از کتاب‌های امامتی است، ابتدا با معرفی خلافت الهی و این‌که باید پیش از مخلوقات خلیفه الهی به وجود بیاید، آغاز کرده است (صدوق، ۱۳۹۵: ۴/۱). وی سپس نشان داده که اطاعت از ایشان بر همه لازم بوده و تعیین آن تنها به دست خدای سبحان است (همان: ۵). همچنین یکی بودن خلیفه در هر زمان و ضرورت آن در هر عصر، از جمله مباحث مقدماتی شیخ صدوق برای مبحث امامت است (همان: ۹). ایشان در ادامه به تبیین وجه فرمان خدا به سجده ملائکه بر حضرت آدم علیه السلام که خلیفه الله بوده پرداخته و پس از این مباحث، به صفات امامت می‌پردازد (همان: ۱۳). شیخ صدوق امامت را خلافت الهی و امام را خلیفه الله دانسته و با تبیین آیات و روایات پیرامون منزلت و جایگاه خلافت الهی، مباحث امامت را آغاز کرده است. نکته مهم این‌که ایشان امام را مصداقی از مصادیق خلافت می‌داند و اوصاف و ویژگی‌های خلافت الهی را بر امام تطبیق داده و از دریچه خلافت، امامت را تبیین کرده است.

۱-۴. متکلمان و محوریت ریاست عامه

در کنار دیدگاه محدثان، عنوان ریاست عامه از سوی متکلمان امامیه برای

معرفی امام برگزیده شد (سید مرتضی، ۱۴۰۷: ۵/۱؛ طوسی، ۱۴۱۴: ۱۰۳). ریاست عامه دیدگاهی است که متکلمان امامیه در بغداد آن را برای معرفی حداقلی امامت برگزیدند تا در مقام محاجه و مناظره با معتزلیان، منطق گفت‌وگو و دایره تفاهم با مخاطب توسعه داده باشند (چگینی، ۱۳۹۵: ۱۰۱/۴۶). در این تعریف از امامت که از متکلمان عامه نشأت گرفته است (همان: ۱۰۲)، امامت بر پایه باورهای شیعی تعریف می‌شود و اوصاف و شرایط امامت شیعی تبیین و دفاع می‌شود. از این رو متکلم برای گفت‌وگو و نگارش آثار امامتی خود، این دیدگاه را برگزیده؛ هرچند ممکن است در پس پرده دفاع، عقیده قلبی خود را بر محوریت مباحث محدثان همانند حجیت و خلافت الهی گره زده باشند.

متکلمان، امام را رئیس جامعه در امور دین و دنیا معرفی می‌کنند و با این دیدگاه، امامت و اوصاف و ویژگی‌های امام را تبیین می‌کنند. در ادامه به نیابت داشتن رئیس جامعه از رسول خدا ﷺ در اداره امور دین و دنیا و انحصاری بودن این مقام در یک فرد تصریح می‌کنند.

با توضیحات بیان شده می‌توان کشف کرد که بزرگان امامیه در طول قرون گذشته با ورود به عرصه امامت و بحث از مقامات و ویژگی‌های آن از نظر خود، افقی را برای ورود به مباحث امامت برگزیده‌اند و طبیعتاً هر فردی بنابه شرایط و ویژگی‌های پیش روی خود، دریچه‌ای را گشوده و از امامت سخن گفته است. بنابراین، به نظر می‌رسد انحصار مباحث امامت در یک زاویه خاص نادرست بوده و همان‌طور که اندیشمندان امامیه دریچه‌های مختلفی را در طول قرون گذشته باز نمودند و امامت را از دریچه‌های گوناگونی ملاحظه کردند، لازم است همه رویکردها بر پژوهشگران و محققان عرصه امامت باز بوده و هرکدام با توجه به آن‌ها موضوعات و مسائل امامت را بازخوانی کنند. بدیهی است توجه به امامت از زاویه‌های مختلف، اصل مباحث امامت را دگرگون نخواهد کرد، بلکه می‌توان از نگره‌های گوناگون آن، نکته‌های نوینی را استنباط کرد و بر موضوعات و مسائل امامت به گونه‌های مختلفی استشهاد و استدلال آورد. از این رو لازم است ترغیب





به پژوهش در امامت با رویکردهای جدید و کارآمد در عصر حاضر صورت گیرد. حال جای این پرسش باقی است که چه ویژگی‌ها و مؤلفه‌هایی سبب شده شیخ صدوق از دید خلافت‌اللهی، و کلینی از دید حجت‌الهی به امامت بنگرد. اندکی پس از عصر صدوق، متکلمان بغداد ریاست عامه را محور امامت قرار داده‌اند.

۲. مؤلفه‌ها و شاخص‌های مؤثر در دیدگاه‌های مختلف

به نظر می‌رسد مؤلفه‌ها و شاخص‌هایی عامل تحقق این اختلاف شده است:

۲-۱. فلسفه وجودی امام

نزد عالمان کلام، وجود امام فلسفه خاصی دارد. آن‌ها تنها به ابعادی از آثار و فلسفه وجودی امام اعتنا و توجه کرده‌اند و سبب شده است که جایگاه امامت را متفاوت با دیگر اندیشمندان ملاحظه کنند. برای مثال، اگر فلسفه وجود امام تنها بر محور درک عقل و نیازهای عقلایی بازخوانی شود، با فلسفه وجودی امام مبتنی بر گزاره‌های وحیانی متفاوت خواهد بود. متکلمان معتزله برای وجود امام فلسفه‌ای عقلایی را تبیین کرده‌اند (قاضی عبدالجبار، بی‌تا: ۱۷/۲۰). ایشان وجود امام را باعث امنیت و آرامش امت و عامل اجرای دستورات دین از جمله حدود و دیات معرفی کرده‌اند. همچنین وجود امام سبب می‌شود دست‌یاغیان و طاغیان از دست‌برد به اموال مردم کوتاه شده و از نابودی حقوق مردم ناتوان گردند (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲: ۵۰۹).

متکلمان امامیه بغداد که معاصر معتزلیان بغداد و بصره بودند، به ناچار تعریف امامت را از آنان اخذ کرده بودند و اهداف و فلسفه وجودی امام را مانند آن‌ها ترسیم کردند تا بتوانند با آنان وارد بحث و گفت‌وگو شوند. از این رو تبیین فلسفه وجودی امام نزد برخی اندیشمندان کلامی امامیه، مانند فلسفه وجودی تبیین شده از سوی معتزلیان عامه شده است (طوسی، ۱۳۸۲: ۷۰/۱).

در برابر متکلمان بغداد، محدثان براساس روایات، فلسفه وجودی امام را

تبیین کرده‌اند. کلینی در کافی در باب «الاضطرار الى الحجة» روایاتی را بیان کرده است که به وجوه نیازمندی امت به حجج الهی عليه السلام اشاره دارد. وی در باب دیگری با عنوان «أن الارض لا تخلو من حجة» به وجوه دیگری از نیازمندی به حجت الهی اشاره کرده است. تفاوت این دو در این است که در باب اول به روایاتی پرداخته که به وجوه تشریعی و اختیاری وجود امام اشاره دارد که عقلاً این وجوه را نیز می‌پذیرند؛ همانند رفع اختلاف در میان امت (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۷۰/۱) و تبیین حلال و حرام الهی (همان: ۱۶۹) و در باب دوم به روایاتی اشاره کرده است که به وجوه تکوینی امام پرداخته است؛ مانند حفظ زمین و آسمان و نزول باران و امنیت اهل زمین و... (همان: ۱۷۸).

مجلسی در بحار الأنوار، تمام این روایات را در مجموعه‌ای به نام «باب الاضطرار الى الحجة» از کتاب «الإمامة» جمع‌آوری کرده که به وجوه تشریعی و تکوینی وجود امام پرداخته است. در نتیجه می‌توان به این نکته رسید که امامت در نظر برخی اندیشمندان، دارای فلسفه وجودی و آثار قابل توجهی است که عقل به آن‌ها پی می‌برد و اندیشمندان غیرشیعی نیز می‌توانند به وجوهی که عقل می‌فهمد، آگاهی یابند. درحالی‌که براساس دیدگاه دیگر، فلسفه وجودی امام در آنچه عقل درک می‌کند منحصر نیست و براساس گزاره‌های روایی، می‌توان کشف کرد که وجود امام فواید و آثاری فراتر و عالی‌تر دارد.

۲-۲. مخاطبان و زمینه‌های فرهنگی و اجتماعی

از ویژگی‌های مؤثر در مانایی یک اندیشه، مخاطب‌شناسی و آگاهی از زمینه‌های فرهنگی و اجتماعی افراد مواجه با آن است. هر اندیشه پژوهی به تناسب مخاطبان خود، سطوح مختلفی از یک اندیشه را بررسی کرده است و از جهات دیگر آن فارغ می‌شود. اندیشه امامت نیز از این قاعده مستثنا نیست. امامت پژوهان از دیرباز با توجه به مخاطبان خاص خود، اندیشه امامت را بازخوانی کرده و در همان راستا، ابعاد امامت را بازبینی کرده‌اند. از این رو مغفول ماندن برخی جنبه‌های امامت



به جهت توجه به زمینه‌های فرهنگی و اجتماعی مخاطبان آن امامت پژوه است. متکلمان بغداد از آن رو که با اهل تسنن معتزلی مذهب گفت وگوهای خود را با برهان‌های عقلی همراه می‌کردند، به ناچار رویکرد مباحث امامتی خود را بر پایه عقل استوار کردند و از اندیشه‌های نقلی به خصوص روایات اختصاصی شیعه خودداری می‌کردند و تنها به مطالبی که مستند فریقین دارد بسنده می‌کردند. در نتیجه، اندیشه امامتی متکلمان متفاوت‌تر و محدودتر از دیدگاه محدثان بوده است. امامت در اندیشه محدثان کوفه و قم -از آنجاکه با اهل تسنن مواجه نبوده و در تعامل و گفت وگو نبوده‌اند- تعریفی با گستره وسیع‌تر دارد. عامل این تفاوت، توجه به منابع گوناگون است. در اندیشه محدثان کوفه و قم، هر نقل قابل اعتماد از سوی امامان معصوم علیهم‌السلام که در تعریف و تبیین امامت و ویژگی‌های آنان بوده است، می‌تواند در راستای فهم امامت به کار بسته شود و در ارائه نظریه امامت استفاده شود. در همین راستا، زمینه‌های مختلفی در میان جامعه را می‌توان نام برد که سبب تغییر در اندیشه امامت امامت پژوهان بوده است که به نمونه‌هایی از آن‌ها اشاره می‌شود.

برخی شیعیان به سبب برداشت‌های سیاسی و حکومتی از مفهوم امامت، آن را تنها جایگاه سیاسی برای منصب رهبری بعد از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم می‌دانستند؛ از این رو امامت را تنها در ابعاد سیاسی تصور می‌کردند. در نتیجه، امامت تنها به جایگاهی دنیایی و اجتماعی و خالی از هرگونه ویژگی الهی معرفی شده است که به آن «امامت سیاسی» گفته می‌شود. به باور این افراد، چنین اندیشه‌ای از زمینه‌های اجتماعی عصر جانشینی پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم ریشه گرفته است؛ زیرا پیروان امامت در پی قیام و تشکیل حکومت در دوران‌های بعد از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم بودند و از ابعاد الهی و ویژگی‌های اختصاصی امامان غافل یا منکر بودند. این تفکر را می‌توان در افرادی که زمینه‌ساز فرقه زیدیه بوده‌اند پیدا کرد (آقانوری و بیات اصغری، ۱۳۹۳: ۱۲).

یک نمونه دیگر از باور به امامت سیاسی در دوره معاصر، اندیشه علمای ابرار است. تلقی ایشان از امامت هرچند تا حدودی جدید است، ولی این برداشت به پشتوانه آثار رسیده از عصر حضور امامان و انتساب آن آثار به برخی اصحاب امامیه، ظهور و بروز پیدا کرده است (جمعی از پژوهشگران، ۱۳۹۶: ۵۱۶). این اندیشه، امام را تنها در حد عالم پرهیزگاری که می‌تواند از علمش دیگران را بهره‌مند سازد معرفی می‌کند. در این تفکر، امام از مقامات الهی و مناصب سیاسی عاری بوده و تنها در حد یک عالم مؤثر در تربیت جامعه اثرگذار است. افرادی که منکر امامت الهی اهل بیت علیهم‌السلام بوده و در فهم و برداشت از متون دینی نوعی تقصیر دارند، امامت را در این قالب ارائه داده‌اند (قربانی مبین و خسرویناه، ۱۳۹۲: ۲۵).



پیروان امامت به سبب وجود نیازها و تقاضاهای موجود در جامعه، گونه‌ای از باور به امامت را در اندیشه خود تصویر می‌کردند که پاسخ‌گوی نیاز خویش باشد و تقاضای جامعه را پاسخ دهد. از این رو اندیشه امامت برای گروهی می‌توانست گسترده‌تر یا ضیق‌تر از اندیشه امامت نزد گروه دیگر باشد. نمونه بارز آن، اندیشه امامت نزد متکلمانی است که همیشه درگیر مواجهه با مخالفان خود و در پی پاسخ برای هجمه‌های آنان بوده است. ایشان با آن‌که در برابر تهاجم مخالفان بسیار محکم و نفوذناپذیر بودند، ولی نسبت به اندیشه امامت نزد محدثان باوری محدودتر و متفاوت‌تر داشته‌اند. سبب این تفاوت، نیاز جامعه و تقاضای مخاطبان است. محدثان در باور خود از امامت، موضوعاتی را طرح می‌کردند که متکلمان به آن مباحث نیاز نداشته و به هیچ وجه نمی‌توانستند به آن‌ها بپردازند. از آنجاکه محدثان در برابر مخالفان موضع‌گیری جدی نداشتند، می‌توانستند به متن روایات اهل بیت علیهم‌السلام در منابع اختصاصی امامیه پرداخته و به آن پایبند باشند؛ در حالی که متکلم به سبب مواجهه با مخالف و مناظرات و مجادلات آنان، به باوری نیازمند هستند که به ادله عقلی یا روایات متفق میان شیعه و اهل تسنن مستند باشند (تاریوردی، ۱۳۹۸: ۳۷/۲۶).

۵-۲. بُعد قابل استدلال و برهان

ویژگی دیگری که در اندیشه امامت لحاظ می‌شود، مسائل و موضوعات قابل استدلال و ارائه است. عناوینی در مباحث امامت وجود دارند که قابلیت استدلال و ارائه شواهد عقلی برای مخالف ندارند و تنها می‌توان بر شواهد نقلی اختصاصی شیعه اکتفا کرد؛ مانند خلقت نوری امامان. در میان موضوعات امامت، عناوینی وجود دارند که اضافه بر شواهد نقلی، برهان عقلی نیز قابلیت اقامه داشته‌اند؛ مانند نصب امام و وجه نیاز امت به آن. اندیشمندانی که متمرکز بر باورهای مستند به ادله عقلی و نقلی و قابل ارائه برای همه مخاطبان بودند از ارائه عناوینی از امامت که فقط می‌توان برای خواص گفت پرهیز می‌کنند.

۳. مرجعیت دینی؛ نگره جدید و کارآمد در معرفی امامت

اکنون این پرسش مطرح می‌شود که در دوران کنونی و با توجه به مخاطبان گوناگون، امامت - که گروهی موافق امامت و برخی در نقطه مقابل خود قرار گرفته‌اند و همه به مبانی اسلامی و قرآنی پایبند هستند، اما در تبیین مسائل امامت تردید دارند - با چه ادبیاتی ارائه می‌شود؟ در صورتی که بتوان در عصر حاضر گفت‌وگو از امامت را به گونه‌ای ارائه داد که بیان عامی داشته و اضافه بر ادبیات مناسب برای جامعه اسلامی، حتی برای جامعه بین‌الملل نیز قابل ارائه و دارای استدلال عقلی و شواهد و حیانی باشد، می‌توان ادبیات امامت را با تلقی اصیل شیعی آن برای عموم مخاطبان تبیین کرد. به یقین، توجه به ابعاد و گوشه‌های علمی امامت برای تبیین و ارائه آن، بسیار حائز اهمیت است. در طول قرون گذشته، ابعاد مختلفی از امامت موطن گفت‌وگوی فرق و مذاهب بوده و پیرامون آن، بحث و جدل صورت گرفته است؛ ولی هر کدام از بُعدها، ویژگی‌ها و خصوصیات دارند که در صورت مطرح شدن موضوعات امامت بر محور آن بُعد، با مشکل روبه‌رو می‌شود. به عنوان مثال، تقریر امامت و امام با محوریت حجیت، هر چند فوایدی دارد، ولی فهم آن برای غیرشیعه دشوار است. یک فرد غیرشیعه و حتی برون دین، برای شناخت امامت، فهم درستی از حجیت ندارد و نمی‌تواند آن را بر کسی تطبیق دهد. همچنین حجیت، یک موضوع متداول و رایجی نیست و در جامعه غیرشیعی بر سر آن گفت‌وگو نشده و ادبیات مشترکی ندارد.

محور دیگر مطرح شده در شناخت امامت، تعبیر «عالم ربانی» است. این تعبیر هر چند نزد محدثان کاملاً معلوم بوده است؛ مقصود از عالم، عالم الهی است که علم خود را از نزد پروردگار دریافت کرده است؛ ولی در ادبیات امروز، عالم مفهوم گسترده و مبهمی دارد و نمی‌توان عالم ربانی را برای مخاطب برون دینی با امامت تطبیق داد.

عنوان دیگری که قرن‌ها است محور تبیین امامت قرار گرفته، «ریاست عامه» است. این عنوان هر چند در ادبیات متکلمان شایع است، ولی برای تبیین امامت



در جامعه امروزی اشکال دارد. یکی آن که ریاست عامه صرفاً بُعد حکمرانی از ابعاد گوناگون امامت را حکایت می‌کند و حال آنکه امروز به ابعاد دیگر امامت بیشتر نیاز است؛ غیر از این که امامت به برخی اندیشه‌ها محدود و منحصر نیست؛ از این رو لازم است در پی عنوانی بود که اضافه بر تجلی همه ابعاد امامت، برای همه اندیشه‌ها و همه مبانی قابلیت فهم و تبیین داشته باشد. به نظر می‌رسد، یکی از محورهای و عناوینی که می‌تواند امامت را در همه زوایا و ابعاد خود و برای همه اندیشه‌ها تبیین کند، مرجعیت دینی است.

۱-۳. تفاوت مرجعیت دینی با مرجعیت علمی

یکی از عناوینی که مدتی است نگره‌ای برای معرفی اهل بیت علیهم‌السلام واقع شده، مرجعیت علمی اهل بیت علیهم‌السلام است. مقصود از مرجعیت علمی با مرجعیت دینی مد نظر در این پژوهش، کاملاً متفاوت است. مرجعیت علمی ناظر به شأن دریافت علوم دین از امامان است. اهل بیت علیهم‌السلام طبق حدیث ثقلین و مانند آن، از سوی پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم حجیت قول، فعل و تقریر داشته و منبع دریافت علم هستند و قول آن‌ها در رسیدن به احکام و شرایع حجیت دارد. این عنوان به جهت اشتراک مستندانش میان شیعه و اهل تسنن، یکی از وجوه تقریب بین مذاهب را ایجاد کرده است؛ چراکه شیعه و غیر آن براساس روایات یادشده، باید سنت اهل بیت علیهم‌السلام را حجت بدانند و طبق آن رأی و فتوا بدهند (منافی و رضانژاد، ۱۳۹۶: ۱۲۷). پیامد این نظریه، آن است که اهل بیت علیهم‌السلام می‌توانند منبع اخذ علوم دینی باشند؛ ولی نه مصدر دین. به عبارت دیگر، طبق این نظریه، حجیت سنت اهل بیت علیهم‌السلام از سنت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم بوده و از آنجاکه ایشان طریق قابل اطمینان برای نقل سنت رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم هستند، می‌توانند برای همه مسلمانان اعم از شیعه و غیر آن حجیت داشته باشند. از این رو می‌توان این موضوع را وجه مشترک میان شیعه و اهل تسنن معرفی کرد؛ هرچند آن‌ها در کنار اهل بیت علیهم‌السلام به حجیت قول افراد دیگری مانند صحابه و تابعان، حتی ائمه اربعه نیز اعتقاد

داشته باشند. در مقابل، مرجعیت دینی یعنی صاحب اختیاری و زمامداری دینی. در صورتی که فردی مرجع دین شود، قول او به صورت مستقل حجت است نه به تبع نقل سنت رسول خدا ﷺ. کسی که مرجع دین شد، لازم نیست سخن خود را به قرآن یا سنت پیامبر ﷺ منتسب کند؛ هر چند باور داشته باشیم که سخن او بی استناد به قرآن و سنت پیامبر ﷺ نیست. از این رو هر کلام و فعلی از او صادر شود، متن دین خواهد شد. نکته دیگر این که، مرجعیت دینی با مرجعیت علمی این است که مرجعیت علمی صرفاً گزارشگری است که از علوم اخبار می دهد نه این که بر مردم ولایت و سلطه دینی داشته باشد؛ در حالی که مرجع دینی به سبب ولایتی که از سوی خدا برای او جعل شده است و تسلطی که خدا برای او بر دین و شریعت قرار داده، لزوم تبعیت دارد و لازم است همه از او اطاعت کنند و او می تواند در موارد لازم، اعمال ولایت کند. از این جهت، مرجعیت علمی ولایت مرجع را نشان نمی دهد؛ ولی مرجعیت دینی است که ولایت مرجع بر گستره شئون دینی و بشری را نشان می دهد.

با این توضیح، مرجعیت علمی اصلاً نمی تواند دریچه ای برای معرفی و شناخت امامت شود؛ چرا که این عنوان، یعنی مرجعیت علمی هر چند نزد شیعه اختصاصی اهل بیت علیهم السلام است، ولی نزد اهل تسنن برای افراد دیگری مانند صحابه و تابعان بار می شود و آنان را مصدر علوم دینی می پندارند؛ در حالی که شیعه چنین چیزی را نمی پذیرد. از این رو ممکن است مرجعیت علمی اهل بیت علیهم السلام راهی برای تحقق تقریب بین مذاهب شود (تسخیری، ۱۳۸۱: ۹-۶۷)؛ ولی نمی تواند طریقی برای معرفی امامت به معنای اصیل خودش برای جامعه غیر شیعه شود.

۲-۳. ابعاد مرجعیت دینی

هر چند مرجعیت دینی در آیات و روایات پیامبر خدا ﷺ ریشه دارد؛ ولی از آنجاکه مرجعیت دینی عنوانی نوپدید است، لازم است معرفی شده و با گزارشی اجمالی از تعریف، ادله، ضرورت، شواهد و فواید به تبیین این عنوان پرداخته شود.



مرجعیت دینی واژه‌ای نوین در عرصه امامت پژوهشی بوده و در کلمات بزرگان و اندیشمندان به صورت کامل تعریف نشده است. ازاین رو آن گونه که از مستندات قرآنی و روایی و اندیشه کلامی می توان برداشت کرد معرفی می شود. مرجعیت دینی شأنی از شئون انبیا و رسولان محسوب می شود که می توانند به سبب نسبت ایشان با خدای متعال و دین خدا، صاحب اختیار دین و امور دینی بوده و تعیین کننده دستورات الهی باشند. ایشان به جهت چنین جایگاهی محل رجوع مردم برای دریافت دین الهی هستند (شوری: ۱۳). امام نیز چون خلیفه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله بوده و خلیفه با مستخلف عنه در همه شئون جز موارد استثنا شده مشترک است، این شأن را دارا است (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۰۰/۱). این شأن نشان می دهد که نبی و سپس امام مبین و مشرّع دین هستند و حقیقت دین به زبان و عمل ایشان تبیین و معرفی می شود نه آن که خدا برای معرفی دین، کتابی را نازل کند تا مردم با فراگیری آن از وجود فرد دیگر بی نیاز باشند. در آیات و روایات، به خوبی برداشت می شود که دین به تبیین، توضیح و نگهبانی نیازمند است (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۷۸/۱). دین به کسی وابسته است که خدا آن را در اختیارش قرار داده و صاحب ولایت گردانیده و قول و فعل او را مصدر دین و منبع احکام معرفی کرده است (صفار، ۱۴۰۴: ۶۱، ۳۳۲ و ۵۲۹). ازاین رو هر کسی برای فهم و شناخت دین، تنها به نزد او یا کسی که او معرفی کند مراجعه می کنند. به نظر می رسد می توان مرجعیت دینی را در چهار شاخصه معرفی کرد:

الف) مرجعیت، دارای لزوم اخذ و اقتباس است؛ مرجعیت دینی، ضرورت مراجعه و لزوم تبعیت از مرجع دین را در پی دارد. ولایت یکی از شئون امامان اهل بیت علیهم السلام بوده و مرجعیت دینی، حول محور ولایت می گردد. مرجعیت دینی رابطه بین مأموم و امام را تعیین می کند. مرجعیت دینی اهل بیت علیهم السلام لزوم مراجعه به گفتار و رفتارشان را در پی دارد.

ب) مرجعیت دینی، وصف انحصاری بوده و آن را از سایر مردم متمایز



می‌کند؛ از آنجاکه ویژگی‌های اهل بیت علیهم‌السلام اختصاصی بوده و دیگران در آن اوصاف شریک نیستند، مرجعیت دینی نیز که شأنی مترتب بر آن اوصاف است نیز اختصاصی خواهد بود.

ج) مرجعیت دینی استقلالی است؛ مرجع دین منصب مستقلی از هر فرد دیگری است و به اذن و اراده فرد دیگری وابسته نیست. برخلاف والیان و حاکمانی که از طرف امامان در منطقه‌ای منصوب می‌شده‌اند که قول و فعل او با اذن و اراده امام حجیت پیدا می‌کرده است. از این رو افراد منصوب از طرف امامان به تبع اذن خاص امامان وجوب تبعیت دارند، ولی افتراض طاعت به معنای ویژه ندارند. تفاوت مرجعیت مالک اشتر و عبدالله بن عباس، با مرجعیت امیرمؤمنان علیه‌السلام در این است که مرجعیت حضرت استقلال دارد؛ ولی مرجعیت این افراد به تبع خود امیرمؤمنان علیه‌السلام است. چنان‌که مرجعیت دینی امیرمؤمنان علیه‌السلام در دوران امامت خود، استقلالی بوده، ولی در دوران حضور پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وآلهم‌وسلم مرجعیت دینی ایشان به تبع رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وآلهم‌وسلم و قول و فعل ایشان به اذن و اراده پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وآلهم‌وسلم بوده است.

د) مرجعیت دینی، برطرف‌کننده خلأ و نیاز اساسی در حوزه دین است؛ مرجعیت دینی نیاز اساسی بشریت بوده و لزوم نصب پیامبر و امام به وجود آن خلأ بازمی‌گردد. با نصب الهی امام و حضور ایشان، این خلأ پر می‌شود. اختلاف بعد از پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وآلهم‌وسلم بر سر آن بود که در جایگاه مرجعیت دینی آن حضرت، بعد از ایشان چه کسی متصدی می‌شود؟ بنابراین، وجود نیاز اساسی جامعه به تبیین‌کننده دین و صاحب اختیار، لزوم مرجع دینی یا امام را اثبات می‌کند.

۲-۳. ضرورت

از آنجاکه دین به مجموعه آموزه‌هایی گفته می‌شود که مسیر قرب به خدا را هموار می‌سازد، کمال انسان را تضمین می‌کند و هدف خلقت بشر، رسیدن به این کمال و سعادت و قرب الهی است (ذاریات: ۵۶). عدم ارسال دین از سوی خدای والا برای انسان‌ها، نقض غرض خلقت بشر بوده و با حکمت الهی ناسازگار است.





ارسال دین از سوی خدای والا به سوی بشر نیز به دو صورت ممکن است؛ در یک صورت، خداوند مکتوبی را برای مردم ارسال می‌کند که با خواندن و عمل کردن به آن، به دین الهی متدین گردند. این شیوه آفات و معایبی دارد؛ مانند امکان تحریف و کم‌وکاست پیدا کردن یا اضافه شدن به آن، ابهام و اجمال در متن و مراد آن مکتوب، نبود احکام برای موضوعات نوپدید، عدم شایستگی برای رفع تنازع و اختلاف، نبود یک فصل الخطاب برای تنازعات دینی و اجرای احکام در جامعه. یک مکتوب نمی‌تواند متصدی اجرای دین در جامعه شود و صرفاً می‌تواند در برخی موارد، گویای احکام باشد. از این رو مکتوب نیز به فردی آگاه و توانا در اجرای احکام نیازمند است. صورت دوم، فردی است که از سوی خدای متعال شأن تبیین و تفهیم دین و اجرای احکام دین را برعهده بگیرد. این فرد می‌تواند کسی باشد که سخن او سخن خدا و فعل و قول او، منبع دین خدا است. این حالت اضافه بر این که از معایب صورت پیشین عاری است، محاسنی دارد؛ مانند این که خود مجری دین بوده و به فرد دیگری نیازمند نیست. با توجه به دو فرض گذشته، صورت اول ناکارآمد است و نمی‌تواند در همه حالات دین را به صورت صحیح و کامل به دیگران منتقل کند. حکمت الهی اقتضا دارد که صورت دوم در جامعه است محقق شود.

۳-۲-۳. ادله

از قرآن می‌توان شواهدی را بر وجود مرجع دینی برای تحقق دین به دست آورد و این که دین از سوی خداوند صرفاً یک مکتوب نیست. آیات اطاعت مطلق از پیامبر خدا ﷺ (نساء: ۵۹؛ مائده: ۹۲؛ نور: ۵۴ و ۵۶؛ محمد: ۳۳؛ تغابن: ۱۲)، آیات رجوع به پیامبر ﷺ برای قضاوت و رفع تنازع و اختلاف (نساء: ۵۹ و ۶۵)، آیه اخذ امر و نهی از ایشان (حشر: ۷)، آیه داعی الی الله و سراج منیر بودن پیامبر ﷺ (احزاب: ۴۶) و آیات منشئیت دین از سوی انبیا (شوری: ۱۳) همگی شواهدی از وابستگی دین به یک مرجع هستند. براساس این آیات، مرجعیت دین برای مردم، شخص

پیامبر ﷺ است نه مکتوب ایشان و نه سنتی که بعد از ایشان برجا می ماند. این آیات نشان می دهند آن که تعیین کننده و فصل الخطاب امور دینی است، شخص پیامبر اکرم ﷺ است. اگر این موضوع برای آن حضرت اثبات شود، اثبات آن برای امامان و اهل بیت ﷺ به حکم عقلی و نقل نیز شدنی است. عقل درک می کند که نیاز به مرجعیت دینی بعد از پیامبر ﷺ استمرار دارد و این نیاز باید از سوی خداوند برطرف شود. همچنین به حکم آیات و روایاتی که شئون اهل بیت ﷺ را با پیامبر ﷺ یکسان معرفی می کند، این شأن بعد از آن حضرت برای امامان نیز ثابت می شود.

در روایات نیز بر مرجعیت دینی اهل بیت ﷺ اشاره شده است. حدیث ثقلین (صفار، ۴۹: ۴۰۴؛ کلینی، ۴۰۷: ۲۸۷/۱؛ ۲۹۴ و ۳۲۲)، حدیث سفینه (صفار، ۱۴۰۴: ۲۹۷؛ طبری، ۱۴۱۵: ۲۶۰؛ طوسی، ۱۳۷۶: ۲۶۹)، حدیث امان (خزاز رازی، ۱۴۰۱: ۲۹؛ صدوق، ۱۳۹۵: ۲۰۵/۱) و دیگر احادیث وارد شده بر لزوم اخذ و کسب دین از امامان ﷺ بر این مسئله دلالت دارند. مجموعه آیات و روایات یاد شده نشان می دهد که پیامبر و پس از ایشان اهل بیت ﷺ متصدی امور دین و مصدر احکام و شرایع و مرجع مردم برای معرفی دین هستند.

۳-۲-۴. شواهد عقلی و نقلی

مرجعیت دینی علاوه بر شواهد عقلی، در قرآن کریم و منابع روایی نیز شواهدی دارد. یکی از قرائن مهم در وابستگی دین به مرجع، این است که در روی زمین ابتدا خلیفه و حجت الهی خلق شد (صدوق، ۱۳۹۵: ۴/۱) و سپس از گفتارها و دستورات و رفتارهای او، دین الهی شکل گرفت. در عصر هریک از انبیا نیز خود نبی محور دیانت مردم بوده و کتاب آسمانی محوریتی برای دینداری نداشته، بلکه کتاب آسمانی منشوری بوده برای آن که انسان ها در دریافت دین، راه را گم نکرده و بتوانند طریقی برای رسیدن به حقایق دینی را به دست آورند. در عصر رسول خدا ﷺ نیز محور دیانت شخص آن حضرت بود نه کتاب آسمانی.



توجه به این نکته ضرورت دارد که حقانیت کتاب آسمانی نیز به حقانیت رسول خدا ﷺ است. از آنجاکه الهی بودن قرآن و کلام خدا بودن آن، به رسالت پیامبر ﷺ و اعلام نظر وی وابسته است و اگر پیامبر ﷺ نمی فرمود این سخن من، کلام خدا است، راهی برای شناخت کلام الهی وجود نداشت. بنابراین، هرچند به حکم حدیث ثقلین، کلام خدا نیز راهی برای کشف حقیقت دین دارد، ولی آن نیز در گرو حقانیت رسول الله ﷺ است. از سوی دیگر، خود قرآن به فهم و تبیین وابسته و بیانگر آن پیامبر اکرم ﷺ است؛ به طوری که بیان پیامبر ﷺ در توضیح و تشریح آیات بخشی از دین را تشکیل می دهد (نساء: ۶۵ و ۱۰۵؛ نحل: ۴۴ و ۶۴). پس خود قرآن نمی تواند محوریت دیانت باشد. از این رو محوریت دینداری شخص رسول خدا ﷺ است و پس از آن حضرت محوریت با کتاب نیست. کتاب تنها برای آن است که راه رسیدن به دین الهی آشکار گردد و راه بندگی خدا گم نشود؛ از این رو قرآن به شخص امام هدایت می کند (صفار، ۱۴۰۴: ۴۷۷؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۲۱۶/۱؛ صدوق، ۱۴۰۳: ۱۳۲)؛ و گرنه کتابی که قابلیت تفسیر و تأویل های نادرست داشته و در معانی و مصادیق آن بتوان دخل و تصرف کرد، نمی تواند راه کشف حقایق دین باشد (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۶۹/۱). ضمن این که اگر قرآن می توانست محور دین و حقیقت بندگی شود، در عصر خود رسول خدا ﷺ این اتفاق رخ می داد. چنان که قرآن در عصر رسول خدا ﷺ به تبیین و تفسیر نیازمند بوده و امکان تأویل های نادرست در معانی و مصادیق داشته، بعد از رسول خدا ﷺ نیز همین گونه است و نمی تواند به تنهایی متصدی تبیین دین گردد. اضافه بر آنچه گفته شد، مرجعیت دینی غیر از مرجعیت پاسخ گویی به نیازهای مردم در امور دین، مجری دین در جامعه است و کتاب نمی تواند به خودی خود مجری دین شود. این سخن پیش از روایات، از آیات قرآن نیز قابل اثبات است. خداوند در آیه ۱۰۱ آل عمران^۱ با کلمه «کیف» تعجب خود را از کفر مسلمانان با وجود قرآن و تلاوت

۱. «وَكَيْفَ تَكْفُرُونَ وَأَنْتُمْ تُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ آيَاتُ اللَّهِ وَفِيكُمْ رَسُولُهُ وَمَنْ يَعْتَصِمْ بِاللَّهِ فَقَدْ هُدِيَ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ»

(آل عمران: ۱۰۱).

آیات الهی و وجود شخص رسول خدا ﷺ بیان می‌کند. این تعجب ناشی از آن است که با تلاوت آیات از سوی رسول خدا ﷺ و وجود مبین و مفسری مانند آن حضرت، عذری برای کفر باقی نمی‌ماند. بنابراین، محوریت ایمان به خدا و پیروی از دیانت الهی با شخص رسول الله ﷺ است که خود تالی آیات الله نیز محسوب می‌شود. در نتیجه، همان‌طور که در زمان پیامبر ﷺ صرف آیات الله برای هدایت و تحقق بندگی خدا کفایت نمی‌کند و به حضور شخص معصوم وابسته است، بعد از پیامبر ﷺ نیز آیات خداوند به تلاوت‌کننده نیاز دارند. در غیر این صورت، کافران برای کفر خود عذر داشته و تعجب آیه برای کفر مسلمانان باقی نخواهد ماند. این نکته در ذیل آیه به صورت دلالتی صریح‌تر بیان شده است. جمله «من یعتصم بالله» بعد از سخن از «آیات الله و رسوله» مشخص می‌شود که مقصود از «اعتصام بالله» همان آیات و رسول الله ﷺ است. حال اگر بعد از پیامبر ﷺ آیات الله باشد، ولی پیامبر ﷺ یا کسی که بتواند شأن ایشان را برعهده بگیرد نباشد، کافران بر کفر و بی‌دینی خود معذور می‌شوند. بنابراین، برای این‌که هیچ‌گاه برای کفر عذری نباشد، باید شأن رسول خدا ﷺ بعد از ایشان نیز ادامه داشته باشد و فردی باشد که محوریت ایمان و دیانت الهی بوده و تالی کتاب الله باشد. همین سخن نیز از حدیث ثقلین برداشت می‌شود. در حدیث ثقلین که از رسول خدا ﷺ نقل شده، هدایت و بندگی خدا به صرف کتاب الله وابسته نیست، بلکه در کنار قرآن رجوع به عترت نبوی ﷺ شرط تحقق هدایت است. این شرط نشان می‌دهد محوریت با کتاب الهی نیست، بلکه در کنار قرآن، حضور عترت شرط تحقق رها شدن از گمراهی است.

۵-۲-۳. فواید و کارکرد مرجعیت دینی

مرجعیت دینی در آیات و روایات فواید و کارکردهایی دارد که به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:

الف) تبیین و تفسیر احکام دین؛ شریعتی که بر نبی و رسول نازل می‌شود،



به مبین و مفسر نیاز دارد که گاهی خود نبی و رسول مفسر و مبین آن است و گاهی وصی و امام بعد از ایشان. تفسیر و تبیین احکام دین گاهی به تفسیر و تبیین آیات قرآن و گاهی به تفسیر و تبیین سنت نبوی صلی الله علیه و آله محقق می شود. رفع ابهام و اجمال از احکام، شأن دیگری برای مرجعیت دینی است. مرجع دین در مواجهه مراجعه کنندگان و مراجعه آن ها، ابهام و اجمال را برطرف می کند؛ به خصوص که با گذر زمان ابهامات عارض شده و برای مردمی که در عصر نزول نبوده اند، تبیین و توضیح دین ضروری خواهد بود.

ب) بیان احکام موضوعات جدید؛ احکام الهی و موضوعات آن ها، در عصر رسول خدا صلی الله علیه و آله منحصر نیستند و موضوعات جدیدی بعد از نزول قرآن رخ داده و رخ می دهند که به حکم الهی نیاز دارند. با نبود رسول خدا صلی الله علیه و آله و با توجه به انقطاع وحی و عدم نزول قرآن، چه کسی می تواند برای موضوعات جدید حکم واقعی الهی را بیان کند؛ جز فرد معصوم متصل به غیب. از این رو فردی که خود زمامدار دین بوده و سخن او در امور دین، سخن خدا است، برای هر دورانی نیاز است. به باور شیعه، اهل بیت علیهم السلام بعد از رسول خدا صلی الله علیه و آله شأن بیان احکام موضوعات جدید را برعهده دارند.

ج) حفاظت از دین در برابر کاستی ها و افزوده ها؛ حقیقت دین چیزی است که بر قلب نبی و رسول خدا صلی الله علیه و آله نازل و از زبان ایشان صادر می شود و در اختیار عموم مردم قرار می گیرد. مهم ترین عامل برای کاسته شدن از دین و افزودن به آن، در اختیار دیگران قرار گرفتن و انتشار دین است. معارف دینی بعد از آن که در اختیار دیگران قرار می گیرد و به دیگران انتقال پیدا می کند، کاسته شدن یا افزوده شدن به دین رخ می دهد؛ هرچند برای کاستن یا افزودن تعمدی در کار نباشد. شاهد تعمد نبودن حذف و اضافه در دین، این که در روایات، این موضوع به مؤمنان نسبت داده شده؛ یعنی ممکن است این اتفاق از سوی مؤمنان رخ دهد (کلینی، ۱۴۰۴: ۱۷۸/۱). اضافه بر آن که عده ای بر انحراف و حذف و اضافه در دین تعمد دارند. با این وصف، کسی می تواند مانع این انحراف گردد

و از حذف و اضافه در دین ممانعت کند که خودآگاهی کامل به دین داشته و هرگونه حذف و اضافه در دین را تشخیص دهد. همچنین معصوم از هرگونه خطا باشد تا گفتار و رفتار او برای دین و دین‌مداران حجیت داشته باشد. از سوی دیگر، در صورتی که در کنار دین یک مرجع الهی نباشد، عمل به دین برای عموم مردم حجیت نخواهد داشت. زمانی آموزه‌های دینی حجیت دارند و مردم، حق عمل کردن به آن آموزه‌ها را خواهند داشت که حجیت الهی در کنار آن آموزه‌ها تضمین‌کننده صحت و واقعیت آن‌ها باشد. از این رو اگر در کنار دین، حافظ و نگهبانی نباشد، آموزه‌هایی که به عنوان دین گفته می‌شود را نمی‌توان رسمیت بخشید و جزئی از دین برشمرد.

د) اجرای دین در امور سیاسی-اجتماعی؛ دین افزون بر امور فردی، مشتمل بر امور سیاسی و اجتماعی مانند حکومت و قضاوت است و کتاب آسمانی به تنهایی نمی‌تواند عامل اجرای دین باشد. اجرای دین به فردی آگاه به همه ابعاد دین، معصوم از هرگونه خطا و اشتباه، صاحب ولایت الهی و دارای قدرت و توانایی لازم در اجرا نیازمند است که سخن او، سخن نهایی و فصل الخطاب در همه امور اجتماعی گردد. اجرای دین بخشی از خود دین است و نمی‌توان احکام و دستورات آن را بیان کرد؛ ولی اجرای آن را برعهده مردم گذاشت تا خود مجری آن باشند که همین نکته، یکی از عوامل انحراف دین خواهد بود. قرآن مسئولیت اجرای دین را برعهده انبیا و بعد از ایشان برعهده امامان معصوم گذاشته است. قرآن با صراحت حکومت را از شئون خلیفه خدا معرفی می‌کند (ص: ۲۶) و پیامبر خدا ﷺ را متصدی رفع نزاع و اختلاف و قضاوت میان مردم می‌داند (نساء: ۵۹، ۶۵ و ۱۰۵). همچنین یکی از اهداف بعثت انبیا، سوق دادن مردم به سمت قسط و عدل است (حدید: ۲۵). طبیعی است که برای رسیدن به این اهداف، علم و عصمت، ولایت و افتراض طاعت از شروط اصلی و مهم است.

۴. نتیجه‌گیری

مرجعیت دینی می‌تواند گفتمان جدیدی از امامت باشد و به وسیله آن اوصاف، شئون و مناصب امامت معرفی شود. این موضوع در قرآن و سنت پیامبر ﷺ ریشه دارد؛ غیر از آن که شواهد عقلی نیز بر این مفهوم دلالت دارند. این گفتمان نسبت به سایر گفتمان‌های موجود مانند حجیت و خلافت الهی، عالم ربانی و ریاست عامه می‌تواند امامت را با بیشترین ابعاد تبیین کند و در جوامع مختلف امروزی اعم از شیعی، سنی، روشنفکری و استشراق، محوری برای طرح اندیشه بنیادین امامت امامیه بوده و تفکر شیعی اصیل را به مخاطبان برساند. مرجعیت دینی به جهت بُرد وسیع مفهومی خود که از یک سوارتباط با خدا و ویژگی‌های الهی را کاملاً آشکار می‌سازد و از سوی دیگر، ارتباط با مردم و جایگاه سیاسی و اجتماعی را نشان می‌دهد و نیز حکمرانی در دین را تبیین می‌کند که مناسب است مورد پژوهش و تحقیق قرار بگیرد و با محوریت آن تعریف، ضرورت، شرایط و صفات، شئون و اختیارات و مناصب و وظایف امام بازخوانی گردد.



منابع

* قرآن کریم.

۱. آقائوری، علی و بیات اصغری، قاسم (۱۳۹۳ش)، «زمینه‌های سیاسی و فرهنگی جدایی زیدیه از امامیه»، پژوهش‌های اعتقادی کلامی، شماره ۱۳، ص ۷۷-۹۱.
۲. احمدی فروشانی، سید علی (۱۳۹۸ش)، «پژوهشی پیرامون مفهوم واژه حجة الله و تبیین ویژگی‌های آن در آیات و روایات»، مجله کلام و ادیان، دوره ۱، شماره ۲، ص ۷-۴۷.
۳. ابن بابویه قمی، علی بن محمد (شیخ صدوق) (۱۴۰۴ق)، الإمامة و التبصرة من الحيرة، قم: مدرسة الإمام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف.
۴. تاریوردی زاده، مجتبی (۱۳۹۸ش)، «رویکرد امامت تبیینی عرصه‌ای گمنام در امامت پژوهی»، مجله امامت پژوهی، دوره ۹، شماره ۲، ص ۲۷-۵۸.
۵. تسخیری، محمد علی (۱۳۸۸ش)، وحدت اسلامی بر پایه مرجعیت علمی اهل بیت علیهم السلام، تهران: مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی.
۶. جمعی از پژوهشگران (۱۳۹۶ش)، جستاری در مدرسه کلامی بغداد، قم: دار الحديث.
۷. جمعی از پژوهشگران (۱۳۹۶ش)، جستاری در مدرسه کلامی قم، قم: دار الحديث.
۸. چگینی، مهدی و چگینی، رسول (۱۳۹۵ش)، «گونه‌شناسی تعریف امامت در دیدگاه اندیشمندان امامیه»، مجله اندیشه نوین دینی، سال ۱۲، شماره ۴۶، ص ۹۷-۱۱۰.
۹. خزاز رازی، علی بن محمد (۱۴۰۱ق)، کفایة الأثر، قم: بیدار.
۱۰. صفار، محمد بن حسن (۱۴۰۴ق)، بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد علیهم السلام، قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.
۱۱. طبری آملی، محمد بن جریر بن رستم (۱۴۱۵ق)، المسترشد، قم: کوشانپور.
۱۲. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۴ق)، الأمالی، قم: دار الثقافة.



۱۳. عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۹ق)، تفسیر عیاشی، تهران: مکتبه العلمیه الاسلامیه.

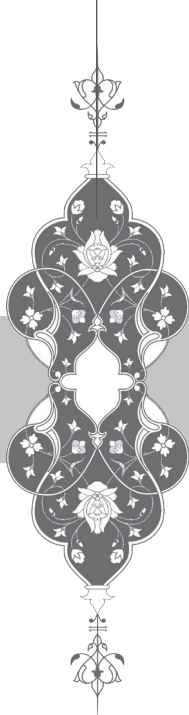
۱۴. قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۳ق)، تفسیر قمی، قم: دارالکتاب.

۱۵. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، الکافی، قم: دارالکتب الاسلامیه.

۱۶. کوفی، فرات بن ابراهیم (۱۴۱۰ق)، تفسیر فرات کوفی، تهران: وزارت الثقافه و الإرشاد الاسلامی.

۱۷. منافی، حسین و رضائزاد، عزالدین (۱۳۹۶ش)، «مرجعیت علمی اهل بیت علیهم السلام از دیدگاه محدثان غیرامامیه در سه قرن نخستین»، مجله معارف عقلی، سال ۱۲، شماره ۲ (۳۵)، ص ۱۲۵-۱۴۷.





Research Article

Imāmah in the Light of
the Qur'an and Sunnah

2th Year, Vol. 3, 2025

Publisher: Emamat
International Foundation

ipj.emamat.org

Received: 2025/05/29

Revised: 2025/10/11

Accepted: 2025/10/11

Published Online: 2026/06/28



© the authors



Elucidating the Status of the Religious Authority of the Divinely Chosen from the Perspective of the Qur'an*

Sayyid Muḥammad Mahdī Mūsavī¹

Abstract

The principal aim of this study is to elucidate the role and pivotal position of the divinely chosen figures within the very fabric of religion, by uncovering—through the lens of the Qur'an—the deeper dimensions of the relationship between religion and a living, concrete truth embodied in a specially chosen human being, namely the prophet or the imam. Through this approach, the research seeks to clarify the concept of religious authority (*marja'iyat dīnī*) within the overall religious system and its function in guiding and elevating humanity, drawing upon the most fundamental religious source: the Noble Qur'an.

A prevalent assumption regards the divinely chosen merely as intermediaries tasked with conveying revelation and, at times, implementing religious rulings—a minimalist view that reduces the reality and status of the Imams to that of executors of legal commands, a role theoretically assumable by others as well. Contrary to this perception, Qur'anic revelation articulates a comprehensive relationship of identity and inseparable companionship between religion and the divinely chosen human being across all dimensions. This ontological and functional *ma'iyah* (togetherness) can be demonstrated by examining both the centrality of religion as oriented around the chosen human being and the distinctive role and functions entrusted to him.

The study identifies two principal spheres of activity for this divinely appointed guide: first, his function in relation to religion itself, and second, his role *vis-à-vis* the community of believers. Together, these domains reveal his unique status as the locus of religious authority within the divine order. The final step in establishing this inseparable companionship lies in demonstrating the irreplaceability of this role within Qur'anic teachings. By examining this dimension, the research arrives at the Qur'anic divine norm (*sunnat ilāhiyyah*) of manifesting religion alongside a particular human embodiment, inseparable from it and essential to its realization.

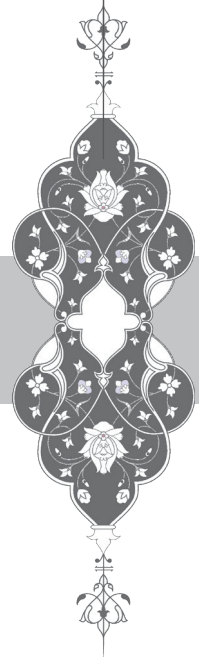
Keywords: Religion; Divinely chosen human; Imam; Religious authority; Qur'an

* Cite this article: Mūsavī, S.M.M. (2025). Elucidating the Status of the Religious Authority of the Divinely Chosen from the Perspective of the Qur'an, *Imāmah in the Light of the Qur'an and Sunnah*, 2(3), p.233-259.

 <https://doi.org/10.22034/emamah.2025.552665.1080>

1. Level 4 Seminary Studies (Ph.D.-Equivalent), Expository Imamate Studies, Specialized Center for Imamology, Imamate International Foundation, Jafari Cultural Foundation, Qom, Iran

s.mahdiyar14@gmail.com



تبیین جایگاه مرجعیت دینی برگزیدگان الهی از منظر قرآن*

سید محمد مهدی موسوی^۱

چکیده

تبیین نقش و جایگاه کلیدی برگزیدگان الهی در متن دین، رسالت اصلی این پژوهش است تا زوایای پنهان رابطه و همراهی دین با حقیقتی زنده، در قالب انسانی برگزیده و خاص (امام و نبی) را از دیدگاه قرآن آشکار نماید؛ تا از این مسیر نقش مرجعیت دینی را در منظومه دین و در راستای هدایت و تعالی بشر، از مهم‌ترین منبع دینی، یعنی قرآن کریم، تبیین کرده باشد؛ زیرا تلقی برخی نسبت به جایگاه برگزیدگان الهی نسبت به دین، صرفاً واسطه‌ای در ابلاغ و بعضاً اجرای احکام دین است. نگاهی حداقلی که حقیقت و جایگاه امامان را صرفاً از حیطة یک مجری احکام که از عهده دیگران نیز برخواهد آمد، فراتر ندانسته است. معارف وحی برخلاف این پندار، بین دین و انسان برگزیده الهی، رابطه این‌همانی و همراهی کامل در همه شئون را تعریف کرده‌اند. این معیت می‌تواند از تبیین دین‌مداری بر محور انسان برگزیده و همچنین نقش و کارکرد وی قابل پیگیری و اثبات باشد. کارکرد این هدایتگر برگزیده در قبال دین و سپس اهل ایمان، دو حوزه فعالیت این عنصر است که می‌تواند جایگاه ویژه او را که نقش مرجعیت در آیین است به نمایش بگذارد. گام سوم در اثبات این همراهی، بدیل ناپذیری این نقش در آموزه‌های قرآن است که با بررسی این مهم به سنت الهی قرآن به تجسم بشری ویژه، در کنار دین خواهیم رسید.

واژگان کلیدی: دین، انسان برگزیده، امام، مرجعیت دینی، قرآن کریم

مقاله پژوهشی

دوفصلنامه امامت
در پرتو قرآن و سنت

سال دوم، شماره ۳، ۱۴۰۴

ناشر: بنیاد
بین‌المللی امامت

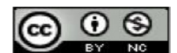
ipj.emamat.org

دریافت: ۱۴۰۴/۰۳/۰۸

بازنگری: ۱۴۰۴/۰۷/۱۹

پذیرش: ۱۴۰۴/۰۷/۱۹

انتشار آنلاین: ۱۴۰۵/۰۴/۰۷



© نویسندگان



* استناد به این مقاله: موسوی، سید محمد مهدی، (۱۴۰۴)، تبیین جایگاه مرجعیت دینی برگزیدگان الهی از منظر قرآن، امامت در پرتو قرآن و سنت، (۲) ۳، ص ۲۳۳-۲۵۹.

<https://doi.org/10.22034/emamah.2025.552665.1080>

۱. سطح ۴، امامت تبیینی، مرکز تخصصی امام‌شناسی، بنیاد بین‌المللی امامت، بنیاد فرهنگ جعفری، قم، ایران.

s.mahdiyar14@gmail.com

۱. مقدمه

از موضوعات اختلافی در عرصه علم کلام، تبیین نقش و جایگاه واقعی برگزیدگان الهی (نبی یا امام) در کنار کیش و آیین الهی است. تبیین نقش انکارناپذیر یک عامل انسانی- الهی و همراهی جدانشدنی وی از دین در قالب مرجعیت دینی، از منظر آیات قرآن کریم رسالت اصلی این نوشتار است تا با این پژوهش، زوایای پنهان رابطه و همراهی دین با حقیقتی زنده، از جنس آدمیان (فقان: ۲۰)، در قالب انسان برگزیده خاص از دیدگاه قرآن آشکار شود و نقش مرجعیت دینی انبیا و اوصیای الهی را در منظومه دین در راستای هدایت و تعالی بشر، از مهم ترین منبع دینی تبیین کرده باشد.

این پژوهش درصدد بسط این حوزه دانشی، می‌کوشد با بیان و راهکاری جدید، برون داد این گزاره مهم را به اثبات برساند که در سنت قرآن، هرکجا آیینی الهی وجود داشته، همواره انسان برگزیده الهی نیز در کنار آن بوده است. در صورت اثبات این موضوع، به ناچار این سؤال نیز پاسخ داده می‌شود: دینی که بایستگی همراهی با انسانی برگزیده را همواره گوشزد کرده است، بعد از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله چگونه می‌تواند این عنصر اساسی را تعطیل و رها سازد. از این رو آشکار می‌شود که دایره برگزیدگان الهی در این پژوهش، فراتر از انبیا بوده و امامان اهل بیت علیهم السلام را شامل می‌شود. هدف اصلی این پژوهش، پاسخ به این پرسش است که غیر از ابلاغ وحی که به پیامبران اختصاص دارد، دیگر وظایف ایشان در قبال دین و اهل ایمان، بعد از فقدانشان چه وضعیتی خواهد داشت؟ آیا پرودگار عالم در متن دین برای جبران فقدان ایشان تدبیری اندیشیده یا این که آن وظایف را رها یا شاید به خود امت واگذار کرده است؟

علاوه بر این که تلقی برخی نسبت به جایگاه برگزیدگان الهی نسبت به دین صرفا واسطه‌ای در ابلاغ و بعضا اجرای احکام دین است، نگاهی حداقلی که حقیقت جایگاه انسان برگزیده را صرفا از حیطه یک مجری احکام فراتر ندانسته است؛ در صورتی که به گواه قرآن (نساء: ۱۱۵) هرگونه نافرمانی یا مخالفت با انسان



برگزیده، خروج از دین تلقی شده و دین بدون همراهی او، مرکبی نه برای تعالی، بلکه وسیله‌ای برای انحراف و سقوط انسان خواهد شد. از این رو اثبات و تبیین این مدعا که نقش انسان‌های برگزیده در کنار کیش و آیین، فراتر از یک مبلغ یا مجری است، آن هم با بهره‌گیری از کلام وحی، ضرورت پرداختن به این مسئله را دوچندان خواهد کرد. البته این تبیین باید به گونه‌ای باشد که نه تنها قلمرو و ماهیت حضور برگزیدگان الهی را به خوبی روشن سازد، بلکه بتوان با آن از بسیاری از شبهات مطرح شده نیز گذر کرد.

همچنین با توجه به آن که نگاه‌های مختلفی در تبیین فلسفه امامت از سوی اندیشمندان امامیه مطرح شده است، این نوشتار می‌کوشد تا هندسه جدیدی را برای اهمیت این جایگاه، از آیات قرآن پایه‌ریزی کرده تا از دریچه نقش مرجعیت برگزیدگان الهی به جایگاه والای امامت نگاه کرده باشد. به این ترتیب، دریچه جدیدی به سوی حقیقت امامت گشوده تا در قالب اصطلاحی جدید در عرصه علوم، گام دیگری در گستره تبیین این آموزه الهی برداشته باشد.

این همراهی از تبیین دین‌مداری بر محور انسان برگزیده و همچنین نقش و کارکرد وی، قابل پیگیری و اثبات است. کارکرد این هدایتگر برگزیده در قبال دین و سپس اهل ایمان، دو حوزه فعالیت این عنصر الهی است که می‌تواند جایگاه ویژه او را که نقش مرجعیت دینی است، به نمایش بگذارد. گام سوم در اثبات این همراهی، بدیل‌ناپذیری این نقش در آموزه‌های قرآن است. با بررسی این مهم به سنت الهی قرآن کریم به تجسم بشری مافوق در کنار دین، خواهیم رسید.

در جست‌وجوی به عمل آمده به عنوان پیشینه، در گسترده‌ی ابعاد کارکرد انسان برگزیده الهی با استفاده از آیات قرآن کریم، اثری یافت نشد؛ به ویژه آن که ابطال نظریه‌های رقیب را با آیات قرآن به چالش کشیده باشد. البته در برخی کتب و مقالات فقط به برخی وظایف پیامبران در قبال دین اشاره شده است. شهید مطهری در کتاب امامت و رهبری در بخش‌هایی به مسئله مرجعیت دینی



پیامبر و امامان علیهم السلام پرداخته است. محمدباقر حکیم نیز در خطابه‌ای تفصیلی به‌صورت کلی به بررسی ادله و ضرورت اثبات مرجعیت فکری اهل بیت علیهم السلام پرداخته است (<https://hawzahnews.com/xdxc5>). علی اصغر رضوانی کتابی به نام «پایه‌های مرجعیت دینی با محوریت روایات و بعضاً آیات نوشته و مقاله‌ای با عنوان شده است. وجه تمایز موضوع نگارنده با آثار یادشده، در نگاه خاصی است که از دریچه همراهی و ضرورت ارتباط دین و انسان برگزیده، برای هموار کردن اثبات استمرار این نقش محوری حتی بعد از رسول خدا صلی الله علیه و آله دنبال شده باشد.

۲. دین و راهنمایان الهی

دین و آیین در سنت ادیان الهی، راه و رسمی است که هدف از آفرینش بشر را در مسیر هدایت و سعادت تعریف می‌کند. در حقیقت، دین راه شناخت حقایق متعالی و آشنایی با روش زندگی الهی و در نتیجه تسلیم شدن در برابر اراده و خواست خداوند است. پرودگاری که پس از نعمت آفرینش، انسان را به مسیر خاصی جهت رستگاری دعوت کرده است. از دیدگاه آسمانی، دین هدف‌گذاری خداوند برای نجات انسان‌ها است. از این‌رو تنها راه واقعی سعادت پس از شناخت صحیح و دقیق، فراگیری و سپس کاربست آن چیزی است که از سوی خداوند تکلیف شده است (ر.ک: سراقی، ۱۳۸۳؛ صدر نصیری، ۱۳۲۷؛ معصومی‌نیا، ۱۳۹۲). در نگاه ابتدایی ممکن است دین باید‌ها و نبایدهای ابتدایی باشد که بر بندگان در حیطه احکام ظاهری تکلیف شده است؛ اما در نگاه دقیق‌تر خواهیم یافت که دین معنایی فراتر از آنچه بسیاری پنداشته‌اند خواهد داشت. نگارنده در این پژوهش به دنبال نشان دادن معنایی واقعی در قالب این همانی دین و انسان برگزیده است.

در گام نخست، ضرورت وجود دین و راهنمایان الهی است که از منظر آیات وحی امری آشکار به نظر می‌رسد. خداوند در قرآن کریم نوع انسان را ﴿ظُلُومًا

جَهُولًا» (احزاب: ۷۲) و «مُخْتَلًا فَحُورًا» (نساء: ۷۲) توصیف کرده است. ملائکه نیز از این موجود به فسادگر و خون ریز تعبیر کرده‌اند (بقره: ۳۰). همچنین با مراجعه به آیات وحی، سابقه درخشانی از نوع تعامل انسان‌ها در امت‌های پیشین با انبیا و حتی امت پیامبر آخرالزمان ﷺ به چشم نمی‌خورد (بقره: ۳۰). ازاین‌رو، برخلاف تصور عده‌ای،^۱ بیشتر نوع انسان را نمی‌توان به حال خود واگذار کرد و نیازمندی ایشان را به رهبر الهی انکار کرد.

خدای متعال مهم‌ترین آفریده خویش، انسان را به‌سوی سعادت که هدف از آفرینش است بدون راهنما رها نکرده است. راه‌های روشنگری مانند تفکر در آفرینش (آل عمران: ۱۹۱)، فطرت (روم: ۳۰) و ارسال رسل (نساء: ۱۶۵) ازجمله این دلیل‌ها هستند. اساس راه اول تعقل و استدلال بوده، چنان‌که پایه راه دوم، از حس درونی تشکیل شده است؛ اما از آنجاکه ابزاری که برای هدایت در وجود او قرار داده شده است، برای تحقق این امر کافی نیست. نیاز به هادی بیرونی امری ضروری خواهد بود؛ چراکه عقل بشر در حوزه‌های مختلف خودکفا نبوده و به دستگیری وحی نیازمند است.

از میان این سه راهنما، نقش انسان برگزیده در قالب فرستادگان الهی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است؛ زیرا نقش ایشان در رشد عقلانی و توان بخشی، «و يُثِيرُوا لَهُمْ دَفَائِنَ الْعُقُولِ» (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۶/۱)، بیدارسازی و جلوگیری از انحراف دو راه دیگر، غیر قابل انکار است. افزون بر این‌که آموزه‌های وحی برای انسان‌های برگزیده، نقش محوری در کنار دین و فوایدی غیرقابل انکار تعریف کرده است که به آن‌ها پرداخته می‌شود.

مراد از انسان برگزیده در این پژوهش، پیشوایان هدایتگری هستند که از سوی پرودگار عالم برای شأن و منصبی الهی در رسیدگی به امور دینی برگزیده (نصب/جعل) شده‌اند؛ «إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا» (بقره: ۱۲۵) جایگاه مهم و راهبردی که از

۱. نظریه اقبال لاهوری و پیروان او که خاتمیت را دلیل تکامل و تحول در اندیشه بشری پنداشته‌اند (ر.ک:

سبحانی، ۱۳۷۵: ۱۴۵-۱۶۷).



عهده و توان بشر عادی خارج است. شخصیتی که قرآن، قول او را «حجت» و «فصل الخطاب» دانسته و حتی او را مرجعی برای قانون‌گذاری معرفی کرده است. قابل توجه این‌که این جایگاه، صرف یک مقام تشریفاتی نبوده و خداوند با اعطای این پُست، مسئولیت سنگینی برعهده ایشان نهاده است. لازم به یادآوری است که با سیر در آیات وحی پی خواهیم برد که خداوند کیش و آیین حق را همواره به خود نسبت داده و آن را از آن خود دانسته است (زمر: ۳؛ نصر: ۲؛ نور: ۲؛ بقره: ۱۳۲؛ بقره: ۱۹۳؛ آل عمران: ۱۹ و ۸۳؛ انفال: ۳۹؛ نحل: ۵۲) بنابراین، انتخاب و معرفی انسان برگزیده‌ای که مرجع دین باشد، از آن خدا است: «اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ» (انعام: ۱۲۴). ازاین‌رو خداوند همواره مرجع دین یا همان انسان برگزیده را به خود نسبت داده است «قَدْ جَاءَتْ رُسُلٌ مِنَّا بِالْحَقِّ» (اعراف: ۴۳ و ۵۳؛ هود: ۸۱؛ غافر: ۷۸؛ مائده: ۷۰؛ یونس: ۷۴) و هرکجا از دین حق سخن به میان آورده، از او نیز یاد کرده است (بینه: ۴ و ۵؛ شوری: ۱۳) همچنین او را اصل محوری و پایه دینداری معرفی کرده است که به شواهد آن پرداخته می‌شود.

بنابراین، انسان برگزیده با ارتباط با عالم ملکوت از طریق وحی، دارای ویژگی‌های خاصی همچون علم ویژه (نساء: ۵۹) طهارت سیرت و صورت (کهف: ۶۵) و هدایت الهی (احزاب: ۳۳) شده است. نتیجه این برگزیدگی مطاع بودن (یونس: ۳۵)، مسجود ملائکه شدن و بسیاری از اوصاف و شئون خاص دیگر است. لازم به یادآوری است که اوصاف خاص مرجع دینی ارتباط تنگاتنگی با جایگاه و منصب وی نسبت به دین و آیین دارد. این اوصاف، محض اشخاص نبوده و برای شخصیت حقوقی انسان برگزیده تعریف شده است؛ چراکه خداوند به جهت وظایف محوله، این ویژگی‌ها را به ایشان موهبت کرده است. به عبارت بهتر، دین بدون انسان برگزیده در دستیابی به هدفش ناقص و نافرجام است. این تحقیق با تبیین نقش محوری انسان برگزیده در دین‌مداری و سپس تبیین حوزه کارکرد ایشان در قبال دین و اهل ایمان و سپس بدیل ناپذیری این نقش - که به توضیح آن‌ها خواهیم پرداخت - به رسالت خویش در اثبات این ادعا می‌پردازد.

۳. انسان برگزیده معیار دین‌مداری

دینداری و دیندار شدن علائم و نشانه‌هایی دارد که بعضاً ممکن است خلاف برداشت ظاهری دین‌مداران باشد. برخی افعال ظاهری مانند نماز، روزه، حج و... را معیار اصلی دین پنداشته‌اند؛ اما بنابر آنچه از آیات وحی می‌توان دریافت، اثبات جوهر دین به اعتقاد قلبی افراد به انسان برگزیده الهی برمی‌گردد. بنابر این ادعا، هدف اصلی دین، پدیدار شده و دینداری به معنای حقیقی آن شکل می‌گیرد. حال به اختصار به شواهد این ادعا پرداخته می‌شود.

۳-۱. اطاعت از انسان برگزیده معیار ایمان

شاید مهم‌ترین مؤلفه محوری قرآن کریم که جایگاه انسان برگزیده را در کنار دین به وضوح ترسیم کرده است، مسئله اطاعت و نافرمانی از پیشوایان الهی است. قرآن کریم برای اطاعت و نافرمانی ایشان پیامدهای سهمگینی را بیان کرده است که گویی تبعیت و ناسپاسی از خدا است. در شماری از آیات کتاب وحی، اطاعت محض از انسان برگزیده الهی را محور ایمان (نساء: ۶۵)، قربت به اولیای الهی (آل عمران: ۶۸) و محبوب شدن نزد پروردگار (آل عمران: ۳۱) دانسته و ناسپاسی و هرگونه ناسازگاری و زاویه داشتن با او را فساد (مائده: ۳۳؛ نحل: ۸۸)، طغیان (طه: ۲۴) و خروج از دایره ایمان و چشیدن عذابی ناگوار تعریف کرده است (انفال: ۱۱۳؛ نساء: ۱۴؛ احزاب: ۳۶؛ جن: ۲۳). چنان‌که در داستان تمرد شیطان از دستور الهی که به خروج او از جایگاهش منجر شد، تبلور و نمود جایگاه انسان برگزیده و مرجعیت او در دین، مشاهده می‌شود.

در توضیح این مطلب می‌توان گفت قرآن کریم تنها آیین پذیرفته نزد خداوند را اسلام معرفی کرده است (آل عمران: ۱۹). اسلام در حقیقت به معنای تسلیم بودن در برابر خواست پروردگار عالم است. حال خداوند برای این اطاعت مجاری خاصی تعیین کرده است. با توجه به آموزهای وحی، خداوند اطاعت انسان برگزیده را قرین اطاعت خویش قرار داده است «اطيعُوا اللَّهَ وَاَطِيعُوا الرَّسُولَ» که



این همانی این اطاعت با اطاعت الهی را آشکار می‌سازد. چرایی این مطلب در قوام و استواری دین به تبعیت از انسان برگزیده است؛ از این رو این یگانگی و یکسان‌انگاری دین و انسان برگزیده الهی، امری طبیعی به نظر می‌رسد. ناگفته نماند دین بودن انسان برگزیده، به معنای اساس و محور بودن در دین است.

۲-۳. نقش انسان برگزیده در معرفت دینی

وجوب معرفت انسان برگزیده هم در امامی مذهب‌ان و هم در اهل سنت - که به تواتر، احادیث «مَن مات» را نقل کرده‌اند (برقی، ۱۳۷۱: ۸۸/۱؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۵۸/۳؛ ابن حنبل، بی تا: ۸۸/۲۸؛ ابوداود، بی تا: ۴۲۵/۳) - از موضوعات غیرقابل انکار است. این شناخت از جمله اموری است که اشتغال به آن هم در مکتب امامیه و هم غیر از آن به شدت مورد توجه قرار گرفته؛ تا جایی که سخن از اموری مانند کفر و ایمان، سعادت و شقاوت به میان آمده است. حال سؤال اینجاست که آیا شناخت انسان برگزیده، از آن جهت که صرفاً طریقی برای دستیابی به شریعت بوده مورد نیاز است؟ یا این که فارغ از طریقت، به عنوان والی ای که بر جایگاه الهی تکیه زده، مستلزم شناخت است یا هردو؟

ابتدا با بررسی برخی آیات پی خواهیم برد که لزوم اطاعت از انسان برگزیده، بر شناخت و آگاهی متوقف است که این خود مقدمه لازمی بر فرمان برداری از ایشان است. تا معرفت نسبت به مطاع حاصل نشود، اطاعت از او حاصل نخواهد شد. معرفت انسان برگزیده تنها راه برای تبعیت و اطاعت از ایشان خواهد بود؛ از این رو، وجوب طریقی است. باتوجه به آیات صادقین (توبه: ۱۱۹) و اولوالامر (نساء: ۵۹) اطلاق در آیه به معنای اطاعت مطلق از ایشان است (عیاشی، بی تا: ۱۱۷/۲؛ «و روی المَعْلَى بن خُنَيس عن أَبِي عبد الله عليه السلام في قوله: «كُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ بطاعتهم»». ر.ک: مجلسی، ۱۳۸۷: ۵۵). اندیشمندانی از عامه نیز مانند فخر رازی بر این مطلب صحه گذاشته، هرچند در تطبیق و تقریر راه دیگری را پیموده‌اند (فخر رازی، ۱۴۲۱: ۲۲۱/۱۶).

در تبیین وجوب معرفت طریقی از این آیات، ابتدا باید گفت در معرفت طریقی

رسول شکی نیست و اساس اختلاف در مصداق «صادقین» و «اولوالامر» است که این خود، دلیل موجهی است بر این که معرفت ایشان نیز واجب است؛ در غیر این صورت، موجب تحیر خواهد شد. ضمن این که وقتی مقدمه لازم برای تحقق همراهی با «صادقان» و اطاعت از «اولوالامر» شکل نگرفته است، چگونه می توان ذی المقدمه را تحصیل کرد. نکته مهم در این بحث، معرفی صادقین و اولوالامر است؛ چرا که لزوم همراهی و اطاعت از آنان بدون معرفی و معرفت ایشان امکان پذیر نیست؛ چنان که فخر رازی معتقد است: «پیروی از معصوم در صورتی امکان پذیر است که انسان به او عالم باشد» (همان: ۲۲۱/۱۸).

با توجه به آیه تبلیغ (مائده: ۶۷) و اکمال (مائده: ۳) که به گواه مفسران عامه و خاصه در واقعه غدیر نازل شده اند، گام دوم شناخت انسان برگزیده در معرفت موضوعی کلید خواهد خورد. با توجه به آیه تبلیغ «وَإِنْ لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ»، شناساندن و شناسایی نکردن مردم - که موجب نشناختن انسان برگزیده از سوی مردم می شد - به منزله عدم ابلاغ اسلام تلقی شده است. بنابراین، می توان ادعا کرد که معرفت عنصر الهی (امام و نبی) به عنوان جزئی اصیل و دارای نقش محوری در امر شریعت است.

به گواه آیه «الْيَوْمَ رَضِيتُ لَكُمْ الْإِسْلَامَ دِينًا» (مائده: ۳)، رضایت از اسلام، اکمال دین و اتمام نعمت در دینی که با معرفی انسان برگزیده تحقق می یابد و کسانی که به این امام و ولی الهی معرفت نداشته باشند از این فیوضات محروم خواهند شد. بنابراین، با توجه به مفاد آیه و مطالب عرضه شده، اتمام نعمت، اکمال دین و رضایت به اسلام، زمانی تحقق پیدا خواهند کرد که هدف روز غدیر (معرفت

۱. به اجماع علمای شیعه، مربوط به واقعه غدیر، در سال حجة الوداع درباره انتصاب امیرمؤمنان (علیه السلام) به عنوان جانشین و ولی پس از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و گرفتن بیعت از مردم برای تبعیت از ایشان است. بسیاری از علمای اهل سنت نیز این گزارش را بازگو کرده اند. به عنوان نمونه، جمع زیادی از صحابه مانند زید بن ارقم، ابن عباس، جابر بن عبدالله انصاری، ابهریره، براء بن عازب، حذیفه، عامر بن لیلی بن حمزه و ابن مسعود نقل کرده و گفته اند از طرق مختلف که برخی مانند حدیث ابوسعید از یازده طریق نقل شده که جریان فوق در روز غدیر و مرتبط با امیرالمؤمنین (علیه السلام) نازل شده است.

به امام) برای مردمان حاصل شده باشد و این ممکن نیست، مگر این که عقلا و شرعا معرفت امام، واجب باشد.

با این بیان که معرفت امام جزء یا شرط تحقق فقرات آیه یادشده است، مدعای ما در استفاده از این آیه که موضوعیت معرفت انسان برگزیده باشد، محقق شده است. با توجه به آنچه گذشت، پی خواهیم برد که قوام دین به معرفت انسان برگزیده و مرجعیت او در دین استوار خواهد بود.

۳-۳. انسان برگزیده، معیار سعادت و شقاوت اخروی

ممکن است گمان شود هرآنچه به انسان برگزیده مربوط است، در این دنیا متوقف خواهد بود؛ اما جایگاه ایشان در دنیا محدود نشده و تبلور اصلی آن در روز رستاخیز است. با توجه به آیه «يَوْمَ نَدْعُو كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمامِهِمْ» (اسراء: ۷۱)، درمی یابیم که این فراخوان، شامل همه انسان ها از روز اولین تا واپسین می شود. پس باید خداوند متعال در هر عصر و زمانی برای هدایت اهل آن زمان، امامی هدایتگر قرار داده باشد؛ حال چه آن انسان برگزیده در کسوت نبوت یا وصایت بوده باشد یا خیر (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۷۶: ۱۴۲/۱۳).

در این فراخوان روز رستاخیز، مردمان به همراه امامشان احضار خواهند شد. بنابراین، دسته بندی ها و گروه ها براساس پیشوایان - چه حق و چه باطل - صورت خواهد پذیرفت. این آیه به گونه ای اهمیت والای پیشوا و رهبری را در زندگی انسان ها می رساند. در حقیقت، مفاد این آیه پیوند رهبری و پیروی از انسان برگزیده در کسوت مرجع دین در این جهان و بازتاب این رابطه در آن سرا را به نمایش گذاشته است. جدا شدن مردم براساس آن رهبر و امام، براساس شناخت و پیروی از مرجع دین حاصل می شود.

بنابراین، طبق این آیه، شئونات مردم در قیامت، عقاب و ثواب اخروی آنان با توجه به مسئله رهبری و پیروی انسان برگزیده در این دنیا مشخص خواهد شد.

۴-۳. انسان برگزیده، معیار نصرت الهی

خداوند در قرآن کریم چند موهبت را در گرو چند مؤلفه بر خود لازم کرده است. به عنوان مثال، توجه و یادکردش را در گرو یادکرد بندگان قرار داده است: ﴿فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ﴾ (بقره: ۱۵۲). از موهبت های بزرگ الهی، نصرت و یاری او است که آن را در گرو یاری اهل ایمان قرار داده است: ﴿إِنْ تَنْصُرُوا اللَّهَ يَنْصُرْكُمْ﴾ (محمد: ۷). از این رو، هرکس با فکر، زبان و عمل خویش دین را یاری کند، خداوند نیز او را حمایت می کند. حضرت امیرمؤمنان (علیه السلام) در این خصوص می فرماید: اگر خدا را یاری کنید، خداوند شما را یاری می کند و گام های شما را استوار می سازد، خداوند از روی خواری و ناچاری از شما نصرت و یاری نمی خواهد. او از شما یاری خواسته درحالی که خود عزیز و حکیم است و سپاهیان آسمان ها و زمین به فرمان او هستند. نصرت خواهی الهی برای آن است که شما را بیازماید و بهترین عامل به نیکی ها را مشخص سازد (صبحی صالح، بی تا: خطبه ۱۸۳).

از این رو، معنای یاری کردن خداوند و نصرت پروردگار، دارای معنای مناسب و خاص خود است. از آنجاکه نائل شدن به این درجه از ایمان و چگونگی این نصرت، امر مهمی است، به آیات وحی مراجعه کرده تا نگاه قرآن در این مسئله آشکار شود. با توجه به آیات قرآن پی خواهیم برد که خداوند نصرت خویش را دایرمدار نصرت انسان برگزیده قرار داده است. در آیه ۱۴ سوره صف آمده است که حضرت عیسی (علیه السلام) نصرت خویش را نصرت خداوند بیان داشته است: ﴿مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ﴾ (صف: ۱۴) و حواریین نیز در پاسخ استمداد او، نصرت او را نصرت خدا دانسته و در پاسخ گفته اند: ﴿نَحْنُ أَنْصَارُ اللَّهِ﴾ (صف: ۱۴).

نکته کلیدی که اهمیت و جایگاه محوری انسان برگزیده الهی را برای ما روشن می کند، پیامدهای عدم یاری انسان برگزیده الهی است. قرآن کریم در ادامه آیه یاد شده از کسانی که از این نصرت شانه خالی کرده اند، به کافر ﴿وَكَفَرَتْ طَائِفَةٌ﴾ تعبیر و از کسانی که او را یاری کرده اند، به ﴿الَّذِينَ آمَنُوا﴾ یاد کرده است





(صف: ۱۴)؛ این در حالی است که خطاب ابتدای آیه به سوی اهل ایمان است.

در برخی آیات دیگر نیز به نصرت برگزیدگان الهی در کنار نصرت پروردگار تصریح شده است. «وَيَنْصُرُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ» (حشر: ۸) با توجه به آیاتی که گذشت، اهمیت یاری کردن انسان برگزیده که در حقیقت نصرت دین و شریعت الهی است آشکار می شود؛ چراکه برپایی، حفظ، شکوه و عظمت دین، در گرو تبعیت از ایشان است. همچنین نصرت انسان برگزیده ضامن و تأمین کننده سعادت دنیا و آخرت انسان ها است. بنابراین، محوری ترین پایه نصرت دین، یاری رساندن به حجت الهی است.

۵-۳. انسان برگزیده، معیار فروع احکام

همواره در طول تاریخ اشخاصی بوده اند که اعمال ظاهری را محور و اساس دین پنداشته و با این نگاه، حتی در برابر انسان های برگزیده صف آرایی کرده یا ایشان را همراهی نکرده اند. داستان خوارج گواهی بر این مدعا است. برتری و محوریت تبعیت انسان برگزیده نسبت به تکالیف شرعی، نکته دیگری است که با تدبر در آیات قرآن می توان به آن پی برد. به عنوان مثال، خداوند در سوره حج برایند فراخوان این عمل عبادی را گشتن حول محور رسول برگزیده خویش اعلام کرده و او را هدف اصلی ادای مناسک حج دانسته است: «وَإِذْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ» (حج: ۲۷). خداوند در سوره جمعه نیز از اتفاق ناگواری خبر داده که مسلمانان فریضه الهی-سیاسی جمعه را رها کرده و به دنبال امیال دنیایی خویش رفته اند. نکته قابل توجه این که قرآن کریم از این عمل ناشایست که ترک فریضه بوده است، به ترک رسول گرامی اسلام ﷺ تعبیر کرده است: «وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا انفَضُّوا إِلَيْهَا وَتَرَكُوكَ قَائِمًا» (جمعه: ۱۱).

علت خروج ابلیس از جایگاه و منزلتی که داشت به جهت ترک عبادت خدا نبود، بلکه به دلیل تمرد او از فرمان الهی در سجده بر انسان برگزیده بود (اعراف: ۱۳). از این رو، تبعیت و پیروی از انسان برگزیده، معیار قبول سایر مناسک دینی است.

بنابراین، تبعیت یا تمرّد از انسان برگزیده الهی، معیار دین‌مداری و بی‌دینی است. گام نخست در اثبات مرجعیت انسان برگزیده در دین که نشان دادن نقش محوری او در دین‌مداری است، برداشته شد و در گام دوم، به نقش و کارکرد وی و اثبات این مرجعیت اشاره خواهد شد.

۴. تبیین نقش و کارکرد برگزیدگان الهی

قرآن کریم برای انسان برگزیده اوصاف و شئونی را در قلمرو دین ترسیم می‌کند که این وظایف یا اوصاف محض اشخاص نیست، بلکه برای شخصیت حقوقی ایشان در قبال دین تعریف شده است. با تبیین این کارکردها، می‌توان به ضرورت همراهی این شخصیت ویژه و نقش غیرقابل انکار وی در دین که همان مرجعیت دینی است، پی برد.

۴-۱. کارکرد انسان برگزیده در قبال دین

عرصه کارکرد انسان برگزیده در قبال دین الهی بسیار گسترده است که به مهم‌ترین موارد آن اشاره می‌شود:

۴-۱-۱. اخذ و انتقال (تبلیغ)

بنابر آموزه‌های قرآن کریم، معارف دینی که در قالب بایدها و نبایدها، در حوزه عقیده و عمل برای سالکان شریعت و طریقت تعریف شده، از مسیر خاصی باید ارائه شود. مسیری که شروع آن با مخاطب قرار گرفتن انسان برگزیده از طریق وحی آغاز و سرانجام آن با ابلاغ و تبیین رسولان الهی پایان می‌پذیرد. نقش کلیدی انسان برگزیده در اخذ و انتقال معارف دین از منبع اصلی، آنجایی روشن می‌شود که ایشان تنها گزینه معرفی شده قرآن، جهت دریافت (نساء: ۱۱۳) و ابلاغ معارف الهی هستند (مائده: ۶۷ و ۹۲؛ رعد: ۴۰). وظیفه‌ای که خداوند کوچک‌ترین کوتاهی را در این مسیر از ایشان برنتابیده و تهدید کرده است (حاقه: ۴۴ و ۴۵). علاوه بر این که چنین مسئولیتی تلویحا از دیگران نفی شده است: «إِنَّا أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا».



قرائت‌های مختلف یا وجود اختلاف در فهم مضامین دین، به خصوص معارف قرآن، همواره از بحث‌های چالشی در بین علمای علوم اسلامی بوده است. براین اساس مفسران یکسان تفسیر نکرده و مکتب‌های گوناگون و دیدگاه‌های مختلفی در تفسیر قرآن وجود دارد. از اسباب مهم بروز این اختلاف‌ها، عدم رجوع به معلمان واقعی قرآن و پیروی از نظریه «حسبنا کتاب الله» است. نقش کلیدی رسول اکرم ﷺ در تبیین آیات، به وضوح ضرورت همراهی ایشان به عنوان یک مرجع دینی را ثابت می‌کند؛ زیرا ایشان مخاطب اصلی کلام وحی هستند و از آنجاکه قسمت اعظم ابلاغات قرآن شفاهی و گفتاری بوده «إِنَّا سَلُّقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا» (مزمّل: ۵) باید برای محقق شدن وظایف محوله، معارف قرآن در افق فهم ایشان و متناسب با شرایط و موقعیت‌های حضرت نازل شود؛ چراکه ایشان باید کلام وحی را تماما دریابد تا بتواند به مخاطبان بعدی تفهیم نماید. به بیان دیگر، از شرایط تخاطب تفهیم است و چون پیامبر ﷺ مسئولیت ابلاغ را به دوش می‌کشد، باید بتواند ابهامات مخاطبانش را برطرف نماید. از این رو امر خطیر تبیین معارف الهی برعهده انسان برگزیده خواهد بود. آیات ۴۴ «وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ» و ۶۴ «وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ» مؤید این ادعا هستند.

۳-۱-۴. مانعیت از تحریف و اختلاف

تحریف آفتی است که گریبان‌گیر بسیاری از ادیان الهی شده؛ چنان‌که حتی به منسوخ شدن آن‌ها انجامیده است. تحریف ادیان و شرایع آسمانی از اساسی‌ترین حکمت‌های آمدن شریعت جدید است. اختلاف در اصول و مبانی ادیان را نه از دین یا آورندگان آن، بلکه در پیروان آن‌ها و اعتقاداتی که به دین بسته شده است باید جست‌وجو کرد. از این رو حفظ شریعت و احکام وارد شده در قرآن و سنت از تحریف و بدعت، به صورتی که برای انسان‌های بعد از عصر بعثت تا



روز قیامت باقی بماند، از وظایف مهم انسان برگزیده در قبال معارف دین است؛ زیرا حفظ کیان دین از تحریف‌ها و بدعت‌ها، از عوامل بقا و حیات واقعی دین است. آیات متعددی از قرآن، رسالت انبیا را رفع اختلاف بیان کرده است: «وَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ» (نساء: ۵۹).

۴-۱-۴. اقامه دین

از جمله دستورات، مطالبات و هدف‌گذاری‌های قرآن کریم که متوجه انسان برگزیده بوده، اقامه و برپا داشتن یا همان تحقق دین است. اساس حکومت دینی و شاخص عمده آن که از مصادیق اقامه دین است، عبارت است از استقرار ایمان به خدا، تعالیم انبیا و سلوک در مسیری که ایشان برای همگان به ارمغان آورده‌اند. نکته این‌که دیندار بودن یک مقوله و گستراندن و اقامه دین مقوله دیگری است. چنان‌که خطاب به سیدالشهدا (علیه السلام) گفته می‌شود: «أشهد أنك قد أقمّت الصلاة». مراد این است که حضرت کاری کرد که نماز برپا شده و مردم به نماز و گزاردن آن توجه کردند؛ به دیگر سخن، اگر نهضت حضرت نبود، نماز حقیقی برپا نمی‌شد.

قرآن کریم اساس آیین توحیدی را اقامه دین الهی دانسته «أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ» (شوری: ۱۳) و آن را توصیه خدای سبحان به پیامبران اولوالعزم، یعنی نوح، ابراهیم، موسی، عیسی و خاتم‌الانبیاء (علیهم السلام) می‌خواند. بنابراین، اقامه دین رهاورد مجاهدت‌ها، رنج‌ها و مشقات انسان‌های برگزیده در طول تاریخ بشر است. بنابر آموزه‌های تفسیری امامیه، خطاب آیه یادشده متوجه انسان‌های برگزیده در امتداد رسولان اولوالعزم تا امامان اهل بیت (علیهم السلام) است. برخی از مهم‌ترین موارد برپایی همه‌جانبه آیین الهی که متوجه انسان برگزیده شده، عبارت از تعلیم، تصدیق و انجام دستورات دین است. منابع تفسیری عامه نیز واژه «دین» در آیه را توحید و انجام تکالیف و احکام الهی دانسته و مخاطبان آیه را انبیای الهی و بعضا مسلمانان می‌داند و اقامه دین را صرفا عمل به دستورات دینی پنداشته‌اند. البته با توجه



به معنایی که از اقامه دین ارائه شد، انسان‌های معمولی از این امر عظیم عاجز و ناتوان هستند. برخی از مهم‌ترین مصادیق اقامه دین عبارتند از:

الف) اجرای احکام دین؛ قرآن در برخی آیات، یکی از اهداف ارسال رسولان را حکم میان مردم دانسته است؛ «إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ» (نساء: ۱۰۵)؛ «يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ» (ص: ۲۶) چنان‌که به پیامبر اسلام ﷺ دستور می‌دهد مطابق «ما أنزل الله» میان مردم حکم و قضاوت کند: «فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ» (نساء: ۱۰۵؛ مائده: ۴۸). البته اجرای احکام دین، ابتدا به جهت علم ویژه ایشان به زوایای مختلف معارف دین و سپس به واسطه مقبولیت ایشان در نگاه جامعه ایمانی است. بنابراین، اجرای شریعت الهی از تکالیف غیرقابل انکار انسان‌های برگزیده در قبال دین بوده که نقشی کلیدی است.

ب) اجرای عدالت؛ از وظایف و شئون که قرآن کریم برای رسولان الهی و به خصوص پیامبر اکرم ﷺ ذکر می‌کند، وظیفه اجرای قسط و عدل است «قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ» (اعراف: ۲۹)؛ «وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ» (شوری: ۱۵). این وظیفه در عرصه‌های گوناگون نیز نمود دارد - چه در مقام قضاوت، چه در جایگاه تدبیر امور مردم - همان‌طور که در آیات دیگر نیز به این نکته تصریح شده است: «إِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ» (مائده: ۴۲). بنابراین، اجرای قسط و عدل عنصری اساسی در دین است که انسان‌های برگزیده الهی به اجرای آن در میان مردم مأمور بودند.

۲-۴. کارکردهای انسان برگزیده در برابر اهل ایمان

چنان‌که گذشت، از راه‌های شناخت ضرورت همراهی انسان برگزیده در کنار دین، وظایف و شئون او در برابر اهل ایمان است. پی بردن به وظایف محوله از سوی پروردگار بر انسان برگزیده در قبال اهل ایمان، به‌وضوح حضور او را در کنار دین و پیروان آن اثبات خواهد کرد؛ چراکه میان وظایف ایشان در قبال دین

و اهل ایمان پیوندی ناگسستنی است. با آگاهی بر این مناصب که قرآن کریم آن‌ها را معرفی کرده، پی خواهیم برد که این وظایف از عهده و توان انسان معمولی خارج است. در این مجال به برخی از این امور اشاره می‌شود.

۴-۲-۱. هدایتگری

از مهم‌ترین مصادیق هدایتگران که در قرآن به آن اشاره شده است، انسان‌های برگزیده هستند. تلاش همه‌جانبه و مستمر ایشان برای هدایت نوع بشر بر هیچ‌کس پوشیده نیست. خداوند متعال از واژگان بسیاری در قرآن کریم از این مسئولیت انبیا خبر داده است؛ انذار (انعام: ۱۳۰؛ زمر: ۷۱)، تبشیر (نساء: ۱۶۵)، تعلیم (جمعه: ۲)، داعیا الی الله (احقاف: ۳۱ و ۳۲) و هادی (انبیاء: ۷۳) از جمله این واژگان هستند. البته در برخی آیات به تبع وظیفه انذار، بر دوش عالمان دین نیز گمارده شده است (توبه: ۱۲۲). بنابر آنچه از آموزه‌های کتاب وحی بیان شد، هدایت و رستگاری کامل انسانی که قرآن او را «ظَلُمًا جَهُولًا» معرفی می‌کند، تنها در پرتو تعالیم انبیا و هدایتگران الهی است که انسان برگزیده همواره در طول تاریخ با هدایت تشریعی و ارائه طریق، گنجینه‌های عقول بشری را شکوفا و آنان را به سوی سعادت و کمال رهنمون ساخته است.

۴-۲-۲. تربیت و اخلاق جامعه

تأثیر بنیادین انبیا در رساندن انسان‌ها به عالی‌ترین مرتبه کمال و معرفت غیرقابل انکار است. سراسر آیات قرآن کریم، از بیان شاخصه‌های تربیتی ایشان مملو است (ر.ک: صدری‌فر و موسوی، ۱۳۹۱)؛ چراکه کوشش انبیا و ایده بعثت در تمام قرن‌ها، تربیت انسان برای رسیدن به کمالی لایق است؛ زیرا با اصلاح او عالم اصلاح و با فسادش جهان به فساد کشیده می‌شود. این کوشش نه فقط از طریق گفتن، بلکه راهنمایی و الگو بودن ایشان در کردار و گفتار است؛ چراکه یکی از روش‌های تربیتی و راهکارهای عملی در راستای هدایت بشر، روش ارائه الگو است. در این روش انسان‌های برگزیده، موفق‌ترین و کامل‌ترین نمونه معرفی شده‌اند تا دیگران



از رفتار ایشان سرمشق گرفته و مسیر آن‌ها را سرلوحه خویش قرار دهند.

قرآن کریم در موارد متعدد، پیامبران و انسان‌های صالح را به عنوان اسوه و نمونه معرفی کرده است (احزاب: ۲۱؛ ممتحنه: ۴ و ۶). ضرورت ارائه الگو در قالب انسان برگزیده از سوی خداوند، اهمیت همراهی ایشان را به عنوان اولین عامل به فرامین الهی، آشکار خواهد ساخت؛ چراکه از فرایندهای الگوپذیری، اعتماد در اخذ معارف از آن اسوه است.

۳-۲-۴. بازدارندگی از ارتداد

قرآن کریم همواره خطر ارتداد و راه نجات از آن را گوشزد کرده است. خداوند متعال در سوره آل عمران، دو عامل را مانع ارتداد مسلمانان بیان کرده و با وجود این دو عامل، ارتداد را عجیب و دور از انتظار بیان می‌داند. ابتدا آیات روشنگر قرآن و سپس وجود انسان برگزیده که همان رسول خدا ﷺ است: «وَكَيْفَ تَكْفُرُونَ وَأَنْتُمْ تُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ آيَاتُ اللَّهِ وَفِيكُمْ رَسُولُهُ» (آل عمران: ۱۰۱). داستان دوری گزیدن قوم موسی علیه السلام از هارون و افتادن در دام ارتداد و گوساله پرستی (طه: ۸۵) از شواهد غیرقابل انکار دوری از مسیر هدایت انسان برگزیده است.

۴-۲-۴. معیار و حجت بر بندگان

از اوصاف انسان برگزیده در قرآن، «حجة الله» است (نساء: ۱۶۵؛ انعام: ۱۴۹). حجت طریق رسیدن به خدای سبحان و عامل بسته شدن عذر افراد می‌باشد. به عبارت دیگر، حجت یعنی دلیل و برهانی که بتوان با آن با خصم محاجه کرد. به انسان برگزیده از آن جهت حجت اطلاق می‌شود که در روز قیامت اعمال عباد را به او احتجاج می‌کنند. از این رو باید عقاید و اعمال با وی تطبیق داده شود؛ چراکه او دلیل و راهنمای الهی است (موسوی، ۱۴۰۲: ۳۴). بنابراین از مهم‌ترین نقش‌ها و مسئولیت‌های انسان شایسته الهی، اتمام حجت بر بندگان است: «رُسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَ مُنْذِرِينَ لِّئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ» (نساء: ۱۶۵). مسئولیتی که با کاستی

یا نیستی آن، زبان اعتراض بندگان گشوده شده و ناتوانی دیگر براهین الهی مانند فطرت و عقل برای اتمام حجت نهایی خودنمایی می‌کند (ر.ک: احمدی، ۱۳۹۸). در این آیه به خوبی بر ضرورت وجود برگزیدگان الهی برای بیدارسازی فطرت و آشکار شدن گنجینه‌های خرد انسان و در نهایت، تمام کردن حجت خداوند بر بندگان تأکید شده است.

۴-۲-۵. مدیریت و راهبری جامعه ایمانی

تدبیر اجتماعی، رتق و فتق امور جامعه (یوسف: ۴۷)، مدیریت عرصه سیاسی در برابر مخالفان (نساء: ۸۳)، مدیریت عرصه فرهنگی (بقره: ۱۲۹)، سبک زندگی (احزاب: ۲۱؛ ممتحنه: ۴)، عرصه سلامت (اعراف: ۳۱)، عرصه اقتصاد (انعام: ۱۴۱)، نظامی (آل عمران: ۱۴۶؛ بقره: ۲۴۷) و راهبری تاریخی و تمدنی از دیگر وظایف انسان برگزیده الهی در قبال اهل ایمان است؛ چراکه او با علم ویژه‌ای که در اختیار دارد، توانایی انجام چنین مدیریت کلانی را دارا است. هرچند گاهی به خطا نمود این مدیریت فقط در حکومتداری مشاهده می‌شود، ولی راهبری جامعه مؤمنان را نمی‌توان فقط به معنای حکمرانی سیاسی دانست؛ زیرا جلوه‌های گوناگون مدیریت و راهبری جامعه مؤمنان در سراسر حیات انبیا و اوصیای الهی وجود دارد؛ درحالی‌که تاریخ شاهد اندکی از این مدیریت در حوزه حکومت است. انبیا و اولیای الهی همواره با ظلم ظالمان و بی‌مهری و یاری نکردن مردمان مواجه بوده‌اند؛ اما در موارد اندکی همچون، سلیمان، ذوالقرنین و جناب طالوت که به قدرت رسیده‌اند، نمونه بی‌بدیلی از حکومت را برای اهل ایمان به نمایش گذاشته‌اند. لازم به یادآوری است که هدف نهایی انبیا، تشکیل حکومت سیاسی نبود و هدف اصلی، مدیریت جامعه ایمانی و گسترش خیر و قسط در میان آنها بوده است.

۴-۲-۶. امنیت زمینیان

با توجه به آیات قرآن کریم، امنیت اهل زمین، رفع عذاب‌ها و استقرار آسمان‌ها، از جمله فواید و آثار وجودی انسان برگزیده برای جامعه ایمانی و حتی غیر آن



است. وجود عوامل و گناهان متعدد به حکم آیات قرآن، هرکدام به تنهایی می‌توانند به زوال آسمان منجر شوند؛ اما با وجود تکرار چنین گناهانی، آسمان و زمین همچنان استقرار داشته و دستخوش تغییری که آن‌ها را از مسیر انتفاع خارج کند، نشده‌اند. به حکم قرآن کریم، باورهای ناشایست و باطلی مانند کفر، شرک، بت‌پرستی، ادعای الوهیت و همچنین کشتار پیشوایان الهی، همگی به نوعی از عوامل فروپاشی نظام آفرینش هستند؛ چراکه خداوند حتی درباره یک باور ناشایست چنین خطری را گوشزد کرده است. آیات سوره مریم درباره پندار ناصواب فرزندانگاری برای پرودگار جهانیان چنین است: ﴿تَكَاذُ السَّمَاوَاتُ يَتَقَطَّرْنَ مِنْهُ وَتَنْشَقُّ الْأَرْضُ وَتَخِرُّ الْجِبَالُ هَدًّا * أَنْ دَعَوْا لِلرَّحْمَنِ وَلَدًا﴾ (مریم: ۹۰ و ۹۱).

حال با ارتکاب چنین گناهانی، علت آرامش آسمان، زمین و زمینیان را در کجا می‌توان جست‌وجو کرد؟ چه شخصیت ویژه‌ای غیر از وجود انسان برگزیده یا همان حجت و خلیفه الهی، چنین جایگاهی در پیشگاه الهی دارد که وجودش مانع این فاجعه شده است؟ در تأیید این ادعا، در گزارشی از امام باقر (ع) مستند به آیات قرآن، آمده است که شخصی از سبب نیاز به پیشوای الهی از ایشان سؤال می‌کند، امام در پاسخ می‌فرماید: «این نیاز به سبب بقای نظام هستی بر صلاح خود و آن نیز به این شکل است که خداوند در صورتی عذاب را از اهل زمین رفع می‌کند که در آن، نبی یا امامی وجود داشته باشد» (صدوق، ۱۳۸۵: ۱/۱۲۳). پس از آن امام به آیه ﴿مَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ﴾ (انفال: ۳۳) استناد می‌کند تا شاهد این مطلب را در کلام خداوند بیان کرده باشد.

آیه مورد استدلال، به صراحت گویای نقش و جایگاه انسان برگزیده الهی در امنیت اهل زمین است. در تأیید این ادعا، می‌توان به سنت و روش پروردگار در عذاب جزئی - عذاب جزئی در مقابل عذاب کلی و عمومی است و مربوط به عذاب منطقه و بخشی از بلاد در زمین می‌باشد. ولی عذاب کلی و عمومی مربوط به همه زمین خواهد بود - پیشینیان و نحوه ارتباط آن با وجود حجت‌های الهی اشاره کرد؛ چراکه به گواه آیات متعدد، عادت مقرر الهی بر این است که

هرگاه قوم یا سرزمینی را عذاب می‌کند، حجت و نبی خود را از میان آنان خارج کرده، سپس عذاب را بر ایشان نازل می‌کند (اعراف: ۷۲؛ ۸۳، ۸۴ و ۱۶۵).

۷-۲-۴. شرط پذیرش اعمال

از اهمیت انکارناپذیر جایگاه والای انسان برگزیده الهی در قبال اهل ایمان، سببیت او در قبول اعمال و مناسک شرعی است. چه دلیلی برای عدم قبولی اعمال، بدون ولایت انسان برگزیده الهی، بالاتر از این که خواست خدا این گونه تعلق گرفته و ولایت او را شرط قبولی و صحت اعمال قرار داده است. نمود این ادعا در داستان سجده ملائکه بر آدم علیه السلام و امتناع ابلیس کاملاً مشهود است. ابلیس به جهت تمرد از فرمان الهی و عدم قبول جایگاه ویژه انسان برگزیده، اعمالش حبط و از جایگاهش اخراج شد. در برخی آیات نیز می‌توان با قیاس اولویت این ادعا را ثابت کرد. چنان که برخی آیات، ناسازگاری (محمد: ۳۲) و حتی بلند کردن صدا (حجرات: ۲) در برابر رسول الهی را سبب حبط و نابودی اعمال دانسته‌اند. با این وصف، روشن است که نافرمانی از دستورات و برنامه‌های ولی الهی، چه تأثیری در عدم پذیرش اعمال خواهد داشت. در آیه دیگری آمده است اگر خدا و پیغمبر او را اطاعت و پیروی کنید، خدای تعالی از (اجر و مزد) کردارهای شما چیزی کم نمی‌گرداند (حجرات: ۱۴). مفهوم آیه بیانگر این مطلب است که عدم متابعت از انسان برگزیده الهی، کاستی و تباهی اعمال را به همراه خواهد داشت. بنابراین، خداوند اطاعت از خود را فقط از راه‌هایی که خود تعیین کرده است می‌پذیرد. بنابر ادعای یادشده، اصلی‌ترین طریق و شرطی که خداوند برای پذیرش طاعات و عبادات بندگان قرار داده است (بنابر کارکردی که بیان شد)، پذیرش ولایت و پیروی از انسان برگزیده است که بدون آن، هیچ‌یک از اعمال و طاعات و عبادات بندگان ارزش و اعتباری نخواهد داشت.

۸-۲-۴. گواه بر اعمال بندگان

با توجه به آموزه‌های وحی، از اصول مشترک بین انسان‌های برگزیده، گواه شدن



و شهادت ایشان بر رفتار امت خویش است. ایشان در دنیا شاهد اعمال امت بوده و در قیامت نیز از گواهانی هستند که درباره اعمال ایشان شهادت خواهند داد. چنان که قرآن کریم به شهادت پیامبران الهی و حضرت رسول ﷺ در روز قیامت تصریح کرده است: ﴿فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَى هَؤُلَاءِ شَهِيدًا﴾ (نساء: ۴۱). به گواه قرآن، این وظیفه حیاتی در قبال امت را یک انسانی معمولی نمی تواند برعهده بگیرد و نقش انسان برگزیده الهی را انکار کند. از موارد وظایفی که یاد شد، پی خواهیم برد که مرجعیت و معیت انسان برگزیده در کنار دین امری ضروری خواهد بود.

۵. بدیل ناپذیری این نقش

نقش محوری و کارکرد انسان برگزیده الهی، به وضوح تصور کارگردانی این نقش را از دیگر مدعیان انکار کرد؛ اما قرآن کریم از بدیل ناپذیری این نقش حتی از سوی ملائکه و کتاب های الهی - به تنهایی - سخن گفته است. آنچه از آموزه های قرآن برداشت می شود، برون داد این انگاره است که ادیان الهی بر مدار فرشته یا کتاب نبوده اند. آیات وحی محور دین الهی را بر پایه ارسال فردی الهی استوار دانسته اند: ﴿بَعَثَ اللَّهُ رَسُولًا مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ﴾ (نساء: ۱۶۵). چنان که از کتاب فقط به عنوان سندی در کنار این عنصر الهی یاد شده (آل عمران: ۸۱؛ مائده: ۴۴) و از ارسال کتاب به تنهایی اظهار تعجب شده است (نساء: ۱۵۳). بنابراین، اصل در نظام دین، مرجعیت دینی انسان برگزیده الهی بوده است و گزینه های هدایتی مانند کتاب و دستورات مکتوب الهی به همراه ایشان بوده نه این که ایشان به دنبال و فرع بر کتاب های آسمانی باشند: ﴿فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ وَالْحَدِيدَ﴾ (بقره: ۲۱۳)؛ ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ﴾ (بقره: ۲۱۳؛ حدید: ۲۵)؛ ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ﴾ (نحل: ۶۴). نتیجه آن که در سنت الهی برای ابلاغ دین به جامعه بشری، اصل ارسال رسولان الهی است و کتاب، میزان و حدید به تبع ایشان نازل شده اند.

گزینه دیگری که کفار برای فرار از اطاعت انسان برگزیده پیشنهاد کرده‌اند، فرشتگان الهی هستند: «وَقَالُوا لَوْلَا أُنْزِلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ» (انعام: ۸). خداوند این درخواست را رد کرده و می‌فرماید اگر فرشته‌ای نیز نازل می‌شد، آن را به صورت مردی قرار می‌دادیم: «وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكًا لَجَعَلْنَاهُ رَجُلًا» (انعام: ۹) که سرانجام این درخواست نیز مشتبّه شدن امر از سوی کفار معرفی شده است.

لازم به یادآوری است که آیات قرآن بر بشر بودن انبیا، از آن جهت که ایشان خدایان نیستند، بلکه انسان‌هایی مسئول‌اند و همانند سایر مردم در زندگی و نیازمندی‌هایشان، در ضعف و قوت و مریضی و احساساتشان، انسانی همانند دیگرانند، تأکید کرده است. آنان از جنس بشر برگزیده شدند تا برای جنس بشر الگو باشند؛ زیرا پذیرش انسان‌ها از موجودی که مانند خودشان است، بیشتر خواهد بود تا موجودی که ویژگی‌ها و خصوصیات ایشان را ندارد.

با رجوع به آیات وحی و توجه به فضای آیتانی که از همسانی بین پیامبران و سایر مردم خبر می‌دهند (مؤمنون: ۳۳ و ۲۴؛ انعام: ۹۱؛ ابراهیم: ۱۰ و ۱۱؛ فرقان: ۷، ۸، ۲۰ و ۲۱؛ انبیاء: ۳؛ شعراء: ۱۵۴ و ۱۸۶؛ یس: ۱۵؛ تغابن: ۶) پی می‌بریم از آنجا که مشرکان توقع داشتند ملکی برای هدایت آنان نازل شود یا این‌که خود خدا را ببینند: «لَوْلَا أُنْزِلَ عَلَيْنَا الْمَلَائِكَةُ أَوْ نَرَى رَبَّنَا» (فرقان: ۲۰؛ مؤمنون: ۴۸) پیامبران الهی را به جهت بشر بودن، تکذیب می‌کرده‌اند. خداوند نیز برای رفع توهم و درخواست نابجای آنان، از این مثلثیت به جهت صلاح دید خود خبر داده است. به عنوان مثال، خداوند در آیات ۷ و ۸ سوره فرقان از انکار پیامبر ﷺ به وسیله مشرکان به جهت فرشته نبودن، به بهانه‌هایی واهی مثل خوردن خوارکی‌ها و نوشیدنی‌ها، راه رفتن در بازارها، نداشتن گنج جهت بی‌نیازی در معیشت و نداشتن باغ و بستان خبر داده است. در ادامه، خداوند در مقام پاسخ برآمده و می‌فرماید: «وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنَ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا إِنَّهُمْ لَيَأْكُلُونَ الطَّعَامَ وَيَمْشُونَ فِي الْأَسْوَاقِ» (فرقان: ۲۰). البته خداوند بعد از اثبات این همسانی از عنایات ویژه خویش نیز به آنان خبر داده است: «إِنْ نَحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَمُنُّ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ» (ابراهیم: ۱۱) و «قُلْ إِنَّمَا

أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ (كهف: ۱۱۰).

بنابراین، با نفی گزینه‌های بدیل، اهمیت جایگاه انسان برگزیده بر هیچ حقیقت جویی پوشیده نخواهد ماند؛ چراکه حتی کتاب آسمانی به تبیین رسول الهی نیازمند است و به تنهایی نمی‌تواند گرهی را باز گشاید. برداشت‌های سلیقه‌ای و متضاد، خود گواهی بر این مدعا هستند.

۶. نتیجه‌گیری

از آنچه گذشت، می‌توان چنین برداشت کرد که سنت الهی در قرآن همواره بر محور دین و صاحب دین است. بنابر آموزه‌های وحی، از بایسته‌های یک آیین کارآمد، همراهی مرجعی الهی در کنار آن است. توجه به وظایفی که بیان شد، خود گواهی بر این مدعا بودند. بنابراین، سنت الهی انتخاب انسان برگزیده‌ای در کنار دین است و هرگاه آیینی الهی دایر بوده، این انسان شایسته نیز در کنار آن حضور داشته است؛ چراکه دین بدون انسان برگزیده، تمام نبوده و نقصان دارد. بنابراین، اولاً انسان برگزیده صرفاً مجری احکام نبوده و همراهی ایشان در کنار دین امری ضروری است؛ تا جایی که می‌توان تعبیر این همانی دین و امام را به کار برد و امام را همان دین الهی دانست. ثانیاً، ضرورت این همانی دین و انسان برگزیده که مرجعیت دینی برعهده او است، می‌تواند پاسخ بسیاری از مسائل اختلافی مانند حوزه ولایت امامان را آشکار کند؛ چراکه با اثبات این معیت، انواع ولایت و تصرفات اولیای الهی یا حتی محدوده اطاعت از ایشان قابل توجیه است؛ چراکه ثابت شد او هسته اصلی و هویت دین است که نمی‌توان او را از دین جدا دانست. ثالثاً، قرآن کریم همواره با نفی گزینه‌هایی مانند فرشته و کتاب - به تنهایی - تجسم انسان برگزیده را در کنار دین تعریف کرده است. بنابراین به گواه قرآن، برون داد دین، وحی یا کتاب به تنهایی نیست. رابعاً، با توجه به جایگاه محوری، نقش و کارکرد انسان برگزیده نسبت به دین و همچنین بدیل‌ناپذیری نقش او، وجود او در کنار دین ضروری به نظر می‌رسد؛ تا جایی



که در هر مکان یا زمانی که دین الهی وجود داشته باشد، باید مرجعی الهی در کنار آن وجود داشته باشد. بنابراین، تصور آیین کارآمدی بدون مرجعیت انسان برگزیده، خلاف سنت الهی است. این انسان جایگاه ویژه‌ای در دین داشته که با نبود او، نمی‌توان دین را کامل دانست و حتی با بودن قرآن و سنت به تنهایی، نمی‌توان جای او را نادیده گرفت. پس از نگاه قرآن، رکن اساسی دین، مرجع حی‌ای است که توانایی پاسخ‌گویی به نیازهای نوع بشر را داشته باشد. خامسا، پاسخ این پرسش‌ها مشخص شد که غیر از ابلاغ وحی که به پیامبران اختصاص داشته، دیگر وظایف انسان برگزیده در قبال دین و اهل ایمان، بعد از نبود ایشان چه وضعیتی خواهند داشت؟ آیا پرودگار عالم در متن دین برای جبران فقدان ایشان تدبیری اندیشیده یا این‌که آن وظایف را رها یا شاید به خود امت - که توانایی انجام آن وظایف را ندارند و خود محتاج هستند - واگذار کرده است؟ پاسخ به این پرسش‌ها دو احتمال را در پی دارد: نخست این‌که خداوند با علم به ناتوانی امت‌ها از رفع نیاز خود، امر آنان را به خودشان واگذار کرده باشد که این احتمال، با توجه به آنچه از آیات قرآن و لازمه عقلی آن بیان شد، آشکارا باطل است؛ زیرا لازم می‌آید خداوند حکیم، غرض خویش از ارسال انسان برگزیده و تشریع آیین و ختم نبوت را نقض کند و این از سوی حکیم، ممتنع است. دوم آن‌که خداوند حکیم، برای حفظ شریعت و مصونیت آن از تحریف و نیز برای استمرار هدایت، اشخاص شایسته و معصومی را به مردم معرفی کرده باشد تا پس از پیامبر ﷺ عهده‌دار مسئولیت‌ها و وظایف یادشده گردند. بدیهی است که این احتمال صحیح است. از این رو استمرار این نقش محوری پس از رسول خدا ﷺ امری بدیهی به نظر می‌رسد.

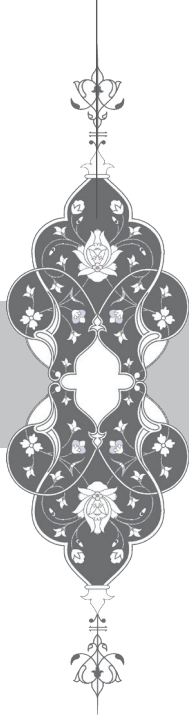


منابع

* قرآن کریم.

* نهج البلاغه.

۱. ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق) (۱۳۸۵ش)، علل الشرائع، قم: کتاب فروشی دآوری.
۲. ابن حنبل، احمد (بی تا)، مسند، بیروت: دار صادر.
۳. ابوداود، سلیمان (بی تا)، مسند، بیروت: دار المعرفة.
۴. احمدی، سید علی (۱۳۹۸ش)، «پژوهشی پیرامون مفهوم واژه حجة الله و تبیین ویژگی های آن با تکیه بر آیات و روایات»، فصلنامه تخصصی کلام و ادیان، دوره ۱، شماره ۲.
۵. برقی، احمد بن محمد بن خالد (۱۳۷۱ش)، المحاسن، قم: دارالکتب الاسلامیه.
۶. سراقی، علی (۱۳۸۳ش)، «ضرورت و خاستگاه دین از دیدگاه قرآن»، مجله پاسدار اسلام، شماره ۲۷۰.
۷. صدری فر، نبی الله و موسوی، سید ابوالقاسم (۱۳۹۱ش)، «شاخص ها و اهداف تربیتی انبیا در قرآن»، پژوهشنامه معارف قرآنی، شماره ۳۴، ص ۱۵۷-۱۸۱.
۸. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۷۶ش) المیزان فی تفسیر القرآن، تهران: چاپخانه حیدریه.
۹. عیاشی، محمد بن مسعود (بی تا)، تفسیر عیاشی، قم: مکتبه العلمیه الاسلامیه.
۱۰. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۱ق)، التفسیر الکبیر، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۱۱. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، الکافی، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۱۲. مجلسی، محمدباقر (۱۳۸۷ش)، حق الیقین، قم: انتشارات سرور.
۱۳. معصومی نیا، غلامعلی (۱۳۹۲ش)، «دین»، دانشنامه جهان اسلام، شماره ۱۸، ص ۱۷-۳۴.
۱۴. موسوی، محمد مهدی (۱۴۰۲ش)، نقد اندیشه سلفی گری ایرانی؛ مهدویت، قم: نشر معارف اهل بیت (علیهم السلام).



Research Article

Imāmah in the Light of
the Qurʾān and Sunnah

2th Year, Vol. 3, 2025

Publisher: Emamat
International Foundation

ipj.emamat.org

Received: 2025/06/08

Revised: 2025/08/29

Accepted: 2025/10/09

Published Online: 2026/06/28



© the authors



Elucidating the Religious Authority of the Ahl al-Bayt Based on the Prophetic Sunnah*

Sayyid 'Alī Aḥmadī Forūshānī¹

Abstract

Among the foundational beliefs of Imāmī Shi'ism regarding the Ahl al-Bayt is their status as religious authorities. This belief is rooted in the statements and teachings of the Prophet Muḥammad, who himself established the religious authority of the Ahl al-Bayt. The present study first offers a conceptual clarification of the religious authority of the Ahl al-Bayt and then, drawing on rational and transmitted evidence, explicates the defining characteristics of a legitimate religious authority. Based on the available evidence, the essential attributes of a religious authority include: divine appointment, comprehensive knowledge of religion and the Book of God, immunity from error and sin ('iṣmah—infallibility), legislative guardianship (wilāyah tashrī'īyyah), priority in governance and disposition, superiority over others, and the obligation of obedience and compliance. In addition to outlining these characteristics, the study identifies—on the basis of Prophetic traditions—the concrete instances of religious authority after the Prophet. It argues that the only figures who can be shown to possess all of these attributes in full are the Ahl al-Bayt.

Methodologically, the article relies on Prophetic traditions that are accepted by both Shi'i and Sunni sources, including the traditions of al-Thaqalayn, al-Safinah, al-Aman, al-Nujum, Bab Hittah, the Twelve Caliphs (al-Ithna 'Ashar Khalifa), al-Ghadir, al-Taharah, al-Hidayah, and the "Obligation of Obedience" (iftirad al-ta'ah), and other common narrations. These narrations collectively substantiate the divine election and appointment, special knowledge, infallibility, authority, superiority, and obligatory obedience of the Ahl al-Bayt, leading to the conclusion that they alone fully embody the aforementioned characteristics.

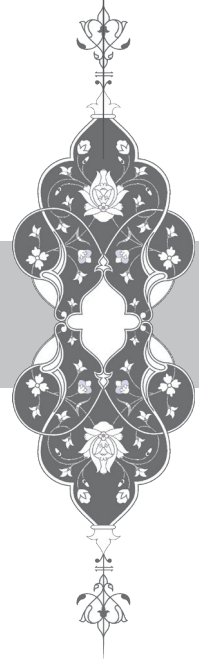
Keywords: Religious authority, Ahl al-Bayt (a), Prophetic Sunnah, Infallibility, Superiority, Wilāyah, Obedience

* Cite this article: Aḥmadī Forūshānī, S.A. (2025). Elucidating the Religious Authority of the Ahl al-Bayt Based on the Prophetic Sunnah, *Imāmah in the Light of the Qurʾān and Sunnah*, 2(3), p.261-289.

 <https://doi.org/10.22034/emamah.2025.529253.1071>

1. Assistant Professor, Department of Explanatory Studies of Imamate, Imamate Assistant Professor, Imamate Research Institute, Imamate International Foundation, Jafari Cultural Foundation, Qom, Iran.

saahmadi110@yahoo.com



تبیین مرجعیت دینی اهل بیت علیهم السلام براساس سنت نبوی صلی الله علیه و آله*

سید علی احمدی فروشانی^۱

چکیده

ازجمله باورهای امامیه نسبت به اهل بیت علیهم السلام، مرجعیت دینی ایشان است. این اعتقاد در سخنان رسول خدا صلی الله علیه و آله ریشه داشته و پیامبر صلی الله علیه و آله، خود مرجعیت دینی اهل بیت علیهم السلام را تثبیت کرده است. در این نوشتار ابتدا مفهومی از مرجعیت دینی اهل بیت علیهم السلام ارائه خواهد شد و سپس براساس شواهد عقلی و نقلی ویژگی‌های مرجع دین تبیین می‌شود. براساس شواهد موجود، ویژگی‌های بایسته مرجع دین عبارت است از تعیین از سوی خدا، آگاهی کامل به دین و کتاب خدا، مصونیت از خطا و اشتباه، ولایت تشریعی و اولویت در تصرف، برتری بر مردم و لزوم تبعیت و اطاعت از مرجع دین. اضافه بر تبیین ویژگی‌های مرجع دین، براساس گزارش‌های موجود از رسول خدا صلی الله علیه و آله، مصادیق مرجع دین پس از پیامبر صلی الله علیه و آله معرفی می‌شود. تنها مصادیقی که می‌توان ادعا کرد که همه این ویژگی‌ها را دارند، اهل بیت علیهم السلام هستند. در این زمینه از روایاتی که مورد اتفاق شیعه و اهل تسنن است بهره برده می‌شود؛ مانند احادیث ثقلین، سفینه، امان، نجوم، باب حطه، اثنا عشر خلیفه، غدیر، طهارت، هدایت، افتراض طاعت و دیگر روایات موجود در منابع مشترک که می‌توان از آن‌ها بر اصطفا و نصب الهی، علم ویژه، عصمت، ولایت، فضلیت و لزوم اطاعت از اهل بیت علیهم السلام استفاده کرد و به دست آورد که تنها ایشان دارای ویژگی‌های یادشده هستند.

مقاله پژوهشی

دوفصلنامه امامت در پرتو قرآن و سنت

سال دوم، شماره ۳، ۱۴۰۴

ناشر: بنیاد بین‌المللی امامت

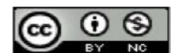
ipz.emamat.org

دریافت: ۱۴۰۴/۰۳/۱۸

بازنگری: ۱۴۰۴/۰۶/۰۷

پذیرش: ۱۴۰۴/۰۷/۱۷

انتشار آنلاین: ۱۴۰۵/۰۴/۰۷



© نویسندگان



* استناد به این مقاله: احمدی فروشانی، سید علی، (۱۴۰۴)، تبیین مرجعیت دینی اهل بیت علیهم السلام

براساس سنت نبوی صلی الله علیه و آله، امامت در پرتو قرآن و سنت، (۲)، ۳، ص ۲۶۱-۲۸۹.

<https://doi.org/10.22034/emamah.2025.529253.1071> doi

۱. استادیار، پژوهشکده امامت، بنیاد بین‌المللی امامت، بنیاد فرهنگ جعفری، قم، ایران.

saahmadi110@yahoo.com



واژگان کلیدی: مرجعیت دینی، اهل بیت علیهم السلام، سنت نبوی، عصمت، افضلیت، ولایت، اطاعت پذیری

۱. مقدمه

اعتقاد به مرجعیت دینی اهل بیت علیهم السلام از باورهایی است که پیروان اهل بیت علیهم السلام به آن معتقد هستند. در آغاز تلقی مرجعیت دینی در زمان خود رسول خدا صلی الله علیه و آله شکل گرفت. مسلمانان برای شخص پیامبر صلی الله علیه و آله به چنین جایگاهی معتقد بوده و رسول خدا صلی الله علیه و آله را با این عنوان می شناختند. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در طول زندگی خود با سخنان خویش این جایگاه را برای اهل بیت علیهم السلام تثبیت و به آن تصریح داشته است. این پژوهش در پی واکاوی و تبیین مرجعیت دینی اهل بیت علیهم السلام از سخنان رسول خدا صلی الله علیه و آله به عنوان تعیین جایگاه رهبری و امامت ایشان بعد از پیامبر صلی الله علیه و آله و تشریح ارتباط ایشان با خدا و دین خدا است.

امامت در سنت کلامی شیعه و سنی، به عنوان «ریاست عامه» (سید مرتضی، ۱۴۰۵: ۹۵/۶) و در منابع روایی شیعه با عناوینی مانند «حجت» (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۶۸/۱)، «عالم» (صفار، ۱۴۰۴: ۹ و ۶)، «خلیفه» (صدوق، ۱۳۰۵: ۴/۱) و «وصی» معرفی شده است. این مقاله در پی آن است که نشان دهد همه این اوصاف در عنوانی جامع تر یعنی «مرجعیت دینی» جمع می شوند. از رهگذر این تبیین می توان هم ضرورت وجود امامان اهل بیت علیهم السلام پس از پیامبر صلی الله علیه و آله را ثابت کرد و هم ویژگی های آنان را با دلایل عقلی و نقلی روشن ساخت. همه مسلمانان بر این باورند که دین برای همه انسان ها در همه زمان ها ضرورت دارد. انسان مؤمن، براساس ایمانش به خدا، خود را به شناخت احکام الهی موظف می داند و همواره به مرجعی برای تبیین دین نیازمند است. مرجع دین افزون بر تبیین احکام، وظایفی مانند رفع اختلافات دینی، داوری در مشاجرات و اقامه قوانین الهی را نیز برعهده دارد. ازاین رو، پرسش اساسی این است که منبع معتبر شناخت دین و احکام الهی پس از پیامبر صلی الله علیه و آله کیست؟

اولین مرجع دینی پذیرفته شده، شخص رسول خدا ﷺ بود که به سبب ارتباط با وحی، آگاهی از ملکوت و عصمت در گفتار و کردار، مرجعیتش تثبیت شده بود. اما با رحلت ایشان، این پرسش پدید آمد که چه کسی ادامه دهنده راه او و مفسر شریعت است. خود پیامبر ﷺ نیز در سخنان خویش جایگاه مرجعیت دینی را برای امت تبیین کرده و آن را به کسانی پس از خود واگذار نموده است. تداوم مرجعیت دینی پس از پیامبر ﷺ، بیانگر استمرار هدایتگری الهی است؛ زیرا ایمان به بقای هدایت الهی، انسان را به جست و جوی مرجع دینی پس از رسول خدا ﷺ و امی دارد. بسیاری از مسائل جدید در دوران های بعدی پدید می آیند که پاسخ آن ها جز از طریق فردی آگاه از ملاکات احکام ممکن نیست. همچنین برای حفظ سنت نبوی ﷺ از تحریف و برای فهم دقیق قرآن، به چنین مرجع قطعی نیاز است؛ چراکه قرآن به تنهایی همه جزئیات احکام و موضوعات نوپدید را بیان نکرده است. از این رو باید در پی شناخت مرجعی بود که دین را از انحراف حفظ کند. تشخیص مرجع دینی از راه بررسی ویژگی ها و شاخصه های او ممکن است؛ ویژگی هایی که قرآن، سنت و عقل آن را تعیین می کنند. این مقاله با تبیین همین ویژگی ها، در پی اثبات این است که پس از رسول خدا ﷺ، تنها کسانی که واجد این اوصاف هستند، شایسته مرجعیت دینی و هدایت امت اند و دیگران صلاحیت تصدی این جایگاه را ندارند.

در این راستا، کمتر اثری پیرامون مرجعیت دینی اهل بیت علیهم السلام به نگارش در آمده و بیشتر پیرامون مرجعیت علمی اهل بیت علیهم السلام نوشته شده است. از آثاری که در مرجعیت دینی به نگارش در آمده، کتاب مرجعیت دینی اهل بیت علیهم السلام نوشته علی اصغر رضوانی بوده که به موضوع این مقاله نزدیک است. همچنین مطالبی در موضوع مرجعیت دینی اهل بیت علیهم السلام به صورت پراکنده و ذیل آیات و روایات مرتبط با امامت در کتب تفسیری و حدیثی، مقالات و پایان نامه های مرتبط مانند مقاله «پایه های مرجعیت دینی در آیات و روایات» نوشته مجید معارف در مجله مطالعات قرآن و حدیث، پایان نامه دکتری «مرجعیت علمی اهل بیت علیهم السلام نزد



غیرشیعه» نوشته محسن رفیعی از دانشکده اصول دین و پایان نامه ارشد «بررسی مرجعیت دینی امام معصوم علیه السلام» نوشته علی اصغر سلطانی هروی از جامعه المصطفی به دست می آید؛ ولی مقاله یا پایان نامه ای که در موضوع مرجعیت دینی اهل بیت علیهم السلام یا با عنوان تعیین و معرفی ویژگی های مرجع دین از سنت رسول خدا و تشخیص مصداق آن باشد وجود ندارد.

۲. تبیین مرجعیت دینی

مرجعیت دینی از مهم ترین جایگاه های افراد برگزیده به شمار می آید که این عنوان راهی برای کشف و شناخت بسیاری از کمالات و اختیارات صاحب این جایگاه است. این مهم در این سخن ریشه دارد که خداوند دین خود را بدون صاحب رها نکرده و برای دین خود سالار و سکان داری را برگزیده است. مسئولیت متصدی دین، اضافه بر تبیین و تفسیر اصول کلی و جزئیات آن، رفع تحیر و اختلاف، زدودن ابهام و اجمال و جلوگیری از انحراف و تغییر در دین است. از آن جهت که در هر دورانی ممکن است برای دین ابهام، اختلاف و انحراف ایجاد شود، لازم است دین در هر زمان صاحبی داشته باشد تا این مهم محقق شود؛ در غیر این صورت راه برای نفوذ دشمنان دین و منافقان باز شده و دینی برای پیروان آن باقی نخواهند گذاشت.

۲-۱. مرجعیت دینی در زمان رسول خدا صلی الله علیه و آله

محوریت دین در زمان رسول خدا صلی الله علیه و آله با ایشان بود و آن حضرت مرجع دین مردم بودند. در آغاز ظهور اسلام، دین برای مردمی که به بت پرستی عادت کرده بودند و آغاز بازگشتشان از عادات و رسوم جاهلی بود، مفهومی نداشت؛ جز آنچه پیامبر صلی الله علیه و آله بیان می کرد و دستور می داد و آنان را به انجام کارهایی فرا می خواند. در نتیجه محوریت دین با ایشان بود؛ به صورتی که در آن زمان حقیقت قرآن به پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله وابسته بود و آنچه ایشان برای مردم عصر خود به عنوان قرآن تبیین می کرد، «قرآن» شناخته می شد و کاتبان به نگارش در می آوردند.

ازاین رو، مردم برای دریافت دین به آیات قرآن مراجعه نمی کردند، بلکه به رسول خدا ﷺ که قرآن نیز به او وابسته بود و آن را از پیامبر ﷺ گرفته بود، مراجعه کرده و تبیین دین برعهده شخص ایشان بود. آن حضرت محور تعلیم احکام شرعی مانند نماز (بخاری، ۱۴۱۰: ۱۷/۲ و ۲۲۲)، حج (دارمی، ۱۴۳۶: ۱۱۶۸/۲؛ ابن ماجه، ۱۴۱۸: ۵۱۴/۴؛ ابی داوود، ۱۴۲۰: ۸۱۹/۲)، زکات (ابن حنبل، ۱۴۱۶: ۳۸۶/۱۹) و اصول اعتقادات همانند توحید و معاد و دستورات اخلاقی بوده و مؤمنان به اطاعت مطلق از ایشان مکلف بودند (اطاعت مطلق از پیامبر ﷺ: «من اطاعنی فقط اطاع الله و من عصانی فقط عصی الله» (بخاری، ۱۴۱۰: ۱۲۴/۵ و ۳۴/۱۱). ازاین رو با وجود ایشان، حقیقت مرجعیت دین در وجود آن حضرت آشکار بود. بعد از رحلت پیامبر اکرم ﷺ اندیشه «حسبنا کتاب الله» رشد پیدا کرد و برخلاف مسیر چند ساله مسلمانان که مرجعیت با قرآن و پیامبر اکرم ﷺ بود، مرجعیت برعهده قرآن که قابلیت تفسیرهای مختلف دارد گذاشته شد؛ درحالی که دین خدا بعد از پیامبر ﷺ نیز باقی بود و این دین به مرجعی مانند پیامبر ﷺ نیاز داشت که راه آن حضرت را ادامه دهد. بنابراین، لازم بود از سوی پیامبر اکرم ﷺ متصدی این منصب مشخص شود.

منافقان و غاصبان حاکمیت و خلافت می دانستند که صرف ریاست و حکومت برای آن ها نافع نیست و تا زمانی که زمام دین را به دست نگیرند، نمی توانند بر مردم حکومت کنند و آنان را مطیع امر خود گردانند. ازاین رو با جعل احادیث ساختگی در اطاعت مطلق از حاکم (نیشابوری، ۱۴۱۲: ۱۴۷۶/۳)، خود را هم سنگ با پیامبر ﷺ قرار داده و با حذف اهل بیت علیهم السلام از همراهی با قرآن، خود را در کنار قرآن جا زده و با این شیوه، خود را مرجعی برای دین معرفی کردند که در نتیجه، باب انحراف و اختلاف و ابهام در دین باز شد.

۲-۲. شناخت جایگاه امامت در آینده مرجعیت دینی

با پایان دوران زعامت پیامبر اکرم ﷺ، پیروان اهل بیت علیهم السلام به تبع امامان، امامت را منصبی الهی دانستند که تنها از سوی خداوند تعیین می شود. این دیدگاه در



تقابل با سنت خلفا بود که امامت را منصبی مردمی و انتخابی معرفی می‌کرد. امامان جایگاه خود را واسطهٔ میان خالق و مخلوق معرفی کرده و مردم را آگاه می‌ساختند که خداوند تدبیر همهٔ امور آنان را به ایشان سپرده است. محدثان شیعه با تکیه بر روایات اهل بیت علیهم‌السلام، این باور را در مراکز علمی شیعه مانند مدینه، کوفه و قم منتقل کرده و در میان شاگردان اهل بیت علیهم‌السلام رواج دادند. آنان که به «محدثان متکلم» شهرت یافتند، تنها منبع شناخت دین را سخنان معصومان علیهم‌السلام می‌دانستند و هر اندیشه‌ای را بر پایهٔ روایت می‌سنجیدند.

در قرن‌های بعد، با افول محدثان کوفه و قم و گسترش رویارویی با شبهات مخالفان، نظام فکری متکلمان شیعه به تدریج از حدیث محوری به عقل‌گرایی و رویکرد تطبیقی تغییر یافت. در این روند، تعریف امامت تحت تأثیر ادبیات اهل سنت و با عنوان «ریاست عامه» سامان گرفت. براین اساس، امام به عنوان رئیس جامعهٔ اسلامی شناخته و مباحثی مانند شرایط، صفات و اختیارات امام در این چهارچوب بررسی شد. با این حال، این تعریف از نگاه روایات اهل بیت علیهم‌السلام بسیار محدود بود و جایگاه والای امام را که فراتر از ریاست سیاسی و اجتماعی بود، تبیین نمی‌کرد. این رویکرد نزدیک به هزار سال، از قرن پنجم تا پانزدهم هجری، در میان متکلمان شیعه استمرار یافت؛ هرچند گاه محدثانی از ری و اصفهان کوشیدند با تکیه بر روایات، مفهوم اصیل امامت را بازگردانند. اگرچه نظریهٔ «ریاست عامه» توانست در برابر مخالفان از عقاید شیعه دفاع کند، اما به سبب محدود بودن دامنه‌اش، بسیاری از مفاهیم درون مذهبی امامت را از دست داد و برای پیروان مکتب اهل بیت علیهم‌السلام ناکارآمد ماند. این تعریف، ظرفیت تبیین مقامات و شئون واقعی امام را نداشت. از این رو لازم است امامت در پرتو آیات و روایات بازخوانی شود تا بتوان مفهوم کامل و حداکثری آن را که امامان علیهم‌السلام بیان کرده‌اند، احیا کرد.

در آغاز شکل‌گیری مباحث کلامی، محدثان بزرگ شیعه، محور تعریف امامت را مفاهیمی مانند «حجة الله»، «خلیفه الله» و «عالم الهی» قرار دادند. صفار در

بصائر الدرجات، کلینی در الکافی و شیخ صدوق در کمال الدین هریک بر یکی از این محورها تأکید داشتند. به نظر می‌رسد عنوان «مرجعیت دینی» می‌تواند در روزگار کنونی، نظام امامت را با بیانی نو سامان دهد. مرجعیت دینی عنوانی مستند و جامع است که می‌تواند همه مباحث امامت، از صفات و کمالات گرفته تا اختیارات و مسئولیت‌های امام را در خود جای دهد.

در این تعریف، گستره دین، قلمرو فعالیت امام است؛ بنابراین، هر جا دین حضور دارد، مرجع دین نیز حضور دارد. شرایط مرجعیت دینی نیز با شرایط ریاست عامه تفاوت دارد. در ریاست عامه اگرچه بر نصب الهی تأکید می‌شود، ولی سخنی از «اصطفا» و برگزیدگی الهی امام نیست؛ حال آنکه مرجع دین باید مستقیماً از سوی خدا انتخاب و از مواهب ویژه الهی برخوردار باشد. علم مرجع دین، علمی الهی و فراگیر در همه ابعاد زندگی بشر است؛ درحالی‌که در تعریف ریاست عامه، چنین دانشی برای امام فرض نشده است. همچنین «ولایت تشریفی» و «ولایت تکوینی» از ارکان مرجعیت دینی به شمار می‌آیند؛ درحالی‌که در مفهوم ریاست عامه یا غایب‌اند یا تنها به عنوان فضیلتی فرعی مطرح می‌شوند. وجوب اطاعت نیز در مرجعیت دینی دامنه‌ای بسیار گسترده‌تر از وجوب اطاعت در ریاست عامه دارد. بنابراین، امامت در پرتو مرجعیت دینی مفهومی جامع‌تر و عمیق‌تر می‌یابد و در همه شئون زندگی انسان حضور دارد. چنین تعریفی، امامت را از سطح ریاست اجتماعی فراتر برده و آن را در جایگاه حقیقی خود به عنوان محور هدایت الهی و مرجعیت دینی معرفی می‌کند.

۳-۲. تفاوت مرجعیت دینی با مرجعیت علمی

پیروان اهل بیت علیهم‌السلام در کنار مرجعیت دینی اهل بیت علیهم‌السلام، به مرجعیت علمی امامان نیز باورمند دارند. تفاوت این دو جایگاه در این است که مرجعیت علمی صرفاً محلی برای کسب و دریافت علوم است، هرچند منبع آن علوم، الهی باشد؛ ولی مرجع علمی، صاحب اختیار دین شناخته نخواهد شد و جایگاه تعیین



حکم برای موضوعات دینی و اداره امور دین و دینداری را ندارد. به عبارت دیگر، مطالبی که یک مرجع علمی بیان می‌کند به منبع علمی خویش مستند است و متصدی بیان گزارش علوم دیگران است؛ درحالی که مرجع دین در استناد مطالب خود به منبع نیازی نداشته و برای تشخیص امور دین مشروعیت دارد. همچنین گذشته از جنبه علمی، زمام امور دین و سامان بخشی به امور مسلمین را در عرصه دینداری برعهده دارد. ازاین رو بر مخاطبان لازم است هرچه مرجع دین می‌گوید را اطاعت کنند؛ هرچند از خود باشد. بدین جهت، اگرچه مرجعیت علمی مقامی والا و ستودنی است، ولی در مقایسه با جایگاه مرجعیت دینی رتبه و جایگاه پایین‌تری خواهد داشت و لزوماً با مقام راهبری و هدایتگری ویژه مردم همراه نیست. ازاین رو برای مرجعیت علمی هرچند اوصافی مانند علم گسترده و عصمت فراگیر لازم است، ولی برخی اوصاف مانند ولایت، افتراض طاعت و افضلیت تنها از شرایط مرجعیت دینی به شمار می‌آید. ازاین رو می‌توان مرجعیت دینی را به چهار شاخصه اختصاصی معرفی کرد:

الف) مرجعیت دینی، لزوم اخذ و اقتباس را در پی دارد؛ مرجعیت دینی ضرورت مراجعه و لزوم تبعیت از وی را در پی دارد. ولایت حق اهل بیت علیهم‌السلام و مرجعیت، لازمه امامت اهل بیت علیهم‌السلام است که باید به آن‌ها مراجعه شود. در حقیقت، مرجعیت دینی رابطه بین مأموم و امام را تعیین می‌کند. مرجعیت اهل بیت علیهم‌السلام لزوم مراجعه به گفتار و رفتارشان را به دنبال دارد.

ب) مرجعیت دینی، وصف انحصاری امامت در اهل بیت علیهم‌السلام است و آنان را از سایر اصحاب پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم متمایز می‌کند.

ج) مرجعیت دینی، برطرف‌کننده خلأ و نیاز اساسی در حوزه دین است؛ ضرورت راهبری امت و نیاز اساسی بشریت به امام و پیشوای دینی مردم با مرجعیت دینی امام انجام می‌شود. اختلاف بعد از پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم بر سر آن بود که در مسند پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم چه کسی متصدی امور دینی شود.

د) مرجعیت دینی استقلالی است؛ مرجع دین منصبی مستقل از هر فرد دیگری است و به اذن و اراده فرد دیگری وابسته نیست. برخلاف برخی والیان و حاکمانی که از طرف امامان در منطقه‌ای منصوب می‌شده‌اند که قول و فعل او با اذن و اراده امام حجت می‌شده است.

۲-۴. ولایت الهی هسته مرکزی مرجعیت دینی

با توجه به آنچه بیان شد، مرجعیت دینی بر علم، عصمت، افضلیت و لزوم تبعیت و اطاعت متوقف است؛ ولی پایه اصلی مرجعیت دینی که اساس این اوصاف خواهد بود، ولایت الهی است. مرجع دین به استناد ولایت الهی که خدا به او اعطا کرده است، صاحب اصلی دین محسوب می‌شود و حرف او حرف دین شمرده شده و تنها مرجع در امر دین به شمار می‌آید. بنابراین، وقتی سخنی از مرجع دینی شنیده می‌شود، نباید در پی مستند آن بود؛ چراکه جایگاه او ولایت بر دین خدا است. از این رو مرجعیت دین به سبب ولایت او بر همه موجودات از جمله انسان‌ها، دین آن‌ها را تدبیر و مدیریت می‌کند. به این خاطر، مهم‌ترین تفاوت مرجعیت دینی با مرجعیت علمی، در اصل ولایت الهی است. مرجع علمی به ولایت نیازمند نیست و تنها عالمانی هستند که باید برای کسب علم دینی و غیردینی به آن‌ها مراجعه کرد؛ برخلاف مرجعیت دینی که صاحب ولایت الهی بوده و به سبب ولایتش بر مخلوقات و اولویتش بر تصرف در عالم اطاعتش واجب بوده و تبعیت از او ضروری خواهد بود.

با توضیحات بیان شده به اصل سخن پرداخته و مرجعیت دینی اهل بیت علیهم‌السلام دقیق‌تر تبیین می‌شود. چنان‌که پیش‌تر گفته شد، محوریت نوشتار پیش رو در شناخت مرجع دین بر حسب سنت نبوی است. این پژوهش در پی این مطلب است که با واکاوی آیات قرآن، روایات رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و معیارهای عقلی، شاخصه‌های مرجعیت دینی و ویژگی‌هایی آن را بیان کرده تا مرجعیت دینی اهل بیت علیهم‌السلام مشخص شود.



۳. ویژگی‌های مرجع دین در آیات و روایات و تطبیق آن براساس سنت نبوی صلی الله علیه و آله

برای شناخت مرجع دین، شناخت مفهوم دین و گستره آن ضروری است. از آنجاکه دین به مجموعه برنامه‌های علمی و عملی، باورهای قلبی و شیوه زیستن که بر مبنای فرموده‌ها و خواسته‌های خداوند باشد، گفته می‌شود، گستره دین همه امورات شرعی، فقهی، اعتقادی و اخلاقی وابسته را دربر می‌گیرد. از این رو به آنچه پیامبران الهی از سوی خداوند می‌آورند و مردم را به آن فرا می‌خوانند «دین» گفته می‌شود (بهداروند، ۱۳۸۳: ۷۸). با این وصف، مرجع دین باید دارای شرایط و ویژگی‌هایی باشد که بتواند جامعه را در حوزه‌های یادشده اداره کند. در اینجا به نمونه‌هایی از ویژگی‌ها و خصوصیات مرجع دین که تعیین‌کننده مصداق آن است اشاره می‌شود.

۱-۳. ضرورت تعیین مرجع دین از سوی خدا

تعیین و معرفی از سوی خدای سبحان، یکی از ویژگی‌های مرجع دین است. دین مجموعه‌ای از آموزه‌ها است که از سوی خدا به دست مردم رسیده و ساخته دست بشر نبوده و تنها از طریقی که خداوند برای دریافت آن تعیین کرده، قابل پذیرش است. از آنجاکه آغاز تشریع دین از سوی خدا معرفی می‌شود (شوری: ۱۳)، ادامه آن و تبیین بخش‌ها و جزئیات آن نیز باید از سوی خداوند متعال باشد. از این رو، چنان‌که در آغاز تشریع دین، انبیا و رسولان تبیین‌کننده آن هستند، در تبیین جزئیات و رفع ابهام و اجمال و پاسخ‌گویی به پرسش‌های پیروان دین نیز متصدی آن باید از سوی خدا معرفی شود. بدین جهت مرجع دین که مسئولیت تبیین و تشریح و پاسخ‌گویی در قبال پیروان دین را دار، لازم است از سوی خدای سبحان معرفی و تعیین شود. در نتیجه مردم نمی‌توانند خود برای دین خدا مرجعی انتخاب کنند و به اوامر و فرامین او پایبند باشند. بنابراین، تعیین مرجعی برای دین از سوی غیر خدا ارزشمند نبوده و پیروی از او نسبت به انجام وظایف دینی

و انجام فرامین الهی اطمینان آور نخواهد بود.

این سخن اضافه بر استناد عقلی، از آیات و روایات متعدد نیز قابل برداشت است. خدای سبحان در قرآن افرادی را به عنوان رسول و امام معرفی کرده و ارسال و جعل آنان را به خود منسوب کرده (بقره: ۳۰؛ مائده: ۲۰؛ انعام: ۱۲۴) و اطاعت و فرمان‌پذیری از آنان را به اذن خویش وابسته کرده است (نساء: ۶۴). همچنین اعطای کتاب به انبیا و رسولان را به خود نسبت داده است (آل عمران: ۳؛ نساء: ۱۰۵) پیامبران و رسولان به تبیین وحی خداوند و تفسیر کتاب خدا و جزئیات دین می‌پردازند (شوری: ۱۳). از این نکته می‌توان دریافت که خداوند دین خود را رها نساخته و مسئولیت آن را برعهده افراد خاصی گذاشته است. بنابراین نمی‌توان دینی را که خدا خود به اطاعت از آن دستور داده است و پیروی از او امر و نواهی آن را مطالبه کرده است به تعیین خداوند نباشد.

دین و معارف دینی در قرآن با عناوین مختلفی بیان شده است. یکی از مفاهیمی که معادل معارف دین است، مفهوم هدایتگری است. خداوند در قرآن با مفهوم هدایت و هدایتگری، به آگاهی از دین اشاره کرده است (بقره: ۳۸؛ انعام: ۱۶۱). مقصود از هدایت در قرآن، معرفت به خداوند و حجت‌های ایشان و راهنمایی به دین و معارف دینی و آگاهی از کیفیت بندگی است (نساء: ۱۱۵؛ کهف: ۵۵؛ مریم: ۴۳؛ انعام: ۹۰). آیات متعدد دلالت دارد که هدایت در قرآن برعهده خدای سبحان است و کس دیگری متصدی هدایت مردم نیست (لیل: ۱۱؛ بقره: ۳۸ و ۱۲۰؛ آل عمران: ۷۳). بنابراین، اگر هدایت از سوی فردی صورت می‌پذیرد، باید از سوی خداوند معرفی شده باشد.

با واکاوی در آیات و روایات نبوی ﷺ، می‌توان کشف کرد که تنها اهل بیت علیهم‌السلام هستند که برگزیده الهی بوده و برای هدایتگری منصوب و معرفی شده‌اند. این موضوع، از روایات متعددی که از پیامبر ﷺ وارد شده قابل استفاده است. در حدیثی که از رسول خدا ﷺ به طرق مختلف و با تعبیر متفاوت نقل شده است،





خداوند بر زمین و اهل آن توجهی کرد و رسول خدا، امیرمؤمنان، امام حسن و امام حسین علیهم السلام از میان همه مردم برگزیده شدند (هیتمی، ۱۴۱۱: ۱۶۵/۹). در حدیث دیگر که رسول خدا صلی الله علیه و آله از خدای متعال مکالمه پروردگار با حضرت آدم علیه السلام را نقل کرده به اصطفای ایشان تصریح شده است (جویی، ۱۳۹۸: ۳۷/۱). روایات دیگری با تعبیر گوناگون بر اصطفای اهل بیت علیهم السلام دلالت دارند؛ همانند حدیثی که رسول خدا صلی الله علیه و آله، امیرمؤمنان علیه السلام را برگزیده الهی برای نجوای خود معرفی می‌کند (ترمذی، ۱۴۱۹: ۴۵۷/۵). شبیه این حدیث، سخن رسول خدا صلی الله علیه و آله نسبت به بستن در خانه‌های مهاجر و انصار به مسجد بود که فرمود: «من در خانه‌های شما را نیستم، بلکه خدا بست و من در خانه علی باز نگذاشتم، بلکه خدا آن را باز گذاشت» (نسائی، ۱۴۲۴: ۴۷؛ ابن حنبل، ۱۴۱۶: ۴۱/۳۲). همچنین روایات دلالت‌کننده بر محبوبیت امیرمؤمنان علیه السلام نزد خداوند در میان همه مردم (حدیث رایت: ابن حنبل، ۱۴۱۶: ۱۶۸/۲؛ ۹۷/۳۸؛ حدیث طبر: ترمذی، ۱۴۱۱: ۴۵۴/۵؛ روایات دیگر: ترمذی، ۱۴۱۹: ۶۰۲/۳؛ ۴۵۶/۵) و سیادت ایشان بر همه خلق از روایاتی است که بر برگزیدگی ایشان دلالت دارد (مغازلی، ۱۴۲۴: ۲۰۱/۱).

۲-۳. آگاهی کامل به دین و کتاب خدا

آگاهی کامل به دین و کتاب خدا از شرایط ضروری برای مرجع دین است. کسی که مسئولیت معرفی دین را برعهده دارد، نمی‌تواند نسبت به مسائل دین آگاهی کامل و جامع نداشته باشد. همچنین آگاهی از کتاب خدا نیز لازم و ضروری است؛ چراکه منبع و مستند دین، کتاب خداوند است. خداوند در کتاب خود دین را معرفی کرده و به کلیات و برخی جزئیات آن پرداخته است. ابعاد مرجعیت دینی تمام بخش‌های دین را پوشش داده و در همه ابعاد آن، علم و آگاهی پشتوانه فعالیت‌های مرجع دین است. دین از یک سو به حالات شخصی افراد و از سوی دیگر، به رفتار اجتماعی آنان ارتباط داشته و مرجع دین نسبت به همه آن‌ها باید آگاهانه نظر دهد.

آیات قرآن نیز به چنین شرطی برای مرجع دین اشاره دارند. یکی از اوصاف انبیای الهی در قرآن، صاحب شریعت و مبلغ دین است (مائده: ۴۸). انبیای الهی در قرآن یا پیرو شریعت خود بوده (جاثیه: ۱۸) یا شریعت دیگر نبی الهی را تبلیغ می‌کردند (شوری: ۱۳؛ یوسف: ۳۸؛ بقره: ۸۷). بنابراین، باید به دین خود یا نبی برتر از خود آگاهی داشته باشد. همچنین ویژگی دیگر صاحب دین، آگاهی به کتاب آسمانی گذشتگان و کتاب آسمانی نازل شده بر خویش است (بقره: ۱۲۱، ۱۲۹ و ۲۱۳). از این رو فردی که متصدی امور دین شده است، باید به دین و شریعت و کتاب آسمانی آگاهی کامل داشته باشد.

۳-۲-۱. علم ویژه اهل بیت علیهم‌السلام در سنت نبوی صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم

با بررسی شواهد روایی رسیده از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، تنها مصداقی که از پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم به علم گسترده آن‌ها اشاره شده اهل بیت علیهم‌السلام هستند. به استناد آیات قرآن و روایات فراوان، رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم دارای علمی فراوان و گسترده بوده و به باور شیعه، این علم بعد از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم تنها در اهل بیت علیهم‌السلام بود و دیگران از این علم بی‌بهره بودند. در روایات پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم به علم اهل بیت علیهم‌السلام به خوبی اشاره شده است که به نمونه‌های آن‌ها اشاره می‌شود.

خداوند در دو آیه از قرآن کریم، به مردم دستور داده است در صورتی که نمی‌دانند از اهل الذکر پرسند: «فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (نحل: ۴۳؛ انبیاء: ۷). در این‌که ذکر چیست تا اهل آن مشخص شود، گفت‌وگوهای مختلفی میان مفسران و محدثان بیان شده است. عده‌ای «الذکر» را علم و آگاهی و اهل الذکر را اهل علم معرفی کرده‌اند. عده دیگری «الذکر» را قرآن و اهل آن را عالمان به قرآن معرفی کرده‌اند (طوسی، بی‌تا: ۳۸۴/۶). نظر سوم این‌که «الذکر» رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و اهل ایشان خاندان و عترت آن حضرت هستند (طبرسی، ۱۳۷۲: ۵۵۷/۶؛ ابن جوزی، ۱۴۲۲: ۵۶۱/۲). شاهد بر این نظر، آیات ۱۰ و ۱۱ از سوره طلاق است: «قَدْ أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكُمْ ذِكْرًا ﴿١٠﴾ رَسُولًا» (صفر، ۱۴۰۴: ۵۱۲). مصداق اهل الذکر طبق این دیدگاه، کسانی خواهند





بود که در آیه تطهیر با عنوان «اهل البيت» معرفی شده‌اند. روایات متعددی این برداشت را تأیید می‌کنند که مقصود از اهل ذکر، اهل بیت رسول خدا ﷺ هستند (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۱۰/۱).

این آیه می‌تواند به گستره علم اهل ذکر دلالت داشته باشد؛ زیرا اهل ذکر به علوم مختلفی که ممکن است بشر به آن نیاز پیدا کند و از ایشان پرسد آگاهی دارد، ولی قدر یقینی این علوم به قرینه آیات قبل و بعد علم دین است. دلیل این سخن، اطلاق امر آیه است. علم اهل ذکر به گونه‌ای است که پاسخ هر پرسشی به خصوص امور دین را می‌دانند و هیچ‌گونه خطا و اشتباهی در آن وجود ندارد. در غیر این صورت، ارجاع خداوند به اهل ذکر به صورت مطلق و بدون قید، خلاف حکمت خواهد بود. با توجه به حذف مفعول که مفید عموم است، فعل «لا تعلمون» بر عمومیت و شمولیت دلالت خواهد داشت.

اصل سخن در مصادیق اهل ذکر است. طبق روایات متعددی از اهل تسنن، اهل ذکر در این آیه اهل بیت ﷺ هستند (طبری، ۱۴۱۲: ۷۵/۱۴). در این که مصادیق اهل ذکر در روایات به صورت تعیینی و انحصاری است یا مصداق اتم، دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد. برخی علمای شیعه و اهل تسنن اهل بیت ﷺ را مصداق اتم اهل ذکر دانسته‌اند. در صورتی که اهل ذکر به صورت مصداق اتم باشد، به استدلال به این آیه و روایات ذیل آن لطمه‌ای نمی‌زند؛ زیرا به قرینه سایر روایات موجود در علم اهل بیت ﷺ، ایشان دارای علمی ویژه و مافوق سایر مردم بودند و دانش ایشان شامل دانش علوم دینی می‌شود. از روایات و گزارش‌های تاریخی به دست می‌آید که مردم حتی خلفا برای مسائل دینی به امامان مراجعه می‌کردند (ابن حنبل، ۱۴۱۶: ۱۹۱/۲). در روایات اهل تسنن، امیرمؤمنان ﷺ به عنوان عالم به همه معارف و حقایق قرآن (حسکانی، ۱۴۱۱: ۳۲/۱-۳۴) و داناترین فرد در قضاوت (ابن حنبل، ۱۴۱۶: ۶۸/۲ و ۱۰/۳۵) معرفی شده است.

۲-۳. احادیث حاکی از علم اهل بیت علیهم السلام

اضافه بر روایات یادشده، روایات دیگری بر علم ویژه اهل بیت علیهم السلام دلالت دارد. رسول خدا در حدیث ثقلین به اعلیت اهل بیت علیهم السلام تصریح کرده است (منابع شیعه: کلینی، ۱۴۰۷/۱: ۲۸۷؛ منابع اهل تسنن: طبرانی، ۲۰۰۸: ۶۶/۳). در حدیث دیگر ایشان به فهم و علم ویژه الهی اهل بیت علیهم السلام اشاره کرده و از مخالفت با آنان پرهیز داده است (ابن عساکر، ۱۴۱۵: ۲۴۰/۴۲). در برخی روایات، اهل بیت علیهم السلام معدن علم معرفی شده‌اند (طبری، ۱۳۷۸: ۳۶۱/۸). حدیث «مدینه العلم» از احادیث مشهور شیعه و اهل تسنن است که امیرمؤمنان علیه السلام به عنوان در شهر علم پیامبر صلی الله علیه و آله و حکمت معرفی شده است (ابن مغازلی، ۱۴۲۴: ۱۱۷/۱). این تمثیل نشان از جایگاه علمی امیرمؤمنان علیه السلام است که تنها با توجه به ایشان می‌توان به علوم پیامبر صلی الله علیه و آله رسید که از جمله آن علوم، علم دین است. در حدیثی متفق الفریقین، امیرمؤمنان علیه السلام محور علم قرآن بوده و همیشه با قرآن همراه است. معیت همیشگی امیرمؤمنان علیه السلام با قرآن حاکی از علم گسترده ایشان به قرآن و در نتیجه علم آن به متن دین است (هیثمی، ۱۴۱۴: ۱۶۳/۹؛ طوسی، ۱۴۱۴: ۴۶۰ و ۴۷۹).

۳-۳. حفظ مرجع دین از خطا و اشتباه

کسی که سکان دار دین الهی می‌شود، باید از اشتباه و خطا مصون باشد. کسی که متصدی امور دین است، در جایگاهی قرار می‌گیرد که دیگران از وی تبعیت کرده و سخنان وی را پذیرفته و فرامین او را اطاعت می‌کنند. از این رو، نباید در تبیین اوامر و نواهی دین و بیان مراد و مقصود خداوند اشتباه و خطایی داشته باشد. از یک سو خداوند به اطاعت از مرجع دین امر کرده و بیانات وی را سخنان خود معرفی کرده‌اند (بقره: ۱۵۱؛ آل عمران: ۳۲ و ۱۶۴؛ نساء: ۸۰). از سوی دیگر، خطا و اشتباه او نباید به دین نسبت داده شود؛ زیرا خطا و اشتباه در دین خدا همان عصیان الهی است و خدا هیچ‌گاه به معصیت خود امر نمی‌کند. بنابراین، خداوند هیچ‌گاه اطاعت مطلق و بی‌چون و چرای فرد غیرمعصوم را لازم نمی‌کند (نحل: ۹۰).



مهم‌ترین هدف عصمت مرجع دین از خطا و اشتباه، تضمین علم او است. در بخش قبلی تبیین شد که دین الهی ابعاد مختلفی دارد و تنها علم مرجع دین است که این مسئولیت را برای او هموار می‌کند. این علم برای مخاطبان نیاز به تضمین عدم خطا و اشتباه داشته و آن تنها از طریق عصمت محقق است. با تحقق عصمت این اطمینان و یقین برای مخاطب تثبیت می‌شود که مرجع دین در اظهار نظر هیچ‌گونه اشتباهی نداشته و باید در نظریات آن تبعیت شود.

۳-۳-۱. عصمت اهل بیت علیهم‌السلام

به پشتوانه روایات نبوی صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم تنها اهل بیت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم هستند که دارای عصمت گسترده و محفوظ از خطا و اشتباه بوده و در میان همه امت اسلامی از هرگونه گناهی مبرا هستند. یکی از ویژگی‌های لازم مرجع دین، اطمینان به سخنان او و رفتار، کردار و گفتار او است. کسی که مانند همه مردم است و در رفتار و کردار خود از خطا و اشتباه مصون نیست، نمی‌تواند مرجع دین و الگو برای رفتار امت قرار گیرد. یکی از راه‌های کشف دستورات و آموزه‌های دین، رفتار مرجع دین است؛ چنان‌که رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم به تصریح قرآن با رفتار خود برای همه مسلمانان الگو بود. ایشان می‌فرمود آن‌گونه که من نماز می‌خوانم بخوانید (رازی، ۱۴۲۰: ۱۶۸/۱ و ۲۳۰: ۲۲/۲۰). زمانی شخص قابل‌الگو برداری است که اطمینان به عدم خطا و اشتباه در رفتار او ایجاد شود. این اطمینان همان عصمتی است که شیعه به آن استدلال می‌کند؛ در غیر این صورت نمی‌توان به هیچ‌کس اطمینان کرد. در روایات پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، اهل بیت علیهم‌السلام به عنوان معصومان معرفی شده‌اند که از خطا و اشتباه مصون هستند.

۳-۳-۲. مصادیق اهل بیت علیهم‌السلام در آیه تطهیر

در تفسیر آیه تطهیر، روایات متعددی از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم به طرق مختلف در منابع شیعه و اهل تسنن بیان شده است که امیرمؤمنان، حضرت زهرا، امام حسن و امام حسین علیهم‌السلام را مصادیق «اهل البيت» آیه تطهیر معرفی و دیگران را نفی کرده

است. اضافه بر مضمون آیه، در خود روایات نیز تصریح شده که رجس و پلیدی از ایشان دور شده است. این افراد با این ویژگی خاص، معصوم هستند.

۳-۳-۳. مصادیق آیه اولی الامر

آیه اولی الامر که از آیات مرتبط با اهل بیت علیهم السلام است، بر عصمت ائمه علیهم السلام نیز دلالت دارد. روایات متعددی از پیامبر صلی الله علیه و آله وارد شده که مصداق اولی الامر را امیرمؤمنان علیه السلام و امامان معصوم معرفی کرده‌اند (نجفی، ۱۴۳۰: ۱۴/۴-۲۲). از آنجاکه خداوند به اطاعت مطلق از پیامبر و اهل بیت علیهم السلام دستور داده و اطاعت مطلق از فردی که احتمال گناه و خطا از او تصور می‌شود، محال است؛ به همین جهت باید چنین فردی معصوم باشد.

۳-۳-۴. حدیث ثقلین

حدیث ثقلین نیز در فرازهای خود به عصمت اهل بیت علیهم السلام دلالت دارد (نجفی، ۱۴۳۰: ۶۴-۱۲۷). در این حدیث، اهل بیت علیهم السلام عدل قرآن قرار داده شده و از آنجاکه قرآن هیچ تناقض و تعارضی ندارد (نساء: ۸۲) و هرگز باطل به او نفوذ نخواهد کرد (فصلت: ۴۲)، باید اهل بیت علیهم السلام که عدل و برابر قرآن هستند نیز بدون هیچ تعارض و تناقض و باطل باشند. از سوی دیگر، رسول خدا صلی الله علیه و آله اهل بیت علیهم السلام خود را همراه همیشگی قرآن معرفی می‌کند و از آنجا که هرگز انحراف و اعوجاجی در قرآن نیست (کهف: ۱)، در اهل بیت علیهم السلام نیز نباید هیچ انحرافی باشد؛ در غیر این صورت، این انحراف مایه جدایی قرآن از اهل بیت علیهم السلام بوده و با سخن پیامبر ناسازگار خواهد بود. بخش دیگر این حدیث بر هدایتگری اهل بیت علیهم السلام دلالت دارد؛ در صورت تمسک به ائمه علیهم السلام کسی گمراه نخواهد شد؛ درحالی که تمسک به فرد گناهکار مایه گمراهی خواهد بود. از این رو اهل بیت علیهم السلام هرگز مرتکب گناه و اشتباه نخواهند شد.



۳-۳-۵. حدیث سفینه

حدیث سفینه که احادیث متواتر نبوی است، بر عصمت اهل بیت علیهم السلام نیز دلالت دارد (نجفی، ۱۴۳۰: ۴۶/۴-۶۴). براساس این حدیث، مثال اهل بیت علیهم السلام مثال کشتی نوح است. چنان‌که اصحاب حضرت نوح علیه السلام با سوار شدن کشتی از طوفان و عذاب الهی در امان شدند و نجات پیدا کردند، امت پیامبر صلی الله علیه و آله نیز با تمسک به اهل بیت علیهم السلام و تبعیت و اطاعت از ایشان و همراهی با آن‌ها از فتنه‌ها و خطاها و گناهان در امان خواهند بود. وجه شباهت در این حدیث، نجات است و اهل بیت علیهم السلام مایه نجات امت اسلامی از مهالک دنیوی و اخروی هستند. از این رو نباید در دستورات ایشان و رفتار و کردارشان خطا، اشتباه و معاصی باشد.

۳-۴. همراه حق بودن

روایاتی بر همراه با حق بودن اهل بیت علیهم السلام دلالت دارند. این‌که اهل بیت علیهم السلام هیچ‌گاه از حق جدا نمی‌شوند، شاهد دیگری بر عصمت و مصونیت ایشان از خطا و اشتباه است. برخی روایات بر معیت همه اهل بیت علیهم السلام با حق تصریح کرده‌اند (جوینی، ۱۳۹۸: ۳۱۶/۱) و برخی دیگر بر معیت برخی از اهل بیت علیهم السلام با حق تصریح داشته‌اند؛ مانند امیرمؤمنان علیه السلام (ابن عساکر، ۱۳۸۷: ۴۲/۴۹-۴۴).

نتیجه به دست آمده از تحلیل آیات و روایات یادشده این است که عصمت از مؤلفه‌های مرجعیت دینی است تا از این طریق، اطمینان لازم به گفته مرجع ایجاد شود. این ویژگی تنها در اهل بیت علیهم السلام موجود است و دیگر مدعیان مرجعیت دینی و حتی خلفا و سایر صحابه چنین ویژگی ندارند. گفتنی است که غیر از شیعه که به عصمت پیشوایان خود باورمند است، هیچ فرقه و نحله‌ای به عصمت پیشوایان خود باور ندارد. از این رو به این ویژگی تن نداده و با آن‌که عقل به ضرورت چنین وصفی اعتراف دارد، منکر ضرورت عصمت برای مرجع دین می‌شوند.



۵-۳. ولایت تشریعی و اولویت در تصرف

تعیین مرجع دین از سوی خداوند برای مردم با ولایت وی بر مردم ملازم خواهد بود. مرجع دین نمی‌تواند بدون ولایت باشد. مقصود از ولایت، یعنی یک فرد صاحب اختیار در امور شریعت بوده و اوامر و نواهی و حلال و حرام به خواست و تعیین او بر پا باشد. از این رو در ولایت نوعی سلطه و تصرف بر دیگران و اولویت تصرف او خواهد بود و این سلطه باید از سوی خدای سبحان اعطا شده باشد تا لازم الاجرا و لازم الطاعه باشد؛ در صورتی که از سوی خداوند اعطا شده باشد، کسی نمی‌تواند با آن مخالف کند (صادقی و رکعی، ۱۳۹۲: ۱۰۳). مرجع دین کسی است که در کنار راهنمایی کردن مردم به خیر و نیکی و پرهیز دادن از بدیهی‌ها، جامعه را در این زمینه تربیت می‌کند. بنابراین، یکی از شئون تشریعی مرجع دین، بیان و تفسیر جزئیات دین و احکام شرعی بوده و در جایی که شرایط فراهم شود، ولایت اجتماعی، رهبری و سرپرستی جامعه است (حدید: ۱۲).

از جمله ویژگی‌های اهل بیت علیهم‌السلام، ولایت ایشان است. اضافه بر آیاتی از قرآن که بر ولایت اهل بیت علیهم‌السلام دلالت دارد -مانند آیه ولایت و اطاعت- رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نیز در روایات متعددی به ولایت ایشان اشاره کرده است. برخی از روایات یادشده با واژه تعبیر ولی بر ولایت ایشان دلالت دارند و برخی دیگر با الزامات آن بر ولایت اهل بیت علیهم‌السلام دلالت دارد:

الف) حدیث غدیر؛ از جمله احادیثی که بر ولایت اهل بیت علیهم‌السلام دلالت دارند، خطابه رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در روز غدیر است. حدیث غدیر با فرازی که به تواتر نقل شده، ولایت امیرمؤمنان علی علیه‌السلام را تبیین می‌کند. در این حدیث، ولایت امیرمؤمنان علیه‌السلام هم‌سنگ با ولایت رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم مطرح شده و همان‌گونه که پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم ولی مسلمانان است، امیرمؤمنان علیه‌السلام نیز ولی ایشان است. در روایات مربوط، به ولایت امیرمؤمنان علیه‌السلام بعد از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم تصریح شده است («علی ولیکم بعدی» (ابن حنبل، ۱۴۱۶: ۱۱۸/۳۸)). با پذیرش این مطلب، ولایت سایر اهل بیت علیهم‌السلام نیز قابل برداشت است؛ چراکه هر امامی به ولایت داشتن

امام بعد خود تصریح کرده و از آن طریق ولایت آن‌ها قابل اثبات است. اضافه بر این، روایات دیگری غیر از حدیث غدیر بر ولایت اهل بیت علیهم السلام دلالت دارند. ب) سایر احادیث حاکی از ولایت اهل بیت علیهم السلام؛ حدیث دیگری از رسول خدا صلی الله علیه و آله پیرامون اهل بیت علیهم السلام وارد شده است که ایشان فرمود: «من در صلح با کسی که با ایشان در صلح باشد و در جنگم با کسی که با ایشان در جنگ باشد». سپس فرمود: «من ولی کسی هستم که ولایت ایشان را بپذیرد» (جوینی، ۱۳۸۹: ۴۰/۲). همچنین رسول خدا صلی الله علیه و آله بعد از نزول آیه ولایت، خطابه‌ای ایراد کرد و در آن به مقامات امیرمؤمنان علیه السلام و سایر اهل بیت علیهم السلام اشاره کرده است (ایبی، ۱۴۲۸: ۲۴۹). در این حدیث، ولایت اهل بیت علیهم السلام یکی از مقامات ایشان است که از زبان رسول خدا صلی الله علیه و آله تبیین شده است.

۳-۶. برتری بر سایر مردم

ویژگی دیگر مرجع دین، برتری بر همه مردم است. کسی که مرجع در دین شد، گونه‌ای رهبری و متبوعیت پیدا کرده و سایر مردم تابع وی خواهند شد. از این رو، باید در همه فضائل، صفات و ویژگی‌های الهی از جمله امور دینی و هدایتگری جامعه از همه برتر باشد تا مایه نقص او و برتری دیگران بر او نگردد. اگر کسی در بخشی از این امور برتر از مرجع دین باشد، نتیجه بر عکس شده و باید مرجع دین تابع وی شود. در این صورت، هدایتگری و راهنمایی مردم محقق نخواهد شد. خداوند در قرآن هدایت را برعهده کسی گذاشته که او برتر از همه مردم در هدایتگری و دینداری است. از این رو با تعجب پرسشی مطرح می‌کند که آیا فردی که به هدایت نیازمند است، می‌توانند هدایتگر باشد (یونس: ۳۵). مرجع دین باید در ویژگی‌هایی که بیان شد، از غیر خود بی‌نیاز بوده و سرآمد روزگار خویش باشد. از این رو، یکی از شواهد شناخت مرجعیت دینی، افضلیت و برتری فرد بر دیگر افراد جامعه است.

از روایاتی که در عناوین گذشته به آن‌ها اشاره شد، می‌توان افضلیت

اهل بیت علیهم السلام را کشف کرده و به برتری آنان بر همه امت اسلامی پی برد. اضافه بر آنچه بیان شد، می توان از شواهد دیگری بر افضلیت اهل بیت علیهم السلام استفاده کرد:

(الف) روایات مباحله؛ براساس روایات متعدد، رسول خدا ﷺ هنگام مباحله با مسیحیان نجران، از میان همه امت اسلامی تنها امیرمؤمنان، حضرت زهرا، امام حسن و امام حسین علیهم السلام را با خود همراه کرد (نیشابوری، ۱۴۱۲: ۱۸۷/۴؛ عیاشی، ۱۳۸۰: ۱۷۷/۸). گزینش افراد ویژه از میان مسلمانان آن زمان، از سوی پیامبر و همراهی با ایشان در صحنه مباحله، نشان از برتری ویژه این افراد دارد. این برتری را می توان از قاعده «قبیح ترجیح مرجوح بر راجح» و «قبیح ترجیح بدون مرجح» به دست آورد.

(ب) سیادت اهل بیت علیهم السلام؛ سیادت از جمله ویژگی هایی است که از زبان پیامبر ﷺ صادر شده و بر برتری اهل بیت علیهم السلام بر سایر مردم دلالت دارد. سیادت در لغت بر مولا، متولی و ارباب اطلاق شده (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۴۳۲) و به معنای فرد شریف و بزرگ است (زبیدی، ۱۴۱۴: ۳۲/۵). تعبیر سیادت گاهی برای همه اهل بیت علیهم السلام وارد شده (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷: ۹۲/۱۱) و گاهی تنها برای یک یا چند امام رسیده است (ابن حنبل، ۱۴۱۶: ۳۳/۳۴). در برخی گزارش ها، سیادت برای امیرمؤمنان علی علیه السلام وارد شده (ابن عساکر، ۱۳۸۷: ۳۰۳/۴۲)، گاهی برای امام حسن و امام حسین علیهم السلام (جوینی، ۱۳۹۸: ۱۰۶/۱) و گاهی برای حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الیه (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷: ۴۴۰/۹) وارد شده است.

پس از تبیین افضلیت اهل بیت علیهم السلام در جامعه به استناد روایات نبوی ﷺ، مرجعیت دینی ایشان نیز ثابت می شود؛ زیرا افضلیت اهل بیت علیهم السلام به ویژگی های الهی مستند است و پیشوایی ایشان را در پی دارد و اگر فرد برتر صاحب اختیار امور دینی نباشد و دیگری اختیاردار امور دینی شود، نقض برتری و پیشوایی وی خواهد شد.

۴. لزوم تبعیت و اطاعت از مرجع دین

پس از آن که مشخص شد نصب و تعیین مرجع دین از سوی خدا بوده و ایشان



دارای علم، عصمت، ولایت و افضلیت خواهد بود، این نتیجه به دست می‌آید که مرجع دین لازم است تبعیت شده و از دستوراتش اطاعت شود؛ چراکه خدا بی سبب او را تعیین نکرده و به او علم و آگاهی نداده و از خطا و اشتباه محفوظشان نداشته و صاحب ولایت الهی نگردانده است، بلکه آنان را به این ویژگی‌ها ممتاز کرده تا در میان جامعه شاخص شده و مورد اطاعت و تبعیت قرار گیرند و نتیجه آن، هدایت و بندگی انسان شود. به عبارت دیگر، فرد با این ویژگی‌ها مصدر دستورات خدا و منبع به دست آوردن دستورات دین می‌شود. در نتیجه، اطاعت از این فرد، اطاعت از خدا بوده و همراهی با این فرد، همراهی با خدا خواهد بود. آیات متعددی به این موضوع اشاره کرده و اطاعت از چنین فردی را به منزله ایمان به خدا و تخلف از وی را کفر به او دانسته‌اند (آل عمران: ۳۲). از این رو اطاعت از او اطاعت از خدا است (نساء: ۸۰). تبعیت از مرجع دین آن‌گونه ضرورت دارد که در روز قیامت متخلفان از اطاعت رسولان آرزو می‌کنند که بازگردند و از رسولان الهی اطاعت کنند (ابراهیم: ۴۴). تأسی و الگوبرداری از مرجع دین نیز همین اهمیت را دارد و خداوند آن را بر همه پیوندگان راه بندگی لازم می‌کند (احزاب: ۲۱).

از برخی روایات مانند حدیث ثقلین، سفینه، اثنا عشر خلیفه و... می‌توان لزوم اطاعت و تبعیت از اهل بیت علیهم‌السلام را برداشت کرد. اطاعت از یک فرد به صورت مطلق و بی قید از ویژگی‌های معصومان علیهم‌السلام است. حال اگر مصادیق آیات اطاعت مطلق، اهل بیت علیهم‌السلام معرفی شدند، ویژگی عصمت شامل آن‌ها نیز می‌شود. همچنین اگر در کلمات پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم دستور به اطاعت مطلق از فرد یا گروهی بود، آن نیز بر عصمت آن فرد و گروه دلالت دارد. در روایاتی از پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم مصداق اولی الامر اهل بیت علیهم‌السلام معرفی شده‌اند (ابن مغالزی، ۱۴۲۴: ۲۳۰/۱).
الف) حدیث سفینه؛ پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در حدیث سفینه، اهل بیت علیهم‌السلام خود را به کشتی نوح تشبیه کرده‌اند. این حدیث یکی از احادیثی است که می‌تواند بر وجوب و لزوم اطاعت و تبعیت از اهل بیت علیهم‌السلام دلالت داشته باشد.

ب) احادیث اثناعشر خلیفه؛ رسول خدا ﷺ طبق حدیث «اثنا عشر خلیفه»، بعد از خود دوازده خلیفه و جانشین معرفی کرده و امت را با وجود این دوازده جانشین محفوظ از گمراهی و ضلالت و دین را تا قیامت برقرار دانست (نیشابوری، ۱۴۱۲: ۱۴۵۲/۳ و ۱۴۵۳). واژه «خلیفه» نشان می‌دهد که این دوازده نفر مانند خود رسول خدا ﷺ خواهند بود؛ در غیر این صورت، مفهوم خلافت و جانشینی متغیر بوده و تناسبی بین خلیفه و مستخلف عنه محقق نخواهد شد. بنابراین، باید در مقامات و مناصب همانند رسول خدا ﷺ باشند که از جمله مقامات، اطاعت مطلق و تبعیت بی‌قید و شرط است. همچنین رسول خدا ﷺ به نکته‌ای در این احادیث اشاره کرده و آن این‌که با وجود دوازده خلیفه، دین هرگز ضرری نخواهد دید («لَا يَزَالُ الدِّينُ قَائِمًا» (نیشابوری، ۱۴۱۲: ۱۴۵۳/۳)؛ «إِنَّ هَذَا الدِّينَ لَنْ يَزَالَ ظَاهِرًا عَلَى مَنْ نَاوَاهُ، لَا يَضُرُّهُ مُخَالِفٌ، وَلَا مُفَارِقٌ» (ابن حنبل، ۱۴۱۶: ۴۱۰/۳۴)). از این تعبیر می‌توان دریافت که این افراد حافظ دین بوده و در امور دینی لازم است از ایشان اطاعت و تبعیت شود. با توجه به این حدیث، کسانی که حافظ و نگهدارنده دین هستند، شأن مرجعیت دینی داشته و با توجه به این جایگاه، لازم است دستوراتشان اطاعت و از رفتارشان تبعیت شود.

از مجموع گزارش‌هایی که بیان شد، می‌توان دریافت که اهل بیت علیهم‌السلام جایگاه وجوب اطاعت و لزوم تبعیت دارند.

۵. نتیجه‌گیری

مرجعیت دینی عنوان دیگری برای امامت، زعامت و رهبری اهل بیت علیهم‌السلام است که در جای جای زندگی پیامبر ﷺ و کلماتش به آن اشاره شده است. اگر مفهوم امامت را به مثابه «مرجعیت دینی» بگیریم، امامت دایره‌ای وسیع‌تر از مفهوم ریاست عامه که تعریف متکلمان شیعه از امامت است، خواهد داشت. مفهوم ریاست عامه، تنها بخشی از ابعاد زندگی بشر را فرا می‌گیرد؛ درحالی‌که مرجعیت دینی گستره‌ای به اندازه همه ابعاد زندگی بشر دارد. عمق اندیشه امامت و جایگاه

الهی آن از دیدگاه شیعه در مفهوم ریاست عامه، آشکار نیست؛ ولی می‌توان آن مفهوم را از مرجعیت دینی به دست آورد و به بیشترین آموزه‌های امامتی برگرفته از آیات و روایات دست یافت.

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله همراه تبیین امامت اهل بیت علیهم السلام، نوع و کیفیت امامت ایشان را نیز نشان داده و آن را از نوع مرجعیت دینی معرفی کرده است. پیامبر در مواقع مختلف با شاخصه‌ها و معیارهای مرجعیت دینی، بر این مقام اهل بیت علیهم السلام پافشاری کرده است. از این رو با توجه به معیارهای اصلی مرجعیت دینی مانند تعیین از سوی خدا، آگاهی به دین و مصونیت از خطا و اشتباه، لزوم اطاعت و تبعیت و ولایت تشریعی می‌توان به این مهم دست یافت. از این نکته می‌توان به تفاوت تعریف امامت به ریاست عامه با تعریف آن به مرجعیت دینی به خوبی واقف شد. در تعریف امامت به ریاست عامه سخنی از اصطفاء و برگزیدگی الهی، ولایت و اولویت در تصرف، علم گسترده و وجوب اطاعت نیست و تمرکز استدلال متکلمان بر تعیین از سوی خدا، عصمت و افضلیت خلاصه می‌شود؛ درحالی‌که این مفاهیم مهم در مرجعیت دینی قابل ملاحظه و استدلال است. به تعبیر دیگر، مرجعیت دینی بدون اصطفاء، علم گسترده، ولایت و اولویت و وجوب اطاعت و تبعیت معنا ندارد و محقق نخواهد شد؛ درحالی‌که ریاست عامه به این امور نیازی ندارد.

از سوی دیگر، کشف این سخن که مرجعیت دینی اهل بیت علیهم السلام در کنار طرح موضوع امامت ایشان است، می‌تواند نشان دهد امامتی که پیامبر برای اهل بیت علیهم السلام تبیین می‌کند، از جنس مرجعیت دینی است نه صرف حکمرانی. از این رو به باور معتقدان به این نظریه، پیامبر خدا صلی الله علیه و آله بر مرجعیت دینی خاندان خود تأکید داشت و امامت ایشان را همین موضوع معرفی می‌کرد؛ درحالی‌که تعریف امامت اهل بیت علیهم السلام نزد بسیاری از مسلمانان از جمله پیروان امامت، چیزی جز حکمرانی نیست. از این رو، می‌توان محوریت دین در تعریف امامت را عامل تغییر در تعریف امامت دانست که سبب خواهد شد امامت بازخوانی جدیدی پیدا کند.

همچنین با توجه به شاخصه‌هایی که برای مرجع دین تبیین می‌شود و با توجه به نبود آن شاخصه‌ها در غیر از اهل بیت علیهم‌السلام، می‌توان به انحصار مرجعیت دینی در ائمه علیهم‌السلام و استقلال آن پی برد. انحصار به این معنا که جز اهل بیت علیهم‌السلام کسی بر این معیارها توانا نبوده و جز آن‌ها مصداقی برای این خصوصیت پیدا نمی‌شود. استقلال نیز به این معنا که این ویژگی‌ها تنها در اهل بیت علیهم‌السلام به صورت مستقل وجود داشته و در دیگران از سوی ائمه علیهم‌السلام به آنان اعطا شده است نه آن‌که مستقیم از خدای متعال دریافت کرده باشند. از این رو، امامتی که پیامبر برای اهل بیت علیهم‌السلام تبیین کرده که به مثابه مرجعیت در دین است، تنها در اهل بیت علیهم‌السلام قابل تصور است و در غیر آن‌ها ممکن نخواهد بود.



منابع

* قرآن کریم.

۱. ابن اثیر، محمد بن محمد شیبانی (۱۴۱۵ق)، أسد الغابة، بیروت: دارالکتب العلمیة.
۲. ابن بابویه، علی بن الحسین (۱۴۰۴ق)، الإمامة و التبصرة من الحيرة، قم: مدرسة الإمام مهدی عَلَيْهِ السَّلَام وَرَحْمَةُ اللَّهِ عَلَيْهِ.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق) (۱۳۹۵ق)، کمال الدین و تمام النعمة، محقق: علی اکبر غفاری، تهران: اسلامیة.
۴. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی بن محمد (۱۴۱۵ق)، الإصابة فی تمييز الصحابة، بیروت: دارالکتب العلمیة.
۵. ابن حجر هیتمی، احمد بن محمد (۱۴۱۷ق)، الصواعق المحرقة، بیروت: مؤسسة الرسالة.
۶. ابن حنبل، احمد بن محمد (۱۴۱۶ق)، مسند، بیروت: مؤسسة الرسالة.
۷. ابن عساکر، علی بن حسن (۱۴۱۵ق)، تاریخ مدينة دمشق، بیروت: دارالفکر.
۸. ابن ماجه، محمد بن یزید (۱۴۱۸ق)، سنن ابن ماجه، بیروت: دارالجليل.
۹. ابن مغازلی، علی بن محمد (۱۴۲۴ق)، مناقب امام علی بن ابی طالب عَلَيْهِ السَّلَام، بیروت: دار الأضواء.
۱۰. ابوداوود، سلیمان بن اشعث (۱۴۲۰ق)، سنن ابی داوود، قاهره: دارالحديث.
۱۱. بخاری، محمد بن اسماعیل (۱۴۱۰ق)، صحيح بخاری، قاهره: وزارة الاوقاف، لجنة إحياء كتب السنة.
۱۲. بهداروند، محمد مهدی (۱۳۸۳ش)، «تبیین و تحلیل مفهوم دین»، رواق اندیشه، شماره ۳۰.
۱۳. ترمذی، محمد بن عیسی (۱۴۱۹ق)، سنن ترمذی، قاهره: دارالحديث.
۱۴. تفتازانی، مسعود بن عمر (۱۴۰۹ق)، شرح المقاصد، قم: الشریف الرضی.
۱۵. ثعلبی، احمد بن محمد (۱۴۲۲ق)، الكشف و البیان، بیروت: دار احیاء التراث العربی.



۱۶. جمعی از نویسندگان (۱۳۸۱ش)، امامت پژوهی؛ بررسی دیدگاه امامیه، معتزله و اشاعره، مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
۱۷. حاکم جشمی، محسن بن محمد (۱۳۸۳ش)، تنبیه الغافلین عن فضائل الطالبین، تهران: شمس الضحی.
۱۸. حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله (۱۴۱۱ق)، المستدرک علی الصحیحین، بیروت: دارالکتب العلمیة.
۱۹. حسانى، عبیدالله بن عبدالله (۱۴۱۱ق)، شواهد التنزیل لقواعد التنزیل، تهران: وزارة الثقافة و الإرشاد الاسلامی.
۲۰. حلّی، حسن بن یوسف (۱۴۱۱ق)، كشف الیقین، تهران: وزارت ارشاد.
۲۱. حموی جوینی، ابراهیم بن محمد (۱۳۹۸ق)، فرائد السمطین، بیروت: مؤسسة المحمودی.
۲۲. خزاز رازی، علی بن محمد (۱۴۰۱ق)، کفایة الأثر، قم: بیدار.
۲۳. خطیب بغدادی، احمد بن علی بن ثابت (۱۴۱۷ق)، تاریخ بغداد، بیروت: دارالکتب العلمیة.
۲۴. دارمی، عبدالله بن عبدالرحمن (۱۴۳۶ق)، مسند، بی جا: بی نا.
۲۵. درویش، محی الدین (۱۴۱۵ق)، إعراب القرآن الکریم و بیانه، حمص: الإرشاد.
۲۶. دمشقی باعونی شافعی، محمد بن احمد (۱۴۱۵ق)، جواهر المطالب فی مناقب الإمام علی بن ابی طالب علیه السلام، قم: مجمع احیاء الثقافة الاسلامیة.
۲۷. زرندی، محمد بن یوسف (۱۳۸۳ش)، معارج الوصول، تهران: مجمع احیاء الثقافة الاسلامیة.
۲۸. زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷ق)، الکشاف، بیروت: دارالکتب العربی.
۲۹. سمهودی، علی بن عبدالله (۱۴۰۵ق)، جواهر العقدين فی فضل الشرفین، بغداد: مطبعة العانی.
۳۰. سید مرتضی، علی بن الحسین (۱۴۱۱ق)، الذخيرة فی علم الکلام، قم: مؤسسة النشر الاسلامی.





۳۱. سید مرتضی، علی بن الحسین (۱۴۰۵ق)، رسائل الشریف المرتضی، قم: دار القرآن الکریم.

۳۲. شهید اول، محمد بن مکی (۱۴۰۷ق)، الأربعون حدیثاً، قم: مدرسة الإمام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف.

۳۳. صادقی، هادی و رکعی، محمد (۱۳۹۲ش)، «گونه شناسی ولایت تشریعی امامان در روایات»، امامت پژوهشی، دوره ۳، شماره ۹، ص ۱۰۱-۱۲۶.

۳۴. صفار قمی، محمد بن الحسن (۱۴۰۴ق)، بصائر الدرجات، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.

۳۵. طبرانی، سلیمان بن احمد (۱۴۲۷ق)، معجم الکبیر، بی جا: بی نا.

۳۶. طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۵ق)، المسترشد فی امامة علی بن ابی طالب علیه السلام، تحقیق: احمد محمودی، قم: کوشانیور.

۳۷. طبری، محمد بن جریر (۱۳۸۷ق)، تاریخ طبری، بیروت: دار التراث.

۳۸. طبری آملی، محمد بن جریر بن رستم (۱۴۱۵ق)، المسترشد، قم: کوشانیور.

۳۹. طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۴۱۳ق)، قواعد العقائد، بیروت: دار الغربة.

۴۰. طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۸۲ش)، تلخیص الشافی، قم: انتشارات المحبین.

۴۱. طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۴۰۵ق)، تلخیص المحصل، بیروت: دار الأضواء.

۴۲. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۴ق)، الأمالی، قم: دار الثقافة.

۴۳. طیالسی بصری، سلیمان بن داوود (۱۴۱۹ق)، مسند، مصر: دار هجر.

۴۴. عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰ق)، تفسیر عیاشی، تهران: مکتبة العلمیة الاسلامیة.

۴۵. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق)، مفاتیح الغیب، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

۴۶. قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۳ش)، تفسیر قمی، قم: دارالکتاب.

۴۷. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، الکافی، تهران: دارالکتب الاسلامیة.

٤٨. كوفى، فرات بن ابراهيم (١٤١٠ق)، تفسير فرات كوفى، تهران: وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامى.

٤٩. گنجى، محمد بن يوسف (١٣٦٢ش)، كفاية الطالب فى مناقب على بن ابى طالب، تهران: دار احياء التراث اهل البيت (عليه السلام).

٥٠. مرعشى، شهاب الدين (١٤٣٥ق)، موسوعة الإمامة، قم: صحيفه خرد.

٥١. معتزلى، قاضى عبد الجبار (بى تا)، المغنى فى أبواب التوحيد و العدل، بى جا: بى نا.

٥٢. مفيد، محمد بن محمد بن نعمان (١٤١٣ق)، أوائل المقالات، قم: المؤتمر العالمى للشيخ المفيد.

٥٣. مفيد، محمد بن محمد بن نعمان (١٤١٣ق)، الإفصاح فى الإمامة، قم: بى نا.

٥٤. مفيد، محمد بن محمد بن نعمان (١٤١٣ق)، الجمل و النصره، قم: كنز شىخ مفيد.

٥٥. محب الدين طبرى، احمد بن عبدالله (١٣٨٦ش)، ذخائر العقبى فى مناقب ذوى القربى، قم: دار الكتاب الإسلامى.

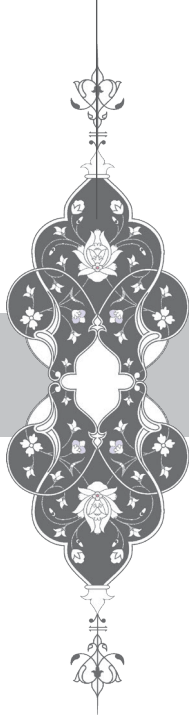
٥٦. نجاشى، احمد بن على (١٣٦٥ش)، رجال النجاشى، قم: مؤسسة النشر الإسلامى.

٥٧. نسائى، احمد بن على (١٤١١ق)، سنن الكبرى، بيروت: دار الكتب العلميه.

٥٨. نيشابورى، مسلم بن حجاج (١٤١٢ق)، صحيح مسلم، قاهره: دار الحديث.

٥٩. هيثمى، على بن ابى بكر (١٤١٤ق)، مجمع الزوائد، قاهره: مكتبة القدسى.





Research Article

Imāmah in the Light of
the Qur'an and Sunnah

2th Year, Vol. 3, 2025

Publisher: Emamat
International Foundation

ipj.emamat.org

Received: 2024/11/06

Revised: 2025/02/16

Accepted: 2025/08/20

Published Online: 2026/06/28



© the authors



The Continuity of Religious Authority and its Instances in the Holy Qur'an*

Sayyid 'Alī Muḥammad Ṭabasī Ḥā'irī¹

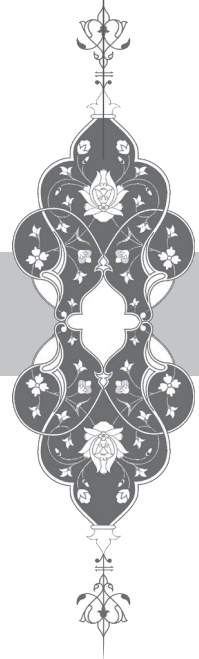
Abstract

According to the teachings of the Qur'an, one of humanity's fundamental needs is the continual presence of an authoritative religious guide in every age. The Qur'an not only affirms this necessity but also introduces concrete instances of such authority and delineates specific attributes by which these figures may be recognized. Within Shi'i theology, religious authority is understood as a divinely instituted reality: God never leaves the earth devoid of an infallible scholar, chosen as His representative through whom divine proof (*hujjah*) is completed for humankind. The continuity of the line of divine proofs is ensured through divine appointment and the designation of each Proof to their successor. Among the most significant consequences of this uninterrupted religious authority are the guidance of the righteous and the establishment of decisive proof against the wicked. The present study seeks to demonstrate, through Qur'anic evidence, the necessity of the existence of a religious authority in every era. Drawing primarily on an exegetical analysis of Qur'anic verses, it examines passages that explicitly or implicitly attest to the continuity of divine vicegerency and guidance, including the verses of Sūrat al-Qadr, the verse of *ulu al-amr* (those vested with authority), the verse of *al-ṣādiqīn* (the truthful), the verse concerning Adam's vicegerency, the verses on the guides of nations, the verse on Abraham's Imamate, and the verse of the Warner (*nadhīr*). By focusing on these Qur'anic foundations, the article argues that the continuity of religious authority—embodied in the prophets and their divinely appointed successors—extends throughout all periods of human history until the Day of Resurrection. **Keywords:** Imamate, Religious authority, Ahl al-Bayt, Authority (Hujjiyyah), Vicegerency (khilāfah), 'Ālim rabbānī, General leadership (al-riyāṣah al-'āmmah) **Keywords:** Divine appointment, Religious authority, Ahl al-Bayt (a), Prophets, Infallible Imams, Imamate

* Cite this article: Ṭabasī Ḥā'irī, S.A.M.(2025). The Continuity of Religious Authority and its Instances in the Holy Qur'an, *Imāmah in the Light of the Qur'an and Sunnah*, 2(3), p.291-315.

 <https://doi.org/10.22034/emamah.2025.527985.1069>

1. Level 4 Seminary Studies (Ph.D.-Equivalent), Comparative Imamate Studies among Islamic Schools of Thought, Specialized Center for Imamology, Imamate International Foundation, Jafari Cultural Foundation, Qom, Iran.
seyedmohammad.t.h@gmail.com



استمرار مرجعیت دینی و مصادیق آن در قرآن کریم*

سید علی محمد طبسی حائری^۱

چکیده

یکی از نیازهای اساسی بشر، براساس آموزه‌های قرآن کریم، ضرورت وجود فردی در قالب مرجع دینی در همه زمان‌ها است. قرآن برای این جایگاه مصادیقی را معرفی کرده و اوصاف خاصی را برای ایشان در نظر گرفته است که می‌تواند ما را در شناخت آنان یاری رساند. شیعه در مورد مرجعیت دینی بر آن است که خداوند هیچ‌گاه زمین را از عالم معصوم علیه السلام که برگزیده و نماینده او است و به وسیله او حجت را بر بندگان تمام می‌کند، خالی نمی‌گذارد. تداوم سلسله حجت‌های الهی در زمین با جعل الهی و وصایت هر حجت به حجت پس از خود تأمین می‌شود. هدایت نیکبختان و اتمام حجت با اشقیاء از جمله مهم‌ترین آثار استمرار مرجعیت دینی حجت‌های الهی محسوب می‌شود. در این راستا، نگارنده با بهره‌مندی از ادله‌ای مشتمل بر آیات، درصدد اثبات ضرورت وجود مرجع دین در هر زمان است. در آیات متعددی از قرآن به مسئله استمرار مرجع دین و خلیفه الهی اشاره شده است. از جمله آیات سوره قدر، آیه اولوالامر، آیه صادقین، آیه خلافت آدم علیه السلام، آیه هادیان امم، آیه امامت حضرت ابراهیم علیه السلام و آیه نذیر را می‌توان نام برد. در این پژوهش با محوریت آیات قرآن، ادله استمرار مرجعیت دینی حجت‌های الهی مشتمل بر انبیا و اوصیای آنان در تمامی دوران‌های زندگی بشریت تا روز قیامت بررسی خواهد شد.

واژگان کلیدی: استمرار جعل الهی، مرجعیت دینی، اهل بیت، انبیا، ائمه اطهار،

امامت

* استناد به این مقاله: طبسی حائری، سید علی محمد، (۱۴۰۴)، استمرار مرجعیت دینی و مصادیق آن در قرآن کریم، امامت در پرتو قرآن و سنت، (۲) ۳، ص ۲۹۱-۳۱۵.

<https://doi.org/10.22034/emamah.2025.527985.1069> 

۱. سطح ۴، امامت تطبیقی بین المذاهب، مرکز تخصصی امام‌شناسی، بنیاد بین‌المللی امامت، بنیاد فرهنگ جعفری، قم، ایران.

seyedmohammad.t.h@gmail.com

مقاله پژوهشی

دوفصلنامه امامت
در پرتو قرآن و سنت

سال دوم، شماره ۳، ۱۴۰۴

ناشر: بنیاد
بین‌المللی امامت

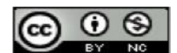
ipz.emamat.org

دریافت: ۱۴۰۳/۰۸/۱۶

بازنگری: ۱۴۰۳/۱۱/۲۸

پذیرش: ۱۴۰۴/۰۶/۲۹

انتشار آنلاین: ۱۴۰۵/۰۴/۰۷



© نویسندگان



۱. مقدمه

به گواه قرآن، یکی از سنت‌های الهی در تاریخ بشر، بعثت پیامبران است. از آنجاکه ابلیس همیشه در کمین انسان‌ها بوده است، همواره خداوند در طول تاریخ بشریت، انسان‌های برگزیده‌ای را برای هدایت و رشد انسان‌ها فرو فرستاده و در هیچ دوره‌ای از زمان‌ها، آنان را بدون راهنما، رها نکرده است. در کنار نزول کتاب‌های آسمانی مانند تورات، انجیل و قرآن کریم، خداوند پیامبرانی را به عنوان مجری احکام و بیان‌کننده دستورات الهی به سوی انسان‌ها فرستاده است.

انبیای الهی، مبیین و مروج دین الهی و همچنین مرجع مردم برای امورات دینی بوده‌اند. در طول تاریخ، ادیان الهی یکی پس از دیگری هدایتگر مردم جامعه بوده‌اند. قرآن کریم به عنوان آخرین کتاب آسمانی و منشور الهی پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله، مرجع دین مسلمانان تا روز قیامت خواهد بود. در عهد رسالت، پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله حافظ این کتاب آسمانی بوده است و باید پس از ایشان نیز انسان‌هایی برگزیده، حافظ و نگهبان قرآن باشند تا افراد فرصت طلب و سودجو، آیات قرآن را دستخوش تحریف و دستیابی به منافع خودشان قرار ندهند.

چنین به نظر می‌رسد که هدایت بشریت به وسیله انبیا، امری مهم و ضروری بوده و پس از بعثت خاتم الانبیا صلی الله علیه و آله باید این مسیر مانند گذشته ادامه پیدا کند و نمی‌توان زنجیره هدایت انسان‌ها را به کلی قطع کرد. از آنجاکه خداوند تمامی انسان‌ها را در خسران و زیان می‌بیند و تنها گروه خاصی را هدایت یافته معرفی می‌کند (عصر: ۲ و ۳) و برای هر قومی هدایتگری قرار داده است (رعد: ۷)، باید شخص هادی همواره وجود داشته باشد. خداوند در آیات قرآن، نظام هدایتگری انسان‌ها را تبیین کرده (نحل: ۳۶) و هلاکت اقوام سرکش را به ارسال پیغمبران مشروط می‌داند (قصص: ۵۹). از این رو ضرورت دارد تا با بررسی آیات وحی، جایگاه مصادیق مرجع دین را تبیین کرد. سؤال اصلی تحقیق این است که آیا با استفاده از آیات قرآن و بررسی سیر هدایتگری انسان‌های برگزیده، می‌توان مرجعیت دینی جانشینان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله را تا روز قیامت برای همگان به اثبات رساند؟

واژه «مرجع» اسم مکان است و در لغت به معنای محل رجوع بودن است. (ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ۸/۱۱۴) اندیشمندان و صاحب نظران در هر جامعه‌ای مورد توجه بوده و افراد مختلف برای کسب علم و معرفت به آنان مراجعه می‌کنند. آنان با توجه به تخصص‌هایی که دارند، محل رجوع دیگران بوده و گفته‌ایشان در آن امور مورد قبول واقع می‌شود. در اصطلاح دینی، برگزیدگان الهی با توجه به ارتباطشان با عالم غیب، از طریق وحی، محل رجوع دیگران در امور دینی هستند که از آن به «مرجعیت دینی» تعبیر می‌شود و مسئولیت ویژه‌ایشان در ابلاغ و تبیین آموزه‌های دینی بر دیگران حجت است (فاریاب، ۱۳۹۶، ۲۳۵-۲۲۲).

در این راستا، برخی از پژوهشگران با نگارش پایان‌نامه کارشناسی ارشد با عناوین «استمرار حجج الهی از دیدگاه قرآن و روایات»، (رجایی، ۱۳۸۸)، «سازگاری "فترت رسولان" با استمرار حجت» (حیدری فطرت، ۱۳۹۰) و «ضرورت وجود حجت در نهج البلاغه» (رضایی، ۱۳۹۰) و یا با تألیف کتاب مرجعیت دینی اهل بیت (علیهم‌السلام) و پاسخ به شبهات» (رضوانی، ۱۳۸۶)، و یا با نگارش مقالات علمی، با عناوین «استمرار حجت حی از منظر قرآن» (مؤیدی، ۱۳۹۷)، «ادله‌ای بر خالی نبودن زمین از حجج الهی با تکیه بر آیات وحی» (موسوی، ۱۳۹۷) در عرصه قرآن و معارف اهل بیت (علیهم‌السلام) تألیف‌هایی داشته‌اند؛ اما باز هم جای خالی یک پژوهش قرآنی مستدل در زمینه بررسی استمرار مرجعیت دینی و بیان مصادیق آن در قرآن کریم احساس می‌شود. تفاوت این مقاله با نمونه‌های مشابه آن در دو محور نمایان است:

۱. تمرکز بر آیات قرآن؛ تشکیل خانواده آیات مرجعیت دینی و بررسی آیات مرتبط با موضوع، مهم‌ترین شاخصه این تحقیق است.
۲. عمق بخشی و تحلیل آیات؛ برخی دانش پژوهان به صورت توصیفی، آیات مرجعیت علمی اهل بیت (علیهم‌السلام) را جمع‌آوری کرده‌اند؛ اما به صورت تحلیلی به آن نپرداخته‌اند. نگارنده درصدد است، آیات مرجعیت دینی اهل بیت (علیهم‌السلام) را به صورت منسجم ذکر کرده و ارتباط آنان با یکدیگر را تحلیل کند.

۲. استمرار وجود مرجع دین از جانب خداوند در همه زمان‌ها و امت‌ها

همواره یکی از سنت‌های الهی در طول حیات و زندگی بشر، از ابتدای خلقت آدم عَلَيْهِ السَّلَام تا بعثت خاتم الانبیا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ارسال پیغمبران الهی و انزال کتب آسمانی بوده و آیاتی از قرآن، این سنت الهی را حکایت می‌کند. خداوند در این باره می‌فرماید: «وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا» (نحل: ۳۶). از واژه «کُلِّ» عمومیت ارسال رسول در هر امت استفاده می‌شود. در برخی آیات، خداوند عذاب کردن بندگان گناهکار را به فرستادن انبیا مشروط کرده و در این باره می‌فرماید: «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا» (اسراء: ۱۵). تقریر استدلال چنین است که هرگاه خداوند سنت حسنه‌ای را پایه‌گذاری کرده، آن را برای بهره‌مندی سایر بندگان حفظ کرده است (احزاب: ۶۲؛ فتح: ۲۳). بنابراین، این روند در تمامی امت‌ها رعایت شده است.

بعثت پیغمبران، از برنامه‌های اصلی نظام خلقت بوده است و خداوند در هیچ دوره‌ای از هدایت بشریت فروگذاری نکرده است. خداوند درباره‌ی ارسال پی‌درپی حجج الهی می‌فرماید: «ثُمَّ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا تَتْرًا» (مؤمنون: ۴۴) شاهد مثال برای استمرار حجج الهی در کلمه «تترا» است که در لغت به معنای «پی‌درپی» (راغب، ۱۴۲۴: ۱۶۳) استعمال می‌شود و نشان از زنجیره‌ی اتصال انبیای الهی دارد.

یکی دیگر از آیاتی که درصدد بیان استمرار مرجعیت دینی انبیای الهی است، آیه ۲۴ سوره فاطر است. خداوند درباره‌ی انذار و هدایت در اسلام و امت‌های پیشین می‌فرماید: «إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ». مفاد این جمله آن‌طور که سیاق اقتضا دارد، این است که ما تو را فرستادیم، تا بشیر و نذیر باشی و این کار نوظهور و غریب نیست، برای این‌که هیچ امتی از امم گذشته نیست، مگر آن‌که نذیری در آن‌ها بوده و فرستادن بشیر و نذیر از سنت‌های جاری خداوند است. از ظاهر سیاق برمی‌آید که مراد از نذیر، پیغمبری است که از ناحیه‌ی خدا مبعوث شود، ولی بعضی از مفسران (آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۸۸)، نذیر را به مطلق کسانی تفسیر کرده‌اند که بشر را انذار می‌کنند؛ چه پیغمبر باشد و چه عالمی از علما؛ اما این تفسیر خلاف ظاهر آیه است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۷/۳)؛

چراکه در این آیه «إِنْ» از ادات نفی است و استعمال آن در کنار «إِلَّا» استثنائی به منظور تأکید این مطلب است که تمامی امت‌ها دارای اندازکننده بوده‌اند و از آنجاکه «نذیر» در این آیه به شخصی در ردیف جایگاه پیغمبر اکرم ﷺ تعبیر شده است بنابراین، شخص اندازکننده یا باید خودش از انبیای الهی باشد یا این‌که وصی و جانشین نبی الهی باشد (سبأ: ۲۴؛ زخرف: ۲۳).

پس نبوت و انداز در هر امتی لازم و واجب است و مستلزم آن نیست که به‌طور ضروری و حتمی تمامی افراد آن امت از هدایت پیغمبر خود برخوردار شوند و دعوت او به گوش تک‌تک اشخاص برسد؛ چراکه ممکن است بعضی از افراد دعوت را از خود او نشنوند، بلکه با واسطه یا وسایطی بشنوند و بعضی هم اصلاً به گوششان نخورد و علل و اسبابی بین او و آن دعوت مانع شود. در نتیجه، هر فردی که دعوت متوجه او شد و به گوشش رسید، حجت بر او تمام می‌شود و هر فردی که دعوت پیغمبرش به گوشش نرسید، حجت بر او تمام نیست و جزء مستضعفان بوده و امرشان به دست خدا است. خدا نیز درباره آنان فرموده است: ﴿إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا﴾ (نساء: ۹۸) «مگر ضعیف‌شدگانی از مردان و زنان و کودکان، که چاره‌ای نداشته و نتوانستند راه خدا را بیابند».

یکی دیگر از ادله استمرار سنت الهی بر تعیین مرجع دین، آیه «لِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ» (رعد: ۷) است. خداوند همراهی شخص هادی با تمامی امت‌ها را تضمین کرده است؛ چراکه اگر او بخواهد انسان‌ها را هدایت کند، به‌ناچار باید واسطه‌ای بین خود و تمام مخلوقات قرار بدهد. پیروی از دستورات هادی تنها مسیر هدایت بشریت است و خداوند کافران را هدایت نکرده و آنان در ضلالت و گمراهی غوطه‌ور هستند (قصص: ۴۱). همواره خداوند در طول شبانه‌روز، از بندگان خود می‌خواهد هدایت‌پذیری را در نمازهای یومیه درخواست کنند و همان‌گونه که درخواست هدایت لازم است، ارسال هادی نیز از جانب خداوند امری لازم است و اگر چنین نباشد، درخواست هدایت امری لغو و بیهوده خواهد بود.



هدایت‌پذیری مشروط به بهره‌مندی از رهنمودهای فرد هادی است و اگر او موجود نباشد، هدایتی نیز نخواهد بود.

شیوه قرآن برای بیان استمرار مرجع دین، در سه قالب است. در آیات متعددی به مرجع دین در قالب جعل الهی، اصطفای و اجتنای الهی و انسان برگزیده اشاره شده است و از مجموع آنان، استمرار حجج الهی به دست می‌آید.

۱-۲. تعیین مرجع دین در قالب جعل الهی

هر زمانی خلیفه‌ای برای هدایت و رشد بشریت تعیین شده از سوی خداوند بوده است؛ چراکه هنگام معرفی آدم علیه السلام به ملائکه، خداوند حکیم و بلندمرتبه درباره جعل نخستین خلیفه بر روی زمین می‌فرماید: «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» (بقره: ۳۰). خداوند در این فراز از آیه، جعل خلیفه را به خود نسبت داده و برای فهماندن مقصودش از «جَاعِلٌ» استفاده کرده است. اگر در ابتدای آفرینش، انسان‌ها برای دستیابی به سعادت دنیوی و اخروی نیازمند بهره‌مندی از شخصی بودند که خلیفه خداوند بر روی زمین بود، این نیاز در حال حاضر و تا آخرین روز از عمر دنیا نیز احساس می‌شود؛ چراکه انسان‌ها نمی‌توانند بدون استفاده از رهنمودهای جانشین الهی، مسیر هدایت و سعادت را پیدا کنند و ممکن است در اثر وسوسه‌های شیطانی دچار لغزش بشوند. بنابراین، باید در تمامی زمان‌ها فردی به عنوان خلیفه بر روی زمین قرار داشته باشد (حلی، ۱۴۰۹: ۳۲۴). روایات اسلامی نیز مؤید این برداشت قرآنی است (بحرانی، ۱۴۱۵: ۱۶۳/۱).

خداوند درباره جعل حضرت ابراهیم علیه السلام به عنوان امام می‌فرماید: «إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا» (بقره: ۱۲۴). خدا در این آیه، جعل امامت را به خودش نسبت می‌دهد؛ از این رو مردم در انتخاب امام نقشی نداشته و باید از آن‌که خداوند قرار می‌دهد، تبعیت کنند؛ همان‌گونه که در زمان گذشته لطف الهی شامل حال بندگان شده و خلیفه خداوند راهنمای مردم بود، در زمان حال و آینده نیز باید این لطف استمرار داشته باشد؛ چراکه خداوند میان بندگان خود تفاوتی نمی‌گذارد و برای

هدایت آنان برنامه‌ریزی کرده و افرادی را برای تحقق این هدف فرستاده است. خداوند دربارهٔ جعل داوود عَلَيْهِ السَّلَام به عنوان خلیفه خود بر زمین می‌فرماید: «يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ» (ص: ۲۶). در این آیه، تعیین خلافت به خداوند نسبت داده شده و بدین وسیله، اهمیت آن بیان می‌شود. به همین دلیل، در تعریف خلافت گفته‌اند: «خلافت منصبی خدادادی است که امر آن مربوط به خداوند است نه بر مردم» (مغنیه، ۱۴۱۷: ۱۶).

۲-۲. تعیین مرجع دین در قالب اصطفای الهی

از جمله آیاتی که سلسلهٔ انبیای الهی را نمایان می‌کنند، آیات ۳۳ و ۳۴ سورهٔ آل عمران است. خداوند در این آیات می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ * ذُرِّيَّةَ بَعْضُهَا مِن بَعْضٍ...». چون حق تعالی در آیه پیشین^۱ وجوب اطاعت از پیغمبر اکرم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و سبب وصول به محبت و تقرب خود را بیان فرمود، در ادامهٔ آن ذکر برگزیدگی انبیا را به جهت تحریص بر اطاعت ایشان بیان می‌کند (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۶۹/۳).

واژه «اصطفی» در لغت به معنای «اختیار کردن و برگزیدن»^۲ و آن بر دو وجه قابل تصور است؛ یکی برگزیدن و معنای دیگر، برتری بر دیگران که برای فهماندن این منظور با به کار بردن واژه «علی» آن را بیان کرده‌اند؛ یعنی تخصیص داد بر اغیار تا شرافت و رفعت شأن فرد انتخاب شده بر سایرین هویدا شود. منتخب الهی باید در تمامی شئون و اوصاف نسبت به سایر هم‌نوعانش برتری داشته باشد و اگر دیگران از او برتر باشند، موجب تقدم مفضل بر فاضل می‌گردد که امری قبیح و ناپسند است و هیچ فرد عاقلی به اختیار از کسی که سوء سابقه داشته باشد، پیروی نمی‌کند. مرجع دین مردم نیز باید از سایر رقیبان برتر باشد

۱. «قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ» (آل عمران: ۳۲).

۲. اصطفا: گرفتن و برگزیدن پاکی چیزی، همان طور که اختیار، گزینش در خیر و نیکی است؛ اصْطَفَيْتُ كَذَا عَلَى كَذَا: آن را بر دیگری برگزیدم و اختیار کردم. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۴۸۸).



و اقشار مختلف جامعه تنها در برابر کسی سر تعظیم فرود می‌آوردند که در علم و کمالات بی‌نظیر باشد.^۱

یکی دیگر از آیاتی که استمرار حجج الهی را می‌رساند، آیه ۸۷ سوره انعام است. خداوند پیرامون معرفی انبیا و هادیان امت‌ها می‌فرماید: ﴿وَمِنْ آبَائِهِمْ وَذُرِّيَّاتِهِمْ وَإِخْوَانِهِمْ وَاجْتَبَيْنَاهُمْ وَهَدَيْنَاهُمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾. تعبیر ﴿وَمِنْ آبَائِهِمْ وَذُرِّيَّاتِهِمْ وَإِخْوَانِهِمْ﴾ استمرار هدایت الهی در سلسله آبا و ابنای بشر را تأیید می‌کند؛ زیرا «ذریات» را که همان نسل آینده است با «آباء» که نسل گذشته است توأم ذکر کرده و فرموده است که آیندگان نیز در داشتن هدایت با حاضران به پدری یا پسری یا اخوت اتصال دارند (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۷/۲۴۶). راغب درباره تعبیر «وَاجْتَبَيْنَاهُمْ» معتقد است اجتناب به معنای جمع کردن است؛ اما نه هر نوع جمع کردنی، بلکه برای برگزیدن و انتخاب کردن استعمال می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱۸۶). این کلمه در چند جای قرآن تکرار شده است و در تمامی موارد، از برگزیدگی حکایت دارد (یوسف: ۶؛ قلم: ۵۰؛ طه: ۱۲۲؛ شوری: ۱۳).

۲-۳. تعیین مرجع دین در قالب انسان برگزیده مرتبط با ملکوت

ارتباط با ملکوت یکی از شواهد اثبات مرجع دین است؛ چراکه خداوند درباره نزول وحی می‌فرماید: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ﴾ (نحل: ۴۳). در این آیه خداوند تصریح می‌کند که پیش از پیغمبر اکرم ﷺ جز مردانی که به آنان وحی می‌کردیم، نفرستادیم. بنابراین، تمامی انبیای الهی با عالم ملکوت در ارتباط بوده‌اند؛ همان‌طور که آبادانی زمین در گرو نزولات آسمانی است و اگر باران نبارد، پرمحصول‌ترین زمین هم خیر و برکتش را از دست می‌دهد و به زمینی بایر و بی‌محصول تبدیل می‌شود، عالم علم و معنویت نیز چنین است. فضل، رحمت، علم و حکمت خداوندی همیشه باید بر اولیای او و بر مؤمنان خاص بیارد.

۱. «وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا قَالُوا أَلَيْسَ لَكَ 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» (بقره: ۲۴۷).

هرچند وحی به معنای خاص آن پس از پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله منقطع شده و نبوت به پایان رسیده، ولی آیات سورۀ قدر نشانگر آن است که راه ارتباط خدا با خلق و خلق با خدا، همیشه باز است و انقطاع در این زمینه معنا ندارد؛ چون از سویی مقدرات عالم تعطیل بردار نیست و از سوی دیگر، تفویض یعنی این که خدا مخلوقات را خلق کرده و خود کنار کشیده باشد و امور آنان را به خودشان واگذاشته باشد، باطل است. از این رو، نزول ملائکه و روح و تقدیر مقدرات عالم از هر امری، هر سال در شب قدر با عظمت وصف ناپذیری صورت می گیرد. خداوند درباره نزول قرآن و مقدرات عالم در شب قدر می فرماید: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُبَارَكَةٍ إِنَّا كُنَّا مُنْذِرِينَ * فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ﴾ (دخان: ۴۰۳). با توجه به حساسیت این مسئله، ظرف نزول قرآن و ملائکه الهی، تنها انبیا یا اوصیای آنان هستند. نزول ملائکه الهی به دوران حضور پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله منحصر نیست و به گواه قرآن کریم، از زمان حیات پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله تا روز قیامت ادامه دارد.

خداوند در این باره می فرماید: ﴿تَنْزِيلُ الْمَلَائِكَةِ وَالرُّوحِ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ﴾ (قدر: ۴) با توجه به این که «تنزل» فعل مضارع است و بر استمرار دلالت دارد (زمخشری، ۱۴۰۷: ۴/۳۶۱)، روشن می شود که شب قدر مخصوص به زمان پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و نزول قرآن مجید نیست، بلکه امری مستمر و شبی است مداوم که در همه سال تکرار می شود (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۱۸۴). این امر که در زمان رسول خدا صلی الله علیه و آله به آن حضرت نازل می شده است، در هر شب قدر، باید بر کسی نازل و تبیین و تحکیم یا کشف شود که به افق نبوت نزدیک و پیوسته باشد. قبول اصل وصایت رسول اکرم صلی الله علیه و آله و امامت، ناشی از این معنا و مبتنی بر همین اساس است.

آیه مورد بحث، یکی از مهم ترین آیات قرآن کریم بر ضرورت وجود همیشگی یک ولی امر از جانب خدا است که امین بر حفظ و ادای امر الهی باشد و این فرد همان امام معصوم علیه السلام است (استرآبادی، ۱۴۰۹: ۷۹۳). هر کسی که نزول پیوسته فرشتگان و روح را در شب قدر بپذیرد، ناگزیر باید ولی امر را هم پذیرا باشد؛ چرا که ظرف نزول ملائکه الهی باید قابلیت ملاقات با امنای الهی را دارا باشد





و در میان افراد بشر هیچ‌کسی به جز حجت خداوند چنین توانایی را ندارد. در این قضیه، چه حجت خدا ظاهر و آشکار باشد یا این‌که در غیبت به سر ببرد، تنها امام محل رجوع روح، ملک اعظم خداوند خواهد بود.

۳. بررسی و شناخت مصادیق مرجع دین

همواره در طول تاریخ زندگی بشر، اولیاء الهی حلقه اتصال میان خالق و مخلوق بوده‌اند و با برنامه‌ریزی منظم و دقیق الهی، هیچ‌گاه این ارتباط قطع نشده است. با توجه به این‌که خداوند در آیات متعددی (نساء: ۵۹؛ مائده: ۹۲؛ نور: ۵۴ و ۵۶؛ محمد: ۳۳؛ تغابن: ۱۲) دستور به اطاعت از انبیاء الهی داده است، می‌بایست اولاً مردم آنان را بشناسند و سپس از آنان تبعیت کنند و به عبارتی دیگر شناخت حجج الهی مقدم بر پیروی از آنان است. آنچه در این گفتار ضرورت دارد بررسی و شناخت مصادیق مرجع دین است.

خداوند با بکاربردن برخی از اصطلاحات، استمرار مرجعیت دینی را در قالب انبیاء و اوصیاء آنان ثابت کرده است و با وجود این‌که نام و نشان تمامی حجت‌های الهی در قرآن نیامده است، اما براساس حکمت الهی این قاعده برای تمامی بشر اجرا شده است و در هیچ دوره‌ای مردم از این نعمت بی‌نصیب نبوده‌اند. حجت‌های الهی گاهی از اوقات آشکار بوده (اعراف: ۸۰؛ یونس: ۷۱؛ نمل: ۵۴؛ عنکبوت: ۱۶ و ۲۸؛ صافات: ۱۲۴) و عموم مردم با آنان در ارتباط بودند و گاهی از اوقات به ناچار، به دور از امت خود و در غیبت به سر می‌بردند (اعراف: ۱۴۲).

۳-۱. مرجعیت دینی انبیا و اوصیا

خداوند در قرآن کریم، با استفاده از واژگانی مانند «آل»، «ذریه»، «اسباط»^۳،

۱. «إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ» (آل عمران: ۳۳)؛ «فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَآتَيْنَاهُم مَّا لَمْ يُكَلِّمُوا» (نساء: ۵۴).

۲. «وَإِذْ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» (بقره: ۱۲)؛ «وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا وَإِبْرَاهِيمَ وَجَعَلْنَا فِي ذُرِّيَّتِهِمَا النُّبُوَّةَ وَالْكِتَابَ» (حدید: ۲۶)؛ «وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ كُلًّا هَدَيْنَا وَنُوحًا هَدَيْنَا مِنْ قَبْلُ وَمِنْ ذُرِّيَّتِهِ دَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ وَأَيُّوبَ وَيُوسُفَ وَمُوسَىٰ وَهَارُونَ» (انعام: ۸۴).

۳. «إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَىٰ نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَعِيسَىٰ»

«وصیت»^۱ و «رسل»^۲ استمرار سلسله انبیا را تبیین کرده است. در یکی از آیات قرآن (مائده: ۱۹) و برخی روایات (شریف رضی، ۱۴۱۶: ۱۲۱؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۳۴۱/۱)، از «دوران‌های فترت» سخن به میان آمده است. گمان برخی مفسران و فرهنگ‌نویسان بر آن است که ادوار فترت، ادوار خلوق زمین از برگزیدگان خدا است. از این رو «فترة من الرسل» را «دوران گسستی بین رسولان» معنا کرده‌اند. کاربردهای متنوع ریشه «فتر» و واژه «فترت» گویای آن است که فترت به معنای «ضعف و رخوت» است نه «انقطاع و گسستگی» و دوران‌های فترت نیز به دوران‌های ضعف و تقیۀ برگزیدگان خدا اشاره دارد (رجایی و قندی، ۱۳۸۸: ۱۴۷).

شیخ صدوق در بحث مفصلی در اواخر کتاب کمال الدین در مورد فترت ائمه و رسل، می‌گوید: «اجماع شیعه بر این است که زمین از حجتی حی که می‌توان او را شناخت خالی نمی‌شود، خواه آن حجت چیره و مشهور باشد، خواه خائف و پنهان» (ابن بابویه، ۱۳۹۵: ۶۵۶/۲). رفع شبهاتی همچون انقطاع‌پنداری فترت، می‌تواند ما را به درک بهتری از اصل اعتقادی استمرار حجت‌های الهی از عصر آدم تا قیام قیامت، به عنوان یکی از کهن‌ترین باورهای شیعه نزدیک کند (رجایی و قندی، ۱۳۸۸: ۱۵۱).

از آنجاکه با فوت یا شهادت هر پیغمبری باید شخصی امین به عنوان وصی، اهداف ناتمام پیغمبر پیشین را دنبال کند، بررسی اشارات قرآن به اوصیا و انبیا اهمیت بالایی دارد. استمرار حجج الهی در طول تاریخ به وسیله بعثت انبیا و رسل و در زمان‌های بین آن‌ها، با وصیت به فردی الهی از میان قوم انجام می‌شده است (الهامی، ۱۳۹۷: ۸۴). فردی که حجت قبل در هنگام وفات به او وصیت می‌کرد و

→ وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَارُونَ وَسَلِيمَانَ وَعَاتِنَا دَاوُدَ وَيُوزَافَا (نساء: ۱۶۳)

۱. «وَوَصَّىٰ بِهَا إِبْرَاهِيمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ يَاقُوبُ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ لَكُمُ الدِّينَ فَلَا تَمُوتُوا إِلَّا وَأَنتُمْ مُسْلِمُونَ» (بقره: ۱۳۲)؛ «شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَى» (شوری: ۱۳)

۲. «وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِن قَبْلُ وَرُسُلًا لَّمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ * رُسُلًا مَّبْشِرِينَ وَمُنْذِرِينَ لِّئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا» (نساء: ۱۶۴ و ۱۶۵)؛ «وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِّن قَبْلِكَ مِنْهُمْ مَّن قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَّن لَّمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ وَمَا كَانَ لِرُّسُولٍ أَن يَأْتِيَ بِآيَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ» (غافر: ۷۸).



او را کاملاً به مردم معرفی می نمود، «وصی» نامیده می شد که باید در مقام حجت پیشین می ایستاد.^۱ خداوند در آیات قرآن، با استفاده از تعبیری مانند «نقباء»^۲ برای جانشینان حضرت موسی علیه السلام (حقیقت خواه؛ معینی، ۱۳۹۲: ۶۹) و «حواریون»^۳ برای جانشینان حضرت عیسی علیه السلام (نقوی و رضائی مجیدپور، ۱۳۹۹: ۱۴)، امکان مرجعیت دینی برخی اوصیا و انبیا را ثابت می کند.^۴

۲-۳. مرجعیت دینی اهل بیت علیهم السلام

بنابر آموزه های دینی، ناگزیر در هر عصر و زمانی، امامی وجود دارد که مردم، امامتش را باور کرده و به او اقتدا نمایند. فردی که در همه مسائل از او اطاعت کنند و او را حجت میان خود و پروردگار قرار دهند؛ چراکه خداوند در بیان اهمیت بعثت حجت های خود می فرماید: «لَّئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ» (نساء: ۱۶۵) تا برای مردم در مقابل خدا، بهانه و حجتی نباشد. در آیه دیگر می فرماید: «لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ» (انفال: ۴۲) تا کسی که باید هلاک شود با دلیلی روشن هلاک شود و کسی که باید زنده بماند با دلیلی واضح زنده بماند. در آیه دیگر آمده است: «لِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ» (انعام: ۱۴۹) خداوند در این آیه اعلام نموده است که حجت کامل و بالغ همواره از آن او است.

شیعه امامیه، مذهب خود را از امامان معصوم علیهم السلام گرفته است؛ همان افرادی که به فضیلت، علم، زهد، پارسایی، پرهیزکاری، پیوستگی در عبادت، دعا و

۱. عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام قَالَ: (إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى أَوْحَى إِلَى دَاوُدَ علیه السلام أَنْ اتَّخِذْ وَصِيًّا مِنْ أَهْلِكَ فَإِنَّهُ قَدْ سَبَقَ فِي عِلْمِي أَنْ لَا أُبْعَثَ نَبِيًّا إِلَّا وَلَهُ وَصِيٌّ مِنْ أَهْلِهِ). (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۸۷/۱).

۲. «وَلَقَدْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ نَبِيًّا وَقَالَ اللَّهُ إِنِّي مَعَكُمْ لَئِنْ أَقْسَمْتُمْ الصَّلَاةَ وَآتَيْتُمُ الزَّكَاةَ وَءَامَنْتُمْ بِرُسُلِي وَعَزَّرْتُمُوهُمْ» (مائدة: ۱۲).

۳. «وَقَلَّمَ أَحَسَّ عِيسَى مِنْهُمُ الْكُفْرَ قَالَ مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ قَالَ الْخَوَارِجُ نَحْنُ أَنْصَارُ اللَّهِ» (آل عمران: ۵۲) «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا أَنْصَارَ اللَّهِ كَمَا قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ لِلْخَوَارِجِ مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ قَالَ الْخَوَارِجُ نَحْنُ أَنْصَارُ اللَّهِ» (صف: ۱۴).

۴. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ» (توبه: ۱۱۹) فعل مضارع «كُونُوا» دلالت بر استمرار می کند و همواره باید افراد صادقی همچون انبیا و اوصیاء ایشان وجود داشته باشند تا معیت با آنان محقق شود، اما اگر این گونه نباشد درخواست الهی لغو خواهد بود.

تلاوت قرآن شهرت دارند (ابن بابویه، ۱۴۱۳: ۶۱۶/۲؛ ابن شهر آشوب مازندرانی، ۱۳۷۹: ۶۸/۴)؛ تا آنجا که مردم علوم مختلف را از آنان فراگرفتند (کوفی، ۱۴۱۰: ۳۰۵-۳۰۷؛ طبرسی، ۱۴۱۲: ۷۵/۱). آیاتی از سوره انسان، آیه تطهیر، مباحله و آیات دیگر در شأن و حق معصومان علیهم السلام نازل شده و آیه مودت بیانگر وجوب مودت و مهرورزی به آن بزرگواران است.

حجت خداوند جز به وسیله حجت حی الهی یا همان عالم ربانی معصوم، اقامه نمی‌گردد. در چهارچوب پذیرش این اصل، مدلول التزامی آیه «لِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ» (انعام: ۱۴۹) وجود حجت حی در هر زمان ضروری خواهد بود. با مراجعه به سنت رسول خدا صلی الله علیه و آله با سه حدیث در موضوع امامت روبه‌رو می‌شویم که در مجموع، ضرورت همیشگی وجود امام را به اثبات رسانده و تعداد ائمه را دوازده نفر از اهل بیت علیهم السلام اعلام می‌نماید (میلانی، ۱۳۹۰: ۳۵). در حدیث اول پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌فرماید: «من مات ولم يعرف إمام زمانه مات میتة جاهلیة» (تفتازانی، ۱۴۱۲: ۲۳۹/۵). بنابر فرمایش ایشان معرفت و شناخت نسبت به امام، امری ضروری است و هر کسی باید از ویژگی‌های امام خود آگاهی داشته باشد. در حدیث دوم، همراهی همیشگی قرآن و عترت یادآوری شده و پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در این باره می‌فرماید: «إني تارك فيكم خليفتين: كتاب الله حبل ممدود ما بين السماء والأرض، أو ما بين السماء إلى الأرض، وعترتي أهل بيتي وإئمه لن يفترقا حتى يردا عليّ الحوض» (الشیبانی، ۱۴۱۶: ۱۸۱/۵). در حدیث سوم تعداد جانشینان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله تا روز قیامت مشخص شده و ایشان در این باره می‌فرماید: «لا يزال الدين قائماً حتى تقوم الساعة، أو يكون عليكم اثنا عشر خليفة كلهم من قريش» (نیشابوری، ۱۴۲۰: ۱۱۹/۲).

با توجه به این‌که روایات یادشده در منابع معتبر اهل سنت از سوی محدثان و متکلمان نقل شده است و مضمون آن را علمای امامیه در حدّ تواتر نقل کرده‌اند، نمی‌توان این دسته از روایات را انکار کرد.

۱-۲-۳. اهل بیت (علیهم السلام) (خمس طیه)

یکی از آیاتی که استمرار حجج الهی را ثابت می‌کند، آیه ۵۸ سوره مریم است. خداوند در این باره می‌فرماید: «أُولَئِكَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ مِنْ ذُرِّيَةِ آدَمَ وَمِمَّنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ وَمِنْ ذُرِّيَةِ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْرَءِيلَ وَمِمَّنْ هَدَيْنَا وَاجْتَبَيْنَا». از آنجاکه یقیناً تمامی افرادی که در کشتی با حضرت نوح (علیهم السلام) همراه شدند پیغمبر نبودند، باید معنای «مِن» های به کار رفته در آیه بررسی شوند. از طرفی هم تمامی ذریه حضرت ابراهیم و اسرئیل پیغمبر نبوده‌اند، پس «ممن هدینا» باید افراد مهمی را دربر بگیرد و روایات این بخش، آیه را درباره اهل بیت (علیهم السلام) تفسیر می‌کنند (بحرانی، ۱۴۱۵: ۷۲۳/۳).

از آنجاکه به حکم عقل، تبعیت و پیروی فاضل از مفضل قبیح است، مسلمانان باید برای دستیابی به فهم صحیح از قرآن و تعالیم دینی و همچنین برای زدودن اختلافات، تنها به اهل بیت (علیهم السلام) مراجعه کنند. اختصاص آیه مباحله به اهل بیت (علیهم السلام) شرافتی را برای آنان ثابت می‌کند که نه در گذشته و نه در آینده، هیچ‌کس به آن دسترسی پیدا نکرده است؛ (ابن بابویه، ۱۳۷۸: ۲۳۲/۱) چراکه خداوند در توصیف پیغمبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) و همراهان ایشان در ماجرای مباحله با مسیحیان نجران می‌فرماید: «فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ» (آل عمران: ۶۱). به کار بردن تعبیر بلندی مانند «أَنْفُسَنَا» در کلام خداوند، نشان از عظمت و بزرگی همراهان پیغمبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) دارد؛ چراکه این افراد نماینده جبهه حق علیه باطل هستند. براساس روایات متواتر امامیه و اهل سنت، همراهان پیغمبر اکرم در پیروزی اسلام بر کفر در ماجرای مباحله هیچ‌کدام از مدعیان دروغین خلافت نبودند و به تصریح همگان آن افراد، امیرالمؤمنین، فاطمه زهرا، امام حسن و امام حسین (علیهم السلام) بودند (قمی، ۱۳۶۷: ۱۰۴/۱؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۳۶۸/۱). به همین خاطر، همواره از سوی خلفای جور زیر نظر بودند و به خاطر فضایی که داشتند به آنان حسد می‌ورزیدند (بحرانی، ۱۴۱۵: ۹۳/۲).

خداوند در آیه ۳۳ سوره احزاب می‌فرماید: «إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ

أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا». کلمه «إِنَّمَا» در آیه انحصار خواست خدا را می‌رساند و می‌فهماند که خدا خواسته که رجس و پلیدی را تنها از اهل بیت علیهم‌السلام دور کند و به آنان عصمت دهد. کلمه «أَهْلَ الْبَيْتِ» صرفاً برای اختصاص است تا غیر از اهل خانه در حکم داخل نشوند و نیز می‌تواند نوعی مدح و ندا به معنای «ای اهل بیت» باشد. به هر حال، دلالت دارد بر این که دور کردن رجس و پلیدی از آنان و تطهیرشان، مسئله‌ای است مختص به آنان و کسانی که مخاطب در کلمه «عنکم» هستند. بنابراین، در آیه دو قصر و انحصار به کار رفته است؛ یکی انحصار اراده و خواست خدا در بردن و دور کردن پلیدی و تطهیر اهل بیت علیهم‌السلام و دوم، انحصار این عصمت و دوری از پلیدی در اهل بیت علیهم‌السلام (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۳۰۹/۱۶). اراده خداوند در این آیه، تکوینی است و عصمت باعث سلب اختیار و اراده اهل بیت علیهم‌السلام نمی‌شود و آن‌ها را بر ترک گناه و معصیت مجبور نمی‌کند، بلکه آن بزرگواران در کمال اختیار به سراغ گناه نمی‌روند. دلیل ما بر این که «رجس» در این آیه شامل پلیدی‌های مادی و معنوی می‌شود، اطلاق این کلمه است؛ زیرا این کلمه به قید مقید و به شرطی مشروط نشده و به طور مطلق بیان شده است و شامل هر نوع پلیدی می‌شود (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۱۶۱).

اختصاص آیه تطهیر به اهل بیت علیهم‌السلام، آنان را به عنوان محور هدایت برای جامعه تبدیل کرده است؛ از این رو کسانی که چنین تأییدی از جانب خدا ندارند، باید برای کسب دین و معرفت به اینان مراجعه کرده و تنها این افراد را به عنوان مرجع دینی خود انتخاب کنند؛ چرا که امام هادی علیه‌السلام در تعظیم مقام شامخ اهل بیت علیهم‌السلام به آیه تطهیر اشاره کرده و در فرازی از زیارت جامعه کبیره، ایشان اهل بیت علیهم‌السلام را خلفای خداوند در زمین، حجج الهی، یاران دین خدا، محافظان سرّ خدا، مخزن علم الهی و... می‌دانند. (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق: ۶۱۱/۲) همان طور که ملاحظه شد، از مجموع این صفات و کمالات برای اهل بیت علیهم‌السلام، مرجعیت دینی ثابت می‌شود. آنچه بیان شد، تنها گوشه‌ای از آیاتی بود که در شأن اهل بیت علیهم‌السلام نازل شده است؛ اما برخی از پژوهشگران، آیات و روایات متعددی را در خصوص

مرجعیت دینی اهل بیت علیهم السلام ذکر کرده‌اند (رضوانی، ۱۳۸۶: ۴۷).

۲-۳. امامان هدایتگر

حضرت خاتم‌الأنبیا صلی الله علیه و آله از همان آغاز تبلیغ رسالت خویش، مسئله «وصایت» و جانشینی خود را مطرح کردند و امامان اهل بیت علیهم السلام با تبیین مقام «امامت» همواره جایگاه بحث امامت در اسلام را یادآور شده‌اند (میلانی، ۱۳۸۹: ۲۳/۱). شیعه معتقد است امام به حکم عقل و نقل باید به جمیع مسائل دینی، علوم قرآن و بلکه تمام آنچه بشر به آن نیازمند است عالم باشد. رسول خدا صلی الله علیه و آله شهر علم است و علوم نخستین و آخرین نزد او است؛ پس جانشینان ایشان نیز باید چنین علمی داشته باشند، تمام مسائل دین را بدانند و به قرآن عالم باشند تا دین الهی و کتاب خدا را از تحریفات و زیاده و نقصان حفظ کنند. محکم و متشابه، ظاهر و باطن و تفسیر قرآن و حقایق دین را بدانند و برای مردم بیان کنند. به آنچه مورد نیاز بشر است، عالم باشند و در پاسخ هیچ سؤالی فرو نمانند. در غیر این صورت، امام تابع خواهد بود نه متبوع؛ چراکه تبعیت جاهل از عالم به حکم عقل است و پیش انداختن عالم و پس زدن جاهل در زمره سیره عقلا است.

به عنوان مثال، چنانچه شخص بی سواد مدعی پزشکی شود و در عمل از علاج بیماران ناتوان باشد، بدون شک مردم وی را از منصب پزشکی عزل می‌کنند؛ همچنین اگر کسی مدعی مرجعیت دینی شود، اما از پاسخ به سؤالات شرعی دینداران درماند، هرگز مرجعیت وی پذیرفته نخواهد شد (میلانی، ۱۳۸۹: ۳۵/۲). در بخش گذشته برخی آیاتی که درباره اهل بیت علیهم السلام نازل شده است، ذکر شد. در این بخش آیاتی بررسی می‌شود که امامت و فضیلت ائمه اطهار علیهم السلام را تبیین می‌کند. همان‌گونه که ائمه علیهم السلام برای اثبات حقانیت خود به آیات قرآن استناد می‌کردند، شیعیان نیز در دفاع از آنان به آیات الهی استناد می‌کنند (هلالی، ۱۴۰۵: ۶۵۳/۲).

یکی از آیاتی که مرجعیت دینی ائمه اطهار علیهم السلام را تا روز قیامت تثبیت می‌کند،



آیه ۴۳ سوره نحل است. به گواهی عقل و به فرموده وحی، در هر مسئله‌ای باید به کارشناسان و آگاهان آن مسئله مراجعه کرد. خداوند در این باره می‌فرماید: ﴿فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾. در این آیه مردم به پرسیدن از آنچه نمی‌دانند ملزم شده‌اند. صدر آیه اهمیت سؤال را در رسیدن انسان به حقیقت نشان می‌دهد؛ چراکه در غیر این صورت، مبنای عمل به دستورات دینی یا قضاوت در موضوعات، بر مبنای ظن و جهل استوار می‌شود و احتمال خطا و اشتباه در آن زیاد است. اهل و متخصص هر چیزی نسبت به آن چیز عارف‌تر و بیناتر و به اخبار آن داناتر هستند؛ پس کسانی که می‌خواهند نسبت به آن چیز اطلاعات به دست آورند، لازم است به اهل آن مراجعه کنند و اهل کتاب‌های آسمانی، دانشمندانی هستند که تخصص‌شان در علم آن کتاب و عمل به شرایع آن است؛ آن‌ها اهل خبره و عاملان به آن علم هستند و اخبار انبیا را می‌دانند؛ پس دیگران باید به آنان مراجعه کنند (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۵۸/۱۲).

در این‌که مصادیق «اهل ذکر» چه کسانی هستند، در میان مفسران اختلاف نظر وجود دارد. بعضی گفته‌اند: اهل ذکر، اهل قرآن هستند و مراد از ذکر، قرآن است. برخی گفته‌اند منظور اهل علم و دانش‌اند (طبرسی، ۱۴۱۲: ۲/۲۸۹)؛ اما به نظر می‌رسد این برداشت‌ها اشتباه باشد؛ چراکه خداوند در آیه بعد می‌فرماید: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ (نحل: ۴۴). همان‌گونه که ملاحظه شد، پیغمبر اکرم ﷺ در این آیه محل نزول ذکر شناخته شده است. کسانی که بعد از ایشان بخواهند صاحب این مقام الهی بشوند، باید به اندازه آن حضرت دارای علم الهی باشند تا بتوانند تمامی پرسش‌های بشر را پاسخ‌گو باشند؛ اما آن دسته از افرادی که خودشان به جهل اقرار کرده‌اند (ابن شاذان قمی، ۱۴۲۳: ۱۲۱؛ جوینی شافعی، ۱۴۰۰: ۱/۳۴۴؛ ابن شهر آشوب مازندرانی، ۱۳۷۹: ۲/۳۶۸)، هرچند ادعای خلافت داشته باشند (ابن بابویه، ۱۴۰۳: ۳۶۱)، نمی‌توانند از این مقام دم بزنند؛ زیرا فرد قائم مقام باید از جمیع جهات هم‌ردیف پیغمبر اکرم ﷺ باشد تا این‌که تناسب میان‌شان رعایت شود و با وجود فرد اصلح، خلافت و جانشینی به دیگران نمی‌رسد.



روایات متعددی در شأن نزول آیه صادر شده است که همه آن‌ها از این مطلب حکایت دارند که پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و اوصیای ایشان، همگی از مصداق «اهل الذکر» هستند (بحرانی، ۱۴۱۵: ۳/۴۲۴-۴۲۵). با توجه به این که خداوند به تمامی بندگان خود امر می‌کند که از اهل ذکر سؤال کنند، بنابر مفاد آیه رشتۀ وصایت پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله تا روز قیامت امتداد دارد و در صورت فقدان حجت، باید حجت دیگری جایگزین او شود؛ همان‌گونه که در صدر اسلام و در عصر حضور ائمه اطهار علیهم السلام، مردم به حجت خدا احتیاج داشتند و با استفاده از رهنمودهای امامان علیهم السلام به کمال می‌رسیدند، در عصر غیبت نیز این نیاز احساس می‌شود و با وجود این که مردم از دیدار حجت خدا محروم هستند، عنایات و الطاف حضرت ولی عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف همچون خورشید پشت ابر، شامل حال بندگان خواهد شد (ابن بابویه، ۱۳۹۵: ۱/۳۹۳). تلقی ناصحیح برخی سیاستمداران بر این بود که ائمه اطهار علیهم السلام تنها متصدی مرجعیت علمی پس از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله هستند؛ اما این ادعا برخلاف دستور پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله است؛ چراکه ایشان تنها مصدر اخذ دین را قرآن و عترت معرفی کرده‌اند. از آنجاکه خداوند تبعیت از پیامبرش را بر همگان واجب دانسته و با متخلفان برخورد کرده است،^۱ به فرمودۀ ایشان باید در تمامی امور اعم از قضاوت، رفع اختلاف، دریافت معارف دین و تعلیم آموزه‌های قرآن، ائمه اطهار علیهم السلام را بر دیگران برتری داد.

یکی دیگر از آیاتی که مرجعیت ائمه اطهار علیهم السلام را تثبیت می‌کند، آیه ۵۵ سورۀ مائده^۲ است. به قرینه آیه ۶۸ سورۀ آل عمران،^۳ مراد از «ولایت» در آیه ۵۵ سورۀ مائده، «سرپرستی بر مسلمانان» است. طبق آنچه از بزرگان اهل سنت نقل شده است، همه مفسران در شأن نزول آیه ولایت اتفاق نظر دارد. این اجماع از سوی چهار تن از دانشمندان اهل سنت نقل شده است (میلانی، ۱۳۸۶: ۲۰). قاضی

۱. «وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ» (حشر: ۷)

۲. «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ»

۳. «إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لَلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ وَهَذَا النَّبِيُّ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ»

ایجی (م ۷۵۶ق) نویسنده کتاب المواقف فی علم الکلام، میر سید شریف جرجانی (م ۸۱۶ق) در شرح المواقف، سعدالدین تفتازانی (م ۷۹۳ق) در شرح المقاصد و علاءالدین قوشجی سمرقندی، همگی به نزول آیه ولایت در شأن امیرالمؤمنین علیه السلام اقرار کرده‌اند. همچنین در متون دینی شیعه، پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله ضمن بیان خطبه غدیر برای تبیین افضلیت حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام به آیه ولایت استشهاد کردند (طبرسی، ۱۴۰۳: ۵۹/۱).

یکی دیگر از آیاتی که در تثبیت مرجعیت دینی ائمه اطهار علیهم السلام کاربرد دارد، آیه اولوالامر است. خداوند در این باره می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (نساء: ۵۹). به قرینه اطلاق «أطيعوا»، اطاعتی که برای اولوالامر درخواست شده، تمامی دستورات وی را دربر می‌گیرد. این حد از اطاعت تنها برای کسانی است که دارای شأن مرجع دینی بوده و سایر افراد جامعه به پیروی از آنان مکلف هستند. براساس روایت نبوی، مراد از اولوالامر، ائمه اطهار علیهم السلام هستند (بحرانی، ۱۴۱۵: ۱۰۳/۲).

یکی دیگر از آیاتی که جایگاه دینی ائمه علیهم السلام را تبیین می‌کند، آیه ۱۱۹ سوره توبه است. خداوند در این آیه که به آیه «صادقین» معروف است، می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَ كُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ» فعل مضارع «كونوا» بر استمرار همراهی با صادقان دلالت می‌کند؛ پس باید در تمامی زمان‌ها صادق مصدق موجود باشد. اگر در برهه‌ای از زمان، فرد صادق موجود نباشد، امر الهی لغو و بی اعتبار خواهد بود و از آنجاکه خداوند حکیم است و کار بیهوده انجام نمی‌دهد، باید تا روز قیامت سلسله صادقان وجود داشته باشند. براساس روایات شأن نزول، این آیه در حق علی علیه السلام و فرزندان ایشان نازل شده است (هلالی، ۱۴۰۵: ۷۶۲/۲).

در زمینه تبیین مصادیق مرجع دین، آیات دیگری نیز مانند آیه راسخون،^۱

۱. «هُوَ الَّذِي أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ ءَايَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ» (آل عمران: ۷).



هادی امم^۱ و علم الکتاب^۲ وجود دارد که همگی حاکی از لزوم مبین متشابهات قرآن، امام هدایتگر و عالم به قرآن مجید تا روز قیامت هستند. بنابر روایات متعدد (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۸۰-۱۷۸)، اگر زمین خالی از حجت خداوند باشد، اهل خود را فرو می‌برد؛ از این رو ادامه پیدا کردن حیات بشر مشروط به وجود حجتی است که از جانب خداوند تأیید شده باشد و مقصود از آن، حجت‌هایی هستند که از سوی خداوند نصب شده و به وسیله پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله معرفی می‌گردند (خزاز رازی، ۱۴۰۱: ۵۴-۵۳).

۴. نتیجه‌گیری

از مجموع آنچه گفته شد، نتایج زیر به دست می‌آید:

۱. خداوند همواره از ابتدای پیدایش انسان، اسباب هدایت را به وسیله انبیا و اوصیای آنان فراهم کرده است. براساس آیات و روایات، حجت‌های الهی به صورت سلسله‌وار در طول تاریخ بشریت بوده‌اند و در نتیجه از زمان بعثت آدم علیه السلام تا بعثت خاتم الانبیا صلی الله علیه و آله مؤمنان و مؤمنات با اطاعت از فرمایش‌های حجج الهی از گزند وسوسه‌های شیطان در امان بوده‌اند.

۲. حجت‌های الهی گاهی آشکار بوده و عموم مردم با آنان در ارتباط بوده‌اند و گاهی به ناچار، به دور از امت خود و در غیبت به سر می‌برند؛ از این رو در دوران فترت رسولان، تقیه و ضعف غلبه داشته است؛ اما به هیچ عنوان زنجیره پیغمبران و اوصیای الهی منقطع نشده است.

۳. استمرار مرجعیت دینی نعمتی الهی است و مردم در هیچ دوره‌ای از این نعمت بی‌نصیب نبوده‌اند. سنت الهی بر این منوال بوده است که با فوت یا

۱. «إِنَّمَا أَنْتَ مُنْذِرٌ لِّكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ» (رعد: ۷) واژه «کل» دلالت بر استمرار همراهی فرد هدایتگر با تمامی اقوال و ملل دارد.

۲. «قُلْ كَفَىٰ بِاللَّهِ شَهِيدًا بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ» (رعد: ۴۳) براساس روایات متعدد، فراز «وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ» به امیرالمؤمنین علیه السلام تفسیر شده است. (حویزی، ۱۴۱۵: ۲/۵۲۳).

شهادت حجتی، حجت دیگری جایگزین وی می‌شود.

۴. فضل، رحمت، علم و حکمت خداوندی همیشه باید بر اولیای او و بر مؤمنان خاص بیارد. هرچند وحی به معنای خاص آن پس از پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله منقطع شده و نبوت به پایان رسیده است؛ اما براساس برخی آیات قرآن، راه ارتباط خدا با خلق و خلق با خدا، همیشه باز است و انقطاع در این زمینه معنا ندارد.

۵. استمرار حجت‌های الهی، مرجعیت دینی آنان را برای همگان تثبیت کرده و ادعاهای دیگران را ابطال می‌کند؛ در نتیجه، همان‌گونه که در صدر اسلام و در عصر حضور ائمه اطهار علیهم السلام مردم به حجت خدا احتیاج داشتند و با استفاده از رهنمودهای امامان علیهم السلام به کمال می‌رسیدند، در عصر غیبت نیز این نیاز احساس می‌شود و با وجود این‌که مردم از دیدار حجت خدا محروم هستند، ولی عنایات و الطاف حضرت ولی عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف همچون خورشید پشت ابر، شامل حال بندگان خواهد شد.





منابع

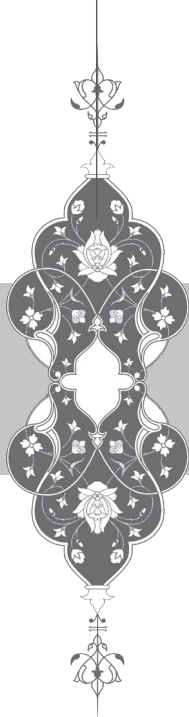
* قرآن کریم

۱. ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۳۷۸ق)، عیون أخبار الرضا علیه السلام، تهران: نشر جهان.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۴۱۳ق)، من لایحضره الفقیه، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۳۹۵ق)، کمال الدین و تمام النعمة، تهران: اسلامیه.
۴. ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۴۰۳ق)، معانی الاخبار، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۵. ابن شاذان قمی، أبوالفضل شاذان بن جبرئیل، (۱۴۲۳ق)، الروضة فی فضائل أمير المؤمنين علی بن أبی طالب علیه السلام، قم: مكتبة الأمين.
۶. ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی، (۱۳۷۹ق)، مناقب آل أبی طالب علیه السلام، قم: علامه.
۷. ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، بیروت: دار صادر.
۸. استرآبادی، علی، (۱۴۰۹ق)، تأویل الآیات الظاهرة فی فضائل العترة الطاهرة، قم: جماعة المدرسين فی الحوزة العلمية بقم، مؤسسة النشر الإسلامی.
۹. آلوسی، سید محمود، (۱۴۱۵ق)، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۱۰. بحرانی، هاشم بن سلیمان، (۱۴۱۵ق)، البرهان فی تفسیر القرآن، قم: مؤسسة البعثة، قسم الدراسات الإسلامية.
۱۱. بخاری، محمد بن اسماعیل، (۱۴۰۱ق)، صحیح بخاری، بیروت: دارالفکر.
۱۲. تفتازانی، مسعود بن عمر، (۱۴۱۲ق)، شرح المقاصد، قم: الشریف الرضی.
۱۳. جوینی شافعی، محمد بن ابراهیم، (۱۴۰۰ق)، فرائد السمطین، بیروت: مؤسسة المحمودی.
۱۴. حقیقت خواه، امیررضا و معینی، محمدرضا، (۱۳۹۲ش)، «رمز گشایی از تشبیه عددی ائمه به نقبای بنی اسرائیل: «در حدیث نبوی کعدة نقباء بنی اسرائیل»، دوفصلنامه امامت پژوهی، دوره ۳، ش ۱۲، ص ۵۷-۸۸.

۱۵. حلی، حسن بن یوسف، (۱۴۰۹ق)، الألفین، قم: هجرت.
۱۶. حویزی، عبد علی بن جمعه، (۱۴۱۵ق)، تفسیر نورالثقلین، قم: اسماعیلیان.
۱۷. حیدری فطرت، جمال الدین، (۱۳۹۰ش)، سازگاری «فترت رسولان» با استمرار حجت، قم: دانشکده علوم حدیث، پایان نامه کارشناسی ارشد.
۱۸. خزار رازی، علی بن محمد، (۱۴۰۱ق)، کفایة الأثر فی النص علی الائمة اثنی عشر، قم: بیدار.
۱۹. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ق)، مفردات الفاظ القرآن، بیروت: دار القلم.
۲۰. رجایی، مهدیه و قندی، مهدی، (۱۳۹۴ش)، «دوران های فترت و پیوستگی زنجیره حجت‌های الهی»، دوفصلنامه امامت پژوهی، دوره ۵، ش ۱۸، ص ۶۸-۳۵.
۲۱. رجایی، مهدیه، (۱۳۸۸ش)، استمرار حجج الهی از دیدگاه قرآن و روایات، قم: دانشکده علوم حدیث، پایان نامه کارشناسی ارشد.
۲۲. رضایی، اصغر، (۱۳۹۰ش)، ضرورت وجود حجت در نهج البلاغه، قم: دانشکده علوم حدیث، پایان نامه کارشناسی ارشد.
۲۳. رضوانی، علی اصغر، (۱۳۸۶ش)، مرجعیت دینی اهل بیت و پاسخ به شبهات، قم: کتاب جمکران.
۲۴. زمخشری، محمود بن عمر، (۱۴۰۷ق)، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت: دار الکتاب العربی.
۲۵. شریف الرضی، محمد بن حسین، (۱۴۱۴ق)، نهج البلاغه، صبحی صالح، قم: هجرت.
۲۶. الشیبانی، احمد بن حنبل، (۱۴۱۶ق)، مسند احمد، قاهره: دارالحديث.
۲۷. طباطبایی، محمد حسین، (۱۳۹۰ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
۲۸. طبرسی، احمد بن علی، (۱۴۰۳ق)، الإحتجاج علی أهل اللجاج، مشهد: نشر مرتضی.



۲۹. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۴۱۲ق)، تفسیر جوامع الجامع، قم: حوزه علمیه قم.
۳۰. عیاشی، محمد بن سعود، (۱۳۸۰ق)، تفسیر العیاشی، م ۳۲۰ق، تهران: مکتبه العلمیه الاسلامیه.
۳۱. فاریاب، محمد حسین، (۱۳۹۶ش)، بررسی انطباق شئون امامت در کلام امامیه بر قرآن و سنت، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته الله علیه.
۳۲. قمی، علی بن ابراهیم، (۱۳۶۷ش)، تفسیر القمی، قم: دارالکتاب.
۳۳. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ق)، الکافی، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۳۴. کوفی، فرات بن ابراهیم، (۱۴۱۰ق)، تفسیر فرات الکوفی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
۳۵. مغنیه، محمد جواد، (۱۴۱۷ق)، الشیعه فی المیزان، بیروت: دارالجواد.
۳۶. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۱ش)، تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۳۷. موسوی، سید مهدی، (۱۳۹۷ش)، «ادله ای بر خالی نبودن زمین، از حجج الهی با تکیه بر آیات وحی»، فصلنامه مکتب وحی، ش ۲۴، ص ۱۶۵-۱۴۰.
۳۸. مؤیدی، علی، (۱۳۹۷ش)، «استمرار حجت حیّ از منظر قرآن»، دوفصلنامه مطالعات مهدوی (سپید سحر)، دوره ۹، ش ۴۲، ص ۳۱-۱.
۳۹. میلانی، سید علی، (۱۳۹۰ش)، موعود آسمانی، قم: حقائق.
۴۰. میلانی، سید علی، (۱۳۸۹ش)، جواهر الکلام فی معرفه الإمامة والإمام، قم: حقائق.
۴۱. میلانی، سید علی، (۱۳۸۶ش)، نگاهی به آیه ولایت، قم: حقائق.
۴۲. نقوی، حسین و رضائی مجید پور، جعفر، (۱۳۹۹ش)، «جایگاه حواریون در قرآن»، معرفت، سال ۲۹، ش ۹، ص ۲۰-۹.
۴۳. نیشابوری، مسلم بن الحجاج، (۱۴۲۰ق)، صحیح مسلم، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۴۴. الهامی، داود، (۱۳۷۹ش)، وصایت ملاک تعیین امام، فصلنامه کلام اسلامی، ش ۳۶، ص ۷۰-۸۸.
۴۵. هلالی، سلیم بن قیس، (۱۴۰۵ق)، کتاب سلیم بن قیس الهلالی، قم: الهادی.



Elucidating the Facets of the Need for a Religious Authority Based on the Narrations of the Ahl al-Bayt (a)*

‘Alī Bābāzādeh¹

Abstract

The religious authority of the Ahl al-Bayt constitutes one of the central and practically significant themes in the field of Imamate studies, as it encompasses many of the essential roles and functions of the Imamate. Although the Qur’an and the hadith literature address this issue in considerable detail, Imāmī scholars have paid comparatively limited attention to its various dimensions and implications. The principal aim of the present study is to explicate and substantiate the different grounds underlying humanity’s and religion’s need for a religious authority. According to the guidance of Imāmī traditions, after the Prophet Muḥammad, the Qur’an and the Prophetic Sunnah alone are not sufficient to ensure proper human guidance. The coherence and stability of religion lack meaning and efficacy without the explanation and interpretation provided by a legitimate religious authority. Acting solely upon the apparent meanings of the Qur’an and the Prophetic Sunnah, without recourse to such an authority, leads to misguidance and loss. The necessity of the continual presence of divinely appointed individuals—who, as God’s representatives, exist throughout history to address the needs of both humanity and religion—is thus self-evident. These figures bear responsibility for explicating religion (the Qur’an and the Sunnah), responding to emerging questions and challenges, resolving disputes, and administering society in accordance with religious teachings. Methodologically, this study is structured into two main sections. The first analyzes the various aspects of humanity’s need for religious authority, examining concepts such as guidance, comprehensive governance and management of human affairs, and the role of the religious authority in eliminating disagreement and confusion. The second section focuses on the function of the religious authority in ensuring the subsistence and endurance of religion, addressing themes such as “the religious authority as the interpreter and legislator of religion,” “the religious authority as a safeguard against religious deviation,” and “the dependence of the vitality of religion upon the religious authority.” Through this analysis, the study demonstrates that both human guidance and the very life of religion are intrinsically bound to the presence of a divinely sanctioned religious authority.

Keywords: Religious Authority, Subsistence of Religion, Guidance, Religious Politics, Explanation and Legislation of Religion, Vitality of Religion

Research Article

Imāmah in the Light of
the Qur’ān and Sunnah

2th Year, Vol. 3, 2025

Publisher: Emamat
International Foundation

ipj.emamat.org

Received: 2025/07/16

Revised: 2025/10/05

Accepted: 2025/10/11

Published Online: 2026/06/28



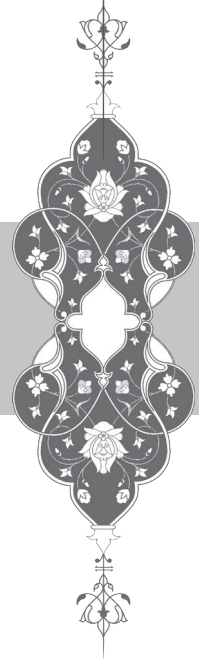
© the authors



* Cite this article: Bābāzādeh, A. (2025). Elucidating the Facets of the Need for a Religious Authority Based on the Narrations of the Ahl al-Bayt (a), *Imāmah in the Light of the Qur’ān and Sunnah*, 2(3), p.313-339.

 <https://doi.org/10.22034/emamah.2025.535136.1072>

1. Level 4 Seminary Studies (Ph.D.-Equivalent), Expository Imamate Studies, Specialized Center for Imamology, Imamate International Foundation, Jafari Cultural Foundation, Qom, Iran
babazadehali110@gmail.com



تبیین وجوه نیازمندی به مرجع دین براساس روایات اهل بیت علیهم السلام*

علی بابازاده^۱

چکیده

مرجعیت دینی اهل بیت علیهم السلام از موضوعات کلیدی و کاربردی در دانش امامت است. این مفهوم می‌تواند بسیاری از نقش‌ها و کارکردهای امامت را پوشش دهد. در قرآن و احادیث به این موضوع به تفصیل پرداخته شده است؛ اما اندیشمندان امامیه کمتر به ابعاد و زوایای آن توجه کرده‌اند. هدف اصلی این پژوهش، تبیین و اثبات «وجوه نیازمندی بشر و دین به مرجع دین» است. مطابق رهنمود روایات امامیه، پس از پیامبر اکرم ﷺ، قرآن و سنت نبوی به تنهایی برای هدایت بشر کافی نیستند و استواری و قوام دین، بدون تبیین و تفسیر مرجع دین، فاقد ارزش است. عمل به ظاهر قرآن و سنت نبوی، بدون رجوع به مرجع دین موجب گمراهی و خسران است. ضرورت وجود انسان‌هایی که به نمایندگی از خداوند متعال، همواره در طول تاریخ حضور دارند تا نیاز بشر و دین را تأمین کنند، امری بدیهی است. این افراد مسئولیت تبیین دین (قرآن و سنت)، پاسخ‌گویی به مسائل و معضلات نوپدید، رفع اختلافات و مدیریت جامعه براساس آموزه‌های دینی را برعهده دارند. نوشتار حاضر در دو بخش اصلی سامان یافته است؛ نخست، وجوه نیاز بشر به مرجعیت دینی و دوم، نقش مرجع دین در قوام و پایداری دین را تشریح می‌کند. در بخش نخست،

مقاله پژوهشی

دوفصلنامه امامت در پرتو قرآن و سنت

سال دوم، شماره ۳، ۱۴۰۴

ناشر: بنیاد

بین‌المللی امامت

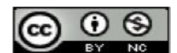
ipz.emamat.org

دریافت: ۱۴۰۴/۰۴/۲۵

بازنگری: ۱۴۰۴/۰۷/۱۳

پذیرش: ۱۴۰۴/۰۷/۱۹

انتشار آنلاین: ۱۴۰۵/۰۴/۰۷



© نویسندگان



* استناد به این مقاله: بابازاده، علی، (۱۴۰۴)، تبیین وجوه نیازمندی به مرجع دین براساس روایات اهل بیت علیهم السلام، امامت در پرتو قرآن و سنت، (۲) ۳، ص ۳۱۷-۳۴۳.

doi: <https://doi.org/10.22034/emamah.2025.535136.1072>

۱. سطح ۴، امامت تبیینی، مرکز تخصصی امام‌شناسی، بنیاد بین‌المللی امامت، بنیاد فرهنگ

جعفری، قم، ایران.

babazadehali110@gmail.com



تحلیل مفاهیمی مانند هدایتگری، مدیریت و تدبیر همه جانبه امور بشر و نقش مرجع دین در زدودن اختلافات و سردرگمی‌ها بررسی شده است. در بخش دوم عناوینی مانند «مرجع دین به مثابه مبین و مشرع دین»، «مرجع دین به عنوان مانع انحراف دین» و «وابستگی حیات دین به مرجع دین» تحلیل و تبیین شده است. **واژگان کلیدی:** مرجعیت دینی، قوام دین، هدایت، سیاست دینی، تبیین و تشریع دین، حیات دین

۱. مقدمه

امامت عالی‌ترین مقامی است که خداوند متعال تنها به برخی از اولیای خویش عطا فرموده است (کلینی، ۱۴۲۹: ۴۲۶/۱). مقامی که هیچ مرتبتی فراتر از آن در نظام آفرینش تعریف نشده است؛ از این رو، جایگاهی بسیار والا و حائز اهمیت است. این اهمیت سبب شده تا نظریه‌پردازان امامیه با دیدگاه‌ها و گرایش‌های فکری متنوع، همواره در پی کاوش، تحلیل و معرفی ابعاد این منصب الهی باشند. حاصل این تلاش‌ها، شکل‌گیری نگاه‌های گوناگون و متنوع نسبت به مسئله امامت بوده است.

در میان محدثان، شیخ صدوق در کتاب کمال الدین، امام را به عنوان «خليفة الله» (صدوق، ۱۳۹۵: ۴/۱) معرفی کرده است. کلینی در الکافی از امام به عنوان «حجة الله» نام برده (کلینی، ۱۴۲۹: ۴۰۹/۱) و صفار در بصائر الدرجات، امام را به عنوان «عالم» (صفار، ۱۴۰۴: ۲) معرفی می‌کند.

متکلمان امامت را به معنای «ریاست عامه» تفسیر کرده‌اند؛ از جمله شیخ مفید در النکت الإعتقادیة (مفید، ۱۴۱۳: ۳۹)، خواجه نصیرالدین طوسی در تلخیص المحصل (طوسی، ۱۴۰۵: ۴۲۶)، علامه حلی در باب حادی عشر (حلی، ۱۳۶۵: ۱۰)، ابن میثم بحرانی در قواعد المرام فی علم الکلام (بحرانی، ۱۴۰۶: ۱۷۴) و فاضل مقداد در إرشاد الطالبین إلی نهج المسترشدين (مقداد، ۱۴۰۵: ۳۲۵).

فلاسفه اسلامی نیز با الهام از اندیشه یونانی، امام را «رئیس مدینه فاضله»

معرفی کرده‌اند؛ چنان‌که فارابی در آراء أهل المدينة الفاضلة (فارابی، ۱۹۹۵: ۱۱۶) و ابن سینا در شفا (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۴۵۱) به این موضوع پرداخته‌اند.

صوفیه و عرفا نیز امام را به‌عنوان «انسان کامل» توصیف کرده‌اند؛ مانند الغراب در انسان کامل به نقل از ابن عربی (غراب، ۱۴۱۴: ۷) و سید حیدر آملی در جامع الأسرار (آملی، ۱۳۶۸: ۱۷۹).

همچنین علامه طباطبایی در المیزان امامت را به‌عنوان «ایصال الی المطلوب» (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۷۲/۱) تعریف کرده است.

این دیدگاه‌ها نشان‌دهنده تنوع نگرش‌ها به مقام و جایگاه امامت در تاریخ اندیشه اسلامی است و بیانگر آن است که امامت دارای ابعاد مختلفی است که هرکدام، از زاویه خاصی به آن پرداخته‌اند.

مهم‌ترین و پرمناقشه‌ترین نظریه‌های امامت در طول تاریخ، همان رویکردهای پیش‌گفته بوده است. اندیشمندان بعدی نیز یا به بسط و تکمیل این دیدگاه‌ها پرداخته‌اند یا با نقد و بررسی، نقاط ضعف آن‌ها را برجسته ساخته‌اند. باین حال، امامت را نمی‌توان صرفاً در این تبیین‌ها خلاصه کرد؛ چراکه با بررسی عمیق‌تر آیات قرآن کریم و احادیث امامیه، افق‌های جدیدی برای فهم و تبیین این جایگاه والا گشوده می‌شود.

یکی از این رویکردهای نوین، تبیین امامت از منظر مرجعیت دینی اهل بیت علیهم‌السلام است. مرجعیت دینی ائمه علیهم‌السلام از آموزه‌های مهم امامت است که هرچند به‌طور پراکنده در لابه‌لای منابع حدیثی و کلامی به آن اشاره شده؛ اما تاکنون پژوهش مستقل، نظام‌مند و همه‌جانبه برای واکاوی ابعاد این نظریه صورت نگرفته است.

ادعا این است که اگر امامت را از دریچه مرجعیت دینی اهل بیت علیهم‌السلام بنگریم، اثبات و توصیف امامت برای اهل بیت علیهم‌السلام بسیار آسان‌تر و قابل فهم‌تر خواهد بود و بسیاری از اشکالات و ابهاماتی که در سایر رویکردها مطرح است،



در این نگاه وجود ندارد. این رویکرد نوین، افق تازه‌ای در مطالعات امام‌شناسی می‌گشاید و نشان می‌دهد چگونه می‌توان با عبور از گفتمان‌های رایج، امامت را در پرتو کارکردهای عینی و هدایتگری ملموس اهل بیت علیهم‌السلام بازتعریف کرد.

در تعریف مرجعیت دینی اهل بیت علیهم‌السلام، گفته می‌شود که پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم امت را پس از خود، رها و بی‌سرپرست نگذاشت و اوصیایی همچون خویش را به امر خداوند منصوب نمود تا مردم با رجوع به ایشان و دریافت آموزه‌های دینی، از شک و حیرت رهایی یابند و از مسیر مستقیم هدایت منحرف نشوند. در مقابل، اهل سنت معتقدند که پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم پس از خود جانشینی تعیین نکرد؛ اما مردم پس از رحلت ایشان به اجماع، ابوبکر را به عنوان خلیفه برگزیدند و ابوبکر نیز براساس قرآن و سنت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، مردم را راهنمایی و هدایت می‌کرد. نظریه اهل سنت پرسش‌های فراوانی را در ذهن برمی‌انگیزد. آیا واقعا چنین است که پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم مردم را بدون تعیین جانشین رها کرد؟ آیا مردم صلاحیت انتخاب جانشین پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم را دارند یا همان‌گونه که پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم از سوی خداوند انتخاب شده است، جانشین او نیز باید به انتخاب الهی باشد؟ آیا واقعا همه امت از جمله بنی‌هاشم و افرادی مانند سلمان، ابوذر و مقداد در سقیفه بنی‌ساعده حاضر بودند و با ابوبکر بیعت کردند؟ آیا قرآن و سنت به تنهایی و بدون وجود مبینی معصوم مانند پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، برای هدایت بشر کافی‌اند؟ در مواجهه با مسائل نوظهور و موضوعات مستحدثه که در ظاهر کتاب و سنت به آن‌ها اشاره نشده، اهل سنت چه راهکاری دارند؟ آیا عقل محدود و خطاپذیر غیرمعصوم می‌تواند پاسخ‌گوی نیازهای بشر تا روز قیامت باشد؟

این پرسش‌ها و ابهامات مشابه، ما را بر آن داشت تا با تبیین و اثبات مرجعیت دینی امامان علیهم‌السلام، تأکید کنیم که نیازهای بشر و قوام دین، تنها از طریق رجوع به اهل بیت علیهم‌السلام، به عنوان جانشینان پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، برآورده می‌شود. از این رو، ضرورت دارد که در این نوشتار به بررسی نیاز بشر و دین به امام به عنوان مرجع دین پرداخته شود.

در اینجا لازم است مفهوم «رجوع» به امام برای دریافت آموزه‌های دینی به گونه‌ای روشن شود تا از بروز شبهات ناخواسته جلوگیری گردد. رجوع به امام صرفاً به معنای مراجعه حضوری و مستقیم به شخص امام نیست؛ هرچند این مراجعه، مصداق اصلی و بارز رجوع به شمار می‌آید؛ اما رجوع مصادیق دیگری نیز دارد؛ برای مثال، رجوع به وکلای مورد اعتمادی که خود معصومان علیهم‌السلام برای شیعیان شهرهای دیگر مشخص کردند. در دوران حضور امامان علیهم‌السلام، ایشان با توجه به پراکندگی جغرافیایی شیعیان، وکلای مورد اعتمادی در شهرهای مختلف منصوب می‌کردند و پیروان را به رجوع به این نمایندگان فرامی‌خواندند. این وکلا، حلقه واسط بین امام و مردم بودند و وظیفه انتقال آموزه‌های دینی را برعهده داشتند (نجاشی، ۱۳۶۵: ۱۰؛ کشی، ۱۴۰۹: ۵۲۳).

در دوران غیبت حضرت حجت عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف، مفهوم «رجوع» به معنای مراجعه به قرآن کریم و احادیث اهل بیت علیهم‌السلام یا مراجعه به اهل فن و متخصصان در فهم و تبیین معارف دینی به کار می‌رود. در این دوره، علمای دین پژوه که در فهم منابع اصیل امامیه تخصص دارند، با تکیه بر قرآن و روایات معصومان علیهم‌السلام، وظیفه تبیین آموزه‌های دینی و پاسخ‌گویی به مسائل نوپدید را برعهده دارند. این نکته حائز اهمیت است که پاسخ‌گویی علمی عالمان دینی به معنای بی‌نیازی بشر از وجود امام عصر عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف نیست. همچنین به معنای درستی قطعی تمام برداشت‌ها و تحلیل‌های ایشان تلقی نمی‌شود، بلکه اولاً، این رجوع به عالمان دینی، خود براساس دستور اهل بیت علیهم‌السلام صورت می‌گیرد (صدوق، ۱۳۹۵: ۴۸۴/۲؛ طبرسی، ۱۴۰۳: ۴۵۸/۲) تا شیعیان در دوران غیبت از سردرگمی و تردید نسبت به وظایف دینی خود رهایی یابند. ثانیاً، در عصر غیبت، راهی جز مراجعه به متخصصان دین‌شناس برای فهم و عمل به معارف دینی وجود ندارد. در عین حال، حضرت حجت عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف در پس پرده غیبت، مراقب سلامت کلی جریان دین‌فهمی در جامعه شیعی هستند و در مواردی که زیادی یا نقصان فاحش در اندیشه و عملکرد دینی عالمان، آسیبی به اصل دین وارد سازد، به



اصلاح آن اقدام می‌فرمایند (کلینی، ۱۴۲۹: ۴۳۴/۱).

اگرچه کتاب‌ها و مقالاتی با هدف نشان دادن نیاز انسان به امام نوشته شده است، اما پژوهشی که نیاز دوگانه بشر و دین به امام را به مثابه مرجع دینی، با تکیه بر روایات امامیه بررسی کند، همچنان مغفول مانده است.

جایگاه مرجعیت دینی امامان علیهم‌السلام از جهات متعددی قابل تحلیل و تبیین است. در مقاله پیشین نگارنده با عنوان «بازخوانی و اثبات روایی اوصاف و شروط امامت از نگاه مرجعیت دینی»،^۱ شروط و اوصاف مرجع دین از منظر روایات تبیین شد. این نوشتار در پی آن است تا با تمرکز بر نیاز دوگانه بشر و دین به مرجع دین، این مسئله را براساس احادیث امامیه واکاوی و تبیین کند و نشان دهد که مرجعیت دینی، نه تنها پاسخی به نیازهای فردی و اجتماعی بشر است، بلکه شرط بقا و استمرار دین در همه ادوار تاریخی به شمار می‌رود. بنابراین، مسئله نیازمندی به مرجع دین از دو جهت قابل تحلیل است؛ نخست، نیاز مردم به مرجع دین و دوم، نیاز و قوام دین به مرجع دین.

۲. نیاز بشر به مرجع دین

در این بخش، ابتدا به اصل نیاز بشر به مرجع دین پرداخته می‌شود و سپس ابعاد مختلف این نیاز مورد تحلیل قرار می‌گیرد.

انسان در مسیر زندگی با پرسش‌ها و چالش‌های بی‌پایانی روبه‌رو است که پاسخ به آن‌ها فراتر از توان عقل محدود و تجربه‌های شخصی است. در دنیای پیچیده امروزی، انسان بیش از هر زمان دیگری در جست‌وجوی معنا و هدف زندگی است. او پس از شناخت خداوند درمی‌یابد که بی‌هدف آفریده نشده و خالقش از او انتظاراتی دارد (ذاریات: ۵۶). شناخت رضایت الهی و عمل براساس آن، تنها راه معنابخشی به زندگی، هدایت و سعادت دنیوی و اخروی است. از سوی دیگر، ارتباط مستقیم و بی‌واسطه با خداوند برای هدایت و سعادت

۱. فصلنامه نقد و نظر، شماره ۱۲۰، زمستان ۱۴۰۴ ش.

ممکن نیست. به همین دلیل، پروردگار بر پایه حکمت خویش، برخی از بندگان مقرب خود را به عنوان واسطه‌های هدایت برگزیده و به آنان علم و عصمت عطا فرموده است. این برگزیدگان الهی، همه آنچه را که بشر برای هدایت نیاز دارد، در اختیار دارند (صدوق، ۱۳۹۵: ۲۲۳/۱).

براساس این دو مقدمه، نیاز به مرجع دین خودش را نشان می‌دهد. مرجع دین، با تکیه بر علم مصون از خطا، پاسخ‌گوی نیازها و مشکلات بشر است. از این رو، بشر برای کسب رضایت پروردگار و هدفمند شدن زندگی، همواره به هدایت اهل بیت علیهم‌السلام به عنوان مراجع دینی نیازمند است.

در این بخش، سه نیاز اصلی و مهم بشر به مرجع دین، شامل هدایت، تدبیر امور و رفع اختلاف، بیان و تحلیل می‌شود.

۲-۱. هدایت

انسان برای حرکت و رشد در مسیر صحیح و عدم انحراف از آن، هرگز از راهنمایی‌های بیرونی بی‌نیاز نبوده است (کلینی، ۱۴۲۹: ۶۶/۱)؛ هرچند عقل انسان به عنوان راهنمای درونی (همان: ۳۵)، در تشخیص اصول اخلاقی پایه مانند حسن عدل یا قبح ظلم توانا است؛ ولی در شناخت کامل مصالح و مفاسد پیچیده دینی ناتوان است (صدوق، ۱۳۹۵: ۳۲۴/۱). این ناتوانی، نیاز به هدایت‌گری الهی را ضروری می‌سازد. خداوند متعال، برای پاسخ به این نیاز اساسی، از آغاز خلقت، زمین را از حجت‌های الهی، خالی نگذاشته است (همان: ۲۳۰). این هادیان، نیازهای بشر در مسیر تکامل را تأمین می‌کنند (کلینی، ۱۴۲۹: ۴۱۰/۱).

در روایات متعدد، با تعابیر گوناگون بر نیاز مردم به هدایت مرجع دین تأکید شده است. یکی از این تمثیل‌های پرتکرار، تشبیه امام به ستاره است (صدوق، ۱۳۹۵: ۲۴۴/۱). همان‌گونه که رهرو در بیابان تاریک به ستارگان برای نجات از سرگردانی نیاز دارد، بشر نیز برای حرکت در مسیر صحیح به هدایت مرجع دین نیازمند است. این تشبیه در امتداد تمثیل امام به کعبه قرار می‌گیرد (خزاز، ۱۴۰۱: ۱۹۹). در هردو تشبیه،



مفهوم رجوع محوریت دارد؛ همان‌گونه که انسان از روی نیاز برای جهت‌یابی به ستاره می‌نگرد و برای عبادت به کعبه رو می‌آورد، امام نیز چنین جایگاهی دارد؛ خداوند او را ستاره‌ای راهنما و کعبه‌ای برای هدایت قرار داده است.

از محتوای پیش‌گفته برمی‌آید که هدایت، به‌طور انحصاری در اختیار امامان علیهم‌السلام است؛ اما برای تأکید و تثبیت بیشتر، به برخی نصوص صریح اشاره می‌کنیم. ازجمله این نصوص، حدیث معروف ثقلین است که در آن، پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم تنها راه هدایت و رهایی از گمراهی پس از خویش را رجوع به قرآن و اهل بیت علیهم‌السلام معرفی می‌کند.^۱ پرسشی که در اینجا مطرح می‌شود این است، شیوه رجوع به قرآن چگونه است؟ آیا می‌توان به تنهایی به قرآن مراجعه کرد و به آنچه فهمیده می‌شود عمل نمود؟ پاسخ این است که مضمون حدیث ثقلین با تعبیری مشابه و نزدیک به هم بیان شده است. در یکی از این تعبیر، پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم می‌فرماید: «من در میان شما دو گوهر گران‌بها می‌گذارم: قرآن و علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام. بدانید که علی علیه‌السلام برای شما برتر از کتاب خدا است؛ چراکه او مفسر و آشکارکننده حقایق قرآن است» (ابن‌شاذان، ۱۴۰۷: ۱۶۱). این بیان روشن می‌سازد که حتی برای رسیدن به هدایت قرآنی، بشر از رجوع به مرجع دین بی‌نیاز نیست. همچنین در مناظره منصور بن حازم با برخی علمای عامه، بر این حقیقت تأکید شده است که قرآن به تنهایی نمی‌تواند هدایت‌گر باشد؛ چراکه قرآن ساکت است و برداشت‌های مختلفی از آن پدید می‌آید. ازاین‌رو، مردم در رجوع بی‌واسطه به قرآن به اختلاف و گمراهی دچار می‌شوند. بنابراین، قرآن همواره به قیم و سرپرست نیازمند است (کلینی، ۱۴۲۹: ۴۶۳/۱).^۲

۱. «دَعَا رَسُولُ اللَّهِ أَصْحَابَهُ بِمَعْنَى فَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي تَارِكُ فِيكُمْ الثَّقَلَيْنِ أَمَّا إِنْ تَمَسَّكْتُمْ بِهِمَا لَنْ تَضِلُّوا، كِتَابَ اللَّهِ وَ عَشْرَتِي أَهْلَ بَيْتِي فَإِنَّهُمَا لَنْ يَفْتَرِقَا حَتَّى يَرِدَا عَلَيَّ الْحَوْضَ» (صغار، ۱۴۰۴: ۴۱۳).

۲. در اینجا پرسشی مطرح می‌شود: با توجه به حدیث ثقلین که مراجعه به قرآن و اهل بیت علیهم‌السلام را ضروری می‌داند و با عنایت به این‌که فهم قرآن به رجوع به اهل بیت علیهم‌السلام نیازمند است، در این راستا، جایگاه و ثمره قرآن چیست؟ یکی از ثمرات مهم قرآن، رسوا ساختن مخالفان و معرفی امام به جویندگان حقیقت است. به‌عنوان نمونه، در مناظره منصور بن حازم با علمای اهل سنت، منصور به وسیله قرآن، علمای اهل سنت ←

حصر هدایت در امام از دو جنبه در روایت استنباط می‌شود:

۱. سیاق کلام پیامبر ﷺ؛ ایشان پس از خود، مردم را تنها به رجوع به قرآن و عترت سفارش فرمود. بی‌شک اگر مرجع سومی برای هدایت بشر وجود داشت، پیامبر ﷺ که در مقام بیان بودند، می‌بایست آن را ذکر می‌کرد.

۲. دلالت عبارت «لَنْ تَضِلُّوا»؛ واژه «لَنْ» نفی ابد و همیشگی می‌کند. یعنی «با رجوع به این دو گوهر، هرگز گمراه نخواهید شد». مفهوم این جمله به روشنی بیان می‌کند که هرگونه رجوع به غیر این دو، یا قرار دادن مرجع سومی در کنار آن‌ها، به گمراهی می‌انجامد. بنابراین، تنها این دو گوهر، هدایت‌گران حقیقی هستند.

در حدیث دیگری، پیامبر اسلام ﷺ اطاعت از اهل بیت  را به کشتی نوح  تشبیه می‌کند. همان‌گونه که تنها راه نجات از غرق شدن و هلاکت، کشتی نوح  بود، رجوع و اطاعت از اهل بیت  نیز تنها راه هدایت و رهایی از گمراهی است.^۱

بنابراین، نیاز بشر به هدایت تنها با رجوع به مرجع دین برطرف می‌شود. راه دومی برای هدایت وجود ندارد و مرجع دین به‌طور انحصاری نقش هدایتگری را برعهده دارد.

۲-۲. سیاست‌ورزی همه‌جانبه امور بشر

نیاز به کسی که تمام امور انسان را سیاست و تدبیر کند، از ضرورت‌های اساسی بشر است. برای تبیین دقیق معنای سیاست‌ورزی مرجع دین، نخست باید مفهوم سیاست را در لغت، اصطلاح و ادبیات روایی بررسی کنیم.

→ را مغلوب ساخت (کلینی، ۱۴۲۹/۱: ۴۶۳). همچنین در مناظره هشام بن حکم با فردی شامی، هشام از طریق قرآن و سنت، وی را به تشیع و پیروی از امام صادق  رهنمون ساخت (همان: ۴۱۹). بنابراین، قرآن کریم یکی از بهترین ابزارها برای استدلال در برابر مخالفان و هدایت جویندگان حقیقت به سوی امام به شمار می‌رود.

۱. «إِنَّمَا مَثَلُ أَهْلِ بَيْتِي فِيكُمْ مَثَلُ سَفِينَةِ نُوحٍ مَنْ رَكِبَ فِيهَا نَجَا وَمَنْ تَخَلَّفَ عَنْهَا غَرِقَ» (صفار، ۱۴۰۴: ۲۹۷).



لغت‌شناسان، سیاست را به «تدبیر و سامان‌دهی امور و اصلاح‌گری هدفمند» تعریف کرده‌اند (فیومی، ۱۴۱۴: ۲۹۵/۲؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۱۰۸/۶؛ ابن‌اثیر جزری، ۱۳۶۷: ۴۲۱/۲؛ صاحب بن عباد، ۱۴۱۴: ۴۱۶/۸). براین اساس، مفهوم بنیادین سیاست در لغت، همان تدبیر است. سیاست در اصطلاح، معنا و گستره سیاست، وابسته به مضاف‌الیه آن است. اگر مضاف‌الیه «تیمارگر اسب» باشد، مفهوم مراقبت و مدیریت هدفمند را می‌رساند.^۱ اگر مضاف‌الیه «حاکم» باشد، به معنای تدبیر و سامان‌دهی امور جامعه و رعیت است. اما عمدتاً سیاست در اصطلاح، به تدبیرِ امرا و وزرای سرزمین‌ها اطلاق می‌شود (کلینی، ۱۴۲۹: ۳۵۷/۲). در نتیجه، سیاست در لغت عام است و شامل هرگونه تدبیری می‌شود؛ ولی در اصطلاح خاص و محدود به دایره معنایی مضاف‌الیه است.

همان‌طور که بیان شد، در ادبیات معاصر، سیاست‌ورزی عموماً به حوزه حکمرانی و مدیریت کلان جامعه مرتبط است. در این نگاه، حاکم با تکیه بر دانش، تجربه، کیاست و اختیارات قانونی، امور جامعه را تدبیر می‌کند؛ اما سیاست‌ورزی مرجع دین به دو جهت، ماهیت متمایزی دارد؛ نخست، سیاست وی مشروط به داشتن حاکمیت ظاهری نیست؛ زیرا عبارت «سَاسَةَ الْعِبَاد» (صدوق، ۱۴۱۳: ۶۱۰/۲) و «لِیُسُوْسَ عِبَادَهُ» (کلینی، ۱۴۲۹: ۶۶۳/۱) عمومیت دارد و به زمان حاکمیت سیاسی مرجع دین مقید نیست. البته در صورت دارا بودن حاکمیت ظاهری، تدبیر امور سهل‌تر و فراگیرتر می‌شود. دوم، خداوند^۲ امر دین و امت را به مرجع دین سپرده است و به او علم و عصمتی الهی عطا کرد تا به واسطه آن مردم را سیاست و تدبیر کند.

این سه رکن (تفویض دین، علم و عصمت) در روایت امام صادق علیه السلام به وضوح نمایان است:

۱. «فَاتَانَا السَّائِسُ وَقَدْ صَلَّيْنَا الْعَتَمَةَ فَقَالَ: يَا مَوْلَايَ، نَفَقَ فَرَسُكَ.» (کلینی، ۱۴۲۹: ۶۳۴/۲؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴:

۲. از این رو تدبیر امور به انتخاب مردم وابسته نیست؛ برخلاف سیاست در اصطلاح سیاست‌مداران.

إِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ أَذَبَ نَبِيَّهُ، فَأَحْسَنَ أَدَبَهُ، فَلَمَّا أَكْمَلَ لَهُ الْأَدَبَ، قَالَ: «إِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ»، ثُمَّ فَوَّضَ إِلَيْهِ أَمْرَ الدِّينِ وَالْأُمَّةِ لِيُسَوِّسَ عِبَادَهُ، فَقَالَ عَزَّوَجَلَّ: «مَا آتَاكُمْ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا»، وَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ كَانَ مُسَدِّدًا مُوَفِّقًا مُؤَيِّدًا بِرُوحِ الْقُدُسِ، لَا يَزِلُّ وَلَا يَخْطِئُ فِي شَيْءٍ مِمَّا يُسَوِّسُ بِهِ الْخَلْقَ، فَتَأَدَّبَ بِآدَابِ اللَّهِ (كليني، ۱۴۲۹: ۶۶۳/۱).

براساس روایت، نکته‌های زیر آشکار می‌شود:

۱. عبارت «أَذَبَ نَبِيَّهُ، فَأَحْسَنَ أَدَبَهُ» گواه آن است که خداوند پیش‌زمینه لازم که شامل کمالاتی مانند علم و یرّه است را در پیامبرش تکمیل کرد.
۲. عبارت «ثُمَّ فَوَّضَ إِلَيْهِ أَمْرَ الدِّينِ وَالْأُمَّةِ» نشان می‌دهد که خداوند بعد از آماده‌سازی و اعطای کمالات به پیامبر ﷺ، مقام تشریع دین و تدبیر امور امت را هم‌زمان به پیامبر ﷺ سپرد.
۳. عبارت «مُسَدِّدًا مُوَفِّقًا مُؤَيِّدًا بِرُوحِ الْقُدُسِ، لَا يَزِلُّ وَلَا يَخْطِئُ» بر مصونیت پیامبر ﷺ از خطا و لغزش در سیاست‌گذاری و تدبیر امور مردم تأکید دارد.
۴. «لِيُسَوِّسَ عِبَادَهُ» مطلق بودن این عبارت حاکی از آن است که تدبیر پیامبر ﷺ هم دوران حاکمیت ظاهری و هم زمانی که پیامبر ﷺ حکومت ظاهری ندارد را شامل می‌شود.

بنابراین، مردم در تمام امور اخروی و دنیوی خویش محتاج و نیازمند تدبیر و سیاست پیامبر ﷺ هستند. همان‌گونه که این اختیارات به پیامبر اکرم ﷺ تفویض شد، به اوصیای ایشان نیز انتقال یافته است. بنابراین، امامان شیعه علیهم‌السلام نیز وارث این جایگاه الهی هستند و تدبیر امور مردم در همه ابعاد برعهده ایشان است.^۱

۱. «مَا فَوَّضَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَدْ فَوَّضَهُ إِلَيْنَا.» (كليني، ۱۴۲۹: ۶۶۲/۱)



۲-۳. مرجع دین، رافع اختلاف و تحیر

حضور پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در میان مردم، آثار و برکات فراوانی به همراه داشت. تجلی بارز یکی از این برکات، رفع اختلاف های فکری و دینی از جامعه بود (بقره: ۲۳۱). پیامبر صلی الله علیه و آله با حل و فصل اختلافات، مردم را از حیرت و سردرگمی نجات می داد و نیازهای دینی آنان را پاسخ می گفت. این نیاز اساسی، به دوران حیات پیامبر صلی الله علیه و آله منحصر نبود، بلکه پس از رحلت ایشان نه تنها از میان نرفت، بلکه به گواه تاریخ، شدت و گستردگی بیشتری یافت. ظهور فرقه ها و نحله های فکری گوناگون، گسترش مناظرات کلامی و ورود شبهات بیرونی به فضای اسلامی، موجب شد اختلافات دینی مردم افزایش یابد و سردرگمی ها بیشتر شود. در چنین شرایطی، نیاز به وجود مرجعی همچون پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در هر عصری، ضرورتی انکارناپذیر است تا مردم برای رفع اختلافات و یافتن راه حقیقت، به او رجوع کنند و از حیرت و تردید رهایی یابند (کلینی، ۱۴۲۹: ۴۱۰/۱).

بخشی از مناظره هشام بن حکم^۱ به روشنی بر نیاز همیشگی مردم به وجود رافع اختلاف در هر عصری تأکید دارد. هشام برای اثبات این حقیقت به مرد شامی چنین استدلال می کند: چگونه ممکن است خداوند برای جسم انسان، «قلب» را قرار دهد تا هنگامی که حواس پنج گانه در تردید افتادند به آن رجوع کنند و شک زدوده شود؛ اما پس از پیامبر صلی الله علیه و آله، امت را بدون راهنما رها کند؟! حال آن که می داند مردم در حیرت، شک و اختلاف فرو خواهند رفت. براین اساس، مردم در همه زمان ها به مرجعی همانند پیامبر صلی الله علیه و آله نیازمندند تا با مراجعه به او، از شک و سرگردانی رهایی یابند و اختلافات خود را حل کنند (صدوق، ۱۳۹۵: ۲۰۷/۱).

سیره اصحاب امامان علیهم السلام نیز مؤید همین حقیقت است؛ آنان همواره در مواجهه با شبهات شخصی و اختلافات جامعه، خود را بی نیاز از رجوع به مرجع دین نمی دیدند و حل مشکلات خود را از ایشان می خواستند (صدوق، ۱۴۱۴: ۴۳؛ همو، ۱۴۱۳: ۳۵۱/۱).

۱. مناظره هشام به تنهایی دلیل نیست؛ چون به تأیید امام صادق علیه السلام منجر می شود ارزش پیدا می کند.

کلینی، ۱۴۲۹/۱: ۲۵۷ و ۶۵۳؛ طبرسی، ۱۴۰۳: ۴۷۱/۲؛ عیاشی، ۱۳۸۰: ۳۵۷/۱؛ حسینی، ۱۳۹۷: ۵۳۱).
 گویی این نیازمندی در تمام شئون زندگی به مرجع دین، در ذهن و ضمیر همه
 اصحاب ریشه داشت که در هنگام تحیر یا اختلاف، تنها مرجع رفع تحیر و
 حل اختلاف، مرجع دین است. از طرح مسائل مختلفی که اصحاب خدمت
 امامان علیهم السلام مطرح می‌کردند، دانسته می‌شود مرجع دین، صرفاً پاسخ‌گوی مسائل
 و اختلافات فقهی و اعتقادی نیست، بلکه در جایگاه خود، توانایی پاسخ‌گویی
 و حل و فصل بسیاری از معضلات و مسائل مختلفی از جمله پزشکی، اقتصادی
 و سایر زمینه‌هایی را دارد که در ظاهر با دین بی‌ارتباط به نظر می‌رسند (ر.ک:
 بابازاده، ۱۴۰۲).

۴. منشأ اختلافات مردم

امام صادق علیه السلام منشأ اصلی اختلافات میان مردم را در سه عامل بنیادین معرفی
 می‌کند: «تَحْرِيفُ الْعَالِينَ وَ انْتِحَالَ الْمُبْطِلِينَ وَ تَأْوِيلُ الْجَاهِلِينَ» (کلینی، ۱۴۲۹: ۷۷/۱).
 الف) تحریف غالین؛ این گروه کسانی هستند که دچار افراط‌گری در فهم دین
 شده‌اند و با تفسیرهای تند و غیرمنطقی، چهره معقول دین را تحریف می‌کنند. نمونه
 بارز این جریان، خوارج بودند که مرز میان ایمان و کفر را گناه کبیره می‌دانستند؛
 به این معنا که هر کس مرتکب گناه کبیره شود، از دایره ایمان خارج و داخل
 کفر قرار می‌گیرد. از میان آنان، گروهی به نام «آزارقه» ظهور یافتند که در افراط،
 پا را فراتر نهاده و معتقد بودند مرتکب کبیره نه تنها کافر، بلکه مرتد است و باید
 به همراه فرزندان در آتش سوزانده شود؛ چراکه بازگشت به ایمان برای او ممکن
 نیست. در قیامت نیز جاودان در آتش جهنم است (اشعری، ۱۳۶۰: ۸۵؛ بغدادی، ۱۹۷۷:
 ۶۲؛ شهرستانی، ۱۴۱۵: ۱۴۰/۱). در عصر حاضر نیز جریان سلفی که پیروان ابن تیمیه و
 محمد بن عبدالوهاب هستند، آموزه‌هایی مانند شفاعت اهل بیت علیهم السلام و توسل
 به ایشان را شرک دانسته و معتقدان به این عقاید را در صورت عدم توبه، مستحق
 قتل می‌دانند (ابن تیمیه، بی‌تا: ۱۸).





ب) انتحال مبطلین؛ این دسته افرادی هستند که با اغراض فاسد، مطالب باطل و ناروا را به دین نسبت می‌دهند. هدف آنان نه اصلاح، بلکه تخریب و ابطال حقایق دین است. ابوحنیفه ازجمله این افراد است. وی با اتکا به رأی شخصی و اجتهاد مبتنی بر قیاس و استحسان، در مسائل فقهی حرف‌های جدیدی می‌زد که مورد انتقاد شدید امام صادق علیه السلام قرار گرفت (صدوق، ۱۳۸۵: ۸۶/۱).

ج) تأویل جاهلان؛ این گروه برخلاف دسته دوم، قصد ابطال دین ندارند، بلکه ناخواسته و به دلیل عدم آگاهی و جهل، دین را به نادرستی تأویل می‌برند. این دسته شامل حتی مؤمنان نیز می‌شود. ازاین‌رو امام صادق علیه السلام فرمود: «اگر مؤمنان در دین چیزی اضافه کنند، امام آن را اصلاح می‌کند و اگر کم کنند، امام آن را کامل می‌نماید» (کلینی، ۱۴۲۹: ۴۳۴/۱). استفاده از واژه «مؤمنان» نشان می‌دهد که این افراد نیت سوء و غرض فاسد ندارند، بلکه از روی جهل چنین می‌کنند. اگر قصد سوء داشتند، استفاده از لفظ مؤمنان ناصواب بود. نمونه‌ای از این نوع جهل، در رفتار عاصم بن زیاد دیده می‌شود که می‌پنداشت پوشیدن لباس خشن، کناره‌گیری از دنیا، همسر و فرزند و انتخاب زندگی زاهدانه، موجب تقرب به خداوند است (سید رضی، ۱۴۱۴: ۳۲۴).

بنابراین، مرجع دین به دلیل شناخت عمیق از دین، قادر است زمینه‌های غلو، بطلان و جهل در دین را شناسایی و اصلاح کند. ازاین‌رو، اصحاب امامان علیهم السلام نیز برای اجتناب از گرفتار شدن در دام غالیان، مبطلان و جاهلان خود را از رجوع به امام بی‌نیاز نمی‌دیدند.

امام صادق علیه السلام در حدیث دیگری منشأ اختلاف و تحیر میان مردم را در سه عامل مهم می‌داند: «مُلْتَبِسَاتِ الْوُحَى، مُعَمَّيَاتِ الشُّنَنِ وَ مُشْتَبِهَاتِ الْفِتَنِ» (حلی، ۱۴۲۱: ۲۵۹).

- «مُلْتَبِسَاتِ الْوُحَى»؛ گاهی اختلافات ناشی از ابهامات و پیچیدگی‌های موجود در متن وحی است؛ در این فضا برداشت‌های شخصی باعث می‌شود

ابهامات متون وحیانی افزون شود. مصداق بارز این موضوع، تفسیر به رأی است؛ به گونه ای که برخی افراد امور وحیانی را براساس برداشت های شخصی خود تفسیر می کنند، درحالی که قرآن و روایات دارای وجوه متعدد، لایه های معنایی گوناگون^۱ و ساختارهای خاصی مانند محکم و متشابه، ناسخ و منسوخ، و عام و خاص هستند. این تفسیرهای شخصی و نسبت دادن آن به دین و اشاعه آن در جامعه، به طور طبیعی موجب اشتباه و خلط میان حق و باطل می گردد.

- «مُعَمَّیَاتِ السُّنَنِ»؛ گاهی منشأ اختلاف، پوشیدن و مخفی کردن سنت های پیامبر ﷺ است. علت اصلی این پوشیدگی، سیاست های دستگاه خلافت پس از شهادت پیامبر ﷺ بود که به منظور از بین بردن حقیقت، منع نقل و تدوین حدیث را در پیش گرفتند. براساس منابع معتبر، راویان حدیث مورد پیگرد، تنبیه و حتی زندان قرار می گرفتند (ذهبی، ۱۴۱۹: ۱۲/۱) و بسیاری از سنت های پیامبر ﷺ پوشیده و مخفی ماند. بعدها، بسیاری از این سنت ها از سوی امامان علیهم السلام آشکار و نمایان شد.

- «مُشْتَبِهَاتِ الْفِتَنِ»؛ گاهی علت خلط حق و باطل، فتنه ها و بحران هایی است که زمینه ساز شبهه افکنی و اختلال در بصیرت دینی مردم می شود. در شرایط فتنه، مرز میان حق و باطل کم رنگ می شود و جامعه دچار سردرگمی، اضطراب فکری و ناتوانی در تشخیص درست از نادرست می شود. مانند فتنه سقیفه، جنگ جمل و رویارویی مسلمانان با همسر پیامبر ﷺ، جعل حدیث و نسبت دادن آن به پیامبر ﷺ، حيله قرآن به نیزه کردن در جنگ صفین و اتفاقاتی که بعد از قتل عثمان رخ داد.

مجموع این عوامل، بستری را فراهم آورد که تشخیص حق از باطل برای نوع مردم جز مرجع دین، ممکن نیست. به همین سبب افرادی که طالب حقیقت هستند، نیاز خود را با رجوع به مرجع دین تأمین می کنند. بنابراین، وجود مرجع

۱. «إِنَّ الْقُرْآنَ حَمَلٌ ذُو وُجُوهِ» (سید رضی، ۱۴۱۴: ۴۶۵؛ صدوق، ۱۳۷۸: ۲۹۰/۱).



دین در هر عصر و زمانی ضروری است تا مردم در مواجهه با اختلافات و شبهات به او مراجعه کنند. در غیر این صورت، حقیقت همواره بر مردم پوشیده خواهد ماند و مردم در تاریکی تردید و اختلاف گرفتار خواهند شد که این امر خلاف غرض و هدف خلقت است.

۵. قوام دین به مرجع دین

تاکنون، تمرکز بحث بر نیاز بشر به مرجع دین بود؛ به این معنا که انسان برای شناخت، فهم و اجرای صحیح دین، ناگزیر است به مرجع دین رجوع کند؛ اما از منظر دیگری نیز می‌توان مسئله نیاز به مرجعیت دینی را واکاوی کرد و آن نسبت دین با مرجع دین است. به تعبیر دقیق‌تر، نه تنها بشر برای دینداری، بلکه خود دین نیز برای تحقق، بقا و قوام به مرجعیت دینی نیازمند است. در این بخش، تلاش می‌شود نیاز ذاتی دین به مرجع دین مورد تحلیل و بررسی قرار گیرد.

در سنت کلامی امامیه، به‌ویژه در منابع متقدمان، بیشتر از نیاز انسان به امام سخن رفته است؛ اما بُعد دیگر ماجرا، یعنی نیاز خود دین به مرجع دین، کمتر مورد توجه قرار گرفته و در ساختار نظام‌مند کلامی تبیین نشده است. درحالی‌که این موضوع در متون دینی، به‌ویژه قرآن کریم و به‌طور مبسوط‌تر در روایات اهل بیت علیهم‌السلام، برجستگی و تأکید ویژه‌ای یافته است. بنابراین، اگرچه در بُعد تحقق و اجرای دین در عرصه عمل، بشر نیازمند به مرجع دین است؛ اما لازم است به این نکته نیز توجه شود که دین برای حفظ اصالت، استمرار و پویایی خود نیز به مرجع دین نیازمند است.

تفکیک و تفاوت میان دو وجه نیاز؛ وجه نخست نیاز بشر به مرجع دین، به نسبت دین با عرصه عینی و خارجی آن در جامعه و کارکرد فردی و اجتماعی انسان‌ها می‌پردازد. در این چهارچوب، انسان برای شناخت درست دین و عمل صحیح به آن، به مرجعیت دینی نیازمند است. وجه دوم نیاز دین به مرجع دین؛ این وجه به خود دین نظر دارد. یعنی دین برای حفظ ماهیت و استمرار حیات

خویش و دفع تحریف‌ها، بدعت‌ها و انحرافات، به حضور مستمر مرجعیت دینی در طول زمان نیازمند است. در این بخش ضرورت نیاز به مرجع دین، فارغ از میزان التزام عملی جامعه به دین، مورد تأمل قرار می‌گیرد. در این بخش، کوشش می‌شود تا مهم‌ترین مؤلفه‌های نشان‌دهنده نیاز دین به مرجع دین، تحلیل می‌شود. این مؤلفه‌ها عبارتند از: ۱. مرجعیت دینی به مثابه مبین و مشرع دین؛ ۲. مانعیت مرجع دین از انحراف دین؛ ۳. وابستگی حیات و استمرار دین به مرجع دین. این سه محور، نشان می‌دهند که مرجع دین، صرفاً نقش پاسخ‌گویی به نیازهای انسان را ندارد، بلکه خود، رکن و مقوم دین است و بدون او، دین به تدریج از معنا، کارآمدی و حیات می‌افتد.

۵-۱. مرجع دین به مثابه مبین و مشرع دین

در این بخش، به سه عامل بنیادین و نقش مرجع دین در هریک از آن‌ها پرداخته می‌شود. دو عامل نخست، یعنی قرآن کریم و سنت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله برای بروز و ظهور خود منحصر به تبیین مرجع دین نیازمندند. عامل سوم که در ادبیات روایی از آن به «معضلات دین» تعبیر شده است، صرفاً به تشریع مرجع دین وابسته است.

۵-۱-۱. تبیین قرآن کریم

بخشی از وظیفه مرجع دین، تبیین کلام الهی است. خداوند در قرآن کریم خطاب به پیامبرش صلی الله علیه و آله می‌فرماید: «أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ» (نحل: ۴۴). براساس این آیه، وظیفه مهم پیامبر صلی الله علیه و آله نه صرفاً ابلاغ، بلکه تبیین تفصیلی آیات قرآن برای مردم است.^۱ بنابراین، قرآن یا به تعبیر کلی‌تر، دین بدون تبیین پیامبر صلی الله علیه و آله اعتبار ندارد و حتی می‌تواند خطرآفرین باشد؛ زیرا

۱. آیه ۴۴ سوره نحل «أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ» با آیاتی نظیر «مَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ» (مانده:

۹۹) منافاتی ندارد؛ زیرا این دو آیه در دو مقام است؛ مقام اول بلاغ و مقام دوم تبیین آنچه ابلاغ شده است.

به بیان دیگر، بلاغ مربوط به محکّمات و تبیین نسبت به متشابهات است.





مردم براساس فهم شخصی خود در درک و عمل به قرآن تلاش می‌کنند و این امر، موجب گمراهی و هلاکت می‌شود. شأن تبیین قرآن برای اوصیای پیامبر ﷺ نیز محفوظ است (صفار، ۱۴۰۴: ۳۸۵)؛ چراکه در روایات بر جایگاه اوصیای پیامبر ﷺ به عنوان قیم قرآن تأکید شده است (کلینی، ۱۴۲۹: ۴۶۳/۱). بنابراین، قرآن برای ماهیت و استمرار حیات خویش به مرجع دین نیازمند است.

۲-۱-۵. تبیین سنت پیامبر ﷺ

سنت پیامبر ﷺ نیز همچون قرآن وجوه مختلفی دارد و بدون تبیین مرجع دین، می‌تواند دچار اشتباه در فهم شود. امیرالمؤمنین (علیه السلام) در این باره می‌فرماید: «امر پیامبر ﷺ مانند قرآن است؛ ناسخ و منسوخ، عام و خاص و محکم و متشابه دارد». کلام رسول خدا ﷺ گاه دو وجهی بود. گویی ظاهر کلام عام بود؛ ولی مراد پیامبر ﷺ خاص بود. مردم نیز از مراد ایشان سؤال نمی‌کردند. کلام رسول خدا ﷺ بین مردم منتشر می‌شد و مردم با توجه آیه «مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا» (حشر: ۷)، درصدد انجام برمی‌آمدند و دین مشته می‌گشت (کلینی، ۱۴۲۹: ۱۶۰/۱). بنابراین، بخش دیگری از دین که سنت‌های پیامبر ﷺ باشد، به مرجع دین نیازمند است و بدون تبیین ایشان دین صحیح مضمحل می‌شود.

شبهه‌ای ایجاد شده است، همان‌گونه که قرآن و سنت پیامبر ﷺ دارای ابعاد و وجوه مختلف‌اند، احادیث امامان (علیهم السلام) نیز از همین ویژگی برخوردارند (صدوق، ۱۴۰۳: ۲؛ همو، ۱۳۷۸: ۲۹۰/۱). در دوران حضور، امکان مراجعه مستقیم به امام وجود داشت و بدین‌وسیله شک‌ها و اختلافات رفع می‌شد؛ اما در دوران غیبت این امکان وجود ندارد. از این رو، این پرسش مطرح می‌شود که در زمان غیبت، راهکار رفع شک و اختلاف و دستیابی به فهم صحیح از دین چیست؟

پاسخ آن است که همان‌گونه که مواجهه با متشابهات قرآنی، توقف تفسیری و ارجاع به محکومات ضروری است، در حوزه حدیث نیز باید روایات متشابه به احادیث محکم ارجاع داده شوند؛ بدین معنا که روایات متشابه را به‌گونه‌ای

تفسیر کنیم که با احادیث محکم مطابقت داشته باشد (همان).^۱ این روش، همان تفقه در دین است که اهل بیت علیهم السلام همواره شیعیان را به آن توصیه کرده‌اند (صدوق، ۱۴۰۳: ۲).

در عصر غیبت، این وظیفه بر دوش عالمان دین است؛ کسانی که با تخصص در قرآن و احادیث، عهده‌دار معارف دینی هستند. البته این به معنای عصمت در فهم و استنباط عالمان دینی یا پر کردن غیبت امام عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف نیست، بلکه عالمان دینی در عصر غیبت، نقش رفع تحیر و تقلیل اختلاف را ایفا می‌کنند و در همین حدود نیز مورد تأیید شارع مقدس قرار گرفته است.

این نکته نیز مغفول نماند که این رجوع نخست براساس دستور خود اهل بیت علیهم السلام صورت می‌گیرد (صدوق، ۱۳۹۵: ۴۸۴/۲؛ طبرسی، ۱۴۰۳: ۴۵۸/۲). دوم این‌که در عصر غیبت، راهی جز مراجعه به متخصصان دین شناس وجود ندارد. درعین حال، حضرت حجت عجل الله تعالی فرجه الشریف در پس پرده غیبت، مراقب سلامت کلی جریان دین فهمی در جامعه شیعی هستند و در مواردی که زیادی یا نقصان فاحش در اندیشه و عملکرد دینی عالمان، آسیبی به اصل دین وارد سازد، به اصلاح آن اقدام می‌کند (کلینی، ۱۴۲۹: ۴۳۴/۱).

۳-۱-۵. تشریع در معضلات

سومین بخش از دین که به طور ویژه به مرجع دینی نیاز دارد، در ادبیات روایی به معضلات (صفار، ۱۴۰۴: ۲۳۴) تعبیر شده است. معضلات به معنای مسائل نوظهور فاقد نص صریح از قرآن یا سنت نبوی صلی الله علیه و آله است و پاسخ‌گویی به آن‌ها به تشریع از سوی مرجع دین نیازمند است. تفاوت اساسی این بخش با دو مورد پیشین در این است که در قرآن و سنت نبوی صلی الله علیه و آله، جایگاه و وظیفه مرجع دین، تبیین

۱. احتمال دیگری که در تفسیر این حدیث مطرح شده، آن است که مقصود از ارجاع احادیث متشابه به احادیث محکم، لزوم مراجعه به امامان علیهم السلام برای فهم روایات متشابه است. مؤید این برداشت، روایتی از امام صادق علیه السلام است که ایشان در آن، محکومات را به امیرالمؤمنین علیه السلام و سایر امامان علیهم السلام تفسیر کرده‌اند (کلینی، ۱۴۲۹: ۳۶۹/۲).

است؛ ولی در معضلات، جایگاه او، تشریع و قانون‌گذاری است.

براساس آنچه گذشت، روشن می‌شود که تبیین و تشریع امام، نه تفصیل حاشیه‌ای بر دین، بلکه جزئی از حقیقت و متن دین است. این موضوع با بیان‌های مختلفی در روایات آمده است؛ «زَمَامُ الدِّينِ» (کلینی، ۱۴۲۹: ۴۹۲/۱)، «قیم الدین» (ابن‌مشهدی، ۱۴۱۹: ۲۱۸)، «دَيَانِ الدِّينِ» (کلینی، ۱۴۲۹: ۳۰۱/۹) و تعبیرات دیگر (صفار، ۱۴۰۴: ۳۱) هرکدام ما را به این حقیقت متوجه می‌کند که امام اختیاردار دین و کلام او متن دین است. بنابراین، دین در تمام مراتب خویش، به مرجع دین نیازمند است و فقدان چنین مرجعی، به معنای نابودی حقیقت دین خواهد بود. تشریع در امور نوپدید و مسائل مستحدثه، شأن ویژه مرجع دین است؛ اما در دوران غیبت، فقیه چنین حقی ندارد؛ وظیفه او تشریع و وضع حکم جدید نیست، بلکه مأموریت وی استنباط و استخراج حکم ظاهری این مسائل، از آیات و روایات است.

۲-۵. مرجع دین؛ مانع انحراف دین

در مسیر تحقق و گسترش دین، همواره موانعی وجود دارد که مانع از نفوذ صحیح آموزه‌های دینی در جامعه می‌شود. این موانع الزاما از جانب دشمنان بیرونی برنمی‌خیزد، بلکه گاه ناخواسته از درون جامعه ایمانی و در اثر نادانی، برداشت ناصواب یا افراط و تفریط افراد مؤمن شکل می‌گیرد (صدوق، ۱۳۹۵: ۲۰۳/۱). چنین موانعی، خواه از ناحیه دشمنان باشد و خواه از دوستان ناآگاه، موجب مشتبه شدن حقایق دین برای مردم و زمینه‌ساز انحرافات متعدد می‌شود (همان: ۲۰۴).

در چنین شرایطی، شدت نیاز دین به مرجع دین آشکار می‌شود؛ او با مدیریت و هدایت آگاهانه دین، مسیر حق را برای جویندگان آن روشن می‌کند و اجازه نمی‌دهد آموزه‌های اصیل دین در میان انبوهی از تحریفات و بدعت‌ها گم شوند. اگرچه در طول تاریخ، انحرافات گسترده‌ای در حوزه دین پدید آمده است و دشمنان بارها درصدد نابودی آن برآمده‌اند، اما حقیقت دین هرگز به واسطه

این انحرافات از بین نرفته است. راز بقای دین، در نقش بی بدیل مرجع دین در حفظ و حراست از آن نهفته است.

۳-۵. وابستگی حیات و استمرار دین به مرجع دین

یکی دیگر از نیازهای اساسی دین به مرجع دین، تأمین حیات و استمرار آن در طول تاریخ است. دین الهی، نه صرفاً مجموعه‌ای از گزاره‌های مدون در اوراق قرآن، بلکه حقیقتی جاری و زنده است که در وجود مرجع دین تحقق می‌یابد. همین موضوع را امام صادق علیه السلام چنین بیان می‌کند:

لَوْ كَانَتْ إِذَا نَزَلَتْ آيَةٌ عَلَى رَجُلٍ، ثُمَّ مَاتَ ذَلِكَ الرَّجُلُ مَاتَتِ الْآيَةُ، مَاتَ الْكِتَابُ، وَلَكِنَّهُ حَيٌّ يَجْرِي فِي مَنْ بَقِيَ كَمَا جَرَى فِي مَنْ مَضَى؛ اگر چنین بود که وقتی آیه‌ای بر مردی نازل شود، با مرگ او آن آیه بمیرد، کتاب خدا نیز مرده بود؛ درحالی‌که قرآن زنده است و همان‌گونه که در گذشته جریان داشت، در میان آیندگان نیز جاری خواهد بود (کلینی، ۱۴۲۹: ۴۷۲/۱).

این حدیث نشان می‌دهد حقیقت قرآن نه در اوراق مکتوب، بلکه در وجود زنده حجج الهی تجلی می‌یابد.^۱ اراده خداوند بر این است که دین تا قیامت به عنوان برنامه هدایت جاری باشد. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله مأموریت تبیین قرآن را آغاز کرد و این رسالت با انتقال ولایت به امامان علیهم السلام تداوم یافت. انتقال حقیقت دین از حجتی به حجت دیگر، ضامن استمرار حیات دین است.

فقدان حجج الهی به معنای مرگ حقیقی دین است؛ چراکه قرآن با وجود ناسخ و منسوخ، عام و خاص و محکم و متشابه، بدون تبیین مرجع دین، زمینه‌ساز برداشت‌های متضاد و تحریف ماهوی خواهد شد. این انحراف باعث می‌شود دین حقیقت اولیه خود را از دست بدهد و قادر نخواهد بود به حیات و استمرار خویش تا قیامت ادامه دهد. بنابراین، وجود مرجع دین در هر عصری نه تنها برای هدایت بشر، بلکه برای حیات خود دین ضرورت انکارناپذیری است.

۱. «بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ» (عنکبوت: ۴۹).



استمرار حیات دین مشروط به دو رکن است؛ نخست، وجود مرجع دین به مثابه مجرای زنده سازی معارف؛ دوم، اتصال سلسله هدایت از پیامبر صلی الله علیه و آله تا امام عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف. بنابراین، مرجعیت دینی شرط لازم برای تحقق عینی دین در پهنه تاریخ است. ازاین رو، دین به مثابه حقیقتی زنده و متحرک، برای بقا و استمرار، همواره به مرجع دین نیازمند است و نبود آن، به نابودی حقیقت دین منجر خواهد شد.

۶. نتیجه گیری

با استناد به تحلیل های ارائه شده در بخش نخست (وجوه نیاز بشر به مرجع دین)، نتایج زیر حاصل می شود:

بشر اگر دنبال سعادت و کمال در دنیا و آخرت است، همواره به مرجع دینی نیازمند است و باید آیین دینداری را از او بیاموزد. ازاین رو، انسان اگر خواهان هدایت است، باید براساس آموزه های او مشی کند، تدبیر امورش را به او بسپارد و در مواقع سردرگمی و اختلاف یا پیچیدگی های مسائل دینی و حتی غیردینی، از او استمداد بجوید. به بیان جامع، هرآنچه بشر در مسیر کمال به آن محتاج است، در اختیار مرجع دین است. بنابراین، راه دومی برای رفع نیاز و وصول به سعادت وجود ندارد. به تعبیر دیگر، دینداری بدون مراجعه به مرجع دین، سرانجامی جز هلاکت و گمراهی نخواهد داشت.

در بخش دوم نوشتار، با تأکید بر نقش مرجع دینی در قوام دین، نتایج عمیق تری به دست آمد:

۱. دین و حجت خدا نه دو مفهوم مستقل، بلکه در نسبت «این همانی» قرار دارند. یعنی دین همانی است که از مرجع دین صادر شود.
۲. بقا و اصالت دین، به وجود مرجع دین وابسته است؛ فقدان وی مستلزم نابودی یا انحراف قطعی دین از مسیر حق است.

از مجموع مباحث پیش گفته، ضرورت وجود دائمی مرجع دین بر روی زمین به دست می آید. این حضور پیوسته، به معنای امکان دسترسی بشر به مسیر سعادت و استمرار حیات دین است. همچنین می توان گفت پس از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، وجود فردی هم سنگ و هم سنخ با ایشان برای رجوع مردم، امری اجتناب ناپذیر است. در غیر این صورت، حقیقت دین الهی نابود خواهد شد و بشریت در گرداب گمراهی فرو خواهد رفت. براین اساس، دیدگاه رایج عامه که پس از پیامبر صلی الله علیه و آله صرفاً به قرآن و سنت نبوی (بدون اعتقاد به ضرورت وجود مرجعی زنده و معصوم در هر عصری) تمسک می کنند، مورد نقد جدی قرار می گیرد؛ چراکه با لوازم ضروری نیاز بشر و قوام دین ناسازگار است.



منابع

* قرآن کریم.

۱. آملی، سید حیدر (۱۳۶۸ش)، جامع الأسرار و منبع الأنوار، تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق) (۱۴۱۴ق)، اعتقادات الإمامية، قم: کنگره شیخ مفید.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق) (۱۳۸۵)، علل الشرائع، قم: کتاب فروشی داوری.
۴. ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق) (۱۴۰۳ق)، معانی الأخبار، محقق: علی اکبر غفاری، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۵. ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق) (۱۴۱۳ق)، من لایحضره الفقیه، محقق: علی اکبر غفاری، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۶. ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق) (۱۳۹۵ق)، کمال الدین و تمام النعمة، محقق: علی اکبر غفاری، تهران: اسلامی.
۷. اشعری، سعد بن عبدالله (۱۳۶۰ش)، المقالات و الفرق، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۸. ابن اثیر جزری، مبارک بن محمد (۱۳۶۷ش)، النهاية فی غریب الحديث، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
۹. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم (بی تا)، زیارة القبور والاستنجاد بالمقبور، ریاض: دارطیبه.
۱۰. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق)، الشفاء (الالهیات)، قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
۱۱. ابن شاذان، محمد بن احمد (۱۴۰۷ق)، مائة منقبة من مناقب أمير المؤمنين



والأئمة عليهم السلام، قم: مدرسة الإمام المهدي عليه السلام ورجه الشريف.

١٢. ابن مشهدي، محمد بن جعفر (١٤١٩ق)، المزار الكبير، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
١٣. ابن منظور، محمد بن مکرم (١٤١٤ق)، لسان العرب، بیروت: دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع.
١٤. بابازاده، علی (١٤٠٤ش)، «بازخوانی و اثبات روایی اوصاف و شروط امامت از نگاه مرجعیت دینی»، نقد و نظر، دوره ٣٠، شماره ١٢٠.
١٥. بابازاده، علی و طالقانی، سید حسن (١٤٠٢ش). «نقش حجج الهی در پیشرفت و بهبود زندگی دنیوی بشر»، تحقیقات کلامی، دوره ١١، شماره ٤١، ص ١١٥-١٤٢.
١٦. بحرانی، میثم بن علی (١٤٠٦ق)، قواعد المرام فی علم الکلام، قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
١٧. بغدادی، عبدالقاهر (١٩٧٧م)، الفرق بین الفرق و بیان الفرقة الناجية، بیروت: دارالآفاق الجديدة.
١٨. حسینی، سید علیرضا (١٣٩٧ش)، اعتبارسنجی احادیث شیعه، تهران: سمت.
١٩. حلی، حسن بن سلیمان (١٤٢١ق)، مختصر البصائر، قم: مؤسسة النشر الاسلامی.
٢٠. حلی، حسن بن یوسف (١٣٦٥ش)، الباب الحادی عشر، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
٢١. خزاز رازی، علی بن محمد (١٤٠١ق)، کفایة الأثر فی النصّ علی الأئمة الإثنی عشر عليهم السلام، قم: بیدار.
٢٢. ذهبی، شمس الدین ابو عبد الله (١٤١٩ق)، تذکرة الحفاظ، بیروت: دارالکتب العلمیة.
٢٣. شریف رضی، محمد بن حسین (١٤١٤ق)، نهج البلاغة، محقق: صبحی صالح، قم: هجرت.
٢٤. شهرستانی، محمد بن عبد الکرم (١٤١٥ق)، الملل و النحل، بیروت: دارالمعرفة.
٢٥. صاحب بن عباد (١٤١٤ق)، المحيط فی اللغة، بیروت: عالم الکتاب.



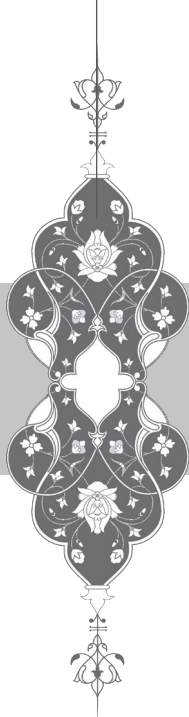


۲۶. صدوق، محمد بن علی (۱۳۷۸ق)، عیون أخبار الرضا عليه السلام، محقق: مهدی لاجوردی، تهران: نشر جهان.
۲۷. صفار، محمد بن حسن (۱۴۰۴ق)، بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد عليه السلام، محقق: محسن کوچه باغی، قم: مكتبة آية الله المرعشي.
۲۸. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۹۰ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
۲۹. طبرسی، احمد بن علی (۱۴۰۳ق)، الإحتجاج علی أهل اللجاج، محقق: محمد باقر خراسان، مشهد: نشر مرتضی.
۳۰. طوسی، نصیرالدین (۱۴۰۵ق)، تلخیص المحصل المعروف بنقد المحصل، بیروت: دارالأضواء.
۳۱. عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰ق)، تفسیر العیاشی، محقق: سید هاشم رسولی، تهران: المطبعة العلمية.
۳۲. الغراب، محمود (۱۴۱۴ق)، الإنسان الكامل من كلام الشيخ الأكبر، دمشق: دارالکاتب العربی.
۳۳. فارابی، ابن نصر (۱۹۹۵م)، آراء اهل المدينة الفاضلة و مضاداتها، بیروت: مكتبة الهلال.
۳۴. فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله (۱۴۰۵ق)، إرشاد الطالبین إلى نهج المسترشدين، محقق: سید مهدی رجایی، قم: انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی.
۳۵. فرمانیان، مهدی (۱۳۹۸ش)، جریان شناسی سلفی گری معاصر، قم: مؤسسة دارالاعلام لمدرسه اهل البيت عليه السلام.
۳۶. فیومی، احمد بن محمد (۱۴۱۴ق)، المصباح المنیر، قم: مؤسسه دارالهجرة.
۳۷. کشی، محمد بن عمر (۱۴۰۹ق)، رجال الکشی (إختیار معرفة الرجال)، محقق: محمد بن الحسن طوسی و حسن مصطفوی، مشهد: مؤسسه نشر دانشگاه مشهد.
۳۸. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۲۹ق)، الکافی، قم: دارالحديث.
۳۹. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق)، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار عليه السلام.

بيروت: دار إحياء التراث العربي.

٤٠. مفيد، محمد بن محمد (١٤١٣ق)، النكت الإعتقادية، قم: المؤتمر العالمي للشيخ المفيد.

٤١. نجاشي، احمد بن علي (١٣٦٥ش)، رجال النجاشي، قم: مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجامعة المدرسين بقم المشرفة.



The Religious Authority of the Ahl al-Bayt (a) from the Perspective of Sheikh al-Kulayni*

Muhammad-Rezā Karīmī Dastanā'ī¹

Abstract

The doctrine of the religious authority (al-marja'iyah al-dīniyyah) of the Ahl al-Bayt (a) has emerged in recent years as a novel framework for re-evaluating the station of the Imamate; however, it has occasionally faced the accusation of being a modern construct lacking roots in the Shi'i tradition. With the aim of investigating the historical background and the hadith-based foundations of this concept, this research first defines "religious authority" and subsequently provides a structural and content analysis of the Kitāb al-Hujjah (Book of the Proof) within the compendium of al-Kāfī. This study endeavors to unveil the relationship between the concept of the "religious authority" and the title of "Proof" (Hujjah) in the narrational heritage of the Imamiyyah. This qualitative research utilizes a descriptive-analytical approach through content analysis, with data gathered and analyzed via library sources. The findings indicate that al-Kulayni, through the purposeful categorization (tabwīb) of the chapters in Kitāb al-Hujjah and the selection of pivotal narrations, has delineated an epistemological constellation to explicate the station of the Imams (a) in human guidance. The focus on the title "Proof" within this organizational structure signifies al-Kulayni's understanding of the Imam as the religious authority of the community—an understanding that overlaps with the contemporary conceptual framework of religious authority. The present research demonstrates that religious authority is not a late concept but rather a deeply rooted structure within the Shi'i narrational tradition that was present in the hadith-oriented mindset of al-Kulayni.

Keywords: Kitāb al-Hujjah, Religious authority, Guidance, Knowledge, 'Iṣmah (infallibility), Obligation of obedience

* Cite this article: Karīmī Dastanā'ī, M.R. (2025). The Religious Authority of the Ahl al-Bayt (a) from the Perspective of Sheikh al-Kulayni, *Imāmah in the Light of the Qur'ān and Sunnah*, 2(3), p.341-373.

 <https://doi.org/10.22034/emamah.2025.471862.1042>

1. Level 4 Seminary Studies (Ph.D.-Equivalent), Expository Imamate Studies, Specialized Center for Imamology, Imamate International Foundation, Jafari Cultural Foundation, Qom, Iran.

mirza.karim74@gmail.com

Research Article

Imāmah in the Light of
the Qur'ān and Sunnah

2th Year, Vol. 3, 2025

Publisher: Emamat
International Foundation

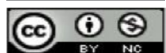
ipj.emamat.org

Received: 2024/08/05

Revised: 2024/09/03

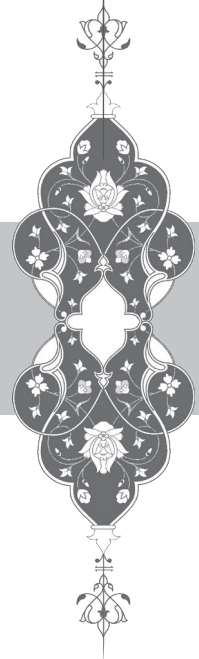
Accepted: 2024/09/19

Published Online: 2026/06/28



© the authors





مرجعیت دینی اهل بیت علیهم السلام از نگاه شیخ کلینی رحمته الله*

محمدرضا کریمی دستنائی^۱

چکیده

آموزه مرجعیت دینی اهل بیت علیهم السلام در سال‌های اخیر، به عنوان چهارچوبی نو در بازخوانی جایگاه امامت مطرح شده؛ اما گاهی با اتهام نوپدید بودن و فقدان ریشه در سنت شیعی مواجهه بوده است. این پژوهش با هدف بررسی پیشینه و بنیان‌های حدیثی این مفهوم، ابتدا مرجعیت دینی را تعریف می‌کند و سپس به تحلیل ساختاری و محتوایی کتاب «الحجة» کافی می‌پردازد. در این تحقیق تلاش شده است نسبت میان مفهوم «مرجع دین» و عنوان «حجت» در میراث روایی امامیه آشکار شود. این پژوهش کیفی و از نوع تحلیل محتوا کیفی بوده و با رویکرد توصیفی-تحلیلی انجام شده و داده‌ها از طریق منابع کتابخانه‌ای گردآوری و تحلیل شده است. یافته‌ها نشان می‌دهد کلینی با تبویب هدفمند ابواب کتاب الحجة و انتخاب روایات محوری، منظومه‌ای معرفتی را برای تبیین جایگاه ائمه علیهم السلام در هدایت بشر ترسیم کرده است. تمرکز بر عنوان «حجت» در این باب بندی، نشان‌دهنده درک کلینی از امام به عنوان مرجع دینی امت است؛ درکی که با چهارچوب مفهومی مرجعیت دینی در نگاه امروزی، هم‌پوشانی دارد. پژوهش حاضر اثبات می‌کند که مرجعیت دینی نه مفهومی متأخر، بلکه ساختاری ریشه‌دار در سنت روایی شیعه بوده که در ذهنیت حدیثی کلینی حضور داشته است. واژگان کلیدی: کتاب الحجة، مرجعیت دینی، هدایتگری، علم، عصمت، اقتراض طاعت

مقاله پژوهشی

دوفصلنامه امامت
در پرتو قرآن و سنت

سال دوم، شماره ۳، ۱۴۰۴

ناشر: بنیاد
بین‌المللی امامت

ipz.emamat.org

دریافت: ۱۴۰۳/۰۵/۱۵

بازنگری: ۱۴۰۳/۰۶/۱۳

پذیرش: ۱۴۰۳/۰۶/۲۹

انتشار آنلاین: ۱۴۰۵/۰۴/۰۷



© نویسندگان



* استناد به این مقاله: کریمی دستنائی، محمدرضا، (۱۴۰۴)، مرجعیت دینی اهل بیت علیهم السلام از نگاه شیخ کلینی رحمته الله، امامت در پرتو قرآن و سنت، (۲) ۳، ص ۳۴۵-۳۷۷.

<https://doi.org/10.22034/emamah.2025.471862.1042>

۱. سطح ۴، امامت تبیینی، مرکز تخصصی امام‌شناسی، بنیاد بین‌المللی امامت، بنیاد فرهنگ جعفری، قم، ایران.

mirza.karim74@gmail.com



۱. مقدمه

آموزه امامت به عنوان یکی از محوری ترین مباحث کلامی در تشیع، همواره زمینه ساز تأملات گوناگون نظری و عملی بوده است. این آموزه که در متون روایی نخستین شیعه با تنوع مفهومی و اصطلاحی قابل توجهی تبیین شده، به بازخوانی دقیق و تحلیل ساختاری نیازمند است تا ابعاد مختلف آن آشکار شود. در این میان، کتاب کافی محمد بن یعقوب کلینی، به عنوان یکی از نخستین و جامع ترین مجموعه هایی روایی شیعه، جایگاه ویژه ای در تدوین نظام مند مفاهیم امامتی دارد. وی در کتاب الحجة اصول کافی، رویکرد مشخصی را برای تبیین امامت اتخاذ کرده و از واژه «حجت» به عنوان محوری ترین اصطلاح برای معرفی مقام امام بهره برده است. این انتخاب، ضرورت بررسی دقیق مبانی مفهومی و پیش فرض های نظری وی را آشکار می سازد. مطالعه تطبیقی مفهوم حجت در نظام روایی کلینی با مقوله مرجعیت دینی که در دوران معاصر به عنوان یکی از چهارچوب های تبیینی امامت مطرح شده است، می تواند زوایای جدیدی از اندیشه این محدث برجسته را روشن نماید.

مرجعیت دینی در گفتمان امامتی معاصر، نظامی از مرجع شناسی و تبعیت دینی را ترسیم می کند که براساس آن، مرجع دین دارای صلاحیت های شناختی، تفسیری و اجرایی در حوزه های مختلف دینی محسوب می شود. این مفهوم که گاه با انتقاد نوساختگی مواجه شده، به بررسی تاریخی و متنی در منابع اولیه شیعه نیازمند است تا ریشه های آن مشخص شود. بررسی حضور یا عدم حضور این آموزه در پیش زمینه ذهنی محدثان متقدم، به ویژه کلینی، می تواند به روشن سازی تاریخ تکوین این مفهوم کمک شایانی نماید.

مطالعات پیشین در حوزه اندیشه کلینی، بیشتر بر جنبه های حدیثی و روایی تمرکز داشته و کمتر به تحلیل مفهومی و ساختاری آثار وی پرداخته اند. همچنین دیدگاه محدثان متقدم، به ویژه کلینی، نسبت به مرجعیت دینی مورد مطالعه مستقل قرار نگرفته است. این شکاف پژوهشی، ضرورت تحقیق حاضر را تقویت می نماید.

پژوهش حاضر با اتخاذ رویکرد توصیفی-تحلیلی و تمرکز بر تحلیل مفهومی و ساختاری کتاب الحجة، در پی کشف حضور آموزه مرجعیت دینی در نظام روایی کلینی است. برای دستیابی به این هدف، پژوهش حاضر دو مسیر تحلیلی مکمل را دنبال می‌کند که هریک به عنوان هدفی جزئی طرح شده‌اند؛ نخست، بررسی نسبت مفهومی و مصداقی میان مقوله «حجت» و «مرجع دینی» و ارزیابی امکان وجود نوعی هم‌ارزی نظری و کارکردی میان آن‌ها؛ دوم، مطالعه تطبیقی روند تبیین امامت در کتاب الحجة با الگوی مرجعیت دینی به منظور سنجش میزان همخوانی یا تفاوت‌های بنیادین میان این دو. براین اساس، پرسش‌های اصلی پژوهش چنین صورت‌بندی می‌شوند: آموزه مرجعیت دینی در نظام روایی کلینی چگونه بازنمایی شده است و نسبت آن با مفهوم «حجت» در کتاب الحجة چیست؟ همچنین پرسش‌های فرعی تحقیق عبارتند از: چه عناصر مشترک یا متمایزی میان الگوی تبیین امامت نزد کلینی و الگوی مرجعیت دینی قابل شناسایی است؟ و این مقایسه چه تصویری از پیشینه تاریخی مرجعیت دینی و ویژگی‌های اندیشه امامتی کلینی ارائه می‌دهد؟ چنین چهارچوبی زمینه را فراهم می‌سازد تا در پایان پژوهش، پاسخ به این پرسش‌ها به جمع‌بندی روشن‌تری از جایگاه مرجعیت دینی در نگاه کلینی بینجامد و فهم تاریخی این نهاد را دقیق‌تر نماید.

۲. تعریف مرجعیت دینی

انسان به عنوان موجودی اجتماعی، برای رفع نیازهای گوناگون خود ناگزیر از رجوع به دیگران است. نیازهای اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی به تنهایی قابل تأمین نبوده و از این رو، افراد به متخصصان و مدیران این حوزه‌ها مراجعه می‌کنند، به تصمیمات آن‌ها اعتماد کرده و رفع نیازهای خود را به آنان می‌سپارند. این متخصصان، در جایگاه مرجعیت اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی، عهده‌دار هدایت و مدیریت امور مربوط به جامعه‌اند. از دیرباز یکی از دغدغه‌های بنیادین



جوامع بشری، تعیین حدود و ثغور دینی بوده و انسان همواره باورهای دینی خود را به عنوان خطوط قرمز اعتقادی خویش تلقی کرده است. ازاین رو، در حوزه دین نیز ضرورت رجوع به متخصصان احساس می شود تا افراد بشر نیازهای دینی خود را به ایشان عرضه کرده و حتی اختیار تصمیم گیری در امور دینی و حفظ خطوط اعتقادی را به آنان واگذار کنند. بنابراین، همه جوامع بشری، در کنار مراجع اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی بی تردید به مراجع دین نیز نیازمندند.

متدینان همواره در پی جلب رضایت پروردگار خویش اند و نسبت به رضایتمندی یا نارضایتی او بی تفاوت نیستند. با توجه به فقدان راهی برای ارتباط مستقیم با خداوند و این که تنها مسیر دسترسی به احکام و قوانین الهی، رجوع به سفیران او است، انسان ها ناگزیرند به این نمایندگان الهی مراجعه کنند، پرسش های دینی خود را مطرح سازند، نیازهای اعتقادی خویش را ارائه دهند و از آنان دستورات لازم را دریافت کنند. این سفیران که به عنوان حجج الهی شناخته می شوند، از آغاز خلقت تا پایان آن، مراجع دین الهی و واسطه های هدایت بشری اند.

انسان از آغاز حیات خویش به برنامه ای الهی که خداوند برای هدایت او مقرر کرده، نیازمند بوده است. این برنامه که همان دین الهی است، با وجود ابعاد و زوایای گوناگون، به تنهایی برای بشر قابل فهم نبوده و دست یافتنی نیست. ازاین رو، انسان همواره به حجج الهی به عنوان مراجع معتبر دینی نیاز دارد تا از طریق آنان به تفسیرهای صحیح و معتبر دینی دست یابد. در این مسیر، رجوع به مراجع حقیقی دین برای دریافت هدایت الهی امری ضروری است.

یکی از نکات کلیدی که تبیین آن ضروری می باشد، آن است که مباحث مرجعیت دینی، موضوعاتی نو با محتوای جدید نیستند، بلکه همان مباحث نبوت و امامت است که از دریچه ای نو بازنگری شده اند. محدثان برجسته ای چون محمد بن حسن صفار قمی (م ۲۹۰ق)، محمد بن یعقوب کلینی رازی (م ۳۲۹ق) و شیخ صدوق (م ۳۸۱ق) در اصل و اساس مباحث امامتی نوآوری نداشته اند، بلکه

به گزاره‌های امامتی از دریچه‌های گوناگون نظاره کرده‌اند. صفار قمی محور امام‌شناسی را علم الهی امام دانسته است؛ کلینی امامت را از منظر حجیت مورد توجه قرار داده و شیخ صدوق بر جایگاه خلیفه‌اللهی امام تأکید ورزیده است. براین اساس، آموزه مرجعیت دینی بر چهار محور اصلی استوار است که در ادامه تشریح خواهند شد.

۱-۲. رفع نیازهای اساسی در حوزه دین

وظایف متعددی در گفتمان مرجعیت دینی برای مرجع دین تعریف شده است که شامل مسئولیت‌هایی در قبال دین و وظایفی در قبال انسان‌ها است. یکی از مهم‌ترین این وظایف، اداره صحیح دین الهی است؛ زیرا دین خدا همواره به شخصی نیاز دارد که آن را به درستی مدیریت کند، استحکام بخشد و از انحراف و نابودی آن جلوگیری کند. وظیفه دیگر مرجع دینی، صیانت از مؤمنان در برابر انحرافات دینی است. او با تبیین دقیق آموزه‌های دینی، نیازهای اعتقادی مؤمنان را برآورده می‌سازد و کلامش برای آنان فصل‌الخطاب محسوب می‌شود.

همان‌گونه که اشاره شد، مرجع دین، مشابه مراجع اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی مرجع رجوع انسان‌ها برای رفع نیازهای دینی است. چنین شخصی برای هدایت مراجعه‌کنندگان به ابزارها و ویژگی‌هایی نیاز دارد که مهم‌ترین آن‌ها علم و دانش دینی است. مرجع دینی باید نسبت به تمامی اقشار بشر با تنوع دینی، مذهبی، زبانی و فرهنگی و همچنین انواع نیازها و مراجعات دینی، آگاهی کافی داشته باشد. براساس عقل، میزان دانش مورد نیاز مرجع دین به گستره مخاطبان او بستگی دارد. اگر جایگاه رجوع او به اطرافیان، قوم یا همشهریان محدود باشد، دانش کمتری نیاز است؛ اما اگر مرجعیت او در سطح جهانی باشد و مراجعه‌کنندگان از نزدیک‌ترین تا دورترین نقاط عالم را دربر بگیرند، به همان میزان باید از دانش و آگاهی گسترده‌تری برخوردار باشد.



۲-۲. لزوم اخذ و اقتباس

در گفتمان مرجعیت دینی، علاوه بر مسئولیت‌های مرجع دین در قبال انسان‌ها، برای بشر نیز وظایفی در برابر مرجع دین تعریف شده است. عقل حکم می‌کند که انسان پس از شناسایی مرجع دین و تشخیص هدایتگر الهی، سه وظیفه اصلی را برعهده بگیرد. این وظایف شامل تبعیت (فرمان‌برداری)، معیت (همراهی) و اخذ و اقتباس است. نتیجه این حکم عقلانی، فصل الخطاب شدن مرجع دینی در امور اعتقادی و دینی است. با این وجود که الزام بشر به اخذ و اقتباس از مرجع دینی بر اساس حکم عقل صورت می‌گیرد، بررسی دو مسئله مرتبط با این موضوع ضروری است؛ نخست، گستره اخذ و اقتباس و دوم، کیفیت آن.

۲-۲-۱. گستره اخذ و اقتباس

چنان‌که برای انسان ثابت شود که مرجع دینی از احاطه علمی کامل و معصومانه حتی در امور غیردینی برخوردار است، عقل حکم می‌کند که اخذ و اقتباس از او در همه امور واجب است. افزون بر این، هنگامی که دستوری از مرجع دینی صادر می‌شود، غیردینی تلقی شدن آن بی‌معنا است؛ به عبارت دیگر، تمامی فرمایشات و دستورات مرجع دینی، اعم از مسائل ظاهراً غیردینی، در حوزه دین قرار می‌گیرند و اخذ و اقتباس از آن‌ها لازم است.

۲-۲-۲. کیفیت اخذ و اقتباس

با وجود وجوب اخذ و اقتباس از مرجع دین در امور دینی، بشر در حضور یا غیبت او به شیوه‌های مختلفی از وی بهره‌مند می‌شود. در زمان حضور مرجع دین، این بهره‌مندی از طریق مراجعه مستقیم یا غیرمستقیم مانند حضور فیزیکی، مکاتبه یا رجوع به وکلای او انجام می‌شود. در زمان غیبت مرجع دین نیز اخذ و اقتباس به صورت غیرمستقیم از طریق منابع و واسطه‌های معتبر صورت می‌پذیرد.

۳-۲. استقلال

انبیا و اوصیا به عنوان مصادیق مراجع دین، از زمان حضرت آدم علیه السلام تا پس از ظهور امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف در زمین حضور داشته اند؛ اما همه آنها در یک مرتبه قرار ندارند و برخی از ایشان در مرتبه ای بالاتر از دیگران قرار دارند. جایگاه مرجعیت دینی در مرتبه اعلی به انبیای اولوالعزم و ائمه هدی علیهم السلام اختصاص دارد که از مرجعیت استقلالی برخوردارند. در مقابل، مرجعیت سایر انبیا علیهم السلام در مرتبه ای پایین تر قرار داشته و به تبع انبیای اولوالعزم است (کلینی، ۱۴۲۹: ۴۲۵/۱).
براین اساس، مراجعه مردم به برخی از مراجع دینی به صورت استقلالی است؛ درحالی که مراجعه به برخی دیگر از ایشان به اعتبار و در امتداد مرجع پیشین صورت می گیرد. در حقیقت، این گروه، مروج مرجع دین پیشین بوده و مرجعیتشان در ادامه مرجعیت او تعریف می شود.

در این نوشتار، مرجعیت دینی انبیا علیهم السلام مورد بحث قرار نمی گیرد و تمرکز اصلی بر مرجعیت دینی اهل بیت علیهم السلام است. یکی از ویژگی های بارز مرجعیت استقلالی اهل بیت علیهم السلام، تفویض امور دین و خلاق به ایشان است. اساسا مرجعیت استقلالی با مقام تفویض هم راستا بوده و همراه است. هرچند تمامی مراجع دینی واجب الطاعه اند؛ اما مرجعی که اختیار امور دینی به او سپرده شده است، به مقام افتراض طاعت نائل می شود (صفار، ۱۴۰۴: ۵۰۹/۱).

۴-۲. انحصار

مرجع دین شخصی است که به طور مستقیم از سوی خداوند متعال به این مقام منصوب شده است؛ از این رو، هریک از اهل بیت علیهم السلام به صورت خودکار توانایی تصدی این جایگاه را ندارند. در گفتمان مرجعیت دینی، معیارهای تشخیص مرجع دین شامل نص معصومانه و پاسخ به سؤالات ویژه (به چالش کشیدن علم ویژه) است؛ برخلاف نظام امامت که نص و معجزه را به عنوان معیارهای اصلی تشخیص امام معرفی می کند. بنابراین، تنها فردی از اهل بیت علیهم السلام می تواند مرجع



دین باشد که نص صریحی از رسول خدا ﷺ در مورد او وجود داشته باشد یا از علم و ویژه‌ای برخوردار باشد که قادر به پاسخ‌گویی به تمامی چالش‌های علمی و پرسش‌های متخصصان باشد. بنابراین، مرجعیت دینی اهل بیت علیهم‌السلام منحصر بر دوازده امام علیهم‌السلام قابل انطباق است.

۳. کلینی و مرجعیت دینی

نگارنده در دو مرحله، دو شیوه استخراج دیدگاه کلینی نسبت به مرجعیت دینی را به خوانندگان محترم نمایانده است. کلینی در قالب ۱۳۰ باب به بررسی مسائل امامتی پرداخته و این ابواب را در کتاب کافی با عنوان کتاب الحجة گردآوری کرده است. ارتباط واژه «حجت» با مفهوم مرجع دین، ارتباط تنگاتنگی است؛ به‌گونه‌ای که می‌توان ادعا کرد در نگاه کلینی، مفاهیم حجیت و مرجعیت دینی از نظر معنایی همسانند. با تطبیق مفاهیم و مصادیق این دو مقوله، مترادف و همسانی آن‌ها به‌طور کامل آشکار می‌شود.

۳-۱. این همانی مفهومی حجت و مرجع دین

مطابق قوانین ادبیات عرب، الف و لام کلمه الحجة در عبارت «کتاب الحجة» عوض از مضاف‌الیه آمده است. با وجود این که مطالب این کتاب کاملاً پیرامون حجج الهی است، مراد از الحجة در این عبارت حجة الله است. دستیابی به مفهوم حجة الله زمانی امکان‌پذیر است که پس از معناشناسی لغوی، کاربرد روایی آن در متون دینی تبیین شود.

واژه «حجت» در زبان عربی از ریشه «ح.ج.ج» مشتق شده و به معنای «قصد» (قصد کردن) است. در فرهنگ عربی، به شخصی که با نیت زیارت خانه خدا به مکه مکرمه سفر می‌کند «حاجی» گفته می‌شود (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۲۹/۲). هنگامی که این واژه در ترکیب با «الله» به کار می‌رود، به معنای واسطه و پیونددهنده میان خدا و خلق است. بنابراین، حجة الله به کسی یا چیزی اطلاق می‌شود که از طریق او خداوند متعال مورد قصد و توجه قرار می‌گیرد.

در روایات اهل بیت علیهم السلام، واژه «حجت» گاهی در معنای لغوی خود به کار رفته و گاهی به کلام حجج الهی نیز «حجت» اطلاق شده است. بااین حال، در برخی روایات، عبارت «حجة الله»، علاوه بر معنای لغوی آن، به جایگاه ویژه «حجة اللهی» نیز اشاره دارد (مجلسی، ۱۴۰۴: ۵/۲۶). ازاین رو، کاربرد روایی واژه حجت را می توان در دو معنا خلاصه کرد؛ نخست، واسطه ای که به سوی خداوند رهنمون می شود و دوم، جایگاه خاص حجة اللهی.

رابطه میان دو دسته از مصادیق حجة الله که پیش تر بیان شد، از نوع عموم و خصوص مطلق است. به این معنا که هر صاحب منصب حجة اللهی (به معنای دوم) لزوماً واسطه الهی است؛ اما هر واسطه الهی (به معنای اول) الزاماً صاحب منصب حجة اللهی نیست. حجة الله در معنای نخست - که به معنای «ما یقصد به الله» و صرفاً واسطه میان بشر و خداوند متعال است - به افراد خاصی منحصر نبوده و بر مصادیق متعددی قابل انطباق است. در مقابل، حجة الله در معنای دوم - که به متصدی جایگاه حجة اللهی اشاره دارد - در هر زمان به یک فرد خاص محدود می شود.

تفاوت اصلی این دو گروه در این است که هدایت اصلی بشر به سوی دین برعهده صاحب منصب حجة اللهی است. براساس روایات اهل بیت علیهم السلام، علاوه بر وجود صاحب منصب حجة اللهی در زمین، معرفت و شناخت او بر بشر واجب است (کلینی، ۱۴۲۹: ۴۱۱/۱). بااین حال، شناخت تمامی واسطه های الهی و حجت های خداوند برای بشر الزامی نیست.

حال با توجه به مقدمه این پژوهش و تبیین هایی ارائه شده درباره مرجعیت دینی اهل بیت علیهم السلام، مفهوم مرجعیت دینی با مفهوم حجیت کاملاً همسان است. منصب مرجعیت دینی از سوی خداوند متعال به افرادی اعطا شده که واسطه میان بشر و دین الهی اند. انسان ها با مراجعه به مرجع دین، خداوند متعال را قصد می کنند. همان گونه که بیان شد، هر حجتی لزوماً صاحب منصب حجة اللهی



نیست و به همین ترتیب، هر فردی که محل رجوع بشر باشد و از کلام او هدایت حاصل شود، الزاما متصدی منصب مرجعیت دینی نیست.

تا زمانی که بشر بر زمین حضور دارد و دین الهی پایرجا است، وجود حجتی از جانب خداوند به عنوان واسطه میان دین و انسان‌ها ضروری است تا زمین از حجت الهی خالی نماند (همان: ۴۱۰). همچنین بشر تا زمانی که در این جهان زیست می‌کند، برای کسب معارف دینی و آگاهی از رضایت و خشم الهی به حجة الله محتاج است (همان). این ویژگی‌ها دقیقا در مورد مرجع دین نیز صدق می‌کند.

با توجه به تبیین‌های ارائه شده، نکته قابل توجه، محوریت مفهوم حجت در اندیشه کلینی است. او از ابتدای تألیف کتاب کافی، تقسیم‌بندی‌هایی از حجت تحت عناوین «حجت ظاهره» و «حجت باطنه» ارائه کرده است (همان: ۳۵). پیش از ورود به کتاب الحجة، کلینی به بحث درباره حجت باطنه (عقل) و مفهوم کلی حجت (ما یقصد به الله) پرداخته است. سپس با بسط موضوع، به صورت مشروح به تبیین جایگاه حجت‌های ظاهره، یعنی منصب حجت‌اللهی توجه نشان داده است.

۲-۳. این همانی مصادیق حجت و مرجع دین

با توجه به تبیین‌های مفهومی ارائه شده درباره واژه حجت، کلینی در کتاب الحجة با تمرکز بر حجج ظاهره و متصدیان منصب حجة‌اللهی - شامل سه گروه انبیا، رسل و ائمه علیهم‌السلام - روایات خود را تبویب کرده است. اگرچه وی در سه باب ابتدایی کتاب الحجة مصادیق حجت را معرفی کرده، ولی با تعریفی که از حجت ارائه داده است، تنها این سه گروه توانایی تصدی این جایگاه را دارند. او به صراحت بیان می‌کند که همه این افراد حجة الله هستند؛ اما درجات حجیت آن‌ها متفاوت است و در این میان، اثبات می‌کند که ائمه علیهم‌السلام از بالاترین مرتبه حجیت برخوردارند (همان: ۴۲۷).

براساس آنچه گذشت، غیر از انبیا، رسل و ائمه علیهم السلام، هیچ کس در جایگاه مرجعیت دینی قرار نمی‌گیرد. همه این گروه‌ها متصدی منصب مرجعیت دینی‌اند؛ اما طبقات متفاوتی دارند؛ انبیا و رسل در مرتبه پایین‌تر و اهل بیت علیهم السلام در بالاترین مرتبه مرجعیت دینی جای دارند. بنابراین، با توجه به همسانی مفهوم و مصداق حجت و مرجع دین، هنگامی که کلینی در کتاب کافی با محوریت حجت به تبیین امامت پرداخته، در واقع این تبیین‌ها در چهارچوب گفتمان مرجعیت دینی صورت گرفته است.

۴. ساختار ابواب کتاب الحجة

سیره محدثان نخستین شیعه در نگارش کتب حدیثی صرفاً بر نقل روایت استوار بوده است. آنان در کنار نقل احادیث، دیدگاه‌های خود را به صورت مکتوب اظهار نمی‌کردند، بلکه این آرا را در قالب عناوین ابواب ارائه می‌دادند. نگارنده در این مرحله، نخست ساختار ابواب کتاب الحجة و نحوه چینش آن از سوی کلینی را بررسی کرده و سپس این ساختار را با مقوله مرجعیت دینی تطبیق می‌دهد. در نتیجه روشن می‌شود که کلینی در ضمن معرفی امامت، به تبیین ابعاد مرجعیت دینی اهل بیت علیهم السلام نیز پرداخته است. او در قالب تبیین ویژگی‌ها و اوصاف حجت و امام، در واقع به توصیف ویژگی‌ها و شاخصه‌های مرجع دین اهتمام ورزیده است.

۴-۱. چیدمان ابواب کتاب الحجة

کلینی در کتاب الحجة، افزون بر نقل روایات مرتبط با بحث امامت، این باور اعتقادی را در قالب ابواب متعدد معرفی کرده است. نگارنده با بررسی چینش ابواب این کتاب به سیر منطقی مشخصی دست یافته که بیانگر ساختار ذهنی کلینی درباره مقوله امامت است. کلینی صرفاً به گردآوری روایات امامتی در کنار یکدیگر بسنده نکرده، بلکه برای عرضه این مفهوم از ساختار هدفمندی بهره برده است. او کتاب کافی را به اجزای گوناگونی تقسیم کرده و جزء دوم و سوم

آن را به کتاب الحجة اختصاص داده است. جزء دوم الکافی، از باب اول کتاب الحجة تا پایان باب ۸۱ را شامل می‌شود و از باب ۸۲ تا پایان کتاب الحجة در جزء سوم گنجانده شده است. در جزء اول، به تبیین جایگاه حجت و معرفی مصداق کامل آن، یعنی امام، پرداخته و سپس به ولایت و نقش هدایتگری وی اشاره می‌کند. کلینی این نکته را فروگذار نکرده است که هدایتگری امام مبتنی بر علم، عصمت و افتراض طاعت است؛ از این رو، هر سه مقوله را مورد بحث قرار داده و علم امام را به طور ویژه بررسی کرده است. در پایان این جزء، طرق تعیین امام نیز مطرح شده است. در جزء دوم نیز علاوه بر توجه به چالش‌های عصر غیبت، ولایت ائمه علیهم‌السلام نیز به صورت جامع تبیین شده است. آنچه گذشت، تصویری کلی از دو جزء کتاب الحجة بود و نگارنده در ادامه، نظام امامتی مورد نظر کلینی در این دو بخش را با جزئیات بیشتری به خوانندگان عرضه خواهد کرد.

۱-۴. جزء اول

الف) باب‌های ۱-۸: حجت و ضرورت آن

در ابواب ابتدایی کتاب الحجة، اهتمام خاص کلینی به تبیین جایگاه امام از منظر مفهوم حجیت به وضوح دیده می‌شود. وی نخست در قالب استدلال‌های عقلانی، به ضرورت وجود حجت برای هدایت بشر می‌پردازد و آن‌گاه با تقسیم‌بندی طبقات و مراتب حجج الهی، بالاترین سطح از حجیت را برای امام اثبات می‌کند (همان: ۴۲۵-۴۳۲). کلینی در ادامه، صرفاً وجود امام را برای هدایت بشر کافی ندانسته، بلکه وجود او را برای بقای زمین نیز ضروری می‌داند (همان: ۴۳۷-۴۳۹). وی جایگاه شناخت امام را هم‌سنگ شناخت پروردگار دانسته و شناخت امام را شناخت صحیح خداوند و موجب عبادت می‌داند (همان: ۴۴۴). وی به صورت غیرمستقیم و از طریق به‌کارگیری کلیدواژه‌هایی نظیر «المنار»، «الآثار»، «دلیل» و «نور» به نقش هدایتگری امام اشاره کرده و با استفاده از این واژگان، بر عصمت هدایتگر الهی دلالت می‌کند. کلینی در هیچ‌یک از ابواب

کتاب الحجة، باب مستقلى را به موضوع عصمت ائمه عليهم السلام اختصاص نداده، بلکه معمولاً از طريق کليدواژه‌ها مفهوم عصمت را منتقل کرده است. اين رويه مى‌تواند مؤيد آن باشد که وی عصمت را امری عقلانی تلقی کرده و نیازی به اقامه دليل نقلى برای آن نمی‌دیده است.

افتراض طاعت نیز از جمله ویژگی‌هایی است که عقل برای هدایتگر الهی - در کنار عصمت - لازم می‌شمارد و کلینی نیز بلافاصله پس از اشاره به عصمت، این مسئله را مطرح می‌سازد. وی در باب هشتم، برای افتراض طاعت ائمه عليهم السلام استدلال نقلى ارائه نمی‌دهد و تنها در روایت پانزدهم، آن هم به صورت عقلانی، به اثبات آن می‌پردازد (همان: ۴۶۴). مجموع این مطالب نشان می‌دهد که کلینی امام را هدایتگر الهی می‌داند که هدایتگری‌اش بر عصمت و افتراض طاعت متوقف است. از ابواب آغازین کتاب الحجة، کلینی حجت را مطرح ساخته و امام را مصداق اتم آن دانسته و سپس به ضرورت وجود او، نقش هدایتگری، عصمت و افتراض طاعت وی پرداخته است. در نگاه او، امام همان حجت هدایتگری است که از جانب خداوند منصوب شده و وجودش برای هدایت انسان و بقای زمین ضروری است و افزون بر عصمت، از مقام افتراض طاعت نیز برخوردار است.

ب) باب‌های ۹-۱۹: هدایتگری

کلینی از باب نهم به بعد، با بهره‌گیری از تعبیر گوناگون، در صدد اثبات ابعاد مختلف هدایتگری امام برمی‌آید. عباراتی نظیر «الهدایة»، «وَلَاةُ أَمْرِ اللَّهِ»، «خلفاء الله»، «نور الله»، «علامات»، «آیات» و «یَنُورُونَ قُلُوبَ الْمُؤْمِنِينَ» در روایات وی مشاهده می‌شود که همگی بر اصل هدایتگری ائمه عليهم السلام دلالت دارند. وی افزون بر آن که ائمه عليهم السلام را هادیان منصوب از جانب خداوند و یگانه جانشینان الهی برای هدایت انسان‌ها معرفی می‌کند (همان: ۴۷۶)، در ابواب دیگر نیز به این نکته می‌پردازد که هدایتگری ائمه، مبتنی بر علم الهی آنان است (همان: ۴۶۶-۴۷۳).

وی وجود چنین هادیانی را برای بشر ضروری می‌داند (همان: ۴۸۲) و در ادامه، به کیفیت و فرایند هدایتگری ایشان می‌پردازد (همان: ۵۱۲-۵۱۵).

ج) باب‌های ۲۰-۵۸: علم امام

در ابواب پیشین، هدایتگری امام تبیین شد و سه مؤلفه عصمت، افتراض طاعت و علم از لوازم آن شمرده شد. کلینی عصمت و افتراض طاعت را از مقولات عقلانی دانسته و از این رو، برای آن‌ها باب مستقلی را در نظر نگرفته است. وی بیشترین اهتمام خود را به تبیین علم امام و ابعاد مختلف آن معطوف داشته است؛ به گونه‌ای که از باب ۲۰-۵۸ به بررسی ویژگی‌های علم امام، گستره آن و نیز منابع دریافت آن پرداخته است.

کلینی برای علم امام، ویژگی‌هایی را برشمرده است که هریک با بخشی از فرایند هدایتگری او ارتباط دارد.

۱. علم پایان‌ناپذیر؛ کتاب الحجة در مواضع مختلف و با تعبیر مخصوص، علم امام را پایان‌ناپذیر معرفی کرده است. گاهی آن را به چشمه جوشان تشبیه نموده است (همان: ۴۹۴)؛ چشمه‌ای که هرچه از علمش برداری به اتمام نمی‌رسد (همان: ۱۹۴/۲) و گاهی به معدن علم همانند گشته (همان: ۵۴۷/۱) که کنایه از علم فراوان امام است. در سایر ابواب دست از تشبیه برداشته و روایاتی نقل شده که به صراحت علم امام را بی‌پایان خوانده است. در باب ۴۲ به این اشاره شده که بدون استثنا هر شب جمعه از جانب پروردگار علمی به امام ارزانی می‌شود که او را سیراب می‌کند و اگر این ازدیاد الهی نباشد، علم امام به اتمام می‌رسد (همان: ۶۲۹). همچنین در باب ۴۶ فرموده است اگر زمانی فرا رسد که چشمه جوشان علم امام و معدن دانش وی کم شده و او خواستار علم بیشتر باشد، خداوند آن علوم را به ایشان تعلیم می‌دهد (همان: ۶۴۰). تمامی این گزارش‌ها بر آن دلالت دارند که زمانی فرا نخواهد رسید که امام دستش از علوم مرتبط با هدایتگری خالی باشد.

۲. علم بالقوه و علم بالفعل؛ با وجود این که یکی از لوازم مهم هدایتگری امام،



علم بوده و مطابق براهین عقلی و گزارشات نقلی، علم امام ثابت است، نکته‌ای که در این میان معرکه‌آرای متکلمان واقع شده، لزوم یا عدم لزوم همراهی دائم تمامی علوم با امام است. نگارنده مطابق روایات کتاب الحجة، بسیاری از علوم امام را بالقوه و شأنی دانسته و تنها برخی از علم وی را بالفعل می‌داند. این بدین معنا است که امام علم دارد؛ اما تمامی علم وی حاضر نیست و همیشه و همه جا تمامی علوم را تحت اختیار ندارد به یکسری علوم احاطه دارد؛ اما علوم بسیاری را بالفعل نمی‌داند.

لازم به یادآوری است که ندانستن امام به معنای عجز و ناتوانی از تحصیل علم نیست، بلکه به معنای آن است که نمی‌خواهد بداند. در علت این مطلب گفته شده است که ایشان، ظرف اراده الهی هستند. وقتی خدا چیزی را بخواهد، آن‌ها نیز می‌خواهند (طبری، ۱۴۱۳: ۵۰۶). یعنی وقتی بالفعل نسبت به چیزی علم ندارند، به این معنا نیست که نمی‌توانند به آن علم یابند، بلکه به معنای این است که خدا نمی‌خواهد ایشان بدانند و ایشان هم خواسته‌ای غیر از خواسته خداوند متعال ندارند؛ بدین جهت از خداوند متعال طلب علم نمی‌کنند. گزارش‌هایی در کتاب الحجة نقل شده است که طبق آن‌ها، امام علم بالقوه به تمامی علوم دارد؛ هرگاه اراده کند، علوم وی را که بخواهد بالفعل می‌شوند (کلینی، ۱۴۲۹: ۶۴۰/۱). به عنوان مثال، یکی از علوم وی که بالفعل نزد امام نبوده و بالقوه بدان علم دارد، علم غیب مخصوص الهی است. امام صادق (علیه السلام) به عمار ساباطی فرمود: «امام بالفعل علم غیب ندارد؛ اما اگر اراده کرده و آن را از خداوند درخواست کند به او داده خواهد شد» (همان: ۶۴۰).

۳. علم ایمن؛ یکی دیگر از ویژگی‌های دانش امام که تأثیر مستقیمی در هدایت بشر دارد، ایمن بودن آن است. عقل بشری این ویژگی را برای هدایتگر الهی لازم می‌داند. روایات کتاب الحجة در بیان علت ایمنی دانش امام گزارش‌هایی را مطرح کرده است. نزد فریقین، ایمن‌ترین راه ارتباطی با خداوند، وحی قلمداد شده است. کلینی ریشه علم امام را وحی دانسته است (همان: ۳۲۵/۲ و ۳۲۸). همچنین

در برخی روایات به وراثت اشاره شده است که آن نیز به وحی بازمی‌گردد. علمی که امام به دست می‌آورد، از افراد مطمئن به صورت سینه‌به‌سینه به ارث رسیده است. در روایتی، بریه مسیحی از امام صادق علیه السلام در مورد تورات و انجیل می‌پرسد و امام می‌فرماید: «تورات و انجیل حقیقی و تحریف نشده نزد ما است و به صورت وراثتی در اختیار ما قرار گرفته است (همان: ۵۶۳). اگر شخصی ادعایی کند، لازم است برای صحت کلامش بینه اقامه نماید؛ مگر این که وی معصوم بوده و کلامش از جانب خداوند متعال صحیح قلمداد شده باشد و امام این گونه است. این مضمون گزارشی است که ابن شهر آشوب مازندرانی در کتاب المناقب نقل کرده؛ در این گزارش امیرالمؤمنین علیه السلام این مطلب را به شریح قاضی تذکر داده است (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹: ۱۰۵/۲). کلینی در باب ۹۹ کتاب الحجة یکی از نشانه‌های صحت علم امام را این دانسته است که اگر امام مطابق علم خویش حکم دهد، از او بینه درخواست نخواهد شد (کلینی، ۱۴۲۹: ۳۲۱/۲). همه این گزاره‌ها بدین معنا است که دانش امام در نهایت صحت و استواری قرار دارد.

پرواضح است امام و پیشوای دینی مردمانی که از ملل مختلف بوده و سطح دانش متفاوتی دارند، باید توان تأمین نیازمندی دینی ایشان را داشته باشد. رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم در مقام معرفی امامان پس از خودشان به گستره بی‌پایان دانش ایشان (گستره علم امام) اشاره کرده است: «پس شما مردم به ایشان چیزی را نیاموزید که ایشان در همه زمینه‌ها از شما داناترند» (همان: ۵۱۹/۱). یعنی گستره علمی که به ایشان عرضه شده، به قدری وسیع است که برای هدایتگری به دانش هیچ‌یک از افراد بشر محتاج نیستند. همچنین علمی که به امام داده شده است که توان پاسخ به تمامی سؤالات (همان: ۵۶۴) و احتیاجات بشر (همان: ۶۵۳) را داشته باشد. کتاب الحجة علوم‌ی که لازم است امام، به آن‌ها احاطه داشته باشد را در چند دسته معرفی کرده است:

۱. علم به قرآن و سایر کتب آسمانی؛ امام مرجع هدایت برای تمامی بشریت است و پیروان همه ملل و نحل به او مراجعه می‌کنند. او برای هدایت عموم

انسان‌ها منصوب شده است نه آن‌که صرفاً هدایت‌گر مسلمانان باشد. مراجعه و هدایت یافتن مسلمانان به وسیله اهل بیت (علیهم‌السلام) در منابع متعدد به‌طور فراوان گزارش شده است؛ اما نکته قابل توجه، مراجعه و هدایت یافتن پیروان سایر ادیان الهی به شریعت نبوی (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) است. در منابع حدیثی، گزارش‌هایی از این نوع مراجعات ثبت شده است. برای نمونه، مناظرات و مباحثات امام رضا (علیه‌السلام) در مجلس مأمون عباسی، شاهد معتبری بر این مدعا به شمار می‌رود (صدوق، ۱۳۷۸: ۱۵۴/۱). تمامی مراجعه‌کنندگان، اعم از مسلمانان و پیروان سایر ادیان، کتاب آسمانی خود را محور هدایت می‌دانند. از این رو، مؤثرترین شیوه در هدایت ایشان، استناد به کتب آسمانی و بهره‌گیری از آن‌ها در فرایند هدایت است. براین اساس، ضروری است که امام، به‌عنوان مرجع مراجعه و منبع اصلی هدایت، به تمامی کتب آسمانی از جمله قرآن کریم و کتاب‌های آسمانی پیشین احاطه علمی کامل داشته باشد. کتاب الحجة گزارش‌هایی را در این باره نقل کرده است که این مطلب را تأیید می‌کند. برای نمونه، از امام صادق (علیه‌السلام) نقل شده است: «هر کتابی که از سوی خداوند نازل شده، هم اکنون نزد اهل علم قرار دارد و اهل علم، ما اهل بیت هستیم» (کلینی، ۱۴۲۹: ۵۶۰/۱). گستره علم امام در دو حیطه دسته‌بندی می‌شود:

الف) احاطه علمی به کتب انبیای سابق؛ کلینی در باب‌های ۲۰، ۳۳ و ۳۴ گزارش‌هایی را نقل کرده است که بر احاطه علمی امام بر کتب انبیای سابق دلالت دارد. در باب ۲۰ گزارش‌هایی بر محور آیه اهل ذکر (نحل: ۴۳) بیان شده است. در این آیه آمده است: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَسَلُّوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ». مسلمانان این دستور را شنیدند و می‌خواستند به آن عمل کنند. اندک‌اندک بر سر مصادیق اهل ذکر به اختلاف رسیدند. عده‌ای با ظاهرگرایی، مصادیق اهل ذکر را نشناختند؛ به همین جهت به سراغ اهل کتاب رفتند تا از ایشان در مورد انبیای قبل سؤال کنند (کلینی، ۱۴۲۹: ۵۲۵/۱)؛ به این دلیل که تنها راه اطلاع یافتن از احوالات انبیای قبل، کتب آنها بوده که نزد اهل کتاب قرار داشته است. پس بنابر ظاهر آیه، اهل ذکر کسانی قلمداد می‌شدند



که احاطه علمی به کتب انبیای قبل داشته باشند. با توجه به روایات کتاب الحجة، اهل بیت علیهم السلام اهل ذکر بودن یهود و نصارا را رد کرده و مؤمنان را از رفتن به سمت آن ها نهی می کردند. ایشان منحصرأ عنوان اهل ذکر را برای خودشان دانسته اند (همان). با در نظر گرفتن ظاهر مسئله، همه این ها به معنای احاطه علمی اهل بیت علیهم السلام به کتب انبیای گذشته است؛ زیرا تنها راه دستیابی به احوالات انبیای سابق، کتب ایشان بوده است؛ ازاین رو ائمه علیهم السلام می فرمایند: «ما اهل ذکر و کسانی هستیم که برای دانستن احوالات انبیای سابق باید به ایشان مراجعه کرد». به این معنا که به کتب ایشان که تنها راه دستیابی به احوالات ایشان است، احاطه علمی داریم.

علاوه بر حدیث سوم باب ۴۰ (همان: ۵۹۷)، در باب ۳۳ روایات متعددی ذکر شده که به صورت کلی به این احاطه علمی اشاره کرده است. در این باب، احاطه علمی امام به تورات، انجیل، زبور (همان: ۵۵۸ و ۵۶۰)، الواح موسی علیه السلام (همان: ۵۶۰) و صحف ابراهیم علیه السلام (همان: ۵۵۹) ادعا شده و در باب ۳۴ به صورت خاص احاطه علمی امام موسی بن جعفر علیه السلام بر انجیل گزارش شده است (همان: ۵۶۳). مضاف بر این، در باب ۱۲۶ احاطه امیرالمؤمنین علیه السلام به کتاب هارون نبی علیه السلام نیز گزارش شده است (همان: ۶۹۱/۲).

ب) احاطه علمی به قرآن کریم؛ در برخی گزارش های کتاب الحجة به این اشاره شده است که قرآن برای اهل بیت علیهم السلام بوده و آیات قرآن در سینه ایشان حک شده است (همان: ۵۲۴/۱). خداوند متعال در آیه اهل ذکر، مؤمنان را موظف می کند از آن ها بپرسند. امام صادق علیه السلام با استناد به آیه ۴۴ سوره زخرف فرمود: «ذکر قرآن است» (همان: ۵۲۴؛ ۲۶/۲). بنابراین، وقتی می فرمایند اهل ذکر ما هستیم، یعنی ما اهل بیت علیهم السلام اهل قرآن هستیم و هرکس به مقام اهل قرآن بودن نائل آید، باید به آن احاطه کامل داشته باشد. امام صادق علیه السلام تمامی علم قرآن را برای خودش می دانست (همان: ۵۶۹/۱) و فرمود حقیقت آیات قرآن در سینه اهل بیت علیهم السلام است (همان: ۵۳۲). در کیفیت احاطه ایشان به علم قرآن، این گونه

به نحو تمثیل فرمود: «من به قدری به قرآن احاطه علمی دارم که انگار در مشت من قرار دارد» (همان: ۵۶۹).

در نهاد قرآن کریم علوم متفاوتی نهفته است که از تمامی آن‌ها اهل بیت علیهم‌السلام آگاه هستند (همان). برخی گزارش‌ها در این زمینه با مقوله علم غیب اشتراک دارند؛ همانند این که فرمود: «ما اهل بیت به قرآن آگاهی کامل داریم؛ در این قرآن تمامی اخبار آسمان و زمین و گذشته و آینده موجود است» (همان). یعنی امام به قرآنی احاطه علمی دارد که درون آن علم غیب وجود دارد. ناگفته نماند این گزارش به منبع بودن قرآن برای علم غیب امام نیز اشاره دارد. اما سایر گزارش‌ها صرفاً حاوی احاطه علمی اهل بیت علیهم‌السلام به علوم قرآنی است. مطابق روایات کتاب الحجة، امام به تمامی علوم قرآنی مانند علم به ترتیب نزول آیات (همان: ۵۶۶)، علم به ظاهر و باطن قرآن (همان: ۵۶۷)، علم به تفسیر و احکام قرآن (همان: ۵۶۸)، علم به محکم و متشابهات قرآن (همان: ۵۳۰)، علم به تأویلات متشابهات قرآن (همان: ۵۲۹)، علم به تنزیل قرآن (همان)، علم به خاص و عام قرآن و ناسخ و منسوخ قرآن (همان: ۵۳۰) آگاهی دارد.

۲. علم به شریعت؛ سمت و سوی هدایتگری امام به شریعت نبوی صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم است. خداوند متعال ایشان را برای هدایت بشر به حلال و حرامی که از طریق وحی به نبی خاتم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم رسیده، فرستاده است و ایشان به ایراد تبیین‌هایی پیرامون شریعت نبوی موظف هستند (همان: ۴۹۲). واضح است شخصی که شریعت نبوی صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم را تبیین می‌کند، باید به حلال و حرام آن آگاهی کامل داشته باشد. در حدیث سوم باب ۴۰ کتاب الحجة، امام صادق علیه‌السلام بر احاطه امام به حلال و حرام الهی اشاره صریح دارند (همان: ۵۹۷). در جای دیگر حضرت در جواب شخصی که از نشانه‌های امام پرسیده بود، فرمود: شخصی که امامت او مورد تردید است برای اطمینان سایرین از برخورداری وی از این جایگاه، از حلال و حرام پرسیده می‌شود (همان: ۷۰۹). یعنی اگر احاطه علمی به حلال و حرام نداشت، امامت وی دارای اشکال است. البته لازم به ذکر است این نشانه نسبت به خواص و



دانشوران است که برای احراز امامت یک شخص، وی را سؤال پیچ کرده و دانش دینی وی را به چالش می‌کشیدند (همان: ۱۹۵/۲)؛ اما نشانه امامت برای عموم مردم به‌کارگیری اعجاز معرفی شده است. در برخی گزارشات نیز داشتن سلاح رسول خدا ﷺ نشانه امامت مدعی امامت قلمداد شده است. در حدیث ۵ باب ۶۲، امام رضا علیه السلام نشانه امامت برای عوام را داشتن سلاح بیان کرده است (همان: ۷۱۱/۱).

گزارش‌های دیگری از سوی کلینی نقل شده که لازمه آن، احاطه کامل امام به دانش شریعت است. وی برای امام وظایفی را شرح کرده که لازمه آن وظایف، احاطه کامل امام بر دانش شریعت است. یک وظیفه تبیین قوانین دینی (همان: ۴۷۱، ۴۹۲ و ۶۷۰) و دیگری، قضاوت براساس شریعت نبوی ﷺ است که توان این قضاوت از جانب خداوند متعال به امام اعطا شده است (همان: ۵۱۱).

۳. علم غیب؛ خداوند متعال امام را عهده‌دار هدایت بشر کرده و به همین جهت او را به تمامی علوم مربوطه آگاه ساخته است (همان: ۵۶۴). علوم مورد استفاده امام دو دسته است؛ دسته اول، علوم عادی که هرکسی به آن آگاه بوده و از ویژگی خاصی برخوردار نیست. دسته دوم، علوم غیبی که به ظاهر از درک و احساس عموم مردم پوشیده شده است. این دسته از علوم، «غیب» نام دارد (طریحی، ۱۳۷۵: ۱۳۴/۲ و ۱۳۵؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۶۱۶؛ فراهیدی، ۱۴۱۰: ۴۵۴/۴؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۶۵۴/۱). غیب بر دو نوع است؛ نخست این که علوم غیبی است که خداوند متعال به خودش اختصاص نداده و سایرین همانند ملائکه، انبیاء و اوصیا نیز می‌توانند از آن اطلاع داشته باشند؛ حتی عده‌ای مرتاض یا اجنه نیز از راه‌های مختلف توان دستیابی به این غیب را دارند. در برخی گزارشات کتاب الحجة، دانستن این غیب برای امام لازم دانسته شده است (کلینی، ۱۴۲۹: ۶۴۲/۱ و ۷۱۳).

یکی از تعبیر این دسته از غیب در کتاب الحجة «تَوْسَم» است. در گزارشات باب ۲۸ امام «متوسم» نامیده شده است (همان: ۵۴۰). در ادامه مصادیق آن ذکر خواهد شد. دسته دیگر، غیبی است که علم آن مخصوص خداوند متعال بوده و هرکسی به آن آگاه نیست. قرآن کریم در آیات ۲۶ و ۲۷ سوره جن می‌فرماید:

«عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا * إِلَّا مَنِ ارْتَضَى مِنْ رَسُولٍ...».

بیشتر علوم غیبی که در کتاب الحجة برای امامان علیهم السلام بیان شده است، از نوع علم غیب دسته اول هستند. تنها موردی که در آن به اطلاع امام از علم غیب دسته دوم اشاره شده، باب چهل و پنجم است. در این باب، اهل بیت علیهم السلام با استناد به آیات ۲۶ و ۲۷ سوره جن، خود را افرادی معرفی کرده اند که علم غیب مخصوص، با رضایت خداوند متعال، به ایشان عرضه می شود. همچنین اگر در زمان خاصی به این علم نیاز داشته باشند، ولی در اختیارشان نباشد، در صورت اراده، خداوند متعال آن را در اختیار ایشان قرار خواهد داد (کلینی، ۱۴۲۹: ۶۴۰/۱).

با این حال، موضوع علم غیب مخصوص به صورت صریح و شفاف مشخص نشده است. در قرآن کریم و روایات، تنها به برخی از مصادیق آن اشاره شده است. برای نمونه، قرآن آگاهی نسبت به زمان دقیق قیامت را از جمله علوم مخصوص الهی دانسته که در اختیار هیچ کس قرار نگرفته است (اعراف: ۱۸۷). در کنار قرآن، روایت دوم از باب ۴۵ کتاب الحجة، «علم به بدا» را یکی از مصادیق علم غیب مخصوص معرفی می کند (کلینی، ۱۴۲۹: ۱۱۳/۱). همچنین روایات باب ۳۶، آگاهی از آخرین حرف اسم اعظم الهی را از دیگر مصادیق غیب و از اختصاصات علم الهی برشمرده اند (همان: ۵۷۰).

موضوع علم غیب دسته اول که به خداوند، انبیا و اوصیا علیهم السلام اختصاصی ندارد، متعدد بیان شده است. روایاتی که در کتاب الحجة به این علم غیب اشاره کرده است، با رویکرد متفاوتی به دو بخش تقسیم می شوند؛ بخش اول علم غیب امام نسبت به هدایتگری بشر است. علم غیب این بخش در ابواب مختلف کتاب الحجة با عناوین علم به لغات (همان: ۵۶۴، ۷۱۲ و ۷۱۳)، علم به بلایا و منایا (همان: ۲۶۴ و ۴۸۲) و انساب (همان: ۱۸۵)، علم به ضمائر (همان: ۷۰۸، ۱۶۹/۲، ۱۹۱، ۱۹۸، ۲۰۲، ۲۰۳ و ۴۲۹) و اعمال بشر (همان: ۴۶۶/۱، ۲۹۲/۲)، علم به گذشته، حال و آینده (همان: ۵۶۸/۱، ۶۴۸، ۷۱۲، ۱۶۹/۲) و علم به مکان هایی مثل آسمان و زمین، و بهشت



و دوزخ (همان: ۶۴۹/۱-۶۵۴) مطرح شده است. بخش دوم علم غیب، آگاهی امام نسبت به خودش است. در روایات کتاب الحجة علاوه بر آگاهی امام نسبت به مسائل مرتبط با هدایت شونده‌گان، به آگاهی وی از زمان آغاز امامت خود (همان: ۲۷۳/۲ و ۲۸۷)، زمان اتمام آن (همان: ۶۴۱/۱) و امام بعدی (همان: ۶۸۸) نیز اشاره شده است. این علوم غیرآشکار و مصداقی از غیب به حساب می‌آیند.

حال لازم است مسائلی پیرامون منبع علم امام مطرح شود. چنان‌که پیش‌تر بیان شد، یکی از ویژگی‌های علم امام، برخورداری آن از ایمنی کامل در برابر خطا و لغزش است. دانشی که امام در اختیار دیگران قرار می‌دهد، از سلامت و استحکام کامل برخوردار است. در کتاب الحجة، افزون بر تأکید بر این ویژگی، به منشأ و مجرای دستیابی امام به این علم نیز تصریح شده است. علم امام مصون از خطا است؛ زیرا از منابعی معصومانه و مبرا از هرگونه خطا به ایشان منتقل می‌شود. در روایات مندرج در کتاب الحجة، شماری از این منابع به صراحت ذکر شده‌اند.

۱. وراثت؛ یکی از شیوه‌های ایمن در انتقال اشیا یا داده‌های معرفتی، روش وراثت است. این شیوه نه تنها برای انتقال اطلاعات بوده، بلکه در روایات باب ۵۹ کتاب الحجة، برای انتقال کتاب و سلاح نیز مطرح شده است (همان: ۶۸۹). افزون بر این، در دیگر ابواب نیز به ارث رسیدن علوم مختلف به امام تصریح شده است (همان: ۵۵۱-۵۵۴). مطابق با روایات، امام علوم مورد نیاز برای هدایتگری را از ائمه پیشین به دو شیوه به ارث می‌برد:

الف) میراث شفاهی؛ در شماری از ابواب کتاب الحجة، به دسته‌ای از علوم اشاره شده است که اهل بیت علیهم‌السلام آن‌ها را به صورت شفاهی و سینه‌به‌سینه از پیامبران پیشین و رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم به ارث برده‌اند (همان: ۵۵۲ و ۵۵۳). در خصوص کیفیت این نوع انتقال، دو شیوه در روایات بیان شده است؛ نخست، الگوی تعلیم و تعلم که براساس آن، امام حاضر به صورت تدریجی و در فرایند یادگیری، علوم

را از امام پیشین فرا می‌گیرد؛ همان‌گونه که امیرالمؤمنین علیه السلام بسیاری از علوم، از جمله معارف قرآنی را در سال‌های حضور پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، مستقیماً از ایشان فرا گرفت (همان: ۱۶۱؛ عیاشی، ۱۳۸۰: ۱۴/۱ و ۲۵۳). دوم، انتقال دفعی علم در واپسین لحظات حیات امام پیشین است؛ بدین صورت که امام سابق، در واپسین لحظات عمر خویش، علوم را به صورت یکباره به امام بعدی واگذار می‌کند (کلینی، ۱۴۲۹: ۶۸۶/۱). در همین زمینه، نقل شده است که امیرالمؤمنین علیه السلام فرمود: «رسول خدا صلی الله علیه و آله پیش از شهادت، هزار باب از علم را به یکباره به من آموخت» (هلالی، ۱۴۰۵: ۶۵۸/۲ و ۸۰۱؛ صفار، ۱۴۰۴: ۳۰۳/۱؛ کلینی، ۱۴۲۹: ۳۰/۲ و ۳۳؛ صدوق، ۱۳۷۶: ۶۳۸).

ب) میراث مکتوب؛ نوع دیگری از موارثی که به امام منتقل می‌شود، میراث مکتوب است. کتاب الحجة در باب ۵۰ با عنوان «علم مزبور» به این نوع از منابع علمی امام اشاره کرده است (کلینی، ۱۴۲۹: ۶۵۶/۱). در ابواب گوناگون این اثر، به نوشته‌هایی نظیر قرآن کریم، صحیفه فاطمه علیه السلام، جفر، جامعه، مصحف، کتاب علی علیه السلام و وصیت (صحیفه مختومه) اشاره شده است که همگی به عنوان منابع مکتوب علم امام شناخته می‌شوند (همان: ۶۹۷). امام، افزون بر احاطه علمی به معارف نهفته در قرآن کریم، از علوم این کتاب الهی در راستای هدایتگری بهره می‌گیرد. این در حالی است که در مورد کتبی مانند تورات و انجیل، صرفاً احاطه علمی امام نسبت به آنها مطرح است و ضرورتی به بهره‌گیری از آن‌ها در فرایند هدایتگری وجود ندارد. به عبارت دیگر، هرچند امام نسبت به سایر کتب آسمانی همچون تورات و انجیل اشرف علمی دارد، اما این منابع در زمره منابع مورد استفاده او در مقام هدایتگری قرار نمی‌گیرند.

البته در گزارش‌های شیعی به این مسئله اشاره شده است که امام تعدادی از امور غیبی را از طریق قرآن مطلع می‌شود (صفار، ۱۴۰۴: ۱۲۸/۱). روایات کتاب الحجة نیز در دو مرحله این مطلب را متذکر شده است؛ ابتدا قرآن را منبع وراثتی امام معرفی کرده است (کلینی، ۱۴۲۹: ۵۳۳/۱ و ۵۳۵)؛ سپس علوم‌ی که امام از قرآن بهره می‌برد را مطرح می‌کند (همان: ۵۶۸-۵۷۰).



دیگر منابع مکتوبی که امام برای احاطه به علوم مورد نیاز به کار می‌گیرد، متعدد و برخوردار از زوایای پیچیده‌ای است که خود به پژوهش مستقل و گسترده‌ای نیازمند است. در این نوشتار، همین مقدار کفایت می‌کند که براساس روایات مندرج در ابواب ۴۰، ۵۰ و ۶۱ کتاب الحجة، از کتبی همچون صحیفه فاطمه (علیها السلام)، جفر ابیض، جفر احمر، جامعه و وصیت مختومه نام برده شده که امام در دستیابی به اطلاعات مختلف، نظیر آگاهی از امور غیبی و شناخت احکام حلال و حرام، از آن‌ها بهره می‌گیرد (همان: ۵۹۲، ۶۵۶ و ۶۹۷). افزون بر این، کتاب دیگری به نام کتاب علی (علیه السلام) وجود دارد که در کتاب الحجة توصیف مستقلی از آن ارائه نشده، بلکه کلینی به نقل گزارش‌های متعددی از استناد اهل بیت (علیهم السلام) به این کتاب بسنده کرده است (همان: ۱۰۰؛ ۳۴۹/۲؛ ۱۸۳/۳؛ ۶۰/۴؛ ۳۴/۵؛ ۳۲/۷؛ ۵۲۴/۸).

۲. منابع آسمانی؛ مجرای دیگری که به وسیله گزارش‌های کتاب الحجة طریق دریافت علوم متعدد امام قلمداد شده، منابع آسمانی است. خداوند متعال اخبار متعددی را از راه‌های ملکوتی به امام منتقل می‌کند. گاهی شخصا الهاماتی به قلب او دارد (همان: ۶۵۶/۱؛ ۱۶۸/۲) و گاهی از سوی ملائکه و روح القدس (همان: ۳۲۳/۲ و ۳۲۴) اطلاعاتی را به وی انتقال می‌دهد و گاهی عمودی از نور برای وی قرار داده که با آن بر اعمال مردم آگاه می‌شود (همان: ۲۹۲/۲ و ۲۹۳). البته در برخی گزارشات از ماهیت عمود نور پرده برداشته شده و آن به ملائکه الهی تفسیر شده است (همان: ۲۹۶/۲).

د) باب‌های ۵۸-۸۱: نصوص

کلینی پس از تبیین جایگاه امام در فرایند هدایتگری، درصدد تبیین سازوکار تعیین امام برآمده است. وی راه منحصر به فرد شناخت امام را در نصوص و احاطه بر علوم ویژه می‌داند. نکته شایان توجه در روند تحلیل نصوص امامتی در کتاب الحجة، معرفی «نصب الهی» به عنوان مبنای اصلی برای صدور نص

است. کلینی در چند باب پیش از ابواب مربوط به نصوص تصریح می‌کند که امامت، عهدی الهی است (همان: ۶۹۷/۱). وی در ادامه، نصوص مربوط به دوازده امام علیهم‌السلام را هم به صورت فردی و هم به صورت جمعی نقل کرده است (همان: ۱۲۲-۷/۲). در باب ۸۱ که آخرین باب از جزء اول است، در صورت فقدان نص، ویژگی علمی خاص امام را راه تشخیص وی معرفی کرده است. در این باب، هرچند برخی روایات به معجزه اشاره دارند، اما تعداد آن‌ها اندک بوده و ناظر به افراد و موقعیت‌های خاص است؛ در مقابل، ویژگی‌ای که عمومیت دارد و در گزارش‌های بیشتری بازتاب یافته، همان علم ویژه امام است (همان: ۱۶۹).

۲-۱-۴. جزء دوم

به نظر می‌رسد کلینی در بخش دوم کتاب الحجة، تمرکز بیشتری بر چالش‌های عصر غیبت امام زمان علیه‌السلام و مسائل مرتبط با زمانه خویش داشته است. از جمله این چالش‌ها، می‌توان به اصل غیبت و طولانی شدن آن، ظهور مدعیان دروغین، فعالیت جریان‌هایی مثل سادات بنی‌الحسن، زیدیه و واقفه، سن اندک امام زمان عجل‌الله تعالی فرجه الشریف هنگام امامت، انکار یا رد احادیث، ادعای بیش از دوازده امام و اختلاف در مسئله حلیت یا حرمت خمس اشاره کرد.

کلینی در بخشی از این جزء، افزون بر طرح چالش‌های یادشده، به بحث ولایت ائمه علیهم‌السلام نیز پرداخته است. وی پس از تبیین جایگاه ولایت و لزوم ولایت‌پذیری از امام، ذیل عناوینی مانند «تفویض» و «ابواب التاریخ» به بیان ابعاد ولایت تشریعی و ولایت تکوینی پرداخته است. امکان دارد این مباحث نیز از جمله مسائل محل نزاع و چالش برانگیز روزگار وی بوده است.

نکته این‌که کلینی، مباحث مربوط به ولایت تکوینی و تصرفات تکوینی ائمه علیهم‌السلام را با عنوان مستقلى مطرح نکرده، بلکه آن را ذیل عنوان «ابواب التاریخ» پوشش داده است. این امر نشان‌دهنده آن است که گزارش‌های مرتبط با تصرفات تکوینی ائمه علیهم‌السلام از منظر کلینی پذیرفتنی بوده‌اند؛ اما در نظام امامت محوری که



وی برای عرضه در فضای فکری بغداد تدوین می‌کرد، مجالی برای طرح مستقل این مقولات وجود نداشته است.

۲-۴. ابواب کتاب الحجة گویای مرجعیت دینی

با توجه به تعریفی که در مقدمه این نوشتار از مرجعیت دینی ارائه شد و نیز با در نظر گرفتن نظم چینش ابواب کتاب الحجة از سوی کلینی، می‌توان مشابهت‌های قابل توجهی میان مقوله مرجعیت دینی و مباحث امامتی مطرح شده در این کتاب را شناسایی کرد. حاصل این مقایسه، پذیرش و تأیید ضمنی انگاره مرجعیت دینی در منظومه فکری و رویکرد حدیثی کلینی است.

۵. هدایتگری مرجع دین و لوازم آن

در صورت اثبات هدایتگری الهی برای مرجع دینی، دو مقوله عصمت و افتراض طاعت نیز به حکم عقل و بدون نیاز به استدلال مستقل برای او ثابت خواهد بود؛ به این معنا که عقل حکم می‌کند شخصی که از جانب خداوند برای هدایت منصوب شده است، ضرورتاً باید معصوم و مفترض الطاعة باشد. عصمت و افتراض طاعت از لوازم عقلانی هدایتگری هستند؛ چراکه عقل بشر برای رسیدن به مقصد حقیقی، به مسیر ایمنی از خطا نیازمند است و این امر، اقتضا می‌کند که هادی الهی از هرگونه خطا و لغزش مصون باشد. از آنجاکه هدایت فرایندی دوسویه بوده و انسان نیز به تبعیت از راهنما نیازمند است، اطاعت از هادی الهی بر او واجب خواهد بود.

این معنا نزد کلینی نیز مورد پذیرش بوده است. وی در آغاز کتاب الحجة، نخستین وصفی را که برای امام مطرح می‌کند، هدایتگری است (کلینی، ۱۴۲۹: ۴۷۱/۱) و عصمت و افتراض طاعت را از شئون مرتبط با این مقام دانسته و به آن باور دارد. کلینی در هیچ‌یک از ابواب کتاب الحجة، عنوان مستقلی را برای بحث از عصمت نیاورده و تنها یک باب را به افتراض طاعت اختصاص داده است (همان: ۴۵۵) که در همان نیز صرفاً به مفترض الطاعة بودن ائمه علیهم‌السلام اشاره شده



است؛ بی آن که استدلال مستقلى در این زمینه مطرح شود (همان: ۴۶۲). این نکات حاکی از آن است که کلینی عصمت و افتراض طاعت را اجزای جدایی ناپذیر از مقام هدایتگری امام و از لوازم ضروری آن می داند.

از دیگر لوازم هدایتگری مرجع دین، برخورداری از علم و دانش جامع نسبت به مسائل مرتبط با هدایت بشر است. مرجع دین، هادی منصوب از سوی خداوند متعال است که مردم برای رسیدن به سعادت دنیوی و اخروی به او مراجعه می کنند. از منظر عقل، چنین جایگاهی بدون علم کافی به مقتضیات هدایت، قابل تصور نیست؛ چراکه انجام صحیح وظیفه هدایت، مستلزم آگاهی همه جانبه ای است که مرجع دین را در این مسیر یاری دهد.

خداوند متعال وظیفه هدایت را برعهده مرجع دین نهاده است؛ درعین حال، او را از حیث ظاهر، هم سنخ با مردم آفریده و محل زندگی اش را در میان جامعه انسانی قرار داده است. چنین کسی باید بتواند در تعامل روزمره با مردم، از طریق رفتار و گفتار خویش، آن ها را به سوی حق رهنمون سازد. ازاین رو، ضروری است که مرجع دین نسبت به حالت ها، نیازها و شرایط درونی و بیرونی انسان ها آگاهی داشته باشد؛ همان گونه که پدری دلسوز برای تربیت صحیح فرزندان خود، به شناخت دقیق از ویژگی ها، روحیات و اقتضائات آنان نیازمند است.

شخصی که از سوی خداوند به عنوان مرجع و محل مراجعه مردم تعیین شده است، باید بداند مراجعه کننده چه احتیاجی دارد تا بتواند پاسخ مناسب و هدایتگر ارائه دهد. براین اساس، وی باید نسبت به زبان ها، فرهنگ ها و هرآنچه به انسان مربوط می شود، آگاهی داشته باشد. همچنین لازم است از ضمیر مراجعه کنندگان، نیت های آنان و میزان ایمان و ظرفیت روحی شان باخبر باشد. علاوه بر این، مرجع دین باید بداند که چگونه با مراجعان مواجه شود؛ آیا در پاسخ گویی، احترام او را حفظ کند یا در مقام توبیخ وارد شود؟ آیا تقیه کند و پاسخ صریح ندهد یا به گونه ای پاسخ دهد که از فتنه و گمراهی دیگران جلوگیری



شود؟ آیا سخنی بگوید که موجب غلو نشود و درعین حال، مؤمنان را در شمار مقصران قرار ندهد؟ همچنین باید تشخیص دهد که در جمع چگونه سخن بگوید، از تشبیه و تمثیل استفاده کند یا کلام صریحی داشته باشد.

بدین ترتیب، مرجع دینی که به اداره دین و هدایت خلق مأمور بوده و به مقام عصمت نائل آمده است، افزون بر اطلاع دقیق از حالات مراجعان، در پاسخ‌گویی به آنان نیز اختیار تام دارد. خداوند متعال در این راستا، تمامی علوم مرتبط با هدایت انسان را در اختیار وی قرار داده و اداره امور مردم را به او تفویض کرده است؛ به گونه‌ای که او در مقام تشخیص، می‌تواند پاسخ دهد یا از پاسخ‌گویی خودداری کند، صریح سخن بگوید یا به تقیه رو آورد و هر تصمیمی را که در مسیر هدایت مؤثر می‌داند، اتخاذ نماید.

کلینی در کتاب الحجة به گونه‌ای مبسوط به تبیین مقوله علم امام پرداخته و تمامی معارف و دانش‌های مورد نیاز مرجع دین را در راستای ایفای نقش هدایتگری در ابواب مربوط به علم امام گنجانده است. وی افزون بر نقل روایاتی که علم امام را لازمه قطعی برای تحقق هدایت الهی می‌دانند، مجموعه‌ای از گزارش‌ها را نیز نقل کرده است که هریک به ابعاد خاصی از علم امام اشاره دارد. این گزارش‌ها در سه محور قابل دسته‌بندی‌اند؛ نخست، روایاتی که به ویژگی‌های علم اشاره دارند؛ دوم، گزارش‌هایی که گستره علم امام و نوع معارفی را که وی در فرایند هدایتگری به آن نیازمند است، تبیین می‌کنند و سوم، روایاتی که به منابع و سرچشمه‌های این علم اشاره دارند و از منشأ پاک، معصومانه و خطاناپذیر آن سخن می‌گویند. کلینی امام را دارنده تمامی علوم و باب ناطق علم الهی معرفی کرده است (همان: ۴۴۸). وی امام را فردی می‌داند که از نظر کمی، هیچ سوالی را بدون پاسخ نگذاشته (همان: ۵۶۴) و از نظر کیفی نوعی آگاهی به مخاطبش ارائه می‌دهد که تمامی احتیاجات ایشان را برطرف می‌کند (همان: ۶۵۳ و ۷۱۲) و باعث اطمینان به گفتار صحیح او می‌شود (همان: ۴۱۱). وی امام را

عالمی دانسته که با آگاهی کامل از شریعت نبوی ﷺ، مراجعانش را از قوانین دینی مطلع می‌سازد (همان: ۴۷۱).

راه‌های تعیین مرجع دینی در درجه نخست، مبتنی بر نص معصومانه است و پس از آن، سنجش علم و ویژه‌وی مورد بررسی قرار می‌گیرد. از آنجا که در گفتمان مرجعیت دینی، تصرفات تکوینی و معجزات جایگاه محوری ندارند، معیار اصلی تشخیص، دانش تخصصی و علم خاص مرجع دین است. نخبگان و خواص دینی، مرجع دین را براساس میزان دانش و آگاهی خود ارزیابی می‌کنند؛ همان‌طور که در سایر ادیان، علمای دین براساس کتاب مقدس و آموزه‌های دینی، مرجع خود را می‌سنجند. علاوه بر این، عوام نیز علم غیب مرجع دین را به چالش می‌کشند.

بیشتر گزارش‌های کلینی در خصوص طرق تعیین امام، در حقیقت بیانگر روش‌های شناخت مرجع دین است. او پس از تکیه بر نصوص معصوم، تأکید ویژه‌ای بر علم امام دارد و تنها در موارد محدود و مرتبط با رویدادها و مصادیق خاص، به معجزه و تصرفات تکوینی ائمه علیهم‌السلام اشاره می‌کند. در باب ۸۱ کتاب الحجة که به طرق تعیین امام اختصاص یافته، علاوه بر تأکید بر علم و ویژه، شواهدی از نشانه‌های خاص امامت نیز آمده است؛ این نشانه‌ها عمدتاً به زمان‌ها و جریان‌های خاص مربوط می‌شوند، مانند نشانه‌ای که در جریان سادات بنی‌الحسن مطرح شده و پس از آن در میان سایر ائمه علیهم‌السلام تکرار نشده است، یا مربوط به معجزاتی است که در حق افراد خاص رخ داده است (همان: ۱۶۹/۲).

۶. نتیجه‌گیری

این پژوهش با بررسی تحلیلی کتاب الکافی و تمرکز بر ابواب کتاب الحجة، نشان داد که کلینی، یکی از برجسته‌ترین محدثان شیعه در قرن سوم هجری، درصدد تبیین مفهومی از امامت بوده که در تحلیل نهایی با گفتمان مرجعیت دینی تطابق کامل دارد. پژوهش حاضر با استناد به چینش هدفمند روایات کتاب الحجة



و تحلیل محتوای عنوان «حجت»، این فرضیه را تقویت کرد که کلینی در مقام بازنمایی جایگاه امام، او را نه صرفاً به عنوان یک شخصیت معنوی یا پیشوای سیاسی، بلکه به مثابه مرجع دین جامعۀ اسلامی در ابعاد معرفتی، تفسیری و فقهی معرفی می‌کند؛ مرجعی که ویژگی‌هایی مانند علم لدنی، عصمت، نصب الهی و افتراض طاعت را دارد. این ویژگی‌ها دقیقاً همان مؤلفه‌هایی هستند که امروزه نیز در تبیین مرجعیت دینی مطرح می‌شوند و بدین سان، تفسیر کلینی از امام، تعریف کاملی از مرجع دین به دست می‌دهد.

از رهگذر این تحلیل روشن می‌شود که کلینی با بهره‌گیری از قالب امامتی در ساختار کتاب خود، در واقع گفتمان مرجعیت دینی را صورت‌بندی کرده و آن را با پشتوانۀ متقن روایی عرضه داشته است. این امر، افزون بر اثبات حضور گفتمان مرجعیت دینی در دورۀ کلینی، اصالت این گفتمان را نیز تقویت می‌کند؛ زیرا هر گفتمان اصیل و نهادینه‌شده‌ای باید ریشه‌های تاریخی روشنی داشته باشد و بازشناسی این ریشه‌ها در آثار نخستین محدثان شیعه، شاهد متقنی بر آن است.

از منظر نوآوری، این پژوهش با گشودن دریچه‌ای نو به مقولۀ امامت، رویکرد تازه‌ای را در تحلیل متون حدیثی ارائه کرده است. به جای تمرکز صرف بر مباحث کلامی یا سلسله‌وار روایات، تلاش شده است تا از منظر گفتمانی به ساختار درونی کتاب الحجة نگریسته شود و جایگاه مفهومی امام به عنوان مرجع دین تحلیل گردد؛ رهیافتی که در پژوهش‌های پیشین کمتر مورد توجه بوده است.

دلالت‌های نظری این تحقیق نیز قابل توجه است. اثبات انطباق گفتمان مرجعیت دینی با تبیینات حدیثی قرن سوم، افق‌های تازه‌ای را برای مطالعات تاریخی در باب نهاد مرجعیت می‌گشاید و زمینه را برای بررسی تطور این گفتمان در طول قرون بعد فراهم می‌سازد. افزون بر این، امکان تطبیق این الگو با نحوه مواجهۀ سایر ادیان و مذاهب با نهادهای مرجعیت دینی نیز می‌تواند محور

پژوهش‌های تطبیقی آینده قرار گیرد. از این رو، پیشنهاد می‌شود در ادامه این مسیر، مطالعه ریشه‌های تاریخی گفتمان مرجعیت در آثار دیگر علمای شیعه در سده‌های نخستین و نیز واکاوی مشابه آن در متون ادیان دیگر پیگیری شود. در نهایت، این پژوهش کوشید تا نشان دهد که تفسیر امام در نگاه کلینی، صرفاً امری کلامی یا فقهی نیست، بلکه صورتی بنیادین از مرجعیت دینی است که از همان آغاز در ساختار اندیشه شیعی جا داشته و اکنون می‌توان با تکیه بر آن، تصویری ریشه‌دار و منسجم از مرجعیت در تاریخ تشیع را ترسیم کرد.



منابع

* قرآن کریم.

۱. ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق) (۱۳۷۶ش)، الأمالی، تهران: نشر کتابچی.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق) (۱۳۷۸ق)، عیون أخبار الرضا علیه السلام، تهران: نشر جهان.
۳. ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی (۱۳۷۹ق)، مناقب آل أبی طالب علیهم السلام، قم: نشر علامه.
۴. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، بیروت: دار الفکر.
۵. ابن فارس، احمد (۱۴۰۴ق)، معجم مقاییس اللغة، قم: انتشارات مکتب الاعلام الاسلامی.
۶. احمدی فروشانی، سید علی (۱۳۹۸ش)، «پژوهشی پیرامون مفهوم واژه حجة الله و تبیین ویژگی های آن با تکیه بر آیات و روایات»، مجله کلام و ادیان، شماره ۲، ص ۷-۴۷.
۷. جعفری، محمدرضا (۱۳۹۶ش)، تعلیقات کافی (پی نوشت هایی بر کتاب الحجه اصول کافی)، تهران: انتشارات تک.
۸. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، المفردات فی غریب القرآن، بیروت: نشر الدار الشامیة.
۹. شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا) (۱۳۸۳ش)، شرح أصول الکافی، تهران: نشر صدرا.
۱۰. صفار، محمد بن حسن (۱۴۰۴ق)، بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد علیهم السلام، قم: مکتبة آية الله المرعشي النجفي.
۱۱. طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۳ق)، دلائل الإمامة، قم: انتشارات بعثت.
۱۲. طریحی، فخرالدین (۱۳۷۵ش)، مجمع البحرين، تهران: مرتضوی.
۱۳. عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰ق)، تفسیر العیاشی، تهران: نشر المطبعة العلمية.



۱۴. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۰ق)، کتاب العین، قم: نشر هجرت.
۱۵. فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی (۱۴۰۶ق)، الوافی، اصفهان: کتابخانه امام امیرالمؤمنین علیه السلام.
۱۶. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۲۹ق)، الکافی، قم: دارالحديث.
۱۷. مازندرانی، محمد صالح بن احمد (۱۳۸۲ق)، شرح الکافی - الأصول و الروضة، تهران: المكتبة الإسلامية.
۱۸. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۴ق)، مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، تهران: دار الكتب الإسلامية.
۱۹. مصطفوی، حسن (۱۴۳۰ق)، التحقيق فی کلمات القرآن الکریم، بیروت: بی نا.
۲۰. میرداماد، محمد باقر بن محمد (۱۴۰۳ق)، التعليقة على أصول الکافی، قم: الخيام.
۲۱. هلالی، سلیم بن قیس (۱۴۰۵ق)، کتاب سلیم بن قیس هلالی، قم: نشر الهادی.

