بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیمِ

دوفصلنامهٔ علمی امامت در پرتو قرآن و سنت
سال دوم/ شمارهٔ سوم/ بهار و تابستان ۱۴۰۴

صاحب امتیاز: موسسه معارف اهل‌بیت علیهم‌السلام
مدیر مسئول: محمدتقی سبحانی
سردبیر: حسن طارمی‌راد
جانشین سردبیر: محمدفرید انصاری
مدیر اجرایی: حسن رستمی
اعضای هیئت تحریریه
زهره اخوان مقدم
رضا برنجکار
منصور پهلوان
محمدتقی سبحانی
حسن طارمی‌راد
نهله غروی نائینی
سید رضا مودب
محمدعلی مهدوی‌راد
فتح‌الله نجارزادگان
علی نصیری
ویراستار: محمدمهدی حکیمیان
صفحه‌آرا: محبوب محسنی

قیمت دوفصلنامه: ۲۰۰ هزار تومان
تیراژ: ۵۰۰ جلد
آدرس: قم، خیابان بسیج، جنب کوچهٔ ۳۹، بنیاد بین‌المللی امامت
تلفن: ۳۳۵۵۳۶۵۷-۲۵-۹۸+
تارنمای دوفصلنامه: ipj.emamat.org
این دوفصلنامه با همکاری انجمن علمی امامت حوزه علمیه قم منتشر می‌شود.

راهنمای نویسندگان

شیوه‌نامه پذیرش مقالات

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

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

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

۴. دوفصلنامه، از پذیرش مقالات ترجمه‌ای معذور است.

۵. حجم مقالهٔ ارسالی حداکثر ۹۰۰۰ کلمه باشد.

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

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

الف) فایل اصل مقاله (بدون مشخصات نویسندگان)

ب) فایل تعهدنامه و عدم تعارض منافع

ج) فایل مشخصات نویسندگان

د) فایل خوداظهاری علمی نویسندگان

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

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

۹. شیوهٔ استناددهی

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

استنادهای درون‌متنی:

لازم است ارجاعات درون‌متنی به شیوهٔ زیر ذکر گردد:

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

نکته: در ارجاعات درون متنی 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 براساس شیوهٔ زیر تنظیم گردد:

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

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

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

فهرست مطالب

۷ **کارکرد تبیینی زیارتِ غدیریه در بازنمایی نظام جامع امامت از منظر قرآن کریم**
سید حسن سبزواری

۴۳ **وساطت فیض در قرآن و کلام اهل‌بیت علیهم‌السلام و مقایسه با دیدگاه ابن‌سینا**
روح‌الله کلباسی

۶۹ **حقیقت شرعیه بودن واژۀ «ولی» با توجه به قرآن**
سیدحسن موسوی اصل/ حمیدرضا محمدی خراسانی

۹۵ **روش‌شناسی برائت از دشمنان در سیرۀ اهل‌بیت علیهم‌السلام**
محمد فرمهینی فراهانی/ علی محمودی دبیر

۱۲۷ **نقد و بررسی تطبیق کلیات و مبانی اجماع اهل‌سنت در مسئلۀ نصب امام**
محمدمهدی جوادی حسین‌آبادی

۱۵۷ **نقد و بررسی تاریخی تحقق بیعت امیرمؤمنان علیه‌السلام با ابوبکر**
غلام مرتضی جعفری

۱۹۹ **مدخل پرونده علمی مرجعیت دینی**

۲۰۵ **مرجعیت دینی، گفتمان جدیدی در امامت**
محمد تقی سبحانی/ سید علی احمدی فروشانی

۲۳۳ **تبیین جایگاه مرجعیت دینی برگزیدگان الهی از منظر قرآن**
سیدمحمدمهدی موسوی

۲۶۱ **تبیین مرجعیت دینی اهل‌بیت علیهم‌السلام براساس سنت نبوی صلی‌الله‌علیه‌وآله**
سید علی احمدی فروشانی

۲۹۱ **استمرار مرجعیت دینی و مصادیق آن در قرآن کریم**
سید علی محمد طبسی حائری

۳۱۷ **تبیین وجوه نیازمندی به مرجع دین براساس روایات اهل‌بیت علیهم‌السلام**
علی بابازاده

۳۴۵ **مرجعیت دینی اهل‌بیت علیهم‌السلام از نگاه شیخ کلینی رحمه‌الله**
محمدرضا 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 Sabzavārī[1]

Abstract

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

Methodologically, the study employs qualitative content analysis of selected passages from the Ziyārat al-Ghadīriyyah and correlates them with explicit or implicit Qurʾanic verses. The findings demonstrate that Imam al-Hādī articulates Qurʾanic 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 Qurʾanic manifestations across several key axes: the conditions of the Imam (such as divine designation, *ʿiṣmah* [infallibility], superiority, and special knowledge); the offices of the Imam (including *wilāyah* [authority], *ḥujjiyyah* [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 Qurʾanic 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-ʿItra).

Keywords: Ziyārat al-Ghadīriyyah; Imam al-Hādī; Commander of the Faithful; Qurʾanic verses on Imamate; Conditions of the Imam; Offices of the Imam; History of Imamate

Research Article

Imāmah in the Light of the Qurʾān and Sunnah

2th Year, Vol. 3, 2025

Publisher: Emamat International Foundation

ipj.emamat.org

Received: 2025/09/17

Revised: 2025/09/29

Accepted: 2025/10/08

Published Online: 2026/06/28

© the authors

* 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 Qurʾān 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.hsabzevari@yahoo.com

کارکرد تبیینی زیارتِ غدیریه در بازنمایی نظام جامع امامت از منظر قرآن کریم*

سید حسن سبزواری[1]

مقاله پژوهشی
دوفصلنامهٔ امامت در پرتو قرآن و سنت
سال دوم، شماره ۳، ۱۴۰۴
ناشر: بنیاد بین‌المللی امامت
ipj.emamat.org
دریافت: ۱۴۰۴/۰۶/۲۹
بازنگری: ۱۴۰۴/۰۷/۰۷
پذیرش: ۱۴۰۴/۰۷/۱۶
انتشار آنلاین: ۱۴۰۵/۰۴/۰۷

© نویسندگان

چکیده

قرآن کریم به‌دلیل عمق معنایی و ابعاد مختلف آن، همواره به ترجمان معصوم نیازمند بوده است. در نظام معرفتی شیعه، اهل‌بیت علیهم‌السلام به‌عنوان 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 غدیریهٔ امام هادی علیه‌السلام، به تحلیل نقش آن حضرت به‌عنوان مفسر واقعی قرآن می‌پردازد. روش پژوهش، تحلیل محتوای کیفی فرازهای زیارت غدیریه و تطبیق آن‌ها با آیات صریح یا تلویحی قرآن کریم است. یافته‌ها نشان می‌دهد که امام هادی علیه‌السلام 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 محورهایی مانند شرایط امام (مانند نصب، عصمت، افضلیت و علم ویژه)، مناصب امام (ازجمله 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 غدیریه فراتر از یک متن دعایی، منبعی غنی و بی‌بدیل برای فهم معارف و ابعاد گوناگون امامت با رویکرد قرآنی از منظر اهل‌بیت علیهم‌السلام است. این رویکرد نه‌تنها به تعمیق شناخت از فضایل و جایگاه

---

* استناد به این مقاله: سبزواری، سید حسن، (۱۴۰۳)، کارکرد تبیینی زیارتِ غدیریه در بازنمایی نظام جامع امامت از منظر قرآن کریم، امامت در پرتو قرآن و سنت، (۲) ۳، ص۷-۴۱.
https://doi.org/10.22034/emamah.2025.548294.1075

۱. استادیار، پژوهشکده امامت، بنیاد بین‌المللی امامت، قم، ایران.
s.hsabzevari@yahoo.com

امیرمؤمنان علیه‌السلام و اثبات مدعای امامیه نسبت به خلافت راستین یاری می‌رساند، بلکه راهی نو برای تدبر در پیوند ناگسستنی میان «کتاب» و «عترت» فراهم می‌آورد.

واژگان کلیدی: زیارت غدیریه، امام هادی علیه‌السلام، امیرمؤمنان علیه‌السلام، آیات امامت، شرایط امام، مناصب امام، تاریخ امامت

۱. مقدمه

قرآن کریم، کلام جاودان خداوند، راهنمای سعادت انسان در دنیا و آخرت است و به‌سبب ژرفای معنایی آن، به مفسرانی از سنخ وحی نیازمند است تا مقاصد الهی را جامع و مصون از خطا تبیین کنند. در منظومهٔ معرفتی اسلام، به‌ویژه در مکتب تشیع، این مقام به اهل‌بیت عصمت و طهارت علیهم‌السلام اختصاص دارد. آن‌هایی که در آیهٔ ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ (آل‌عمران: 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 يَفْتَرِقا» پیوستگی دائمی آن دو را آشکار می‌کند. ازاین‌رو، شناخت و تأویل قرآن جدا از اهل‌بیت علیهم‌السلام ممکن نیست. امیرالمؤمنین علیه‌السلام در تأیید این پیوند می‌فرماید:

> ذلک القرآنُ فاستنطِقوه، ولن ينطِق، ولكن أُخبِرُكم عنه: إنّ فيه علمَ ما يَأتي، والحديثَ عن الماضي، ودواءَ دائِكم، ونظامَ ما بينكم (سید مرتضی، ۱۴۱۴: ۲۲۳).

این سخن آشکار می‌کند که قرآن صامت است و تنها اهل‌بیت علیهم‌السلام می‌توانند حقایق آن را «استنطاق» و معانی ژرف آن را تبیین نمایند.

در این میان، زیارت غدیریهٔ امام ابوالحسن الهادی علیه‌السلام - صادرشده برای زیارت امیرالمؤمنین علیه‌السلام در روز عید غدیر - متنی استثنایی در ترسیم جایگاه امام و تفسیر معارف وحی است. سند این زیارت با حضور راویان بزرگ شیعه، ازجمله دو تن از نوّاب اربعه، از اعتبار بالایی برخوردار است (ابن‌مشهدی، ۱۴۱۹:

۲۶۳/۱).[۱] همچنین این زیارت با ساختاری استدلالی و زبانی فصیح، در هر فراز، آموزه‌های قرآنی را در سیمای امیرالمؤمنین علیه‌السلام منعکس می‌سازد. ویژگی ممتاز این متن، کارکرد تفسیری و تعلیمی آن است. امام هادی علیه‌السلام 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 به‌صورت 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 علیه‌السلام را به‌منزلهٔ «مفسّر ربانی قرآن» بنمایاند. آن حضرت در قالب زیارت، معارف وحیانی امامت را با سبکی استدلالی و معنادار عرضه کرده است.

به‌منظور دستیابی به انسجام علمی و تحلیل نظام‌مند محتوا، نخست جایگاه زیارت در منظومهٔ معرفت دینی به اختصار تبیین شده و سپس به رویکرد قرآنی در زیارت غدیریه و تفاوت و تمایز آن با زیارت جامعهٔ کبیره پرداخته شد. در محور اصلی این پژوهش، فرازهای این زیارت بر محور نظام جامع موضوعات امامت بازنمایی شده است؛ بدین‌گونه که آیات و فرازهای زیارت در پنج بخشِ «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 اهل‌بیت علیهم‌السلام به‌روشنی تبیین شود.

---

۱. ابن‌مشهدی در کتاب المزار الکبیر دو سند را برای این زیارت ارائه نموده که سند دوم، سند متصل و صحیح است: «وَ أَخْبَرَنِی الْفَقِیهُ الْأَجَلُّ أَبُو الْفضْلِ شاذَانُ بْنُ جَبْرَئِیلَ الْقُمِّی رَضِی اللَّهُ عَنْهُ، عَنِ الْفَقِیهِ الْعِمَادِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِی الْقَاسِمِ لَطَبَرِی، عَنْ أَبِی عَلِی، عَنْ وَالِدِه،عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ النُّعْمَان، عَنْ أَبِی الْقَاسِمِ جَعْفَرِ بنِ قولَوَیه، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ یعْقُوبَ الْکلَینِی، عَنْ عَلِی بْنِ إِبْرَاهِیمَ، عَنْ أَبِیهِ، عَنْ أَبِی الْقَاسِمِ بْنِ رُوحٍ وَ عُثْمَانَ بْنِ سَعِیدٍ الْعَمْرِی،عَنْ أَبِی محَمَّدٍ الْحسَنِ بْنِ عَلِی الْعَسْکرِی، عَنْ أَبِیهِ صلَوَاتُ اللَّهِ عَلَیهِمَا».

۲. جایگاه زیارت در منظومهٔ معرفت دینی

زیارت در فرهنگ اسلامی، به‌ویژه در مکتب اهل‌بیت علیهم‌السلام، فراتر از آیینی مناسکی یا احساس فردی است، بلکه رفتاری عبادی و معرفتی با کارکرد تربیتی و الهی است که در منظومهٔ معرفت دینی جایگاه ممتازی دارد. این رفتار، علاوه بر ابراز محبت و تکریم اولیای الهی، آینهٔ توحید، نبوت، امامت و معاد است. از نظر لغوی، «زیارت» به معنای قصد و رو آوردن به‌همراه تکریم است و در معنای توحیدی‌اش، بریدن از غیرخدا و جهت‌گیری خالصانه به‌سوی وجه‌الله به شمار می‌رود. این معنا در آموزه‌های امامیه، در زیارت قبور حجج الهی و تجدید عهد با ایشان به اوج می‌رسد.

قرآن کریم در آیهٔ ﴿قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَىٰ﴾ (شوری: ۲۳)، محبت به اهل‌بیت علیهم‌السلام را پاداش رسالت معرفی می‌کند که یکی از مظاهر عینی آن، زیارت و تعظیم مقام ایشان است. همچنین آیهٔ ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذ ظَّلَمُوا أَنفُسَهُمْ جَاءُوكَ﴾ (نساء: ۶۴) مشروعیت و تأکید بر مراجعه به پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله پس از حیات ظاهری را در طلب مغفرت بیان می‌کند و این‌چنین بر مشروعیت و تأثیر معنوی زیارت اولیای الهی تأکید دارد.

روایات نیز بر جنبهٔ معرفتی و الهی زیارت تصریح دارند؛ چنان‌که 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 نمی‌شود. از این رهگذر در روایات نیز بر این بعد معرفتی تأکید شده و دلالت دارد بر این‌که زیارت نشانه‌ای از وفاداری به پیمان امامت و جزئی از وظیفهٔ ایمانی شیعیان نسبت به امامان است. امام رضا علیه‌السلام در تبیین این حقیقت می‌فرماید:

> إِنَّ لِكُلِّ إِمَامٍ عَهْداً فِي عُنُقِ أَوْلِيَائِهِ وَ شِيعَتِهِ وَ إِنَّ مِنْ تَمَامِ الْوَفَاءِ بِالْعَهْدِ وَ حُسْنِ الْأَدَاءِ زِيَارَةَ قُبُورِهِمْ فَمَنْ زَارَهُمْ رَغْبَةً فِي زِيَارَتِهِمْ وَ تَصْدِيقاً بِمَا رَغِبُوا فِيهِ كَانَ أَئِمَّتُهُمْ شُفَعَاءَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ (کلینی، ۱۴۰۷: ۵۶۷/۴؛ حر عاملی، ۱۴۰۹: ۴۴۴/۱۴).

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

وَ إِذْ لَمْ أُلْحِقْكَ حَيّاً فَقَدْ قَصَدْتُكَ بَعْدَ مَوْتِكَ، عَالِماً أَنَّ حُرْمَتَكَ مَيِّتاً كَحُرْمَتِكَ حَيّاً، 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:

اَللَّهُمَّ إِنِّي اِعْتَقَدْتُ [أَعْتَقِدُ] حُرْمَةَ صَاحِبِ هَذَا اَلْمَشْهَدِ اَلشَّرِيفِ فِي غَيْبَتِهِ كَمَا أَعْتَقِدُهَا فِي حَضْرَتِهِ وَ أَعْلَمُ أَنَّ رَسُولَكَ وَ خُلَفَاءَكَ عَلَيْهِمُ اَلسَّلاَمُ أَحْيَاءٌ عِنْدَكَ يُرْزَقُونَ يَرَوْنَ مَقَامِي وَ يَسْمَعُونَ كَلاَمِي وَ يَرُدُّونَ سَلاَمِي وَ أَنَّكَ حَجَبْتَ عَنْ سَمْعِي كَلاَمَهُمْ وَ فَتَحْتَ بَابَ فَهْمِي بِلَذِيذِ مُنَاجَاتِهِمْ... (کفعمی، ۱۴۰۵: ۴۷۲/۱).

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 جنبهٔ معرفتی حامل آموزه‌های توحیدی و امامت، از بُعد تفسیری آینهٔ فهم قرآن و از نگاه اجتماعی پیونددهندهٔ جامعهٔ شیعه با پیشوایان دین. بنابراین، زیارات، به‌ویژه زیارت غدیریهٔ امام هادی علیه‌السلام نه صرف دعا که متنی تفسیری و کلامی است؛ مدرسه‌ای که زائر در آن با بیانی وحیانی با معارف قرآن و سنت روبه‌رو می‌شود. زیارت غدیریه 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 جامعهٔ کبیره

زیارت در منظومهٔ دینی تشیع، ابزاری برای ارتقای معرفت و تعمیق رابطه با اهل‌بیت علیهم‌السلام است. در این میان، دو زیارت از امام هادی علیه‌السلام - یعنی زیارت جامعهٔ کبیره و زیارت غدیریه - جایگاه ممتازی دارند. هردو از یک منبع صدور برخوردارند؛ اما در مخاطب، محتوا، ساختار و نحوهٔ بهره‌گیری از قرآن تفاوت بنیادین دارند. شناخت تطبیقی این دو متن، افق‌های تازه‌ای از امام‌شناسی و کارکرد معرفتی زیارت را می‌گشاید.

زیارت جامعهٔ کبیره با بیانی تبیینی و توصیفی، مخاطب شیعیِ 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، جامعهٔ مخاطب خود را به بازخوانی حجت‌های قرآنی و تاریخی برای اثبات ولایت امیرمؤمنان علیه‌السلام دعوت می‌کند.

از منظر رویکرد قرآنی، زیارت جامعهٔ کبیره بیشتر بر مضامین کلی قرآن - مانند طهارت، عصمت و افضلیت امام - تکیه دارد و غالبا بر باطن آیات تأکید دارد؛ اما زیارت غدیریه با نگاهی تنزیلی و تطبیقی، ده‌ها آیه را صریحا یا تلویحا 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 علیهاالسلام تطبیق یافته‌اند. آیهٔ ولایت (مائده: ۵۵)، آیهٔ ابلاغ (مائده: ۶۷) ، آیهٔ اکمال (مائده: ۳) و آیهٔ صراط مستقیم (انعام: ۱۵۳) ازجمله 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؛ جامعهٔ کبیره بر مدح و توصیف نورانی ائمهٔ اطهار علیهم‌السلام استوار است؛ حال‌آنکه 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 اهل‌بیت علیهم‌السلام را محور تفکیک جبهه‌ها قرار می‌دهد. این بخش، وجههٔ اجتماعی و تاریخی زیارت را برجسته می‌سازد و نشان می‌دهد که امام هادی علیه‌السلام در قالب زیارت، تاریخ را به محکِ قرآن و سنت می‌گذارد.

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

۴. بازنمایی نظامِ جامع امامت از منظرِ قرآن در زیارت غدیریه

این بخش، تحلیل نظام‌مند فرازهای زیارت غدیریه امام هادی علیه‌السلام و پیوند هریک با آیات قرآن کریم است؛ بر پایهٔ 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 همهٔ 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 اندیشهٔ 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 اهل‌سنت در مسئلهٔ انتصاب یا انتخاب امام، مستقیما 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 لازمهٔ این نصب است و هیچ نقصی در او راه ندارد. در نتیجه، صفاتی مانند عصمت، نصب، علم خاص و افضلیت به‌عنوان شروط خاص امامت، ضروری و تعیین‌کننده هستند؛ درحالی‌که شروط عام مانند عقل، بلوغ، ایمان، اسلام و شجاعت، میان تمام مکاتب اسلامی مشترکند. بررسی فرازهای زیارت غدیریه نشان می‌دهد که امام هادی علیه‌السلام 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).

۱-۱-۴. شرط نصب

از بنیادی‌ترین مباحث مورد نزاع میان امامیه و سایر مذاهب، چگونگی تعیین امام پس از پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله است. اهل‌سنت تعیین امام را به دست مردم می‌دانند؛ 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 می‌شود. زیارت غدیریه یکی از منابع روایی مهم در تثبیت این اصل اعتقادی است و نشان می‌دهد که سنت جعل الهی در امامت استمرار یافته و پیروی از ولیّ منصوب الهی لازم است.

در فراز محوری زیارت آمده است: «وَأَشْهَدُ أَنَّهُ قَدْ بَلَّغَ عَنِ اللهِ مَا أَنْزَلَهُ فِيكَ فَصَدَعَ بِأَمْرِهِ»؛ زائر شهادت می‌دهد که پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله هرآنچه از سوی خداوند دربارهٔ امیرالمؤمنین علیه‌السلام نازل شد، آشکارا ابلاغ کرد. تعبیر «فَصَدَعَ» به معنای شکافتن و اظهار بی‌پردهٔ حقیقت است و بر اعلان آشکار ولایت الهی دلالت دارد. این مضمون به‌روشنی با دو آیهٔ ﴿فَاصدعْ بِمَا تُؤْمَرُ﴾ (حجر: ۹۴) و آیهٔ ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ...﴾ (مائده: ۶۷) پیوند می‌یابد که مأموریت الهی پیامبر را در ابلاغ امامت نشان می‌دهند.

امام هادی علیه‌السلام در این زیارت، در کنار این تصریح، با تعابیر دیگری نیز بر

انتصابی بودن امام تأکید می‌کند. ازجمله در فراز «أَیَّدَکَ اللّٰهُ وَ هَدَاکَ وَ أَخْلَصَکَ وَ اجْتَبَاکَ» که برگزیدگی از سوی خدا را یاد می‌کند. واژۀ «اجتباک» مفهومی فراتر از انتخاب بشری دارد و انتخابی براساس علم و حکمت الهی است؛ همان‌گونه که قرآن دربارۀ حضرت آدم علیه‌السلام می‌فرماید: ﴿ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَى﴾ (طه: ۱۲۲) و دربارۀ دیگر انبیا علیهم‌السلام می‌گوید: ﴿وَاجْتَبَيْنَاهُمْ وَهَدَيْنَاهُمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ (انعام: ۸۷). این‌چنین 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 مسلّم 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 فرمان‌برداری بی‌قید از فرد خطاپذیر، مستلزم ضلالت است. بنابراین، عصمت شرط ضروری برای امامت و استمرار هدایت الهی به شمار می‌آید (حلی، ۱۴۱۳: ۳۶۴/۱).

در روایات اهل‌بیت علیهم‌السلام واژگان متعددی مانند اذهاب رجس، طهارت، خلوص، منزه 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 علیه‌السلام از مقام عصمت امیرالمؤمنین علیه‌السلام است. فراز «لَمْ تَزَلْ لِلْهَوَى مُخَالِفاً، وَ لِلتُّقَى مُحَالِفاً» بر پرهیز مطلق امام از تمایلات نفسانی و التزام کامل به تقوا دلالت دارد و با آیۀ ﴿وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى ٱلنَّفْسَ عَنِ ٱلْهَوَى﴾ (نازعات: ۴۰) هم‌سو است. همچنین عبارت «وَعَلَى كَظْمِ الْغَيْظِ قَادِراً، وَعَنِ النَّاسِ عَافِياً غَافِراً» تصویری از تسلط و کنترل امام بر نفس خویش است که در آیۀ ﴿وَٱلْكَاظِمِينَ ٱلْغَيْظَ وَٱلْعَافِينَ عَنِ ٱلنَّاسِ﴾ (آل‌عمران: ۱۳۴) ویژگی پارسایان معرفی شده است.

فراز «فَمَا تَنَاقَضَتْ أَفْعَالُكَ وَلَا اخْتَلَفَتْ أَقْوَالُكَ...» و نیز فراز «وَ لا دَنَّسَكَ

الْآثَامُ» و جملهٔ «وَ لا ادَّعَيْتَ وَ لا افْتَرَيْتَ عَلَى اللَّهِ كَذِباً» مستقیما 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 فرازها در آیهٔ تطهیر ریشه دارند: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾ (احزاب: ۳۳)؛ آیه‌ای که محور استدلال امامیه بر عصمت اهل‌بیت علیهم‌السلام است.

در فراز دیگر، امام هادی علیه‌السلام با بیان غصب فدک و ردّ شهادت امیرمؤمنان و حسنین علیهم‌السلام، بر طهارت و عصمت مطلق اهل‌بیت علیهم‌السلام تأکید می‌کند: «وَالأَمْرُ الأَعْجَبُ، وَالْخَطْبُ الأَفْظَعُ بَعْدَ جَحْدِكَ حَقَّكَ غَصْبُ الصِّدِّيقَةِ الطَّاهِرَةِ الزَّهْرَاءِ، سَيِّدَةِ النِّسَاءِ فَدَكاً ... فَأَذْهَبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ وَطَهَّرَكُمْ تَطْهِيراً». 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 آیهٔ ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعاً... إِلَّا الْمُصَلِّينَ﴾ (معارج: ۱۹-۲۲) اشاره کرده و اضافه فرمود: «فَاسْتَثْنَى 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 علیهما‌السلام از ضعف‌های ذاتی بشر مستثنا و در مرتبهٔ کمال و عصمت جای گرفته‌اند.

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

۴-۱-۳. شرط افضلیت

از شروط اصلی امامت در اندیشهٔ کلامی امامیه، افضلیت امام نسبت به دیگران است که در آیات و گفتار نبوی صلی‌الله‌علیه‌وآله 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 علیه‌السلام را آشکار ساخته است. فراز «مَولایَ فَضلُکَ لایَخفَی، وَ نُورُکَ لایُطفَأُ» بر فضل و نورانیت بی‌پایان امام دلالت دارد و با آیهٔ «یُرِیدُونَ لِیُطفِئُوا نُورَ اللهِ بِأَفواهِهِم وَ اللهُ مُتِمُّ نُورِهِ» (صف: ۸) تطبیق می‌یابد؛ نوری که خاموش‌نشدنی است و نشانهٔ تأیید الهی بر ولایت است.

عبارت «لَقَدْ رَفَعَ اللهُ فِی الأُولَی مَنزِلَتَکَ وَ أعلَی فِی الآخِرَةِ دَرَجَتَکَ» بیانگر رفعت مقام او در دنیا و آخرت است. آیهٔ ﴿یَرفَعِ اللهُ الَّذِینَ آمَنُوا مِنکُم وَ الَّذِینَ أُوتُوا العِلمَ دَرَجَاتٍ﴾ (مجادله: ۱۱) مؤید آن است و مصداق اتم آن، حجت خداوند و خلیفهٔ برحق او است. در فراز دیگر، امام هادی علیه‌السلام با استناد به آیهٔ ﴿أَفَمَن کَانَ مُؤمِناً کَمَن کَانَ فَاسِقاً لَا یَستَوُونَ﴾ (سجده: ۱۸) می‌فرماید: «وَ اللهُ تَعَالَی أَخبَرَ عَمّا أَولاکَ مِن فَضلِهِ»؛ بدین‌گونه امیرمؤمنان علیه‌السلام را منحصر در عنوان مؤمن حقیقی معرفی می‌کند که ایمان و عمل صالحش معیار سنجش سایر مؤمنان است.

فراز «أَنتَ مُطعِمُ الطَّعَامِ عَلَی حُبِّهِ مِسکیناً وَ یَتیماً وَ أَسیراً...» مصداق دیگری از افضلیت امام است؛ چنان‌که نزول سورهٔ هل أتی در قرآن و آیهٔ ﴿یُطعِمُونَ الطَّعامَ عَلَی حُبِّهِ مِسکیناً وَیَتیماً وَأَسیراً﴾ (انسان: ۷-۹) بر آن اشاره دارد. این ایثار مطلق، مرتبه‌ای فراتر از عمل صالح معمول و نشان‌دهندهٔ قُرب خاص الهی است. در ذکر آیهٔ ﴿وَمِنَ النّاسِ مَن یَشری نَفسَهُ ابتِغاءَ مَرضاتِ اللهِ﴾ (بقره: ۲۰۷)، امام هادی علیه‌السلام به فداکاری شب لیلة‌المبیت اشاره دارد؛ هنگامی‌که امیرمؤمنان علیه‌السلام جان خویش را در بستر پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله نهاد. این ایثار، اوج ایمان و شاهد قرآنی بر برتری حضرت در مرتبهٔ اخلاص است.

از جلوه‌های مهم افضلیت، جهاد در راه خدا است. زیارت در جملهٔ جامع «وَ أَنتَ ولیُّ اللهِ وَ أخو رسوله وَ الذّابُّ عن دینهِ وَ الّذی نَطَقَ القُرآنُ بتفضیله»، جایگاه الهی امام را بیان و به آیهٔ ﴿وَفَضَّلَ اللهُ المُجاهِدِینَ عَلَی القاعِدِینَ أجراً عَظیماً﴾ (نساء: ۹۵)

استناد می‌کند. امام در ادامه آیات ۹-۱۱ سورهٔ توبه را می‌خواند که اعمال ظاهرا مقدسی مانند سقایت حاجیان را در برابر ایمان و جهاد علی علیه‌السلام ناچیز می‌شمرد و به تصریح آیهٔ ﴿لَایَستَوونَ عِندَاللهِ﴾ (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 علیه‌السلام 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 علیه‌السلام را در همهٔ مراتب ایمان، علم، عمل، جهاد و صدق آشکار ساخته و از این رهگذر، حقانیت امامت و خلافت الهی را بر پایهٔ 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 افاضه 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 علیه‌السلام در زیارت غدیریه، این شرط را در وجود امیرالمؤمنین علیه‌السلام به‌روشنی تصویر می‌کند.

فراز «وَبَصَّرَكَ مَا عَمِيَ عَلَى مَنْ خَالَفَكَ» نشانگر بصیرت الهی و علم ویژهٔ آن حضرت است که بر مخالفان پوشیده ماند و جملهٔ «وَأَنْتَ الْعَالِمُ بِحُدُودِ اللَّهِ مِنْ جَمِيعِ الْبَرِيَّةِ» بر احاطهٔ او بر حدود و احکام الهی دلالت دارد. این علم الهی شامل «علمِ تنزیل و تأویل» نیز است؛ چنان‌که آمده: «وَ أَنْتَ الْمَخْصُوصُ بِعِلْمِ

۱. امام رضا علیه‌السلام می‌فرماید: «اَلْإِمامُ عالِمٌ لا یَجْهَلُ وَراعٍ لا یَنْکُلُ مَعْدِنُ الْقُدْسِ وَالطَّهارَةِ وَالنُّسُکِ وَالزَّهادَةِ وَالْعِلْمِ وَالْعِبادَةِ...» (کلینی، ۱۴۰۷: ۴۹۸/۱ و ۴۹۹).

التَّنْزِيلِ وَحُكْمِ التَّأْوِيلِ». این مضمون با آیات ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ (آل‌عمران: ۷) و آیهٔ ﴿وَأَنْزَلْنا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ ما نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ (نحل: ۴۴) هماهنگ است که در آن‌ها «راسخون در علم» - یعنی امامان معصوم علیهم‌السلام - عالمان حقیقی تأویل قرآن معرفی شده‌اند.[۱] ازاین‌رو، علم موهبتی از مهم‌ترین شروط امامت و پایهٔ مرجعیت علمی و هدایتگری امام است.

فراز «فَلَعَنَ اللهُ مَنْ سَاوَاكَ بِمَنْ نَاوَاكَ، وَاللهُ جَلَّ اسْمُهُ يَقُولُ: ﴿هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (زمر: ۹) لَعَنَ اللهُ مَنْ عَدَلَ بِكَ مَنْ فَرَضَ اللهُ عَلَيْهِ وِلَايَتَكَ» 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 آیهٔ 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 امامِ موهوبِ علمِ الهی، شایستهٔ خلافت و ولایت است.

۲-۴. مناصب و شئونات امام در زیارت غدیریه

امامت در اندیشهٔ شیعه، صرفا 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؛ ازاین‌رو، تعبیرِ «منصب» به‌جای «وظیفه» - که با نگرش انتخابی اهل‌سنت سازگار است - دقت مفهومی بیشتری دارد. پایداری و کارآمدی نهاد امامت در گرو انجام این مناصب است که هریک 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 «بابٌ فِي الأَئِمَّةِ علیهم‌السلام أَنَّهُمُ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلمِ الَّذي ذَكَرَهُمُ اللهُ تَعالى فِي كِتابِهِ» (صفار، ۱۴۰۴: ۱/۲۰۲) هشت روایت و شیخ کلینی در باب «ذَكَرَهُمُ اللهُ تَعالى فِي العِلْمِ هُمُ الْأَئِمَّةُ علیهم‌السلام» (کلینی، ۱۴۰۷: ۱/۲۱۳) سه روایت از اهل‌بیت 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 می‌سازند و تبیین می‌کنند که چرا امامت، نهادی فراتر از ساختار انسانی و مظهر اراده و لطف خداوند برای هدایت بشر است. امام هادی علیه‌السلام در زیارت غدیریه، با زبانی تفسیری به مصادیق متعدد این مناصب پرداخته و آن‌ها 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. ریشهٔ واژگان «ولی»، «مولی» و «ولایت» از مادهٔ «واو، لام، یاء» بر قرب و نزدیکی دلالت می‌کند (ابن‌فارس، ۱۴۱۵: ۱۴۰/۶؛ راغب اصفهانی، ۱۴۰۴: ۵۳۳) و در عرف، معنای سرپرستی و حق دخالت و تصرف در امور دیگران را می‌رساند. ازاین‌رو، ولایت در اصطلاح، به معنای حق سرپرستی، ادارهٔ 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 علیه‌السلام تثبیت می‌کند. فراز آغازین «السَّلامُ عَلَیْكَ یَا أَمِیرَ الْمُؤْمِنِینَ... وَوَلِیَّ رَبِّ الْعالَمِینَ، وَمَوْلایَ وَمَوْلَی الْمُؤْمِنِینَ» ولایت امام را امتداد ولایت الهی معرفی می‌کند و به آیهٔ ولایت (مائده: ۵۵) اشارهٔ روشنی دارد. امام هادی علیه‌السلام برای تأیید این حقیقت، به آیات دیگری نیز تمسک می‌کند: نخست آیهٔ ارتداد ﴿یَا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا مَنْ یَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِینِهِ... یُجَاهِدُونَ فِي سَبِیلِ اللَّهِ وَ لا یَخَافُونَ لَوْمَةَ لائِمٍ﴾ (مائده: ۵۴) که اوصاف آن قوم متقی را - ازجمله محبت الهی، جهاد و شجاعت - منطبق بر امیرمؤمنان علیه‌السلام می‌داند. سپس آیهٔ ﴿وَمَن یَتَوَلَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِینَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ﴾ (مائده: ۵۶) را یادآور می‌شود که پیروان ولایت الهی و رسول و امام را «حزب‌الله» خوانده و پیروزی را مشروط به این تولی می‌سازد. بدین‌ترتیب، پذیرش ولایت امام جزء جدایی‌ناپذیر اطاعت از خدا و رسول است.

امام در بخش دیگری، در فراز «فَوَضَعَ عَلَى نَفْسِهِ أَوْزَارَ الْمَسِيرِ... مَنْ كُنْتُ مَوْلاهُ فَهَذَا عَلِيٌّ مَوْلاهُ» واقعهٔ غدیر را به رسمیت نصب ولایت و سرپرستی تفسیر می‌کند. تعبیر «أَلَسْتُ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ» در خطبه، شاهد قرآنی اولویت و حق تصرف پیامبر ﷺ بر امت است: ﴿النَّبِيُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ﴾ (احزاب: ۲۱) که بلافاصله با عبارت «من کنت مولاه فهذا علی مولاه» به علی ؑ تفویض می‌شود. در ادامه، فراز «وَجَعَلَكَ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ كَمَا جَعَلَهُ اللهُ كَذَلِكَ» تفسیر نهایی این منصب است؛ بدین معنا که خداوند همان «اولویت» پیامبر ﷺ را برای علی ؑ 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 ریشهٔ «احتجاج»، معنای دلیل روشن و اقناع‌کننده فهمیده می‌شود (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۱۰/۳؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۲۲۸/۲). ازاین‌رو، «حجة‌الله» کسی است که وجود، قول و فعلش نشانهٔ تام الهی و برهان آشکاری بر خلق است (احمدی، ۱۳۹۸). براساس سنت الهی، زمین هیچ‌گاه از حجت خالی نمی‌ماند تا طریق هدایت مسدود نگردد[1] و عذاب الهی جز پس از اتمام حجت روا نباشد و همان اصل قرآنی ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ (اسراء: ۱۵؛ ر.ک: فاطر: ۲۴؛ شعراء: ۲۰۸) را بازتاب می‌دهد.

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

---

۱. «... وَ قَطَعَ اللَّهُ عُذْرَ عِبَادِهِ بِتَبْيِينِ آيَاتِهِ وَ إِرْسَالِ رُسُلِهِ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَ لَمْ يَخْلُ أَرْضُهُ مِنْ عَالِمٍ بِمَا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ الْخَلِيقَةُ وَ مُتَعَلِّمٍ عَلَى سَبِيلِ النَّجَاة...» (طبرسی، ۱۴۰۳: ۲۴۸/۱).

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

امام هادی علیه‌السلام در عبارت جامع‌تر «مَوْلایَ أَنْتَ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ وَالْمَحَجَّةُ الْوَاضِحَةُ وَالنِّعْمَةُ السَّابِغَةُ وَالْبُرْهَانُ الْمُنِيرُ»، ابعاد این مقام را تبیین می‌سازد و با تعبیر «الْبُرْهَانُ الْمُنِيرُ»، امام را با بیان دیگری از این مقام با عنوان برهان روشن بر حجت بودن امام تأکید می‌کند که آیهٔ ﴿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 محدودهٔ نظری به مرتبهٔ وجودی و تکوینی امام می‌کشاند؛ برهان روشنی که با وجود خود، وحیِ مصطفی را استمرار می‌بخشد و عذر را از همگان می‌برد.

۳-۲-۴. هدایت

منصب هدایت از ارکان بنیادین امامت در اندیشهٔ شیعه است. امام نه صرفا راهنمای اخلاقی، بلکه هادیِ مأذون از سوی خدا برای رساندن انسان به رشد و رستگاری است؛ چنان‌که بدون اذن و امر الهی، مسیر عبودیت به‌درستی پیموده نمی‌شود. امام هادی علیه‌السلام در زیارت غدیریه، امیرمؤمنان علیه‌السلام را چنین می‌ستاید: «وَ الْهَادِي إِلَى الرَّشَادِ وَ الْعُدَّةُ لِلْمَعَادِ». تعبیر «الهادي إلى الرشاد» امام را راهبر به «رشاد» یعنی صواب، حق و نجات از ضلالت معرفی می‌کند و فرجام این منصب، هدایت، بازداشتن از هرگونه انحراف فکری، اعتقادی و عملی است که به‌عنوان توشه و ذخیره‌ای برای زندگی ابدی و قیامت، رستگاری بندگان را به ارمغان می‌آورد. منصبِ «هدایت» در قرآن کریم نیز به‌روشنی مورد تأیید قرار گرفته است: ﴿إِنَّمَا أَنْتَ مُنْذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ﴾ (رعد: ۷). این آیه وجود «منذر» (هشداردهنده) و «هادی» (هدایت‌کننده) را در هر قوم و عصری ضروری می‌داند. در تفاسیر «منذر» به پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله و «هادی» به امیرمؤمنان علیه‌السلام تفسیر شده است (صفار،

۱۴۰۴: ۲۹/۱؛ طبری، ۱۴۱۵: ۳۵۹؛ خزاز رازی، ۱۴۱۹: ۸۸) همچنین در آیهٔ ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا﴾ (انبیاء: ۷۳)، هدایتِ 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 نشانهٔ تداوم رحمت الهی بوده که ضامن رشد در دنیا و رستگاری در آخرت است.

۴-۳. مقامات امام در زیارت غدیریه

«مقامات امام» در منظومهٔ فکری شیعه، به مراتب وجودی و کمالات الهی اختصاص‌یافته‌ای اطلاق می‌شود که بیانگر نسبت ویژهٔ امام با خداوند و جایگاه او در میان مخلوقات در مراتب گوناگون هستی است. این مقامات، هرچند از لوازم مرتبهٔ شامخ امامت هستند، اما نه شرط تحقق اصلِ امامت، بلکه درجاتی اعطایی از ناحیهٔ 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 علیه‌السلام در زیارت غدیریه با اشاره به این مراتب، سیمای جامع وجودی امیرالمؤمنین علیه‌السلام 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 علیه‌السلام در زیارت غدیریه به مقامات مختلف امیرمؤمنان علیه‌السلام اشاره کرده است که در ادامه با تطبیق آن‌ها بر آیات قرآن مجید به چند نمونه بسنده می‌شود:

۱-۳-۴. دین‌الله القویم بودن

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

می‌سازد. امام هادی علیه‌السلام در زیارت غدیریه، در سلام «السَّلامُ عَلَیْكَ یَا دِینَ اللهِ الْقَوِیمَ»، امیرالمؤمنین علیه‌السلام را مظهر تمام‌عیار دین الهی معرفی می‌کند؛ یعنی ولایت او عین تحقق دین در عالم است. نخستین استناد قرآنی این مقام، آیهٔ ﴿إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِندَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا... ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾ (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 آیهٔ ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا... ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾ (روم: ۳۰) «دین قویم» را همان «فطرت‌الله» می‌داند که در روایات امامیه به ولایت علی علیه‌السلام 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 صرفا راهنما، بلکه خود تجسم راه یگانه و بی‌انحرافِ الهی به‌سوی خدا است. زیارت غدیریه در پیوند با عنوان پیشین، این مقام را با عبارت «السَّلامُ عَلَیْكَ یَا دِینَ اللهِ الْقَوِیمَ وَصِراطَهُ الْمُسْتَقِیم» برای امیرالمؤمنین علیه‌السلام تثبیت می‌کند. بدین‌گونه امام همان راهی است که در دعای قرآنی ﴿ٱهْدِنَا ٱلصِّرَاطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ﴾ (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 علیه‌السلام فی تَفسیرِ قَولِهِ عز و جل: «فِطْرَتَ اللهِ الَّتِی فَطَرَ النَّاسَ عَلَیْهَا». : هُوَ لا إلهَ إلّا اللهُ ، مُحَمَّدٌ رَسولُ اللهِ ، عَلِیٌّ أمیرُ المُؤمِنینَ وَلِیُّ اللهِ ، إلی هاهُنَا التَّوحیدُ» (ابن‌شهرآشوب، ۱۳۶۹: ۱۰۱/۳؛ مجلسی، ۱۴۰۴: ۲۷۷/۳).

امام هادی علیه‌السلام در بخش دیگری از زیارت می‌فرماید: «وَأَشْهَدُ أَنَّكَ الْمَعْنِيُّ بِقَوْلِ الْعَزِيزِ الرَّحِيمِ: ﴿وَأَنَّ هذا صِراطِي مُسْتَقِيماً فَاتَّبِعُوهُ وَ لا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ 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 وَاللهِ وَأَضَلَّ مَنِ اتَّبَعَ سِوَاكَ».

در فرازهای پایانی، با جملهٔ «وَ لَمْ تَزَلْ عَلَى بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّكَ... تَهْدِي إِلَى الْحَقِّ وَ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ»، استمرار هدایتگری امام در این مسیر الهی تثبیت می‌شود. بدین‌ترتیب زیارت، با تأکید بر تبعیت از «صراط واحد» در برابر «سُبُل متفرّقه»، امیرالمؤمنین علیه‌السلام را مظهر عینی و حیّ 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 منظومهٔ 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 سیرهٔ امام را میزان تشخیص مسیر الهی قرار می‌دهد. امام هادی علیه‌السلام در زیارت غدیریه، این شأن را با عبارت‌هایی دربارهٔ امیرالمؤمنین علیه‌السلام معرفی می‌کند: «وَ أَنْتَ عَلَى نَهْجِ بَصِيرَةٍ وَ هُدًى، وَ هُمْ عَلَى سُنَنِ ضَلالَةٍ وَ عَمًى... فَأَمَاتَ بِسَيْفِكَ مَنْ عَانَدَكَ فَشَقِيَ وَ هَوَى، وَ أَحْيَا بِحُجَّتِكَ مَنْ سَعِدَ فَهُدِيَ، صَلَوَاتُ اللّهِ 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 آیهٔ ﴿قُلْ هذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي﴾ (یوسف: ۱۰۸) هم‌سو است و مفهوم «سُنَنِ ضَلالَةٍ وَ عَمًى» با آیهٔ ﴿وَإِنَّ الظَّالِمِينَ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾ (لقمان: ۱۱) انطباق دارد. بدین‌ترتیب، امام در جایگاه فاروق، با حجت خویش اهل سعادت را زنده و اهل عناد را به سقوط می‌کشاند 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 نشان‌دهندهٔ تجلی تام تقوا در وجود امام و الگو بودن او برای تمامی اهل پرهیز است. امام نه صرفا پیشوای متقین، بلکه مظهر کامل تقوا و معیار سنجش پارسایی است. امام هادی علیه‌السلام در زیارت غدیریه، با سلام «السَّلامُ عَلَيْكَ يَا إِمامَ الْمُتَّقِينَ» این مقام را به امیرالمؤمنین علیه‌السلام نسبت می‌دهد. روایات تفسیری، آیهٔ ﴿وَٱلَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا وَذُرِّيَّاتِنَا قُرَّةَ أَعْيُنٍ وَٱجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا﴾ (فرقان: ۷۴) را بر آن حضرت تطبیق داده‌اند. این آیه، مقام رهبری معنوی و پیشوایی پرهیزکاران را وصفی الهی می‌داند که در مرتبهٔ اعلای آن، تنها برای امام معصوم متحقق است؛ زیرا او جامع عصمت، علم و قرب الهی است. همچنین در آیهٔ ﴿إِذْ جَعَلَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ فِي قُلُوبِهِمُ ٱلْحَمِيَّةَ... وَأَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ ٱلتَّقْوَى وَكَانُوٓاْ أَحَقَّ بِهَا وَأَهْلَهَا﴾ (فتح:۲۶) براساس روایات امامیه، «کلمة التقوی» به وجود امیرمؤمنان علیه‌السلام تفسیر شده است. بدین‌ترتیب، این مقام برای امیرمؤمنان علیه‌السلام، نشان‌دهندهٔ عصمت، علم و قرب الهی ایشان است که او را شایستهٔ چنین رهبری معنوی و عملی برای تمامی پرهیزکاران می‌سازد (ابن‌طاووس، ۱۴۱۳: ۲۹۱؛ ابن‌عقده کوفی، ۱۴۲۴: ۱۵۸ و ۱۵۹؛ صدوق، ۱۳۷۶: ۳۹؛ مجلسی، ۱۴۰۴: ۳۹۰/۱۸).

۴-۴. تبیین وظایف امت در زیارت غدیریه

وظایف امت در قبال امام، مجموعه‌ای از مناسبات معرفتی، قلبی و رفتاری است که پیوند حیات انسان با امامت الهی را سامان می‌دهد. بنیاد این وظایف، معرفتِ امام است و از آن شاخه‌هایی چون تولّی و تبرّی، بیعت و وفاداری، اطاعت، نصرت، تأسی و اقتدا، اخذ علم و نصح، و ادای حقوق مالی منشعب می‌شود (جمعی از پژوهشگران، ۱۴۰۲: ۲۹). امام هادی علیه‌السلام در زیارت غدیریه، ضمن تبیین معارف و فضایل امیرمؤمنان علیه‌السلام، از باب تربیت زائر او را در قالب فرازهایی به وظایف خویش آگاه می‌سازد که در ادامه به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود.

۱-۴-۴. معرفت

نخستین و اصلی‌ترین وظیفهٔ امت، معرفتِ عمیق به حجت الهی است؛ شناختی که فراتر از آگاهی تاریخی بوده و درک جایگاه الهی و ولایت امام را دربر می‌گیرد. سایر وظایفِ 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 لَغَفَّارٌ لِمَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا ثُمَّ اهْتَدَى﴾ (طه: ۸۲) إِلَى وِلَايَتِكَ.

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

۲-۴-۴. اعتقاد و ایمان به ولایت

پس از معرفت، دومین وظیفهٔ بنیادین امت نسبت به امام، ایمان و اعتقاد به ولایت او به‌عنوان حجت الهی است. این ایمان، صرفا باور ذهنی نیست، بلکه مبنای عمل صالح و استمرار هدایت الهی پس از پیامبر اکرم ﷺ محسوب می‌شود. ولایت در منظومهٔ معارف شیعی، حلقهٔ اتصال نبوت با استمرار دین است و انکار آن موجب نقصان ایمان و خروج از مسیر دین قویم می‌شود. امام هادی علیه‌السلام 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 غَيْرَكَ عَانِدٌ عَنِ الدِّينِ الْقَوِيمِ الَّذِي ارْتَضَاهُ لَنَا رَبُّ الْعَالَمِينَ، وَأَكْمَلَهُ بِوِلَايَتِكَ يَوْمَ الْغَدِيرِ.

این فراز به‌وضوح بر ملازمهٔ نبوت و امامت تأکید می‌کند و بیانگر آن است که با ابلاغ مسئلهٔ امامت از سوی پیامبر خداﷺ، خداوند مهر اکمال و اتمام و رضایت را زینت‌بخش دین نموده است: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ (مائده: ۳). ازاین‌رو، عدول از ولایت امیرالمؤمنین علیه‌السلام، خروج از دین قویم و مصداق آیه است: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ (آل‌عمران: ۸۵). در ادامه، امام علیه‌السلام واقعیت تاریخیِ پذیرش محدود ولایت را یاد می‌کند: «فَمَا آمَنَ بِمَا أَنْزَلَ اللهُ فِيكَ عَلَى نَبِيِّهِ إِلَّا قَلِيلٌ، وَلا زَادَ أَكْثَرَهُمْ غَيْرَ تَخْسِيرٍ، وَلَقَدْ أَنْزَلَ اللهُ تَعَالَى فِيكَ مِنْ قَبْلُ وَهُمْ كَارِهُونَ». این بیان، همان واقعیت تلخ تاریخی را بازتاب می‌دهد که «ایمان‌آورندگان 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 وظیفهٔ خویش، بلاغ مبین را سرلوحهٔ خود قرار داده بودند: ﴿وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لِلْحَقِّ كَارِهُونَ﴾ (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 إِن كُنتُ عَلَى بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّي... فَمَا تَزِيدُونَنِي غَيْرَ تَخْسِيرٍ﴾ (هود: ۶۳).

امام هادی علیه‌السلام در ادامه به آیهٔ ارتداد (مائده: ۵۴) و افرادی که از دین و اعتقاد خویش فاصله گرفته، اشاره می‌کند و ضمن بیان تمام آیه، دو آیهٔ دیگر را در ضمن زیارت اقتباس کرده است: ﴿رَبَّنَا آمَنَّا بِمَا أَنزَلْتَ وَاتَّبَعْنَا الرَّسُولَ فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ﴾ (آل‌عمران: ۵۳) و ﴿رَبَّنَا لاَ تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِن لَّدُنكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنتَ الْوَهَّابُ﴾ (آل‌عمران: ۸). این آیات، استمرار هدایت از طریق تمسک به ولایت و دعا برای پایداری در ایمان را نشان می‌دهند؛ بدین‌ترتیب، 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 علیه‌السلام در زیارت غدیریه، امیرالمؤمنین علیه‌السلام را مصداق عینی صراط مستقیم دانسته و با استناد به آیهٔ ﴿وَأَنَّ هذا صِراطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ﴾ (انعام: ۱۵۳) همگان را به پیروی از راه امام فرا می‌خواند. در فراز زیارت آمده است:

وَأَشْهَدُ أَنَّكَ الْمَعْنِيُّ بِقَوْلِ الْعَزِيزِ الرَّحِيمِ... ضَلَّ وَاللهِ وَأَضَلَّ مَنِ اتَّبَعَ سِوَاكَ... اللّٰهُمَّ سَمِعْنَا لِأَمْرِكَ وَ أَطَعْنَا، وَ اتَّبَعْنَا صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ، فَاهْدِنَا رَبَّنَا، وَ لا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا إِلَى طَاعَتِكَ، وَ اجْعَلْنَا مِنَ الشَّاكِرِينَ لِأَنْعُمِكَ.

در این تعبیر، زائر گواهی می‌دهد 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» نه‌تنها مقام او را تثبیت می‌کند، بلکه وظیفهٔ امت را در فرمانبری و شکر نعمت ولایت یادآور می‌شود. دعای زائر در فراز «وَ اتَّبَعْنَا صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ...» در آیهٔ ﴿ٱهْدِنَا ٱلصِّرَاطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ ۝٦ صِرَاطَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا ٱلضَّالِّينَ﴾ (حمد: ۶ و ۷) ریشه دارد. همچنین فراز «اللّٰهُمَّ سَمِعْنَا لِأَمْرِكَ وَ أَطَعْنَا» بازتاب آیهٔ ﴿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 - می‌داند. در ادامهٔ زیارت نیز عبارت «وَ لا تُزِغْ قُلُوبَنَا...» مستند به آیهٔ ﴿رَبَّنَا لا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا...﴾ (آل‌عمران: ۸) آمده است؛ بدین معنا که ثبات قدم در هدایت تنها با استمرار اطاعت از امام معصوم تضمین می‌شود.

۴-۴-۴. بیعت و عهد با امام

از مهم‌ترین وظایف امت در برابر امام، بیعت و پایبندی به عهد ولایت است؛

پیمانی الهی که نقض آن موجب سقوط ایمانی و خسران ابدی می‌شود. امام هادی علیه‌السلام در زیارت غدیریه به این معنا چنین اشاره می‌فرماید: «وَناكِثَ عَهْدِكَ بَعْدَ الْمِيثَاقِ» که یادآور پیمان‌شکنان پس از غدیر و دوران خلافت امیرالمؤمنین علیه‌السلام است. مبنای قرآنی این فراز در آیهٔ بیعت آمده است: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ فَمَن نَّكَثَ فَإِنَّمَا يَنكُثُ عَلَى نَفْسِهِ وَمَنْ أَوْفَى بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهُ اللَّهَ فَسَيُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ (فتح: ۱۰). آیهٔ بیعت، پیمان با پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله را عین بیعت با خدا معرفی کرده و تعبیر «يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» قداست و الهی بودن این عهد را آشکار می‌کند. از منظر کلامی، چون «ید» در این مقام نمادِ ولایت الهی است، بازگشتِ همهٔ پیمان‌ها به حق تعالی بوده و نقض آن تنها به زیان پیمان‌شکن است. در برابر، وفاداری به این عهد، مطابق با پایان آیه، پاداشی عظیم دارد و نشانهٔ ایمان و بصیرت است.

۵-۴-۴. تبرّی

«تَبَرّی» لازمهٔ «تَوَلّی» 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 علیه‌السلام در زیارت غدیریه، با زبانی تعلیمی، مراتب تبرّی را با نقل نمونه‌های تاریخی و استناد قرآنی آشکار می‌سازد. در آغاز زیارت، پس از وصف صبر و جهاد امیرالمؤمنین علیه‌السلام، لعن بر ستمگران مستند به آیهٔ ﴿أَلَا لَعْنَةُ ٱللَّهِ عَلَى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ (هود: ۱۸) مطرح می‌شود. سپس حضرت در فراز «فَلَعَنَ اللهُ جاحِدَ وِلايَتِكَ بَعْدَ الْإِقْرَارِ» منکران ولایت پس از یقین را نفرین می‌کند که با آیهٔ ﴿وَجَحَدُواْ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾ (نمل: ۱۴) انطباق دارد؛ زیرا جحد پس از معرفت، نشانهٔ عناد و فساد درون است.

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

وَالْآخِرَةِ﴾ (احزاب: ۵۷) و ﴿الَّذِينَ يَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَيَبْغُونَهَا عِوَجًا﴾ (هود: ۱۹) سازگار است. سپس امام با گواهی ﴿وَأَشْهَدُ أَنَّهُمُ الْأَخْسَرُونَ﴾ سقوط آنان را مطابق آیهٔ ﴿قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُم بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا...﴾ (کهف: ۱۰۳ و ۱۰۴) بیان می‌نماید.

در فراز دیگری حضرت مساوات‌انگاران میان امام و دشمنان او را مشمول لعن دانسته و می‌فرماید: «فَلَعَنَ اللَّهُ مَنْ سَاوَاكَ بِمَنْ نَاوَاكَ... فَلَعَنَ اللَّهُ مَنْ عَدَلَ بِكَ مَنْ فَرَضَ اللَّهُ عَلَيْهِ وِلَايَتَكَ». این مضمون با آیهٔ ﴿هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (زمر: ۹) منطبق است که تمایز میان اولیای الهی و جاهلان را اصل الهی می‌داند. در بخش دیگر، حضرت از «إِحَادَة» و روی‌گردانی از اهل حق با وصف «وَأَحَادُوهُ عَنْ أَهْلِهِ جَوْرًا» یاد می‌کند که با آیهٔ ﴿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، گسترهٔ کامل تبرّی را آشکار می‌سازد: «اللَّهُمَّ الْعَنْ قَتَلَةَ أَنْبِيَائِكَ وَأَوْصِيَائِكَ... اللَّهُمَّ الْعَنْ قَتَلَةَ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ وَ مَنْ ظَلَمَهُ، وَ أَشْيَاعَهُمْ وَ أَنْصَارَهُمْ؛ وَالْعَنْ ظَالِمِي الْحُسَيْنِ وَقَاتِلِيهِ... لَعْنًا وَبِيلًا» که این لعن‌ها قاتلان انبیا، غاصبان حق اولیا و تمامی یاران و راضیان به ستم را دربر می‌گیرد. مبنای قرآنی این لعن، آیهٔ ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ... وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا﴾ (نساء: ۹۳) است و به قیاس اولویت، قتل اوصیای معصوم، شدیدترین مصداق آن به شمار می‌آید.

سپس امام علیه‌السلام، حق ولایت امیرمؤمنین علیه‌السلام را «حَقًّا مِنَ اللَّهِ» معرفی و معارضان آن را به‌عنوان مستکبران و مکذّبان حق، در چهار وصف «محادّه، استکبار، تکذیب و کفر» محل لعن الهی می‌شمرد. این معنا مضمون آیات ﴿أَفَكُلَّمَا جَآءَكُمْ رَسُولٌۢ بِمَا لَا تَهْوَىٰٓ أَنفُسُكُمُ ٱسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقًا تَقْتُلُونَ﴾ (بقره: ۸۷) و ﴿بَلَىٰ قَدْ جَآءَتْكَ ءَايَاتِى فَكَذَّبْتَ بِهَا وَٱسْتَكْبَرْتَ وَكُنتَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ (زمر: ۵۹) است.

در پایان، امام با ذکر آیهٔ تهدیدآمیز ﴿وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنقَلَبٍ يَنقَلِبُونَ﴾

(شعراء: ۲۲۷)، انجام عذاب الهی بر ظالمان را یادآوری می‌کند؛ تأکیدی بر این‌که تبرّی 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 غدیریهٔ امام هادی علیه‌السلام، بازنمایی تاریخ امامت و آشکارسازی جایگاه بی‌بدیل امیرالمؤمنین علیه‌السلام در غزوات و حوادث سرنوشت‌ساز صدر اسلام است. امام هادی علیه‌السلام با تکیه بر وقایع پذیرفته‌شدهٔ تاریخی، امامت و افضلیت حضرت علی علیه‌السلام را در دو عرصهٔ نصّ 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 «وَ لَكَ الْمَوَاقِفُ الْمَشْهُودَةُ، وَ الْمَقَامَاتُ الْمَشْهُورَةُ، وَ الْأَيَّامُ الْمَذْكُورَةُ» تجسم همین معنا است؛ چراکه به حضور همه‌جانبهٔ آن حضرت در لحظات تعیین‌کنندهٔ تاریخ اسلام اشاره دارد. امیرمؤمنان علیه‌السلام در تمامی میدان‌های رسالت، از بدر تا صفین، نماد ایمان، جهاد و ولایت بود و رفتار او مصداق کامل آیهٔ ﴿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 علیه‌السلام، تاریخ امامت را در پرتو نصوص و شواهد عینی بازسازی می‌کند و نشان می‌دهد که افضلیت امام، نه صرفا در گفتار، بلکه در میدان عمل و تحقق دین الهی جلوه‌گر است.

۱-۵-۴. واقعهٔ بدر

امام علیه‌السلام با اشاره به «يَوْمَ بَدْرٍ» به واقعهٔ بدر پرداخته و این فراز یادآور آیهٔ ﴿وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ بِبَدْرٍ﴾ (بقره: ۱۲۳) است. در این جنگ که نخستین مواجههٔ نظامی جدی مسلمانان بود، امیرمؤمنان علیه‌السلام نقش محوری در پیروزی ایفا کرد.

۴-۵-۲. واقعهٔ احزاب

اشارهٔ زیارت غدیریه در عبارت «وَ یَوْمَ الْأَحْزَابِ» به یکی از درخشان‌ترین میدان‌های امامت علوی است؛ جایی که شجاعت و ایمان امیرالمؤمنین علیه‌السلام در اوج بحران مسلمانان جلوه یافت. آیات مربوط به جنگ خندق، فضای سخت و اضطراب‌آلود آن روز را ترسیم می‌کند: ﴿إِذْ زَاغَتِ الْأَبْصَارُ وَ بَلَغَتِ الْقُلُوبُ الْحَنَاجِرَ وَ تَظُنُّونَ بِاللَّهِ الظُّنُونَا * هُنَالِكَ ابْتُلِيَ الْمُؤْمِنُونَ وَ زُلْزِلُوا زِلْزَالا شَدِيدًا * وَ إِذْ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ مَا وَعَدَنَا اللَّهُ وَ رَسُولُهُ إِلَّا غُرُورًا﴾ (احزاب: ۱۰-۱۲). در چنین هنگامه‌ای که بسیاری از منافقان به تردید و فرار گراییدند، تنها علی علیه‌السلام در برابر عمرو بن عبدود ایستاد و با پیروزی بر او، توازن نبرد را به سود اسلام تغییر داد. این رخداد، مصداق عینی آیهٔ ﴿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.

۴-۵-۳. واقعهٔ احد

فراز «وَ یَوْمَ أُحُدٍ» در زیارت غدیریه، یادآور صحنه‌ای است که مسلمانان در آن دچار گریز و تزلزل شدند. آیهٔ ﴿إِذْ يُصْعِدُونَ وَ لا يَلْوُونَ عَلَى أَحَدٍ وَ الرَّسُولُ يَدْعُوهُمْ فِي أُخْرَاهُمْ﴾ (آل‌عمران: ۱۵۳) تصویرگر همین گریز عمومی است. درحالی‌که همگان میدان را ترک گفتند، امیرالمؤمنین علیه‌السلام تنها مدافع پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله بود؛ چنان‌که در عبارت زیارت آمده است: «وَ أَنْتَ تَذُودُ بُهَمَ الْمُشْرِكِينَ عَنِ النَّبِيِّ، ذَاتَ الْيَمِينِ وَ ذَاتَ الشِّمَالِ، حَتَّى رَدَّهُمُ اللَّهُ تَعَالَى عَنْكُمَا خَائِفِينَ، وَ نَصَرَ بِكَ الْخَاذِلِينَ». امام علیه‌السلام با بیان این فراز، مصداق بارز نص بر افضلیت و شجاعت امیرمؤمنان علیه‌السلام را با بیان گزارهٔ مسلّم تاریخی بیان می‌نماید.

۴-۵-۴. واقعهٔ حنین

امام هادی علیه‌السلام در فراز «وَ یَوْمَ حُنَيْنٍ»، به غزوه‌ای اشاره می‌کند که آزمون بزرگی برای ایمان مسلمانان بود. با اقتباس از آیهٔ ﴿إِذْ أَعْجَبَتْكُمْ كَثْرَتُكُمْ فَلَمْ تُغْنِ عَنْكُمْ شَيْئًا وَ ضَاقَتْ عَلَيْكُمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ ثُمَّ وَلَّيْتُمْ 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 علیه‌السلام با استناد به روایت زیارت، نشان می‌دهد که در این میدان نیز حامی حقیقی پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله، علی علیه‌السلام بود: «وَ الْمُؤْمِنُونَ أَنْتَ وَ مَنْ يَلِيكَ، وَ عَمُّكَ الْعَبَّاسُ يُنَادِي الْمُنْهَزِمِينَ: يَا أَصْحَابَ سُورَةِ الْبَقَرَةِ، يَا أَهْلَ بَيْعَةِ الشَّجَرَةِ...» تا آن‌گاه جمعی با تدبیر و حمایت مادی و معنوی امیرالمؤمنین علیه‌السلام بازگشتند. در پایان، امام هادی علیه‌السلام با اشاره به آیهٔ ﴿ثُمَّ يَتُوبُ اللَّهُ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ عَلَى مَنْ يَشَاءُ﴾ (توبه: ۲۷)، بازگشت الهی و توبه‌پذیری مجاهدان را در پرتو صبر و ثبات امام تفسیر کرده و آن حضرت را «حَائِزٌ دَرَجَةَ الصَّبْرِ، فَائِزٌ بِعَظِيمِ الْأَجْرِ» می‌خواند؛ عنوانی که اوج نقش امامت در ترمیم شکست تاریخی و استمرار نصرت الهی را آشکار می‌سازد.

۴-۵-۵. واقعهٔ خیبر

زیارت غدیریه با عبارت «وَ يَوْمَ خَيْبَرَ» به نبرد با یهودیان خیبر اشاره می‌کند: «إِذْ أَظْهَرَ اللَّهُ خَوَرَ الْمُنَافِقِينَ، وَ قَطَعَ دَابِرَ الْكَافِرِينَ، وَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ» که در آن واقعه، خداوند سستی منافقان را آشکار و ریشهٔ کافران را قطع کرد. امام علیه‌السلام با استناد به آیهٔ ﴿وَلَقَدْ كَانُوا عَاهَدُوا اللَّهَ مِنْ قَبْلُ لا يُوَلُّونَ الْأَدْبَارَ وَكَانَ عَهْدُ اللَّهِ مَسْئُولا﴾ (احزاب: ۱۵)، پیمان‌شکنی برخی در جنگ را بیان می‌کند.

۴-۵-۶. واقعهٔ جمل و صفین

از فرازهای برجستهٔ زیارت غدیریه، اشاره به دو رخداد مهم تاریخ امامت، یعنی جنگ‌های جمل و صفین است. امام هادی علیه‌السلام در وصف ماجرای جمل می‌فرماید: «صَدَقْتَ وَاللَّهِ، وَخَسِرَ الْمُبْطِلُونَ... لَعَمْرُكُمَا مَا تُرِيدَانِ الْعُمْرَةَ، لَكِنْ تُرِيدَانِ الْغَدْرَةَ» که در آن، حضرت با بصیرت الهی، نفاق و پیمان‌شکنی طلحه و زبیر را آشکار ساخت. آنان پس از بیعت با امام، به بهانهٔ عمره، آهنگ بصره کردند و جنگی را برپا داشتند که قرآن آن را نشانهٔ خسارت اهل باطل دانسته است. در ادامه، زیارت به جنگ صفین اشاره دارد: «ثُمَّ تَلاهُمَا أَهْلُ الشَّامِ، فَسِرْتَ إِلَيْهِمْ

بَعْدَ الْإِعْذَارِ، وَهُمْ لَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ، وَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ...». بدین‌ترتیب، امام هادی علیه‌السلام اهل شام را در این فراز «هَمَجٌ رَعَاعٌ ضَالُّونَ» و کافر به خداوند می‌خوانَد. همچنین ﴿وَهُمْ لا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ﴾ که به آیهٔ قرآن اشاره دارد (توبه: ۲۹)؛ یعنی آنان به دین حق پایبند نیستند و کسانی که برخلاف آیهٔ ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ﴾ (نساء: ۸۲؛ محمد: ۲۴) از تدبر در قرآن روی‌گردان و به آیات امامتی منکر بودند.

اوج دلالت اعتقادی این بخش، استشهاد امام به آیهٔ صادقین است: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا، اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ﴾ (توبه: ۱۱۹) که امام علیه‌السلام با پیوند دادن تاریخ وقایع جمل و صفین به نصّ قرآنی و برخورد مردم با امیرمؤمنان علیه‌السلام، درصدد تبیین وظیفهٔ زائر در برابر حجت خدا مبنی بر اتباع و یاری و نصرت از او است.

در پی ترسیم تاریخ امامت، امام هادی علیه‌السلام با بهره‌گیری از صنعت تشبیه، به تبیین ابعاد وجودی و سیرهٔ امیرالمؤمنین علیه‌السلام می‌پردازد. این تشبیهات، که برگرفته از سیرهٔ انبیای الهی است، علاوه بر بیان فضایل، به‌صورت التزامی بر عصمت، مظلومیت و جایگاه یگانهٔ امام در میان امت دلالت دارد. تشبیه در علم بیان به‌عنوان ابزاری کارآمد برای تأکید و تثبیت معنا در ذهن مخاطب شناخته می‌شود (سبزواری، ۱۳۹۵). امام هادی علیه‌السلام در زیارت غدیریه با به‌کارگیری این شیوهٔ 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 به‌روشنی آشکار می‌سازد.

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

از فرازهای درخشان زیارت غدیریه، جملهٔ امام هادی علیه‌السلام است: «فَأَشْبَهَتْ مِحْنَتُكَ بِهِمَا مِحَنَ الْأَنْبِيَاءِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، عِنْدَ الْوَحْدَةِ وَعَدَمِ الْأَنْصَارِ» که در آن، سختی‌ها و تنهایی امیرالمؤمنین علیه‌السلام به ابتلائات پیامبران در فقدان یاور و غربت رسالت تشبیه شده است. این تشبیه در قرآن ریشه دارد: ﴿فَدَعَا رَبَّهُ أَنِّي مَغْلُوب فانتَصِر﴾ (قمر: ۱۰) و ﴿وَأَهلَكَ إِلَّا مَن سَبَقَ عَلَيهِ ٱلقَولُ وَمَن ءَامَنَ وَمَا ءَامَنَ مَعَهُۥٓ إِلَّا

قَلِيل﴾ (هود: ۴۰) نسبت به حضرت نوح علیه‌السلام و ﴿لَوْ أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةً أَوْ آوِي إِلَى رُكْنٍ شَدِيدٍ﴾ (هود: ۸۰) نسبت به حضرت لوط علیه‌السلام و دیگر آیاتی که بیانگر محنت‌های هریک از انبیا هستند. افزون بر موارد یادشده، آیاتی که به‌صورت کلی مخالفت، استهزا و عدم پیروی امت‌ها را از انبیای خود بیان می‌کند (حجر: ۱۱؛ یوسف: ۱۱۰؛ یس: ۳۰). بدین‌ترتیب، امام هادی علیه‌السلام محنت امیرالمؤمنین علیه‌السلام پس از رحلت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله را در امتداد ابتلائات انبیا بازمی‌نماید؛ دورانی که حضرت، همانند آنان، در دفاع از حق، تنها و بی‌یاور ماندند.

۴-۶-۱. تشبیه امیرمؤمنان علیه‌السلام به اسماعیل ذبیح علیه‌السلام

از برجسته‌ترین جلوه‌های فداکاری امیرالمؤمنین علیه‌السلام در لیلة‌المبیت است که امام هادی علیه‌السلام با استناد به آیهٔ شراء و تشبیه به واقعهٔ ذبح اسماعیل، عمق ایثار آن حضرت را بیان می‌کند: «وَ أَشْبَهْتَ فِي الْبَيَاتِ عَلَى الْفِرَاشِ الذَّبِيحَ عَلَيْهِ السَّلَامُ، إِذْ أَجَبْتَ كَمَا أَجَابَ، وَ أَطَعْتَ كَمَا أَطَاعَ إِسْمَاعِيلُ، صَابِراً مُحْتَسِباً...». امام صریحا به آیهٔ ذبح اسماعیل علیه‌السلام اشاره می‌کند (صافات: ۱۰۲) که اوج تسلیم و اطاعت اسماعیل علیه‌السلام را نشان می‌دهد. امام هادی علیه‌السلام این روح اطاعت و تسلیم را در رفتار امیرالمؤمنین علیه‌السلام هنگام خوابیدن در بستر پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله بازشناسی می‌کند: «وَ كَذَلِكَ أَنْتَ لَمَّا أَبَاتَكَ النَّبِيُّ... وَاقِياً لَهُ بِنَفْسِكَ... فَشَكَرَ اللَّهُ طَاعَتَكَ... بِقَوْلِهِ: ﴿وَ مِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ﴾ (بقره: ۲۰۷). این آیه تجلی کامل ایثار، اطاعت و اخلاص علوی است و امام هادی علیه‌السلام با اقتباس از داستان اسماعیل، فدای نفس را در مرتبه‌ای بالاتر - از طریق اطاعت بی‌چون‌وچرا و تقدیم جان در راه پیامبر - تبیین می‌کند؛ بدین‌ترتیب، زیارت غدیریه فداکاری امام را شاهدی قرآنی بر افضلیت و کمال روحی آن حضرت معرفی می‌نماید.

۴-۶-۲. تشبیه محنت امیرمؤمنان علیه‌السلام با محنت حضرت هارون علیه‌السلام

از جلوه‌های دقیق تشبیه در زیارت غدیریه، مقایسهٔ محنت هارون در غیبت موسی علیه‌السلام با وضعیت امیرالمؤمنین علیه‌السلام در صفین است: «أَشْبَهْتَ مِحْنَةَ هَارُونَ،

إِذْ أَمَّرَهُ مُوسَى عَلَى قَوْمِهِ فَتَفَرَّقُوا عَنْهُ» که در ادامه، امام هادی علیه‌السلام کلام قرآن دربارهٔ هارون را یادآور می‌شود: ﴿يَا قَوْمِ إِنَّمَا فُتِنتُمْ بِهِ... حَتَّى يَرْجِعَ إِلَيْنَا مُوسَى﴾ (طه: ۹۰ و ۹۱). سپس زیارت غدیریه این صحنه را با موضع امیرالمؤمنین علیه‌السلام هنگام رفع مصاحف در صفین تطبیق می‌دهد: «وَ كَذَلِكَ أَنْتَ لَمَّا رُفِعَتِ الْمَصَاحِفُ، قُلْتَ يَا قَوْمِ إِنَّمَا فُتِنْتُمْ بِهَا وَخُدِعْتُمْ... فَعَصَوْكَ وَ خَالَفُوا عَلَيْكَ» که در هردو مورد، جامعهٔ دینی در فتنه‌ای ظاهرا مقدس دچار لغزش شد و فرمان جانشین الهی را نادیده گرفت. این تشبیه برای زائر یادآور حدیث منزلت است که امام هادی علیه‌السلام در همان زیارت، به نقل از امیرالمؤمنین علیه‌السلام و براساس گفتار نبوی صلی‌الله‌علیه‌وآله تصریح می‌کند: «يَا عَلِيُّ أَنْتَ مِنِّي بِمَنْزِلَةِ هَارُونَ مِنْ مُوسَى، إِلَّا أَنَّهُ لا نَبِيَّ بَعْدِي». ازاین‌رو، 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 علیه‌السلام 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 سیرهٔ امیرمؤمنان علی علیه‌السلام با استناد به آیات قرآن پرداخته تا در ضمن بیان تاریخ و وضعیت عصر حیات امیرمؤمنان علیه‌السلام، به فضایل بی‌نظیر و جایگاه والای ایشان نزد خداوند پرده بردارد.

۵. نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر با تحلیل فرازهای زیارت غدیریهٔ امام هادی علیه‌السلام 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 علیه‌السلام در این زیارت، به‌منزلهٔ مفسر و ترجمان حقیقی وحی، آموزه‌های بنیادین امامت را با بیانی برهانی و قرآنی تبیین کرده و هدف حقیقی زیارت یعنی شناخت منظومهٔ وحیانی امامت را تحقق بخشیده است. دسته‌بندی محتوایی زیارت بر پایهٔ «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 بی‌قید فرمان او، در پرتو آیات محکم الهی استوار شده است. در نهایت، زیارت غدیریه به‌عنوان منبعی تفسیری و معرفت‌بخش، افق تازه‌ای را در فهم قرآن از منظر اهل‌بیت 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. ابن‌اثیر، مبارک بن محمد (۱۳۶۷)، النهایة فی غریب الحدیث و الأثر، قم: اسماعیلیان.

۲. ابن‌بابویه، محمد بن علی(شیخ صدوق) (۱۳۷۶)، الأمالی، تهران: کتابچی.

۳. ابن‌شاذان، محمد بن احمد (۱۴۰۷ق)، مائة منقبة من مناقب أمیرالمؤمنین و الأئمة من ولده، قم: مدرسه امام مهدی عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف.

۴. ابن‌شهرآشوب، محمد بن علی (۱۳۶۹)، متشابه القرآن و مختلفه، قم: بیدار.

۵. ابن‌طاووس، علی بن موسی (۱۴۱۳ق)، الیقین باختصاص مولانا علی بأمرة المؤمنین، قم: دار الکتاب.

۶. ابن‌عقده کوفی، احمد بن محمد (۱۴۲۴ق)، فضائل أمیرالمؤمنین، قم: دلیل ما.

۷. ابن‌فارس، احمد (۱۴۱۵ق)، معجم مقاییس اللغة، بیروت: مکتب الاعلام الاسلامی.

۸. ابن‌مشهدی، محمد بن جعفر (۱۴۱۹ق)، المزار الکبیر، قم: جامعه مدرسین حوزه.

۹. احمدی فروشانی، سید علی (۱۳۹۸)، «پژوهشی پیرامون مفهوم واژهٔ حجة‌الله و تبیین ویژگی‌های آن با تأکید بر آیات و روایات»، فصلنامهٔ تخصصی کلام و ادیان، شمارهٔ ۲، ص۷-۴۷.

۱۰. بحرانی، سید هاشم (۱۳۷۴)، البرهان فی تفسیر القرآن، قم: بعثت.

۱۱. جمعی از پژوهشگران (۱۴۰۲)، نظام جامع موضوعات امامت، قم: معارف اهل‌بیت علیهم‌السلام.

۱۲. جوهری، ابونصر اسماعیل (۱۴۰۷ق)، الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیة، بیروت: دار العلم.

۱۳. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق)، تفصیل وسائل الشیعة إلی تحصیل مسائل الشریعة، قم: بی‌نا.

۱۴. حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۳ق)، کشف المراد فی شرح تجرید الإعتقاد، 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 علیه‌السلام»، فصلنامهٔ امامت‌پژوهی، شمارهٔ ۲۰، ص۹-۶۲.
۱۹. صفار قمی، محمد بن حسن (۱۴۰۴ق)، بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد علیهم‌السلام، قم: مکتبه آیت‌الله مرعشی.
۲۰. طبرسی، احمد بن علی (۱۴۰۳ق)، الإحتجاج علی أهل اللجاج، مشهد: نشر مرتضی.
۲۱. طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۱۵ق)، تفسیر مجمع البیان، بیروت: بی‌نا.
۲۲. طبری آملی، محمد بن جریر (۱۴۱۵ق)، المسترشد فی إمامة علی بن أبی طالب، قم: کوشانپور.
۲۳. طریحی، فخرالدین (۱۳۷۵ش)، مجمع البحرین، تهران: مرتضوی.
۲۴. علم‌الهدی، شریف رضی (۱۴۱۴ق)، نهج البلاغة، قم: نشر هجرت.
۲۵. عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰ق)، تفسیر العیاشی، تهران: مطبعة العلمیة.
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)، جنّة الأمان الواقیة و جنّة الإیمان الباقیة (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)، الغیبة، 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 Kalbāsī[1]

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: 2025/02/13

Revised: 2025/02/22

Accepted: 2025/04/09

Published Online: 2026/06/28

© the authors

Abstract

The concept of "divine grace mediation" (wasaṭat 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" (Kalimät 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 lä yaṣdur 'anhu illä 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 Mediator of Emanation (Wāsiṭat al-Fayḍ) in the Qur'an and the Teachings of the Ahl al-Bayt (a), with an Examination of Avicenna's Perspective. *Imāmah in the Light of the Qur'ān 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

وساطت فیض در قرآن و کلام اهل‌بیت علیهم‌السلام و مقایسه با دیدگاه ابن‌سینا*

روح‌الله کلباسی[1]

چکیده

مفهوم «وساطت فیض» یکی از مباحث بنیادی در کلام اسلامی است که چگونگی ارتباط خداوند با عالم و نحوهٔ نزول رحمت، هدایت، علم و وجود را بررسی می‌کند. این مقاله با رویکردی تطبیقی، جایگاه اهل‌بیت علیهم‌السلام را در نظام فیض الهی براساس قرآن، روایات و دیدگاه فلسفی ابن‌سینا تحلیل کرده است. در منظومهٔ معارف شیعه، اهل‌بیت علیهم‌السلام به‌عنوان «اسماءالله»، «کلمات‌الله»، «وجه‌الله» و «باب‌الله»، واسطهٔ حقیقی و انحصاری فیض الهی در تمام مراتب خلقت و هدایت معرفی شده‌اند؛ به‌گونه‌ای که هیچ فیضی جز از طریق آنان به مخلوقات نمی‌رسد. در مقابل، ابن‌سینا با استناد به قاعدهٔ «الواحد لا یصدر عنه إلا الواحد»، ساختاری از عقول عشره ارائه می‌دهد که فیض الهی از طریق آن‌ها و به‌صورت سلسله‌وار به عالم ماده منتقل می‌شود. هرچند هردو دیدگاه بر ضرورت وجود واسطه تأکید دارند، در ماهیت این واسطه‌ها، نوع فیض‌رسانی و رابطهٔ آن‌ها با انسان و خداوند تفاوت‌های ماهوی وجود دارد. تحلیل روایات و مفاهیم خاصی همچون «باء»، «اسماءالله» و «وجه‌الله» نشان می‌دهد وساطت اهل‌بیت علیهم‌السلام نه‌تنها تشریفی، بلکه هستی‌شناختی و ضروری است. این مقاله در پی اثبات انحصار وساطت فیض در اهل‌بیت علیهم‌السلام و تبیین تفاوت آن با وساطت فلسفی ابن‌سینا در چهارچوبی کلامی-تفسیری است.

واژگان کلیدی: وساطت فیض، پیامبر، اهل‌بیت علیهم‌السلام، فیض الهی، ابن‌سینا، فلسفه

مقاله پژوهشی
دوفصلنامهٔ 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

* استناد به این مقاله: کلباسی، روح الله، (۱۴۰۳)، واسطهٔ فیض در قرآن و کلام اهل‌بیت علیهم‌السلام و مقایسه با دیدگاه ابن‌سینا، امامت در پرتو قرآن و سنت، (۲) ۳، ص۴۳-۶۷.
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

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 افاضهٔ فیض الهی مستلزم واسطه‌ها و مراتب است. این مسئله نه‌تنها 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»، «اسماءالله»، «کلمات‌الله»، «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 اندیشهٔ دینی هرگز به ساده‌سازی رابطهٔ خدا و خلق تن نداده، بلکه آن را در چارچوب نظامی حساب‌شده 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» نه‌تنها جنبهٔ نظری دارد، بلکه به‌طور مستقیم در عقایدی مانند نبوت، امامت، شفاعت، هدایت و حتی توسل و عبادت نیز تأثیرگذار است.

نکتهٔ 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، اهل‌بیت علیهم‌السلام نه‌تنها نقش هدایتی و تشریعی دارند، بلکه مجاری اصلی و انحصاری نزول فیض تکوینی الهی نیز محسوب می‌شوند. این دیدگاه، نه صرفا نتیجهٔ تعظیم جایگاه اهل‌بیت علیهم‌السلام، 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 رابطهٔ 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، فلسفهٔ اسلامی نیز در پی توضیح همین نظم است؛ اما با روش و مفاهیم خاص خود. فلاسفهٔ مسلمان به‌ویژه در مکتب مشا، نظریهٔ دقیقی دربارهٔ صدور موجودات از مبدأ هستی ارائه داده‌اند که در آن، مجموعه‌ای از عقول مجرد، به‌عنوان واسطه میان واجب‌الوجود و عالم ممکنات معرفی می‌شوند. نظریهٔ عقول عشره در نظام ابن‌سینا، تلاش دارد تا با حفظ بساطت ذات خداوند و پرهیز از نسبت دادن کثرت به او، نحوهٔ انتقال فیض از وحدت به کثرت را تبیین کند. هرچند در این دستگاه فلسفی، جایگاه پیامبران و اولیا به‌صورت مستقیم بحث نمی‌شود، مفهوم «عقل فعال» در مرتبهٔ پایانی، به‌گونه‌ای ایفاکنندهٔ نقش واسطه است.

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

براین‌اساس، مسئلهٔ 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. ازاین‌رو، پژوهش حاضر در پی

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

پیرامون واسطهٔ فیض، به‌دلیل توجه متکلمان اسلامی به این موضوع، تألیف‌های بسیاری انجام شده است. کتاب خلقت نوری و ظهور صلبی (۱۳۹۱) نوشتهٔ سید محمدعلی موسوی؛ مقالهٔ «اثبات امامت و واسطهٔ فیض» (۱۳۸۶) اثر رحیم لطیفی؛ مقالهٔ «نقش واسطهٔ فیض در تفویض تکوینی» (۱۳۹۳) نوشتهٔ عادل مقدادیان؛ مقالهٔ «برکات وجودی انسان کامل در نظام هستی» (۱۴۰۰) اثر عقیله زینب؛ مقالهٔ «اثبات و تحلیل شأن وساطت فیض امامان» (۱۳۹۲) نوشتهٔ محمدحسین فاریاب و مقالهٔ «امام، واسطهٔ فیض الهی» (۱۳۸۷) اثر یدالله دادجو ازجملهٔ آن‌ها است. کتاب‌ها و مقالاتی که تاکنون نوشته شده‌اند، بیشتر به جنبهٔ اثبات وساطت فیض در دین و مصادیق مختلف آن پرداخته‌اند؛ اما در این نوشتار، انحصار واسطهٔ فیض بودن پیامبر ﷺ و اهل‌بیت علیهم‌السلام نسبت به تمام مخلوقات از ابتدای خلقت بررسی خواهد شد.

۲. مفهوم‌شناسی وساطت فیض

برای ورود به بحث دربارهٔ 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. ازآنجاکه 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؛ به‌ویژه آن‌که در نگاه

شیعی، وساطت فیض نقش محوری در تبیین جایگاه اهل‌بیت علیهم‌السلام در هستی دارد و همین امر، حساسیت و اهمیت بازخوانی مفهومی آن را دوچندان می‌سازد.

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

اصطلاح وساطت فیض کمتر در آثار متکلمان مشاهده می‌شود؛ نخستین‌بار ابن‌میثم بحرانی در قرن هفتم هجری آن را برای فرشتگان و عقول به کار برده است (فاریاب، ۱۳۹۲: ۲۴). در لغت، واژهٔ «وساطت» از ریشهٔ «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: «الواسِطَة، به معنای واسطه و میانجی، علت و سبب؛ و نیز ارزنده‌ترین گوهر گردنبند» که به نقش محوری واسطه اشاره دارد (بستانی، ۱۳۷۵: ۹۷۱).

واژهٔ «فیض» نیز در لغت به معنای جاری شدن، سرریز کردن، لبریز شدن و افاضه آمده است (قرشی، ۱۴۱۲: ۲۱۵/۵). ریشهٔ 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» معمولا در معنای خیر فراگیر و گسترده به کار می‌رود. در قرآن کریم، اگرچه واژهٔ 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 استقلالی داشته باشد. ازاین‌رو، وساطت در فیض به معنای نقش واسطه‌ای است که میان خداوند، به‌عنوان فاعل حقیقی فیض، و مخلوقات، به‌عنوان قابل و گیرندهٔ فیض ایفا می‌شود (علامه حلی، ۱۴۰۹: ۲۶۷). این وساطت گاهی در قالب هدایت، تعلیم، شفاعت یا حتی آفرینش مطرح می‌شود.

بدین‌ترتیب، ترکیب «وساطت فیض» بیانگر ساختاری است که در آن، افاضهٔ 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 منظومهٔ فلسفی، موضوع بررسی و تفسیر قرار گرفته و مبنای بسیاری از مباحث دربارهٔ ولایت، امامت، شفاعت و هدایت شده است.

۲-۲. چگونگی انتقال فیض الهی

نظام هستی در نگاه قرآن و معارف اهل‌بیت علیهم‌السلام، ساختاری منظم، هدفمند و قائم به سنت‌های الهی است که در آن، ارتباط میان خداوند و مخلوقات به‌صورت 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 به‌طور خاص، اهل‌بیت علیهم‌السلام هستند که نقش محوری در این ساختار ایفا می‌کنند.

قرآن کریم، ضمن تأکید بر این‌که 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 به‌سوی او وسیله‌ای بجویید»[1] (مائده: ۳۵). این آیه، به کمک روایات واردشده بر این نکته دلالت دارد که تقرب به خدا به واسطه‌ای نیاز دارد که نقش انتقال‌دهندهٔ فیض، هدایت یا شفاعت را برعهده دارد. تفسیرهای شیعی، به‌ویژه 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 أَوِ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَّا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ﴾ (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 اهل‌بیت علیهم‌السلام است؛ زیرا آنان مجاری فیض الهی و وجه‌الله در میان خلق‌اند. صراحت روایت در تطبیق آیه بر اهل‌بیت علیهم‌السلام، از جایگاه بی‌واسطهٔ آنان در انتقال فیض خبر می‌دهد.

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

امام صادق علیه‌السلام فرمود: به خدا سوگند، ما همان کلماتی بودیم که آدم علیه‌السلام از پروردگارش دریافت کرد؛ پس خداوند او را برگزید، توبه‌اش را پذیرفت و هدایتش کرد[1] (خصیبی، ۱۴۱۹: ۴۳۲). در این روایت، اهل‌بیت علیهم‌السلام به‌عنوان کلمات خدا معرفی شده‌اند؛ کلماتی که منشأ رجوع و بازگشت به‌سوی خدا و واسطه در نزول رحمت، غفران و هدایت بوده‌اند. افزون بر آن، در روایتی دیگر از امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام آمده است: «من اسمای حسنای خداوند، مثل‌های بلندمرتبهٔ او و آیات بزرگ او هستم»[2] (حلی، ۱۴۲۱: ۱۳۲). این تعبیر تأکید دارد که امام علیه‌السلام نه‌تنها هدایتگر است، بلکه مظهر و مجرای صفات و افعال الهی در عالم خلق نیز است. در نهایت، جایگاه واسطه‌ای اهل‌بیت علیهم‌السلام از نگاه روایات، نه امری تشریفاتی یا عرضی، بلکه وجودی و ضروری است. امام صادق علیه‌السلام در حدیثی فرمود: «بِنَا فَتَحَ اللَّهُ وَ بِنَا يَخْتِمُ؛ به‌وسیلهٔ ما خداوند آغاز می‌کند و به‌وسیلهٔ ما پایان می‌بخشد» (کوفی، ۱۴۱۰: ۳۶۷). این حدیث به‌روشنی جایگاه آغازگری و تداوم فیض را برای اهل‌بیت علیهم‌السلام تثبیت می‌کند.

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

۱. ﴿فَكُنَّا وَاللَّهِ الْكَلِمَاتِ الَّتِي تَلَقَّاهَا آدَمُ مِنْ رَبِّهِ فَاجْتَبَاهُ وَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَاهُ...﴾.
۲. ﴿أَنَا أَسْمَاءُ اللَّهِ الْحُسْنَى، وَأَمْثَالُهُ الْعُلْيَا، وَآيَاتُهُ الْكُبْرَى﴾.

نه‌تنها مسیر مستقیم و بدون واسطه ندارد، بلکه جریان هدایت، رحمت، مغفرت، علم و حتی آفرینش در چارچوب واسطه‌هایی مانند پیامبر و اهل‌بیت 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 واژهٔ «بِنَا» یا «بِهِم» در نسبت دادن افعال الهی به اهل‌بیت علیهم‌السلام است؛ مانند «بِنا فَتَحَ اللّٰهُ»، «بِنا يُنَزِّلُ الغَيْثَ»، «بِنا يُمْسِكُ السَّماءَ»، «بِهِمْ يُرْزَقُونَ»، «بِنا يَخْتِمُ». این تعبیرها اگرچه در نگاه نخست ظاهر ساده‌ای دارند، از منظر ادبی و کلامی حامل معانی عمیق درباری نوع رابطهٔ اهل‌بیت علیهم‌السلام با افعال الهی‌اند. ازاین‌رو، تحلیل معنای حرف «باء» در این روایات، گام مهمی در فهم درست نقش اهل‌بیت علیهم‌السلام در افاضهٔ فیض الهی است.

«باء» در زبان عربی ممکن است معانی گوناگونی داشته باشد؛ ازجمله باء سببیت، باء استعانت، باء تشریف، باء غایت، باء مصاحبت و... . اکنون با توجه به سیاق روایات، باید دید مقصود کدام‌یک از این معانی است و چه پیامی در دل آن نهفته است. روایتی از امام صادق علیه‌السلام نقل شده است که می‌فرماید: «نَحْنُ وَ اللَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى الَّتِي لَا يَقْبَلُ اللَّهُ مِنَ الْعِبَادِ عَمَلًا إِلَّا بِمَعْرِفَتِنَا» (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۴۴/۱). در این روایت، حرف «باء» در «بِمَعْرِفَتِنَا» بر نقش شرطی، سببی و انحصاری اهل‌بیت 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 وَ بِنَا يَخْتِمُ» (کوفی، ۱۴۱۰: ۳۶۷)، حرف «باء» در «بِنَا» می‌تواند سه تفسیر احتمالی داشته باشد:

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

تحقق ارادهٔ الهی در عالم دین و خلقت است.

ب) باء استعانت؛ یعنی خداوند به‌وسیلهٔ ما (اهل‌بیت علیهم‌السلام)، کار خود را در عالم آغاز کرد و به انجام می‌رساند؛ مانند این‌که امامان، «ایادی عامله» و ابزار اجرای ارادهٔ خداوند در عالم باشند، بی‌آن‌که در اصل فاعلیت استقلال داشته باشند.

ج) باء غائیه؛ اگر «باء» به معنای غایت در نظر گرفته شود، مفهوم روایت این است که اهل‌بیت علیهم‌السلام، غایت و هدف نظام خلقت‌اند؛ چنان‌که روایات متعددی در منابع معتبر شیعه گواهی می‌دهند آفرینش آسمان‌ها و زمین به‌خاطر محبت یا شأن اهل‌بیت علیهم‌السلام بوده است؛ مانند روایت «لَوْلَاكَ لَمَا خَلَقْتُ الْأَفْلَاكَ» که بارها در تفسیر خلقت نوری آمده است (استرآبادی، ۱۴۰۹: ۴۳۰). در میان این تفسیرها، بسیاری از شارحان احادیث اهل‌بیت علیهم‌السلام به‌ویژه علامه مجلسی، تفسیر باء سببیت و غائیه را جدی‌تر گرفته‌اند. در مرآة العقول آمده است امامان واسطه‌ای واقعی در افاضهٔ فیض هستند و «تمامی فیض‌های الهی به‌وسیلهٔ آنان به خلق می‌رسد» (مجلسی، ۱۴۰۴: ۸۸/۱۲).

از سوی دیگر، برخی روایات به‌صراحت کاربرد «باء» را در معنای استعانت و وساطت الهی تأیید می‌کنند. در حدیثی از امام رضا علیه‌السلام آمده است: «إِذَا نَزَلَتْ بِكُمْ شَدِيدَةٌ فَاسْتَعِينُوا بِنَا عَلَى اللَّهِ» (مفید، ۱۴۱۳: ۲۵۲). در این تعبیر، «بِنَا» نه تشریف است و نه صرفا غایت، بلکه وسیله‌ای واقعی برای تقرب به خداوند است؛ اهل‌بیت علیهم‌السلام همانند مجرای رحمت و مجرای اتصال بنده با خالق معرفی شده‌اند.

بااین‌همه آنچه قطعی است، این‌که در مجموعهٔ روایات، نقش اهل‌بیت علیهم‌السلام در افعال الهی هرگز به‌عنوان فاعل مستقل مطرح نشده است، بلکه همواره بر این نکته تأکید شده که ایشان به اذن و ارادهٔ خداوند چنین نقشی یافته‌اند. ازاین‌رو در برخی روایات، تعبیر «يَفعَلُ مَا يَشَاءُ بِإِذنِ اللهِ» (علوی، ۱۴۲۸: ۱۲۷) نیز در

کنار این افعال ذکر شده است. بدین‌ترتیب، اهل‌بیت علیهم‌السلام واسطهٔ در فیض‌اند؛ اما نه بالاستقلال، بلکه در طول مشیت و ارادهٔ الهی. در مجموع، تحلیل دقیق معنای حرف «باء» در روایات، تصویر روشنی از چگونگی وساطت اهل‌بیت علیهم‌السلام در نظام افاضه ترسیم می‌کند؛ تصویری که نه صرفا نمادین یا تشریفی است و نه استقلالی، بلکه از واقعیتی حکایت دارد که در چارچوب توحید ربوبی معنا می‌یابد و جایگاه اهل‌بیت علیهم‌السلام را به‌عنوان وجه‌الله، اسماءالله و کلمات‌الله در نظام هستی تثبیت می‌کند.

۴-۲. دلایل انحصار فیض در اهل‌بیت علیهم‌السلام

یکی از آموزه‌های بنیادین در منظومهٔ معارف شیعی، باور به انحصار فیض الهی در اهل‌بیت علیهم‌السلام 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 پایهٔ آیات قرآنی و روایات معتبر اهل‌بیت علیهم‌السلام استوار است. منابع اصیل اسلامی به‌ویژه حدیثی و تفسیری، نشان می‌دهد نقش اهل‌بیت علیهم‌السلام در نظام فیض الهی نه نقشی هم‌عرض با دیگران، بلکه یگانه، ممتاز و منحصر است.

یکی از دلایل روایی، فرمایش امام صادق علیه‌السلام به مفضّل است که فرمود: «يَا مُفَضَّلُ سَبَقَتْ عَزِيمَةٌ مِنَ اللَّهِ أَنَّهُ لَا يَتَقَبَّلُ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِنَا وَ لَا يُعَذِّبُ أَحَداً إِلَّا بِنَا» (کوفی، ۱۴۱۰: ۵۲۹). این حدیث نشان می‌دهد تنها راه قبولی هر کاری و عذاب شدن هر کسی، به‌واسطهٔ امامان معصوم علیهم‌السلام است و دیگران در این جایگاه قرار ندارند. در ادامه فرمود: «فَنَحْنُ بَابُ اللَّهِ وَ حُجَّتُهُ وَ أُمَنَاؤُهُ عَلَى خَلْقِهِ وَ خُزَّانُهُ فِي سَمَائِهِ وَ أَرْضِهِ» که در آن، انحصار راه‌های ارتباط با خداوند در اهل‌بیت علیهم‌السلام به‌صراحت بیان شده است. تعبیرهایی مانند «نَحنُ بَابُ اللهِ»، نشان‌دهندهٔ انحصار طریق ارتباط با خداوند در وجود اهل‌بیت علیهم‌السلام است.

افزون بر این، در روایت معروف «زیارت جامعهٔ کبیره» نیز آمده است: «بِكُمْ

فَتَحَ اللَّهُ، وَ بِكُمْ يَخْتِمُ، وَ بِكُمْ يُنَزِّلُ الْغَيْثَ، وَ بِكُمْ يُمْسِكُ السَّمَاءَ أَنْ تَقَعَ عَلَى الْأَرْضِ، إِلَّا بِإِذْنِهِ» (شیخ صدوق، ۱۴۱۳: ۶۱۵/۲). این فراز از زیارت، اهل‌بیت علیهم‌السلام را نه‌تنها آغازگر و ختم‌کنندهٔ همهٔ 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 غیرمعصوم نیست. همچنین در حدیث بسیار مهمی از امام باقر علیه‌السلام آمده است: «إِنَّمَا يَعْرِفُ اللَّهَ مَنْ عَرَفَهُ بِاللَّهِ، وَ مَنْ لَمْ يَعْرِفْهُ بِهِ فَلَيْسَ يَعْرِفُهُ، إِنَّمَا يَعْرِفُ غَيْرَهُ؛ تنها کسی خدا را شناخته او را به‌وسیلهٔ خدا شناخته است، و هرکس به‌وسیلهٔ غیرخدا او را بشناسد، در واقع خدا را نشناخته، بلکه غیر او را شناخته است» (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۱۴/۱).

با استناد به این حدیث و احادیث مشابه و با تطبیق آن‌ها با روایات «نَحنُ أَسمَاءُ اللهِ» و «نَحنُ كَلِمَاتُ اللهِ»، می‌توان نتیجه گرفت که معرفت صحیح خداوند تنها از راهی که خود برای شناخت خویش تعیین کرده است، تحقق می‌یابد و آن، شناخت اهل‌بیت علیهم‌السلام است؛ زیرا ایشان اسمای حسنای خداوند هستند که معرفت خداوند به‌وسیلهٔ آن‌ها تحقق می‌یابد (مجلسی، ۱۴۰۴: ۳۵/۲). نکتهٔ قابل توجه آن‌که در هیچ‌یک از این روایات، امکان دیگری برای دریافت فیض یا معرفت الهی از طریق غیر پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله و اهل‌بیت علیهم‌السلام مطرح نشده است.

با توجه به این مجموعهٔ گسترده از احادیث، می‌توان با اطمینان گفت انحصار فیض الهی در اهل‌بیت علیهم‌السلام، اصل کلامی محکمی در معارف شیعه است که در نصوص معتبر ریشه دارد و جایگاه منحصربه‌فرد 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. گسترهٔ فیض‌رسانی اهل‌بیت علیهم‌السلام

در معارف قرآن و روایات اهل‌بیت علیهم‌السلام، 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 اهل‌بیت علیهم‌السلام عبور می‌کند. این گسترهٔ وسیع از روایات فراوانی قابل استنباط است که هم در منابع حدیثی نخستین آمده و هم در زیارات معتبر اهل‌بیت علیهم‌السلام بازتاب یافته است. یکی از بارزترین جلوه‌های این وساطت فراگیر، در زیارت جامعهٔ کبیره آمده است: «بِكُمْ يُمْسِكُ السَّمَاءَ أَنْ تَقَعَ عَلَى الْأَرْضِ إِلَّا بِإِذْنِهِ، وَ بِكُمْ يُنَزِّلُ الْغَيْثَ، وَ بِكُمْ يُمْسِكُ السَّمَاءَ وَ الْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا» (شیخ صدوق، ۱۴۱۳: ۶۱۵/۲). در این عبارت، نگهداری آسمان از سقوط، نزول باران، ثبات زمین و آسمان همگی به‌واسطهٔ اهل‌بیت علیهم‌السلام معرفی شده است. این تعبیرها، نقش اهل‌بیت 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 وَ أَنْتُمْ وَجْهِي» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۹/۲۵). براین‌اساس، 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 اهل‌بیت علیهم‌السلام را در تمامی ابعاد حیات مخلوقات و هستی الهی ترسیم می‌کند. «دست گستردهٔ خدا»، «چشم خدا» و «درگاه خدا» مفاهیمی‌اند که نشان می‌دهند اهل‌بیت علیهم‌السلام نه‌تنها 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 اهل‌بیت 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 علیه‌السلام در تفسیر آیهٔ ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا﴾ (انبیاء: ۷۳) فرمود: «يَعْنِي الْأَئِمَّةَ مِنْ وُلْدِ فَاطِمَةَ» (استرآبادی، ۱۴۰۹: ۳۲۳). بدین معنا، هدایت واقعی تنها از جانب امامان معصومی علیهم‌السلام است که به امر خدا هدایت می‌کنند و هیچ فردی جز آنان چنین جایگاهی ندارد.

همهٔ این روایات، دلالت روشنی دارند بر این‌که وساطت اهل‌بیت علیهم‌السلام نه نقشی نمادین یا تشریفی، بلکه حضوری واقعی و مؤثر در همهٔ ابعاد حیات مخلوقات و نظام هستی است. گسترهٔ 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 اهل‌بیت علیهم‌السلام و زیارات مأثور، به‌صورت منظم و پیاپی تأکید شده و جایگاه ایشان را به‌مثابهٔ حقیقتی فراگیر و پیوسته با ارادهٔ الهی تثبیت کرده است.

۶-۲. تحلیل روایات با واژگان خاص

در روایات اهل‌بیت علیهم‌السلام، 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 «اسماءالله»، «کلمات‌الله»، «وجه‌الله»، «یدالله»، «عین‌الله» و «باب‌الله» در این متون، تنها مفاهیم استعاری یا تشریفی نیستند، بلکه حامل محتوایی وجودی و معرفتی‌اند و نشانگر پیوند عمیق و واسطه‌گرانهٔ اهل‌بیت علیهم‌السلام با افعال و صفات الهی هستند. تحلیل این واژگان در پرتو روایات، یکی از کلیدهای درک نظام فیض در نگاه شیعی است.

نخست، واژهٔ «اسماءالله» که در قرآن آمده است: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا﴾ (اعراف: ۱۸۰) در روایات اهل‌بیت علیهم‌السلام بر آنان تطبیق داده شده است. امام صادق علیه‌السلام می‌فرماید: «نَحْنُ وَاللَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى الَّتِي لَا يَقْبَلُ اللَّهُ مِنَ الْعِبَادِ عَمَلًا إِلَّا بِمَعْرِفَتِنَا» (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۴۴/۱). در این روایت، اهل‌بیت علیهم‌السلام 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 «کلمات‌الله» که در قرآن در مواردی مانند خلقت حضرت عیسی علیه‌السلام (آل‌عمران: ۳۹؛ نساء: ۱۷۱) آمده، در احادیث اهل‌بیت علیهم‌السلام بر وجود امامان تطبیق شده است. در حدیثی از امام باقر علیه‌السلام آمده است: «نَحْنُ وَاللَّهِ الْكَلِمَاتُ الَّتِي تَلَقَّاهَا آدَمُ مِنْ رَبِّهِ فَتَابَ عَلَيْهِ» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۵/۲۵)؛ یعنی اهل‌بیت علیهم‌السلام همان کلمات الهی‌اند که آدم علیه‌السلام با توسل به آن‌ها توبه‌اش پذیرفته شد. این تعبیر نشان می‌دهد اهل‌بیت علیهم‌السلام، مجاری فیض توبه و آمرزش الهی‌اند و کلمات الهی، چیزی جز حقایق وجودی ایشان نیستند.

سوم، اصطلاح «وجه‌الله» که در آیهٔ ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ (قصص: ۸۸) آمده است. این واژه نیز در روایات اهل‌بیت علیهم‌السلام بر خود ایشان تطبیق شده است. امام صادق علیه‌السلام می‌فرماید: «نَحْنُ وَجْهُ اللَّهِ الَّذِي يُؤْتَى مِنْهُ لَنْ نَزَالَ فِي عِبَادِهِ مَا دَامَتْ لِلَّهِ فِيهِمْ رَوِيَّة» (شیخ صدوق، ۱۳۹۸: ۱۵۱)؛ یعنی اهل‌بیت علیهم‌السلام وجه خدا هستند؛ وجهی که بقا دارد و مبدأ فیض الهی است. تعبیر «يُؤْتَى مِنهُ» نشان می‌دهد هرکس بخواهد به خدا نزدیک شود، باید از طریق این وجه نزدیک شود.

چهارم، عنوان «عین‌الله» نیز در روایات دیده می‌شود؛ مانند: «وَ عَيْنُ اللَّهِ النَّاظِرَة وَ أَنَا جَنْبُ اللَّهِ وَ أَنَا يَدُ اللَّه» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۹۸/۲۴) و «فَهُمْ عَيْنُ اللَّهِ النَّاظِرَةُ» (ابن‌بابویه، ۱۴۰۴: ۱۳۲). چشم خدا، دست خدا و چهرهٔ خدا تعبیرهایی هستند که همگی بر حضور نظارتی، تأثیرگذاری و افاضه‌ای اهل‌بیت علیهم‌السلام دلالت دارند. این تعبیرها بر مبنای توحید افعالی و بدون تفویض، به معنای کارگزاری و مجرای ارادهٔ الهی بودن آنان است نه شریک یا فاعل مستقل.

در نهایت، عنوان «باب‌الله» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۰۲/۲۴) نشان می‌دهد اهل‌بیت علیهم‌السلام نه‌تنها 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 اهل‌بیت علیهم‌السلام دلالت صریح دارد.

بنابراین، کاربرد این واژگان خاص در متون حدیثی شیعه، جنبهٔ تکریمی یا ادبی ندارد، بلکه حامل حقیقت ژرفی دربارهٔ ارتباط خالق و مخلوق و نقش وجودی اهل‌بیت علیهم‌السلام در نظام فیض است. اهل‌بیت علیهم‌السلام، نه‌تنها واسطه در تشریع و هدایت، بلکه واسطه در بقا، خلقت، آمرزش و هر نوع فیض ربانی‌اند؛ چنان‌که قبلا در زیارت جامعهٔ کبیره اشاره شد. این شواهد نشان می‌دهد وساطت اهل‌بیت علیهم‌السلام در افاضهٔ 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 می‌کنند و جایگاه بی‌بدیل اهل‌بیت علیهم‌السلام در ساختار هستی و ارتباط با خالق را تبیین می‌نمایند.

۳. وساطت فیض در دیدگاه ابن‌سینا

فلسفهٔ اسلامی به‌ویژه در نظام فکری ابن‌سینا، 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 واجب‌الوجود و مسیر انتقال وجود و کمال از مبدأ اعلا به مراتب پایین‌تر است. ابن‌سینا با تأثیر از افلاطون و نوافلاطونیان و نیز با بهره‌گیری از میراث فلسفی اسلامی، ساختاری از نظام هستی ارائه می‌دهد که در آن، مسئلهٔ وساطت فیض جایگاه بنیادینی دارد. در این نگاه، فیض الهی از واجب‌الوجود صادر می‌شود؛ اما نه بی‌واسطه، بلکه از مسیر سلسله‌ای از عقول مجرد که با نظم و ترتیبی خاص یکدیگر را افاضه می‌کنند. اگرچه در این نظام، واژه‌هایی مانند «اهل‌بیت علیهم‌السلام» یا مفاهیم صریح قرآنی و روایی کمتر به چشم می‌خورند؛ اما تحلیل عقلانی ابن‌سینا دربارهٔ «صدور»، «عقل فعال» و «ترتیب عقول»، تلاشی در راستای تبیین عقلانی وساطت فیض است که می‌تواند محل مقایسه و گفت‌وگو با آموزه‌های کلامی و تفسیری شیعه قرار گیرد.

۱-۳. مفهوم و تعریف ابن‌سینا از وساطت

ابن‌سینا در نظام فلسفی خود، مفهوم وساطت فیض را ذیل نظریهٔ «صدور» (تسلسل نزولی هستی) و با ابتنا بر اصل توحید ناب و تجرد ذات واجب‌الوجود تبیین می‌کند. به باور او، خداوند که «واجب‌الوجود بالذات» است، ذاتا بسیط و منزّه از هرگونه کثرت، تغییر و تعامل مستقیم با موجودات ممکن و متغیر است (ابن‌سینا، ۱۳۷۱: ۳۰۱). ازاین‌رو، 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 ابن‌سینا آن را با تأکید بر ضرورت عقلانی و هستی‌شناختی، به‌صورت 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 واجب‌الوجود؛ 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: ۴، ۴۰۰ و ۴۰۱). به همین ترتیب، تا عقل دهم که همان «عقل فعال» است، صدور ادامه می‌یابد. هر مرتبه از عقول، هم واسطه در افاضهٔ فیض به مادون خویش است و هم در مرتبهٔ خود دارای افاضهٔ خاصی است. بنابراین، وساطت فیض در نگاه ابن‌سینا، به معنای صدور سلسله‌وار موجودات از مبدأ واحد به‌واسطه عقول مجرد است.

نقش وساطتی که ابن‌سینا 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 قاعدهٔ «الواحد لا یصدر عنه إلا الواحد»، خداوند تنها یک اثر صادر می‌کند و آن، موجودی مجرد و بسیط است؛ همهٔ دیگر موجودات نیز به‌واسطهٔ آن صادر اول یا به‌واسطهٔ دیگر عقول و نفوس پدید می‌آیند (حسن‌پور، ۱۴۰۳: ۶۷-۷۴).

در نگاه ابن‌سینا، آفرینش عالم براساس مبانی مشایی، محصول علم عنایی خداوند است؛ چنان‌که صور موجودات به‌شکل ثابت و کلی در علم ازلی خداوند حضور دارند و علم خداوند به این صور، منشأ ایجاد فعلی آن‌ها می‌شود. وساطت فیض تنها به جنبهٔ هستی‌شناختی محدود نمی‌شود، بلکه در مباحثی مانند علم الهی، تدبیر عالم و حتی صدور معرفت نیز مورد توجه قرار می‌گیرد؛ به‌ویژه آن‌که عقل فعال نه‌تنها واسطهٔ وجود، بلکه واسطهٔ علم و ادراک نیز برای انسان است. به بیان دیگر، ارتباط انسان با مبدأ در ساحت عقل نظری، به‌وسیلهٔ عقل فعال برقرار می‌شود؛ عقل فعالی که آخرین مرتبهٔ عقول و نزدیک‌ترین آن‌ها به جهان ماده است (همان).

بنابراین، تعریف وساطت در دستگاه ابن‌سینا، عبارت است از: صدور وجود، علم و کمالات از ذات حق به ممکنات، از مسیر عقول مجرد، به‌صورت نظام‌مند، ضروری و غیراختیاری. این نظام، در عین حال که توحید خدا را محفوظ می‌دارد، انتقال فیض را نیز معنادار و عقل‌پذیر می‌سازد.

۲-۳. عقول عشره در ساختار هستی‌شناسی ابن‌سینا

در نظام فلسفی ابن‌سینا، مسئلهٔ صدور هستی از مبدأ واحد واجب‌الوجود، در چارچوبی عقلانی به‌صورت نظریهٔ «عقول عشره» سامان یافته است. این نظریه که از سنت نوافلاطونی برگرفته شده و در آثار ابن‌سینا بازپرداختی نوین یافته، پاسخی است به این پرسش اساسی که چگونه از خالق بسیط و واجب، کثرت موجودات و جهان متغیر صادر می‌شود؛ درحالی‌که ذات الهی از هرگونه کثرت، تغییر و ترکیب منزه است.

ابن‌سینا با بهره‌گیری از قاعدهٔ «الواحد لا یصدر عنه إلا الواحد»، صدور کثیر از واحد را از طریق واسطه‌های عقلی تبیین می‌کند. براساس این قاعده، نخستین موجودی که از واجب‌الوجود بالذات صادر می‌شود، عقل اول است؛ موجودی مجرد، قائم به ذات و دارای علم. عقل اول، از آن جهت که به واجب‌الوجود

می‌نگرد، عقل دوم را صادر می‌کند. از جهت التفات به ذات خود به‌عنوان 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 افاضه می‌شود و از فلک نهم عناصر اربعه و از عناصر اربعه موالید پدید می‌آیند (ساجدی، ۱۳۷۳: ۱۲۹۵/۲).

ابن‌سینا 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 به‌واسطهٔ صورت یا همراه با آن حاصل می‌شود؛ همان‌طور 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 نه‌تنها تبیینی برای صدور کثرت از واحد است، بلکه ساختار کل جهان هستی را از بالاترین مراتب تا فلک نهم و نهایتا عقل فعال روشن می‌سازد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۴۰۷) و «عقل» صادر نخستین و واسطهٔ فیض رب العالمین باشد، و اگر او موجود نباشد از حق، سدّ باب افاضهٔ فیّاض مطلق باشد (سبزواری، ۱۳۸۳: ۲۳۷).

ابن‌سینا با این تحلیل، نه‌تنها نقش واسطه‌ای عقل را به‌عنوان 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 ابن‌سینا نه مفاهیمی ذهنی یا نمادین، بلکه موجوداتی حقیقی‌اند که وجود، علم و حرکت هستی به‌واسطهٔ آن‌ها تحقق می‌یابد و به عقیدهٔ وی عقل عاشر، عقل فعّال و فیّاض نفوس و مدبّر عالم کون و فساد است (ابن‌سینا، ۱۳۸۳: ۹).

۴. مقایسهٔ تطبیقی دیدگاه ابن‌سینا با قرآن و معارف اهل‌بیت علیهم‌السلام

نظریهٔ وساطت فیض در نگاه ابن‌سینا، اگرچه خاستگاهی عقلانی و فلسفی دارد، همان‌طور که بیان شد در برخی مبانی و اهداف، با آموزه‌های قرآنی و معارف اهل‌بیت علیهم‌السلام هم‌پوشانی‌هایی نیز دارد. بااین‌حال، تفاوت‌های بنیادینی میان آن‌ها به چشم می‌خورد که بررسی دقیق آن‌ها، تفاوت رویکرد هستی‌شناسانه و کلامی تشیع با فلسفهٔ مشایی را روشن می‌سازد.

نخستین نقطهٔ اشتراک، تأکید هردو دستگاه بر وجود واسطه در انتقال فیض الهی است. ابن‌سینا با استناد به قاعدهٔ «الواحد لا یصدر عنه إلا الواحد» معتقد است واجب‌الوجود نمی‌تواند مستقیم کثرت را صادر کند؛ ازاین‌رو نخستین صادر از او، «عقل اول» است و دیگر مراتب هستی از آن به‌ترتیب افاضه می‌شوند. در قرآن نیز اصل وساطت به‌صراحت پذیرفته شده است. آیاتی مانند ﴿وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ﴾ (رعد: ۷) و ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ﴾ (مائده: ۳۵) نشان می‌دهد ارتباط با خداوند، به وسیله، واسطه و راهنما نیازمند است. در روایات اهل‌بیت علیهم‌السلام، این واسطه‌ها نه‌تنها پذیرفته، بلکه انحصارا به امامان معصوم علیهم‌السلام نسبت داده شده‌اند. بدین‌ترتیب، هر دو دیدگاه قائل‌اند که فیض خداوند به‌صورت مستقیم به عالَم نمی‌رسد و به‌واسطهٔ موجوداتی خاص جاری می‌شود.

دوم، مهم‌ترین نقطهٔ افتراق، در ماهیت واسطه‌های فیض است. در نگاه ابن‌سینا، این واسطه‌ها «عقول عشره» هستند؛ موجوداتی مجرد که براساس قانون صدور و ضرورت، موجودات بعدی را پدید می‌آورند. این عقول، نقشی معرفتی و هستی‌شناختی دارند؛ اما فاقد شخصیت معنوی یا رابطهٔ تشریعی با انسانند. در مقابل، در قرآن و روایات اهل‌بیت علیهم‌السلام، واسطه‌های فیض، انسان‌های معصوم و ذوی‌العقول‌اند؛ یعنی پیامبر و امامان که به اذن خدا، مجاری علم، رحمت، هدایت و مغفرت‌اند. این واسطه‌ها نه‌تنها موجوداتی مجرد، بلکه اراده‌مند، دانا و مسئول در قبال انسانند و نقشی فعال در هدایت، شفاعت، تعلیم و تربیت دارند. به بیان دیگر، اهل‌بیت علیهم‌السلام، هم واسطه‌های فیض تکوینی‌اند و هم هادیان تشریعی.

سوم، در فلسفهٔ ابن‌سینا، فیض الهی به‌طور ضروری و بدون ارادهٔ خاص از واجب‌الوجود به عقل اول و سپس به دیگر عقول و نفوس منتقل می‌شود؛ فرایندی شبیه به جریان نور از خورشید. حتی در انتقال معرفت به انسان، عقل فعال است که صور را افاضه می‌کند؛ اما در معارف اهل‌بیت علیهم‌السلام، فیض و علم نه به‌طور ضروری، بلکه به اذن و ارادهٔ الهی و از طریق انسان‌های معصوم و برگزیده نازل می‌شود. این فیض، با اراده و مشیت خداوند و از طریق انسان‌های الهی به بندگان می‌رسد نه صرفا از مسیر علت‌های غیرشخصی و مجرد.

چهارم، در نگاه فلسفی ابن‌سینا خداوند از طریق عقل فعال به انسان شناسانده می‌شود. در واقع، عقل فعال هم افاضه‌کنندهٔ صورت است و هم راه وصول نفس ناطقه به عقل بالفعل؛ اما در روایات اهل‌بیت علیهم‌السلام، معرفت خداوند تنها از طریق شناخت اهل‌بیت علیهم‌السلام ممکن است. بنابراین، معرفت خدا، عمل صالح و حتی قبولی عبادات، بدون معرفت و وساطت اهل‌بیت علیهم‌السلام ممکن نیست؛ درحالی‌که در دیدگاه ابن‌سینا، چنین نقشی برای انسان‌های معصوم مطرح نشده است.

پنجم، تفاوت بنیادین‌تر در نوع نگرش به رابطهٔ خدا و خلق است. ابن‌سینا برای حفظ تجرد و تنزیه واجب‌الوجود، رابطه‌ای کاملا متعالی و غیرارادی بین خدا و جهان تصویر می‌کند. خداوند فاعلی است که تنها به ذات خود علم دارد و از این علم، عقل اول صادر می‌شود. در مقابل، خدا در قرآن و روایات، خدای سمیع، بصیر، علیم، رحیم و قریب است که می‌شنود، می‌بیند، هدایت می‌کند و با انسان تعامل دارد. در این دستگاه، واسطه‌های فیض نیز همچون پیامبر و امام، دارای شعور، دلسوزی، اراده و تعامل حقیقی با انسانند.

ششم، نظریهٔ عقول عشرهٔ ابن‌سینا با وجود انسجام ظاهری، در درون خود با چند پرسش عقلانی مواجه است. نخست، چرا دقیقا ده عقل؟ چه ضرورتی فلسفی یا متافیزیکی ایجاب می‌کند که تعداد عقول نه کمتر و نه بیشتر از ده عدد باشد؟ این عدد به نظر تحمیلی و متأثر از کیهان‌شناسی 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، ابن‌سینا عقول را واسطهٔ فیض دانسته و گسترهٔ آن را به اموری محدود کرده است؛ اما عقل در روایات، تعریف و جایگاه دیگری دارد. به‌عنوان مثال، در حدیث «إِنَّ اللَّهَ جَلَّ ثَنَاؤُهُ خَلَقَ الْعَقْلَ وَ هُوَ 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 اهل‌بیت علیهم‌السلام است. هنگامی که خداوند متعال بود و خلقی نبود، نور پیامبر ﷺ را خلق کرد و از آن نور، نور امیرالمؤمنین علیه‌السلام و سایر امامان علیهم‌السلام 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 اهل‌بیت علیهم‌السلام و تقدم آن بر دیگر مخلوقات (همان: ۳۰۷/۳)، گویای این است که آنان تنها واسطهٔ فیض الهی هستند.

۵. نتیجه‌گیری

بررسی مسئلهٔ «وساطت فیض» در آموزه‌های قرآنی، روایات اهل‌بیت علیهم‌السلام و دیدگاه فلسفی ابن‌سینا نشان می‌دهد این مفهوم از جایگاهی بنیادین در نظام فکری و هستی‌شناختی اسلام برخوردار است. در منظومهٔ اعتقادی شیعه، اهل‌بیت علیهم‌السلام به‌عنوان اسما، کلمات، وجه و باب خداوند نه‌تنها در هدایت تشریعی، بلکه در تمامی مراتب هستی و افعال الهی، واسطهٔ حقیقی فیض شمرده می‌شوند. این وساطت نه رمزی و نمادین، بلکه وجودی و انحصاری است و به اذن و ارادهٔ الهی، جریان رحمت، علم، هدایت، خلقت و بقا از طریق آنان تحقق می‌یابد. در مقابل،

فلسفهٔ مشایی ابن‌سینا با ساختاری عقل‌گرایانه و مبتنی بر قواعد منطقی، مانند «الواحد لا یصدر عنه إلا الواحد»، نظام سلسله‌واری از عقول مجرد را واسطهٔ 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، واسطهٔ فیض‌اند. بدین‌ترتیب، نظریهٔ وساطت فیض اهل‌بیت علیهم‌السلام با تکیه بر منابع معتبر وحیانی و روایی، تصویر کامل‌تر، عمیق‌تر و جامع‌تری از رابطهٔ 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. ابن‌بابویه، علی بن حسین (۱۴۰۴ق)، الإمامة و التبصرة من الحیرة، قم: مدرسة الإمام المهدی عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف.

۲. ابن‌بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق) (۱۳۶۲)، الخصال، قم: جامعه مدرسین.

۳. ابن‌بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق) (۱۳۹۸ق)، التوحید، قم: جامعه مدرسین.

۴. ابن‌بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق) (۱۴۰۳ق)، معانی الأخبار، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

۵. ابن‌بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق) (۱۴۱۳ق)، من لایحضره الفقیه، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

۶. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۱)، المباحثات، تحقیق محسن بیدارفر، قم: انتشارات بیدار.

۷. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۳)، رساله در حقیقت و کیفیت سلسله موجودات و تسلسل اسباب و مسببات، همدان: دانشگاه بوعلی سینا.

۸. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق)، الشفاء (الإلهیات)، قم: مکتبة آیة‌الله المرعشی النجفی.

۹. استرآبادی، علی (۱۴۰۹ق)، تأویل الآیات الظاهرة فی فضائل العترة الطاهرة، قم: مؤسسة النشر الإسلامي.

۱۰. بستانی، فؤاد افرام (۱۳۷۵)، فرهنگ ابجدی، تهران: بی‌نا.

۱۱. حسن‌پور، قاسم (۱۴۰۳)، «بررسی و نقد عقول ده‌گانه ابن‌سینا در سه مسئلهٔ آفرینش، علم و اخلاق»، فصلنامهٔ اخلاق در علوم و فناوری، سال نوزدهم، ص۶۷-۷۴.

۱۲. حلی، حسن بن سلیمان (۱۴۲۱ق)، مختصر البصائر، قم: بی‌نا.

۱۳. حلی، حسن بن یوسف (۱۴۰۹ق)، الألفین فی إمامة مولانا أمیرالمؤمنین علی بن أبی طالب علیه‌السلام، قم: مؤسسة دار الهجرة.

۱۴. خصیبی، حسین بن حمدان (۱۴۱۹ق)، الهدایة الکبری، 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 حسن‌زاده آملی، تحقیق مسعود طالبی، تهران: نشر ناب.
۱۷. سبزواری، هادی (۱۳۸۳)، أسرار الحکم، 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، شمارهٔ ۳، ص۲۳-۳۸.
۲۲. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق)، کتاب العین، قم: المطبعة العلمیة.
۲۳. قرشی بنایی، علی‌اکبر (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: مؤسسة الطبع و النشر في وزارة الإرشاد الإسلامي.
۲۷. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی (۱۴۰۳ق)، بحار الأنوار، بیروت: دار إحیاء التراث العربي.
۲۸. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی (۱۴۰۴ق)، مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، تهران: دار الکتب الإسلامیة.
۲۹. مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق)، الإختصاص، قم: المؤتمر العالمی لألفیة الشیخ المفید.

The Legal Meaning of the Term *Walī* in Light of the Qurʾan*

Sayyid Ḥasan Mūsavī Aṣl[1]
Ḥamīd-Reẓā Moḥammadī Khorāsānī[2]

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" (*awlawiyyah*). 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'iyyah* (legal meaning), one can argue that the term *Walī* attained the status of *Haqīqah Shar'iyyah* specifically in the sense of "Primacy in Disposal" (*awlawiyyah 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'iyyah* 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 (*ḥaqīqah sharʿiyyah*), *Walī*; *Mawlā*, *Wilāyah*, Legal term

Research Article
Imāmah in the Light of the Qurʾān and Sunnah
2th Year, Vol. 3, 2025
Publisher: Emamat International Foundation
ipj.emamat.org
Received: 2025/01/05
Revised: 2025/01/21
Accepted: 2025/03/13
Published Online: 2026/06/28
© the authors

* Cite this article: Mūsavī Aṣl, S.H. & Moḥammadī Khorāsānī, H.R. (2025). The Legal Meaning of the Term Walī in Light of the Qurʾan, *Imāmah in the Light of the Qurʾān and Sunnah,* 2(3), p.69-93.
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 واژۀ «ولی» با توجه به قرآن*

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

چکیده

معنای واژگان «ولی» و «مولا» از دیرباز تا کنون جهت فهم روایات مربوط به جانشینی امیرالمؤمنین علیه‌السلام 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. نتیجۀ این دو دیدگاه نیز این خواهد بود که برای تعیین معنای این واژگان، باید قرینه‌های صارفه و معینه اقامه شود. واژۀ «ولی» و هم‌خانواده‌هایش بیش از دویست مرتبه در قرآن استفاده شده‌اند و این واژه در روایات فقهی و غیرفقهی پیامبر خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله نیز پرکاربرد بوده است. با بررسی آیات و روایات پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله و همچنین تعریف‌های مختلف حقیقت شرعیه، می‌توان حقیقت شرعیه شدن واژۀ «ولی» در معنای «اولویت در تصرف» را بیشتر مورد عنایت قرار داد. در صورت اثبات این مطلب، شیعه به اقامۀ قرینه بر این معنا در ادله اثبات امامت امیرالمؤمنین علیه‌السلام 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 به‌خصوص در آثار اهل‌سنت بیان شده و بررسی کاربردهای این واژگان

مقاله پژوهشی
دوفصلنامۀ امامت در پرتو قرآن و سنت
سال دوم، شماره ۳، ۱۴۰۴
ناشر: بنیاد بین‌المللی امامت
ipj.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، سیدحسن؛ محمدی خراسانی، حمیدرضا، (۱۴۰۴)، حقیقت شرعیه بودن واژۀ «ولی» با توجه به قرآن، امامت در پرتو قرآن و سنت، (۲) ۳، ص۶۹-۹۳.
https://doi.org/10.22034/emamah.2025.498068.1061

۱. سطح۴، امامت تطبیقی بین‌المذاهب، مرکز تخصصی امام‌شناسی، بنیاد بین‌المللی امامت، قم، ایران.
mousaviasl.s.h@gmail.com

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

در آیات قرآنی و اقوال مفسران در بابِ این استعمالات، درصدد اثبات این معنا است که واژۀ «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 اهل‌سنت وجود داشته است. شیعیان ولایت امیرالمؤمنین علیه‌السلام و اولاد معصوم ایشان علیهم‌السلام را در زمرۀ مباحث اعتقادی مهم، بلکه از اصول دین دانسته‌اند و هرچند بیشتر اهل‌سنت آن را از فروع دین می‌دانند؛ اما اهمیت فراوانی برای این بحث قائل‌اند. در میان ادله‌ای که شیعه به‌عنوان نص بر امامت امیرالمؤمنین علیه‌السلام اقامه می‌کنند، برخی ادله‌ای است که واژۀ «ولی» و «مولا» در آن به کار رفته است. «آیۀ 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، به‌صورت ویژه ضرورت دارد.

بحث‌های فراوانی در کتب پیشین از زمان شیخ مفید تا کنون برای تعیین معنای این واژگان، به‌ویژه ذیل حدیث غدیر انجام شده است. اثر رسالة 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 واژۀ «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، کاملا حقیقت شرعیه بودن این واژه در زبان شارع به اثبات می‌رسد و در نتیجه، ادله‌ای که شیعیان برای امامت

امیرالمؤمنین علیه‌السلام 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 این‌باره پرداخته است؛ درحالی‌که بیشتر آثار پیشین در باب روایات و بیان قراین صارفه و معینهٔ موجود در خود ادلهٔ امامت امیرالمؤمنین علیه‌السلام، 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 ادامهٔ مقاله نخست است (موسوی اصل، ۱۴۰۳: ۷۵-۹۰) که به اصل نظریهٔ حقیقت شرعیه شدن واژهٔ «ولی» پرداخته است؛ ازاین‌رو مقالهٔ حاضر این دیدگاه را در آیات بررسی می‌کند.

۲. معنای «ولی» در کتاب‌های لغت

برخی لغویان تصریح کرده‌اند که واژهٔ «ولی» با «مولی» هم‌معنا است (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۳۶۵/۸؛ ازهری، ۱۴۲۱: ۳۲۳/۱۵)؛ ازاین‌رو، بررسی واژهٔ «مولی» نیز در فرایند این نوشتار مؤثر خواهد بود. برای آشنایی اجمالی با معنای این واژه به بیان نظر خلیل بن احمد فراهیدی و ابن‌فارس 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، «المُوَالاةُ أيضا: أن يوالي بين رميتين أو فعلين في الأشياء كلها» و همچنین «[تقول]: على الوَلَاءِ، أي: الشيء بعد الشيء». نکتهٔ چهارم در دو جملهٔ «إستَولَى فلان على شيء، إذا صار في يده ... و استَولَى الفرس على الغاية، أي: بلغها» نهفته است. در این جمله‌ها «دستیابی فرد بر چیزی» یا «رسیدن اسب به هدف خود» با کلمهٔ «إستَولَى» و معنای «چیره شدن بر هدف یا شیء خاص» بیان شده است؛

یعنی معنای «چیرگی و تسلط» را با ریشهٔ «و.ل.ی» به مخاطب القا کرده است.

ابن‌فارس در مقاییس 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 عبارت‌ها است. به‌عنوان مثال، عبارت «فلانٌ أولی بکذا، أی أحری به و أجدر» معنای اولویت داشتن را کلمهٔ «احری» و «اجدر» به معنای «سزاوارتر» بیان کرده است یا در ترجمهٔ «مولا»، «معتَق» و «معتِق» را نیز ذکر کرده و در «ولاء المعتَق» می‌نویسد: «اگر برای معتِق وارث نسبی وجود نداشته باشد، معتَق نسبت به سایران در ارث او اولویت دارد». جملهٔ «کل من ولی امر آخر فهو ولیه» نیز می‌تواند معنای اولویت داشتن را به‌خوبی 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 عبارت‌های 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 واژهٔ «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: ۱۲۸/۱).

ابوالحسن آمدی از علمای اهل‌سنت در قرن ششم و هفتم نیز حقیقت شرعیه را اسم‌هایی دانسته است که برای نخستین‌بار در شرع در موضوع‌له خود به کار رفته باشد و تفاوتی میان این‌که لفظ و معنا برای اهل‌لغت شناخته شده باشند یا نه وجود نخواهد داشت.[1] علاءالدین بخاری (م ۷۳۰ق) نیز در کشف الأسرار، اسم شرعی را اسمی دانسته است که موضوع حکم شرعی واقع شود (بخاری، بی‌تا: ۳۱۴/۳).

عبارت‌های دیگری نیز در تعریف حقیقت شرعیه وارد شده است؛ ولی با توجه به این‌که ظاهرا مقصود علما از حقیقت شرعیه آن چیزی بوده است که شارع برای بیان آن به قرینه نیازی نداشته باشد، هدف همهٔ اندیشمندان یک مسمی است و با تعابیر 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 درصورتی‌که برای لفظی حقیقت شرعیه وجود داشته باشد، کلام شارع را بر آن حمل خواهند کرد. علت این قاعده را ابوزرعه عراقی، «مقام شارعیت» 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 واژهٔ «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 استعمالاتِ پیامبر خدا ﷺ و همچنین بیشتر استعمالات قرآنی -چه با قرینه و چه بی‌قرینه- در چنین معنایی استعمال شده است.

همان‌طور که بیان شد، واژۀ «ولی» در لغت یا بر معنای «قرب» دلالت دارد که در این صورت با توجه به استعمالات شارع، به‌راحتی می‌توان ادعا کرد واژۀ «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 نخستین‌بار این لفظ در چنین معنایی در شریعت به کار رفته است. از سوی دیگر، اگر معنای این واژه در لغت بر «اولویت» دلالت کند، می‌توان گفت استعمال این واژه در مطلق معنای اولویت از لغت قابل استفاده است؛ ولی استعمال حداکثری آن در معنای خاصِ «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؛ ابن‌قیم 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، می‌توان دریافت که شارع مقدس، واژۀ 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 بی‌قرینه- 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 واژهٔ ولی در اولویت در تصرف است. در مقالهٔ 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 قائل‌اند که بیشتر یا همهٔ کلمات قرآن با وجود قرینه، معنای خود را می‌رسانند؛ ازاین‌رو 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. ازاین‌رو اولا، قرینه آن چیزی است که متکلم در مقام بیان مقصود خود، بر آن تکیه کند؛ یعنی قرینه نسبت به نیاز متکلم برای افادهٔ مقصود خود سنجیده می‌شود نه این‌که مخاطب هر نشانه‌ای برای فهم مقصود متکلم یافته باشد را قرینه بنامد. وضع قرینه نیز بر عهدهٔ 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 به‌روشنی 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 قرینهٔ اصطلاحی ندانست تا تمام الفاظ قرآن دارای قراین محسوب نشود. ثانیا، آیا پیامبر خدا ﷺ بدون اجازهٔ خداوند می‌تواند واژه‌ای را در معنای جدید و آن هم به وضع شرعی به‌گونه‌ای استعمال کند که به وضع تعیینی یا تعینی 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. ثالثا، برخی اندیشمندان اسلامی، قرآن را نیز دارای الفاظ حقیقت شرعیه می‌دانند. به‌عنوان 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 به‌صراحت بیان کرده است. غیر از ایشان در کتب اصولی قدمای اهل‌سنت نیز جمله‌هایی نقل شده که می‌توان وجود حقایق شرعیه در قرآن را استظهار نمود. ابن‌حزم (م ۴۵۶ق) در الإحکام فی أصول الأحکام 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 اصلا 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 (ابن‌حزم، بی‌تا: ۸۰/۷). این‌که خداوند نام‌گذاری کرده باشد، یکی از راه‌های آن، قرآن است و از طرف دیگر وقتی خداوند به‌دنبال 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 کاملا 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، مثبِت این مطلب هستند که اولا برای اثبات حقیقت شرعیه شدن واژگان می‌توان از کثرت استعمالات قرآنی نیز بهره برد و ثانیا، 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 ریشهٔ «و.ل.ی» ازجمله «ولی»، «مولا» و «اولیا» بیش از دویست بار در قرآن به کار رفته است. با نگاهی به مجموع این آیات درمی‌یابیم که این واژگان در بیشتر و بلکه تمامی استعمالات، به معنای «اولویت در تصرف» بوده است. برای بررسی بیشتر می‌توان این آیات را ذیل چند دسته‌بندی عنوان کرد.

۵-۱. مصداق حقیقی «ولی» و «مولا»

تمام مسلمین، مالکیت همهٔ مخلوقات را از آن خداوند دانسته و او را فرمانروای مطلق کائنات می‌شناسند و وجود هر سرپرست دیگر را فقط در طول سلطنت او می‌پذیرند. آیهٔ اول:

﴿أَلَم تَعلَم أَنَّ اللَّهَ لَهُ مُلكُ السَّماواتِ وَالأَرضِ وَما لَكُم مِن دُونِ اللَّهِ مِن وَلِيٍّ وَلا نَصيرٍ﴾ (بقره: ۱۰۷).

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

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

مثالی که او برای واژهٔ «ولی» ذکر می‌کند تا مقصود آیه را تفهیم نماید، «ولی‌عهد مسلمین» است که معنای سرپرستی و زمامداری را در حد امکان می‌فهماند. وی دربارهٔ فراز اول آیه نیز واژهٔ «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 به‌عنوان قولی از اقوال ذکر کرده است. وی می‌نویسد: «مِن وَلِيٍّ: قریب و صدیق، و قیل: [من] وال، و هو القیّم بالأمور» (بغوی، ۱۴۲۰: ۱۵۴/۱). بیضاوی نیز ذیل آیه، «ولی» را کسی دانسته که امور مردم را بنابر آنچه به مصلحت ایشان است جاری می‌سازد: «و ما لکم من دون الله من ولي و لا نصیر و إنما هو الذی

یملک أموركم و یجریها علی ما یصلحكم» (بیضاوی، ۱۴۱۸: ۱۰۰/۱). سه شاخصهٔ 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 اهل‌سنت واژهٔ «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 «قریب» دانسته، مقاتل بن سلیمان است. او در تفسیر خود ذیل واژهٔ «ولی» می‌نویسد: «یعنی قریب ینفعكم» (مقاتل، ۱۴۲۳: ۱۲۹/۱). مسئله اینجا است که اولا 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. ثانیا 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 جملهٔ مقاتل نیز می‌تواند به‌مثابهٔ تعریف به عوارض و ملازمات در نظر گرفته شود. مقاتل در تفسیر واژهٔ «ولی» در آیهٔ ۷۴ سورهٔ توبه می‌نویسد: «وما لهم فی الأرض من ولی یمنعهم ولا نصیر» (همان: ۱۸۴/۲). وی پس از واژهٔ «ولی»، کلمهٔ «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 به‌خوبی 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 واژهٔ «ولی» یا «مولا» را معنایی غیر از «اولویت در تصرف» دانسته‌اند به همین منوال خواهد بود.

آیهٔ دوم:

﴿ثمَّ رُدُّوا إِلَى اللَّهِ مَولاهُمُ الحَقِّ أَلا لَهُ الحُكمُ وَهُوَ أَسرَعُ الحاسِبينَ﴾ (انعام: ۶۲).

این آیه پس از اشاره به این‌که همگی به‌سمت خدا بازخواهیم گشت، خداوند را مولا شمارده 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 می‌نویسد:

ما لكم من دون الله من ولی، من ولیت أمر فلان، أی قمت به، و منه ولی العهد، أی القیم بما عهد إلیه من أمر المسلمین (قرطبی، ۱۳۶۴: ۶۹/۲).

واحدی نیشابوری نیز می‌نویسد: «یعنی: العباد یردون بالموت إلی الله مولاهم الحق: الذی یتولی أمورهم» (واحدی نیشابوری، ۱۴۱۵: ۲۸۱/۲). ایشان نیز معنای «مولا» را متولی امور دانسته است.

آیهٔ سوم:

﴿قَد فَرَضَ اللَّهُ لَكُم تَحِلَّةَ أَيمانِكُم وَاللَّهُ مَولاكُم وَهُوَ العَليمُ الحَكيمُ﴾ (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 می‌نویسد:

وَاللَّهُ مَولاكُم؛ أی متول أموركم و هو أولی أن یؤثروا مرضاته، وَ هُوَ العَلِیمُ؛ بما فیه صلاح خلقه، الحَكِیمُ فی تدبیر أمره (طبرانی، ۲۰۰۸: ۳۰۲/۶).

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

آیهٔ چهارم:

﴿وَتَرَى الشَّمسَ إِذا طَلَعَت تَزٰوَرُ عَن كَهفِهِم ذاتَ اليَمينِ وَإِذا غَرَبَت تَقرِضُهُم ذاتَ الشِّمالِ وَهُم فى فَجوَةٍ مِنهُ ذٰلِكَ مِن آياتِ اللَّهِ مَن يَهدِ اللَّهُ فَهُوَ المُهتَدِ وَمَن يُضلِل فَلَن تَجِدَ لَهُ وَلِيًا مُرشِدًا﴾ (کهف: ۱۷).

راغب اصفهانی ملاک و معنای اصلی «ولی» را ذیل آیه این‌گونه بیان می‌کند:

«کل من ولی أمر الآخر فهو ولیه، و یقال: فلان أولی بکذا» (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: ۲۵۲۸/۶) و ابن‌فارس (۱۴۰۴: ۱۴۲/۶) در کتاب‌های لغت خود برای واژهٔ «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 صرفا دوستی و یاری معنا کرد؟ آیهٔ اول:

﴿وَلَن تَرضی عَنكَ اليَهُودُ وَلاَ النَّصاری حَتَّی تَتَّبِعَ مِلَّتَهُم قُل إِنَّ هُدَی اللَّهِ هُوَالهُدی وَلَئِنِ اتَّبَعتَ أَهواءَهُم بَعدَ الَّذی جاءَکَ مِنَ العِلمِ ما لَکَ مِنَ اللَّهِ مِن وَلِی وَلا نَصیرٍ﴾ (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 یاوری 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 ﴿لَن تَرضی عَنكَ اليَهُودُ﴾، ﴿حَتَّی تَتَّبِعَ مِلَّتَهُم﴾ و ﴿لَئِنِ اتَّبَعتَ أَهواءَهُم... ما لَكَ مِنَ اللَّهِ مِن وَلِی وَلا نَصیرٍ﴾ ولایت در این آیه را به غیر از «سرپرستی» و «اولویت در تصرف» معنا کرد؟ باید توجه داشت که اولا در صورت اثبات تکیهٔ متکلم بر این موارد، می‌توان این جملات را قرینه دانست و ثانیا، 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 می‌نویسد:

القول فی تأویل قوله تعالی: «و لئن اتبعت أهواءهم بعد الذی جاءک من العلم ما لک من الله من ولی و لا نصیر». یعنی جل ثناؤه بقوله: وَ لَئِنِ اتَّبَعتَ یا محمد هوی هؤلاء الیهود و النصاری، فیما یرضیهم عنک من تهود و تنصر، فصرت من ذلک إلی إرضائهم، و وافقت فیه محبتهم من بعد الذی جاءک من العلم بضلالتهم و کفرهم بربهم، و من بعد الذی اقتصصت علیک من نبئهم فی هذه السورة، ما لَکَ مِنَ اللَّهِ مِن وَلِی. 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 آیهٔ ۱۰۷ معنا می‌کند و از جملهٔ «قد بینا معنی الولی والنصیر فیما مضی قبل» می‌توان دریافت که از منظر طبری، حداقل در صورت فقدان قرینه، «ولی» در تمام قرآن همین معنا را در پی خواهد داشت.

آیهٔ دوم:

﴿اللَّهُ وَلِی الَّذِینَ آمَنُوا یُخرِجُهُم مِنَ الظُّلُماتِ إِلَی النُّورِ وَالَّذِینَ کَفَرُوا أَولِیاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ یُخرِجُونَهُم مِنَ النُّورِ إِلَی الظُّلُماتِ أُولئِکَ أَصحابُ النَّارِ هُم فیها خالِدُونَ﴾ (بقره: ۲۵۷).

خداوند در این آیه می‌فرماید 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 گرفته‌اند، از نور خارج شده و به‌سمت ظلمات کشیده خواهند شد و در جهنم جاودانه می‌شوند. روشن است که تنها به‌دلیل دوستی یک مسلمان با فردی از یهود یا مشرکان باعث خلود در جهنم نخواهد بود، بلکه تبعیت و پیروی از آیین ایشان می‌تواند چنین عاقبتی را در پی داشته باشد. زجاج در معانی القرآن و اعرابه ذیل آیه می‌نویسد:

یقال قد تولیت فلانا، وولیت فلانا ولایة، والولایة بالکسر اسم لکل ما یتولی، ومعنـی ولی علی ضروب، فالله ولی المؤمنیـن فی حجاجهم وهدایتهم، وإقامة البرهان لهم لأنه یزیدهم بإیمانهم هدایة، کما قال عز وجل: والذین اهتـدوا زادهـم هدی ووفیهم أیضا فـی نصرهم وإظهـار دینهم علی دین مخالفیهم، ووفیهم أیضاً بتولی قولهم ومجازاتهم بحسن أعمالهم (زجاج، ۱۴۰۸: ۳۳۹/۱).

مقصود زجاج از این عبارت، کاملا با معنای «اولویت در تصرف» تطبیق یافته و از مسئلهٔ محبت، نصرت و قرب فراتر خواهد بود؛ چراکه او «ولی» در این آیه را از نوع ولایت مکسوره و سلطنت می‌داند. سپس بیان می‌کند که خداوند بر هدایت مؤمنان و اقامهٔ برهان بر ایشان و افزودن ایمان، یاری و اظهار دین ایشان بر دین مخالفان و مجازات اعمال ایشان متولی امور است و قدرت دارد.

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

واژه‌های «ولی» و «مولا» در بسیاری از آیات قرآن کریم در کنار «نصیر» استعمال شده است؛ ازاین‌رو، در تمام این آیات نمی‌توان «ولی» 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 می‌شود. خداوند متعال می‌فرماید: ﴿وَما أَنتُم بِمُعجِزِينَ فِي الأَرضِ وَلا فِي السَّماءِ وَما لَكُم مِن دُونِ اللَّهِ مِن وَلِيٍّ وَلا نَصيرٍ﴾ (عنکبوت: ۲۲).

طبری ذیل این آیه «ولی» را متولی امور دانسته است (ابوجعفر طبری، ۱۴۱۲: ۹۰/۲۰). طبرانی نیز می‌نویسد:

ولا یجوز أن یکون معناه: ولا من فی السّماء بمعجزین؛ أی ما أنتم یا کفار مکة بفائتی الله فی الأرض‌کنتم أو فی السّماء کنتم، أینما تکونوا یأت بکم الله فیجزیکم بأعمالکم السیئة، وَ ما لَکُم مِن دُونِ اللَّهِ مِن وَلِی؛ یتولّی أمرکم و حفظکم، وَ لا نَصِیرٍ؛ یمنع العذاب عنکم (طبرانی، ۲۰۰۸: ۹۷/۵).

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

خداوند متعال می‌فرماید:

﴿لا یُکَلِّفُ اللَّهُ نَفساً إِلاَّ وُسعَها لَها ما کَسَبَت وَعَلَیها مَا اکتَسَبَت رَبَّنا لا تُؤاخِذنا إِن نَسینا أَو أَخطَأنا رَبَّنا وَلا تَحمِل عَلَینا إِصراً کَما حَمَلتَهُ عَلَی الَّذینَ مِن قَبلِنا رَبَّنا وَلا تُحَمِّلنا ما لا طاقَةَ لَنا بِهِ وَاعفُ عَنَّا وَاغفِر لَنا وَارحَمنا أَنتَ مَولانا فَانصُرنا عَلَی القَومِ الکافِرینَ﴾ (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 «أَنتَ مَولانا فَانصُرنا عَلَی القَومِ الکافِرینَ» 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 «ولّی 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.

۵-۵. 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:

﴿إِنَّما وَلیکُمُ اللهُ وَرَسولُهُ وَالَّذینَ ءامَنوا الَّذینَ یقیمُونَ الصَّلوةَ ویؤتُونَ الزَّکوة وهُم راکِعونَ﴾ (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 این‌که خداوند ولایت را در خدا، رسول و برخی از مؤمنان منحصر دانسته است، ولایت در این آیه نمی‌تواند دوست و یاور معنا شود؛ چراکه دوستی‌ها و یاری‌های بسیاری هستند که از این سه دسته خارج بوده و در این انحصار داخل نمی‌مانند و سخن خداوند از غیرواقع تجاوز نمی‌کند. ازاین‌رو، 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.

۶-۵. کاربرد ولایت در آیات فقهی

﴿فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهاً أَوْ ضَعِيفاً أَوْ لا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُمِلَّ هُوَ فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُ بِالْعَدْلِ﴾ (بقره: ۲۸۲)

در تفسیر القرآن ابن‌منذر آمده است:

> حدثنا زکریا، قال: حدثنا محمد بن یحیی، قال: حدثنا محمد بن یوسف، عن سفیان، عن یونس، عن الحسن، فی قوله جل وعز: فإن کان الذی علیه الحق سفیها أو ضعیفا أو لا یستطیع أن یمل هو فلیملل ولیه بالعدل «بالحق» قال: «ولی الیتیم الذی یجوز علیه أمره، یدون علی الیتیم الحق، فهو ولیه بالعدل، هو الذی یمل بالحق» (ابن‌منذر، ۱۴۲۳: ۷۳/۱).

در این متن، ولی یتیم کسی است که بر او جایزالامر است و بر محور حق یتیم بر طریق عدل سرپرستی می‌کند. فهم معنای «اولویت در تصرف» از این آیه کاملا بدون قرینه، پرواضح و بدون تکلف است.

در آیهٔ ۳۳ سورهٔ اسراء آمده است:

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

این آیه نیز حق قصاص و عفو را برعهدهٔ ولی مقتول نهاده است. استعمال ولی دم و کسی که عهده‌دار قصاص است به‌وضوح معنای «سرپرستی» و «اولویت در تصرف» را می‌رساند؛ 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:

الولـیّ فی الآیة الوارث و القریب الّـذی بینه و بینه قرابة توجب المطالبة بدمه، فان لم یکن له ولیّ فالسّلطان ولیه (انصاری، ۱۳۷۱: ۵۴۸/۵).

خواجه عبدالله انصاری «ولی» را قریب یا وارثی دانسته است که قرب و وراثت او موجب مطالبهٔ 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 به‌عنوان وارث یا قریب نیز با توجه به نوع مسئله از آن یاد شده است. سایر مفسران نیز معنای «ولی» در این آیه را به‌وضوحش سپرده و جداگانه معنایی برای آن ذکر نکرده‌اند؛ چراکه مشخصا 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؛ ازاین‌رو هم می‌توانند در کثرت استعمال و وضع تعینیِ 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 واژهٔ «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؛ مثلا در آیهٔ اول سورهٔ ممتحنه: ﴿يا أَيهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِياءَ تُلْقُونَ إِلَيهِمْ بِالْمَوَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُوا بِمَا جَاءَكُمْ مِنَ الْحَقِّ...﴾ اگر پذیرفته شود که «ولی» به معنای سرپرستی نیست، می‌توان این معنا را ناشی از قرینه بودن واژهٔ «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 ریشهٔ «ولی» در «اولویت در تصرف»، می‌توان آیه را در همین جهت نیز معنا کرد. به‌عنوان مثال، آیهٔ ۱۲۹ سورهٔ انعام ﴿وَكَذَلِكَ نُوَلِّي بَعْضَ الظَّالِمِينَ بَعْضًا بِمَا كَانُوا يكْسِبُونَ﴾ بر معنای نصرت و محبت نیز قابل تطبیق است؛ ولی اگر نتوان گفت با «اولویت در تصرف» معنای بهتری به‌خود می‌گیرد، با این معنا نیز قابل تطبیق است. ابن ابی‌حاتم 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 بالتمني ولا بالتحلي (ابن ابی‌حاتم، ۱۴۱۹: ۱۳۸۸/۴).

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 برعهدهٔ 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 به‌سبب 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 جملهٔ «معناه: نتبع 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 ابی‌حاتم نیز در تفسیر خود می‌نویسد: «قال: یولی الله بعض الظالمین بعضا فی الدنیا، یتبع بعضهم بعضا فی النار» (ابن ابی‌حاتم، 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 مرتبهٔ بعد نیز می‌توان گفت این آیه لفظ «ولی» را به کار نگرفته است، بلکه فعلی از ریشهٔ «و.ل.ی» است و می‌توان وزن «فعیل» از این ریشه را از دیگر مشتقات و حتی جمع «اولیا» جدا کرد.

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

﴿وَإِنِّی خِفْتُ الْمَوالِیَ مِنْ وَرائِی وَکانَتِ امْرَأَتِی عاقِراً فَهَبْ لِی مِنْ لَدُنْکَ وَلِیا * یرِثُنِی وَیرِثُ مِنْ آلِ یعْقُوبَ وَاجْعَلْهُ رَبِّ رَضِیا﴾ (مریم: ۵-۶).

در ظاهر به نظر می‌رسد که چون مصداق «ولی» در این آیه حضرت یحیی و پسر حضرت زکریا علیهماالسلام 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 وَلِيا. يرِثُنِي أي: يلي أمري وقوله: يرِثُنِي وَيرِثُ مِنْ آلِ يعْقُوبَ وَاجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيا قال بعض أهل التأويل: ما ذكرنا: يرثني مالي، ويرث من آل يعقوب النبوة، وقيل: فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيا وارثًا يرثني مكاني، ونبوتي، ويرث من آل يعقوب الملك؛ لأنهم كانوا ملوكًا، وكانوا أخواله، وهو كان حَثرًا، واللَّه أعلم بذلك. ولكن قوله: (يرِثُنِي) ما كان له من العلم والحكمة والدين وغيره (ماتریدی، ۱۴۲۶: ۲۲۰/۷).

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 کانوا ملوکا» کاملا گویای این مطلب خواهد بود که «ولی» در این آیه صرفا به معنای دوست، یاور و قریب نخواهد بود، بلکه حضرت زکریا علیه‌السلام فرزندی از خداوند خواست که امور بعد از او ازجمله 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 شاهدی 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 واژۀ «ولی» در این معنا با توجه به قرینۀ فرزند بودن، بر تصرفاتی که فرزند بر پدر ندارد حمل

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

در آیهٔ چهارم سورهٔ تحریم نیز خداوند و جبرئیل و صالح مؤمنین مولای پیامبر گرامی اسلام ﷺ شمرده شده‌اند و علامه طباطبایی واژهٔ «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 علیه‌السلام بر پیامبر گرامی اسلام ﷺ سرپرستی ندارند؛ ازاین‌رو معنای متناسب با این آیه، معنای «نصرت» خواهد بود. اما سخن اینجا است که اولا چنین معنایی در حدی از کثرت استعمال نیست که گفته شود به حد وضع رسیده باشد و ثانیا 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 به‌وضوح در کلمات مفسران هویدا است، این است که بدون اقامهٔ قرینه معنای «سرپرستی»، «اولویت در تصرف» و «متولی امور» را برای لفظ «ولی» و «مولی» در بسیاری از آیات ذکر کرده‌اند. این می‌تواند شاهدی بر حقیقت شرعیه بودن این الفاظ در معنای «اولویت در تصرف» باشد.

۷. نتیجه‌گیری

در بیشتر استعمالات شارع هم در احکام فقهی و هم در موارد دیگر، واژهٔ «ولی» 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 قرینهٔ 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 آیهٔ 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 به‌صراحت بیان می‌کنند.

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

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

منابع

* قرآن کریم.

۱. آمدی، علی بن محمد (۱۴۰۲ق) الإحکام فی أصول الأحکام، تعلیق: عبدالرزاق عفیفی، دمشق - بیروت: المکتب الإسلامی.

۲. ابوزرعه عراقی، احمد بن عبدالرحیم (۱۴۲۵ق)، الغیث الهامع شرح جمع الجوامع، تحقیق: محمد تامر حجازی، بیروت: دارالکتب العلمیة.

۳. ازهری، محمد بن احمد (۱۴۲۱ق)، تهذیب اللغة، بیروت: دار إحیاء التراث العربی.

۴. انصاری، عبدالله بن محمد (۱۳۷۱ق)، کشف الأسرار و عدة الأبرار، تهران: امیرکبیر.

۵. ابن‌حزم، علی بن احمد بن سعید (بی‌تا)، الإحکام فی أصول الأحکام، تحقیق: احمد محمد شاکر، بیروت: دار الآفاق الجدیدة.

۶. ابن‌فارس، محمد بن فارس (۱۴۰۴ق)، معجم مقاییس اللغة، تحقیق: هارون و عبدالسلام محمد، قم: مکتبة الأعلام الإسلامی.

۷. ابن‌قیم جوزی، محمد بن ابی‌بکر (۱۴۱۱ق)، إعلام الموقعین عن رب العالمین، تحقیق: محمد عبدالسلام ابراهیم، بیروت: دار الکتب العلمیة.

۸. ابن‌منذر، محمد بن ابراهیم (۱۴۲۳ق)، تفسیر القرآن، تحقیق: سعد بن محمد السعد، مدینه: دارالماثر.

۹. ابن ابی‌حاتم، عبدالرحمن بن محمد (۱۴۱۹ق)، تفسیر القرآن العظیم، تحقیق: طیب اسعد محمد، ریاض: مکتبة نزار مصطفی الباز.

۱۰. بخاری، علاءالدین (بی‌تا)، کشف الأسرار شرح أصول البزدوی، بی‌جا: دار الکتاب الإسلامی.

۱۱. بغوی، حسین بن مسعود (۱۴۲۰ق)، معالم التنزیل فی تفسیر القرآن، تحقیق: عبدالرزاق المهدی، بیروت: دار إحیاء التراث العربی.

۱۲. بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸ق)، أنوار التنزیل و أسرار التأویل، بیروت: دار إحیاء التراث العربی.

۱۳. جصاص، احمد بن علی (۱۴۱۵ق)، أحکام القرآن، تحقیق: عبدالسلام محمد علی شاهین، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۱۴. جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۳۷۶ق)، الصحاح، بیروت: دار العلم للملایین.
۱۵. حازمی، احمد بن عمر بن مساعد، شرح قواعد الأصول و معاقد الفصول، مکتبة الشاملة، نسخهٔ ۳/۵۱.
۱۶. خمینی، سید روح‌الله (۱۴۱۸ق)، تنقیح الأصول، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمه‌الله.
۱۷. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، مفردات ألفاظ القرآن، بیروت: دار القلم.
۱۸. زجاج، ابراهیم بن السری بن سهل (۱۴۰۸ق)، معانی القرآن و إعرابه، تحقیق: عبدالجلیل عبده شلبی، بیروت: عالم الکتب.
۱۹. صنعانی، عبدالرزاق بن همام (۱۴۱۱ق)، تفسیر القرآن العزیز المسمّی تفسیر عبدالرزاق، بیروت: دار المعرفة.
۲۰. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۹۰ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
۲۱. طبرانی، سلیمان بن احمد (۲۰۰۸ م)، تفسیر القرآن العظیم، اردن: دارالکتاب الثقافی.
۲۲. طبری، ابوجعفر محمد بن جریر (۱۴۱۲ق)، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار المعرفة.
۲۳. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق)، العین، قم: نشر هجرت.
۲۴. قاضی ابوبکر باقلانی، محمد بن الطیب (۱۴۱۸ق)، التقریب و الإرشاد، تحقیق و تعلیق: عبدالحمید بن علی أبو زنید، بیروت: مؤسسة الرسالة.
۲۵. قرافی، احمد بن ادریس (۱۴۱۶ق)، نفائس الأصول فی شرح المحصول، تحقیق: عادل احمد عبدالموجود و علی محمد معوض، مکه: مکتبة نزار مصطفی الباز.
۲۶. قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۶۴ق)، الجامع لأحکام القرآن، تهران: انتشارات ناصرخسرو.

۲۷. ماتریدی، محمد بن محمد (۱۴۲۶ق)، تأویلات أهل السنة، بیروت: دارالکتب العلمیة.
۲۸. مظفر، محمدرضا (۱۳۷۵ش)، أصول الفقه، قم: اسماعیلیان.
۲۹. مقاتل بن سلیمان (۱۴۲۳ق)، تفسیر مقاتل، تحقیق: عبدالله محمود شحاته، بیروت: دار إحیاء التراث.
۳۰. نحاس، احمد بن محمد (۱۴۲۱ق)، إعراب القرآن، بیروت: دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون.
۳۱. واحدی نیشابوری، ابوالحسن علی بن احمد بن محمد (۱۴۱۵ق)، الوسیط فی تفسیر القرآن المجید، تحقیق و تعلیق: الشیخ عادل أحمد عبدالموجود، الشیخ علی محمد معوض، الدکتور احمد محمد صیرة، الدکتور احمد عبدالغنی الجمل و الدکتور عبدالرحمن عویس، بیروت: دارالکتب العلمیة.

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

Muḥammad Farmahīnī Farāhānī[1]
ʿAlī Maḥmūdī Dabīr[2]

Abstract

The concept of *barāʾah* occupies a fundamental and strategic position within Shiʿi thought and is deeply rooted in the teachings of the Qurʾan, the Prophetic Sunnah, and the practice (*sīrah*) of the Ahl al-Bayt. As one of the most essential doctrinal and practical teachings of Shiʿism, 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, *barāʾah* manifested in multiple forms, including condemnation (*laʿn*), 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 Qurʾān 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 Qurʾān and Sunnah,* 2(3), p.95-125.
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 سیرهٔ اهل‌بیت علیهم‌السلام*

محمد فرمهینی فراهانی (نویسنده مسئول)[1]
علی محمودی دبیر[2]

چکیده

مفهوم برائت از دشمنان در فرهنگ تشیع، جایگاهی بسیار اساسی و راهبردی دارد و برگرفته از تعالیم قرآن کریم، سنت نبوی و سیرهٔ اهل‌بیت علیهم‌السلام است. این مفهوم به‌عنوان یکی از بنیادی‌ترین آموزه‌های کلامی و عملی، در طول تاریخ از سوی امامان معصوم علیهم‌السلام به‌عنوان ابزاری مؤثر و استراتژیک برای حفظ سلامت اعتقادی، اجتماعی و سیاسی امت اسلامی به شکل مستمر مورد تأکید قرار گرفته است. اهل‌بیت علیهم‌السلام با اعلام برائت قاطع از دشمنان، به‌ویژه خلفای غاصب و فرقه‌های منحرف، پیام هشداردهنده‌ای به جامعهٔ اسلامی ارائه داده‌اند که زمینه‌ساز شناخت دقیق و تمییز معیارهای دین اصیل و حق از انحرافات احتمالی بوده است. برائت در عرصه‌های مختلفی ازجمله لعن، سب، نفرین، رد ولایت، عدم همراهی سیاسی و اقتصادی بروز یافته و همواره آثار عمیقی در صیانت از سلامت فکری، اخلاقی و سیاسی جامعهٔ مؤمنان داشته است. این موضع‌گیری فعال و آگاهانه، نشان‌دهندهٔ جدیت اهل‌بیت علیهم‌السلام در پاسداری از دین حق، تعیین مرزهای واضح میان حق و باطل و پیشگیری از نفوذ و گسترش فساد و انحراف است؛ به‌گونه‌ای که برائت به‌عنوان 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، اهل‌بیت علیهم‌السلام، دشمنان

* استناد به این مقاله: فرمهینی فراهانی، محمد؛ محمودی دبیر، علی (۱۴۰۳)، روش‌شناسی برائت از دشمنان در سیرهٔ اهل‌بیت علیهم‌السلام، امامت در پرتو قرآن و سنت، (۲) ۳، ص۹۵-۱۲۵.
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

مقاله پژوهشی
دوفصلنامهٔ 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

۱. مقدمه

برائت از دشمنان اهل‌بیت علیهم‌السلام یکی از مفاهیم بنیادین در فرهنگ شیعی است که به‌صورت مکرر در متون حدیثی و تاریخی اسلام بازتاب یافته است. این مقوله نه‌تنها در تعالیم قرآن کریم و سیرهٔ پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله ریشه دارد، بلکه در اندیشهٔ امامان معصوم علیهم‌السلام و سنت عملی ایشان نیز جایگاه راهبردی و کاربردی داشته است. تحلیل ژرفای پیام‌های هشداردهنده و اعلام برائت اهل‌بیت علیهم‌السلام نسبت به دشمنان، نشان‌دهندهٔ دغدغهٔ 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 مناط 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 علیه‌السلام 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 خویشاوندانشان 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 علیه‌السلام 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 اندیشهٔ 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 به‌عنوان یکی از وظایف امت نسبت به امام شناخته می‌شود (همان: ۹۴). برخی، اندیشهٔ برائت را جزو تفکرات ذاتی امامیه ندانسته و آغاز برائت از شیخین را از عصر امام سجاد علیه‌السلام 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 اندیشهٔ برائت، در عصر نبوت ریشه دارد و جزو مقومات اعتقادی شیعیان نخستین بوده و کسانی را که با اهل‌بیت علیهم‌السلام دشمنی می‌کردند، خارج از دین دانسته و از آن‌ها برائت می‌جستند. مانند بیعت محمد بن ابی بکر با امیرالمؤمنین علیه‌السلام که براساس برائت از پدرش ابوبکر صورت گرفت (کشی، ۱۴۰۹: ۶۴). در رجزهای اصحاب امام حسین علیه‌السلام نیز مشاهده می‌شود که از دشمنان اهل‌بیت علیهم‌السلام برائت شده است و آنان را اهل آتش می‌دانند (موسوی گرمارودی، ۱۳۹۶: ۵۶). در این مقاله قالب‌های برائت اهل‌بیت علیهم‌السلام 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 اهل‌بیت علیهم‌السلام 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. مقالهٔ «مسئلهٔ برائت در عصر امام سجاد علیه‌السلام از اندیشه تا جریان»

نوشته شده که در آن، عصر امام سجاد علیه‌السلام آغاز شکل‌گیری جریان عمومی برائت از شیخین بیان شده است. مقالهٔ «اندیشهٔ برائت نزد اصحاب در عصر صادقین علیهماالسلام» دوران امامت صادقین علیهماالسلام را عصر اوج‌گیری برائت از سران سقیفه دانسته است. هر سه مقالهٔ یادشده تألیف «عبدالمجید اعتصامی» است. وی پایان‌نامه‌ای نیز با عنوان «تطور مفهومی و مصداقی برائت در اندیشهٔ شیعه در سدهٔ 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 سیرهٔ اهل‌بیت علیهم‌السلام» و «گونه‌های برائت در سیرهٔ اهل‌بیت علیهم‌السلام» نوشته شده است که در آن‌ها به اظهار برائت اهل‌بیت علیهم‌السلام از سه خلیفهٔ اول، عایشه و سایر افراد، گروه‌ها و فرقه‌های انحرافی پرداخته شده است. با وجود آن‌که در برخی پژوهش‌های پیشین -ازجمله دو نوشتهٔ محدود دربارهٔ دوران امام سجاد و امام صادق علیهماالسلام- به برخی نمودهای برائت پرداخته شده است، تاکنون پژوهشی جامع و نظام‌مند دربارهٔ قالب‌های برائت در سیرهٔ تمامی اهل‌بیت علیهم‌السلام انجام نشده است. ازاین‌رو، وجه تمایز و ضرورت این پژوهش، پرداختن یکپارچه، مقایسه‌ای و تحلیلی به انواع قالب‌های برائت در سراسر سیرهٔ اهل‌بیت علیهم‌السلام و تبیین کارکردهای تاریخی و اعتقادی آن است.

همچنین با وجود اهمیت بنیادین مسئلهٔ برائت از دشمنان در کلام پیامبر اکرم و اهل‌بیت علیهم‌السلام، این موضوع هنوز در پژوهش‌های معاصر اسلامی، کمتر به‌صورت 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 سیرهٔ پیامبر و امامان معصوم علیهم‌السلام 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 اهل‌بیت علیهم‌السلام 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 سیرهٔ نبوی و علوی را تبیین کند، ضرورت و لزوم آن را در صیانت از هویت دینی و سلامت جامعهٔ اسلامی مورد تحلیل قرار دهد و به این پرسش‌ها بر مبنای مستندات قرآنی و حدیثی پاسخ دهد.

۲. مفهوم‌شناسی برائت

کلمهٔ «برائت» از ریشهٔ «ب-ر-ء» در زبان عربی، دو معنای اصلی دارد؛ نخست به مفهوم «آفرینش» و «خلق» (ابن‌فارس، 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 (ابن‌منظور، 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؛ به‌عنوان نمونه، در آیهٔ ﴿إِنَّنِي بَرَاءٌ مِمَّا تَعْبُدُونَ﴾ (زخرف: ۲۶)، اعلام برائت اعتقادی و کناره‌گیری از پرستش موجودات غیرخداوند است.

برائت از منظر آموزه‌های اسلامی، به‌عنوان 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 نشان‌دهندهٔ تصمیمی آگاهانه برای دوری گزیدن همراه با نفرت و انزجار از دشمنان و مخالفان دین است؛ به‌گونه‌ای که تلاش دارد هم انسجام و اتحاد در جامعهٔ 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 سیرهٔ اهل‌بیت علیهم‌السلام

۳-۱. مذمت‌ها و لعن‌های هشداری

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

گزارش‌های مختلفی وجود دارد که رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله همواره از روی کار آمدن بنی‌امیه اظهار ناراحتی می‌کرد. انس بن مالک می‌گوید: از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله 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 صلی‌الله‌علیه‌وآله معاویه بود (ابن ابی‌الحدید، ۱۴۰۴: ۱۰۸/۴). همچنین رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله دشمن‌ترین قوم نسبت به خود و اهل‌بیت علیهم‌السلام خویش را بنی‌امیه، بنی‌مغیره و بنی‌مخزوم می‌دانست و معتقد بود آن‌ها، اهل‌بیت علیهم‌السلام را آواره و شهید می‌کنند (حاکم نیشابوری، ۱۴۴۱: ۵۳۴/۴).

قرآن کریم برخی از مستکبران را امامانی 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 صلی‌الله‌علیه‌وآله جزو ائمهٔ دوازده‌گانهٔ ضلالت و گمراهی معرفی شده‌اند (هلالی، ۱۴۰۵: ۶۶۰/۲). رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله 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 عمروعاص می‌باشد» (شیخ صدوق، ۱۳۶۲: ۴۵۸/۲).

امیرالمؤمنین علیه‌السلام 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 علیه‌السلام ضمن خبر دادن از شهادت امام حسین علیه‌السلام، 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 علیهم‌السلام یکی از روش‌های عملی بیان برائت است؛ یعنی آن‌ها با نفرین کردن دشمنان، به‌صورت آشکار اعلام می‌کنند که مسیر و راه کسانی که علیه دین و اهل‌بیت علیهم‌السلام اقدام کرده‌اند، مردود و ناپسند است. این نفرین‌ها

نه صرفا الفاظی انتقادی و توهین‌آمیز، بلکه نشانهٔ نفرت عمیق، بیزاری اعتقادی و جدایی کامل از دشمنان خدا و رسول و به‌نوعی هشدار و محافظت از جامعهٔ ایمانی به شمار می‌رود.

براساس نقل‌های تاریخی، معاویه چند بار به دعوت پیامبر اکرم ﷺ پاسخ نداد؛ چون مشغول خوردن بود. پیامبر ﷺ او را نفرین کرد که هرگز سیر نشود و پس از آن، معاویه هیچ‌گاه احساس سیری نمی‌کرد (نیشابوری، ۱۴۱۲: ۲۰۱۰/۴). حکم بن ابی‌العاص حرکات پیامبر ﷺ را مسخره می‌کرد؛ حضرت او را نفرین کرد که به همان حالت بماند و او تا آخر عمر دچار رعشه و ناتوانی شد (ابن‌عبدالبر، ۱۴۱۲: ۳۵۹/۱ و ۳۶۰). انس بن مالک نیز در ماجرای غدیر از شهادت به ولایت امیرالمؤمنین علیه‌السلام خودداری کرد؛ حضرت او را نفرین نمود و در نتیجه به بیماری پیسی مبتلا شد (دینوری، بی‌تا: 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 علیه‌السلام 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 ابی‌ارطاه در دوران خلافت معاویه به‌عنوان یکی از فرماندهان سپاه اموی شناخته می‌شد و در حملات وحشیانه به مناطق مختلف، به‌ویژه 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 ابی‌ارطاه به‌دلیل جنایاتش مورد نفرین امیرالمؤمنین علیه‌السلام قرار گرفت و به جنون مبتلا شد (ثقفی، ۱۴۱۰: ۴۴۲/۲؛ ابن‌اعثم کوفی، ۱۴۱۱: ۲۳۴/۴ و ۲۳۵).

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

و بلافاصله عذاب الهی گریبانگیرشان شد. ابن ابی‌جویره در آتش افتاد و سوخت و تمیم بن حصین نیز از تشنگی شدید جان داد (صدوق، ۱۳۷۶: ۱۵۷). همچنین وقتی امام حسین علیه‌السلام حضرت علی‌اکبر علیه‌السلام را روانهٔ میدان کرد، لشکر عمر بن سعد را این‌طور 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 ازهم‌پاشیدگی در لشکر دشمن اشاره دارد. امام حسین علیه‌السلام 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 علیه‌السلام برمکیان را به‌دلیل ظلمی که به امام کاظم علیه‌السلام روا داشتند نفرین کرد؛ در نتیجه آن‌ها از قدرت برکنار شدند (صدوق، ۱۳۷۸: ۲۲۵/۲).

خلفای عباسی برای بی‌احترامی به ائمه علیهم‌السلام 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 علیه‌السلام را به چنین مجلسی دعوت کرد؛ اما حضرت با دیدن شراب، با استناد به حدیث رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله مجلس را ترک کرد (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۶۸/۶). متوکل عباسی نیز امام هادی علیه‌السلام را به مجلس شراب فراخواند؛ اما با واکنش تند ایشان روبه‌رو شد (مسعودی، ۱۴۰۹: ۱۱/۴). مأمون برای تضعیف شأن معنوی امام جواد علیه‌السلام 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 به‌صورت عام و کلی استفاده کرده است. قرآن برای لعن عام، معیارهایی ازجمله 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 به‌عنوان 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 به‌طور 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 اهل‌سنت، با لعن خاص مخالفت کرده و معتقدند فقط لعن عام جایز است. برای مثال، تفتازانی با این‌که یزید را مستحق لعن می‌داند، اما به‌دلیل نگرانی از سرایت لعن به خلفای پیشین و احتمال ایجاد سؤال دربارۀ مشروعیت خلافت یزید، مخالف لعن کردن او است (تفتازانی، ۱۴۰۹: ۳۱۱/۵).

در قرآن کریم، «شجرۀ 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 اهل‌بیت علیهم‌السلام و شیعیان آن‌ها تفسیر شده است (صفار، ۱۴۰۴: ۵۸). در مقابل، واژۀ «شجرۀ ملعونه» به معنای درخت لعنت‌شده در قرآن کریم یکبار به کار رفته است (اسراء: ۶۰). طبق روایات مختلف، منظور از شجرۀ ملعونه «بنی‌امیه» هستند (طوسی، بی‌تا: ۴۹۴/۶؛ فخر رازی، ۱۴۲۰: ۳۶۱/۲۰). امام حسن علیه‌السلام خطاب به مروان فرمود: «خداوند تو و پدر و خاندان و فرزندانت و هر کسی که از صُلب پدرت تا روز قیامت خارج شوند را بر زبان پیامبرش مورد لعن قرار داد» (طبرسی، ۱۴۰۳: ۲۷۹/۱). بنی‌امیه 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 صلی‌الله‌علیه‌وآله دربارۀ 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!» (ابن‌شهرآشوب، ۱۳۷۹: ۷۲/۴). امام صادق علیه‌السلام نیز بعد از هر نماز وی را لعن می‌کرد (کلینی، ۱۴۰۷: ۳۴۲/۳).

امیرالمؤمنین علیه‌السلام، اهل شام را به‌دلیل همراهی با معاویه لعن کرد (قمی، ۱۴۰۴: ۲۶۸/۲). امام صادق علیه‌السلام فرقه‌های مرجئه، قدریه و حروریه را کافر خوانده و لعنت کرد (کلینی، ۱۴۰۷: ۳۸۷/۲) و برائت از غصب‌کنندگان فدک و حق امیرالمؤمنین علیه‌السلام، ناکثان، قاسطان، مارقان، قاتل امیرالمؤمنین علیه‌السلام و قاتلان اهل‌بیت علیهم‌السلام را واجب دانست (صدوق، ۱۳۶۲: ۶۰۷/۲).

زیارت عاشورا شامل لعن‌های کلی و عام است که گروه‌های خاصی را هدف قرار می‌دهد. آل‌زیاد، آل‌مروان و بنی‌امیه خاندان‌هایی هستند که به‌طور کلی مورد لعن قرار گرفته‌اند (قمی، ۱۳۵۶: ۱۷۶؛ طوسی، ۱۴۱۱: ۷۷۴/۲). البته برخی اصحاب ائمه علیهم‌السلام که از خاندان‌های یادشده بودند، از این لعن عام استثنا شده‌اند (مفید، ۱۴۱۳: ۸۵).

عبارت «قَتَلَ اللَّهُ مَنْ قَتَلَكَ بِالْأَيدِي وَ الْأَلْسُنِ» (قمی، ۱۳۵۶: ۱۹۶؛ صدوق، ۱۴۱۳: ۶۰۵/۲) در بسیاری از زیارت‌نامه‌ها تکرار شده است که به لعن و نفرین قاتلان ائمه علیهم‌السلام اشاره دارد. شاهد آن این است که واژهٔ «قتل» به معنای «لعن» نیز به کار رفته است (طبرسی، ۱۴۰۳: ۲۵۰/۱). این عبارت نیز با این‌که عام است؛ اما مصادیق متعددی را شامل می‌شود که به دو نوع مشارکت در قتل اهل‌بیت علیهم‌السلام اشاره دارد؛ مشارکت عملی و مشارکت زبانی (با زبان‌ها، مانند فتوا دادن یا تحریک کردن). بنابراین، هر کس که جزو این دو گروه بوده است را شامل می‌شود.

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

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

امام هادی علیه‌السلام در زیارت‌نامهٔ 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 (ابن‌مشهدی، ۱۴۱۹: ۲۷۰ و ۲۷۲). امام حسن عسکری علیه‌السلام از گروهی از عالمان که رفتارشان مایهٔ 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 به‌صورت عموم و خصوص من‌وجه 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 اهل‌بیت علیهم‌السلام در مواردی به لعن شیعیان یا موالیان خود اقدام کرده‌اند، اما هرگز از آن‌ها برائت نجسته‌اند. این لعن‌ها معمولا 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 به‌منظور دوری جستن و بیزاری از

طرف مقابل انجام می‌گیرد. منشأ لعن این دشمنان، ظلم آن‌ها به اهل‌بیت 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 صلی‌الله‌علیه‌وآله، 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 نشان‌دهندهٔ برائت و بیزاری جستن از چنین افراد و گروه‌هایی است. سیرهٔ رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله و اهل‌بیت علیهم‌السلام نیز براساس همین رویهٔ قرآنی استوار است؛ به‌طوری که آن‌ها دشمنان توحید، نبوت و امامت را لعن می‌کردند. رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله 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 آیندهٔ آنان در امت اسلامی بود. همچنین حکم بن ابی‌العاص به‌سبب دشمنی با پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله 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 دربارهٔ 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 به‌صورت وزغ مسخ می‌شود (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۳۲/۸ و ۲۳۳).

بنابراین، لعن هر چیزی با معنای مناسب آن سنخیت دارد؛ برای مثال، اگر خداوند شیطان را لعن می‌کند، یعنی او را از درگاه خود و بهشت می‌رانَد 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 بِشَرٍّ مِنْ ذَلِكَ مَثُوبَةً عِنْدَ اللَّهِ مَنْ لَعَنَهُ اللَّهُ وَغَضِبَ عَلَيهِ وَجَعَلَ مِنْهُمُ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ﴾. (مائده: ۶۰) طبق این آیه، لعن خداوند برای بعضی بندگان، به‌صورت مسخ شدن است (کربلایی، بی‌تا: ۷۹ و ۸۰).

به‌دلیل این‌که تعداد لعن‌ها و برائت‌هایی که از رسول خدا ﷺ نسبت به صحابه و دیگر افراد صادر شده، بسیار زیاد است، اهل‌سنت که نتوانسته‌اند این تعداد لعن را انکار کنند، احادیثی را جعل کرده‌اند تا لعن‌های حضرت را خنثی نمایند. در روایات مختلف از منابع اهل‌سنت 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 می‌شود (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 کفارهٔ گناهان آن مؤمن قرار بگیرد (ابن‌عساکر، بی‌تا: ۹۰/۴)؛ تا جایی که مسلم در صحیح خود باب مستقلی را با این عنوان اختصاص داده است: «بَابُ مَنْ لَعَنَهُ النَّبِی ﷺ أَوْ سَبَّهُ أَوْ دَعَا عَلَیهِ، وَ لَیسَ هُوَ أَهْلًا لِذَلِكَ، كَانَ لَهُ زَكَاةً وَ أَجْرًا وَ رَحْمَة».[1]

امیرالمؤمنین ؑ در قنوت، چند نفر ازجمله معاویه، عمروعاص و ابوموسی اشعری را لعن می‌کرد (طبری، ۱۳۸۷: ۷۱/۵؛ طوسی، ۱۴۱۴: ۷۲۵؛ ابن ابی‌الحدید، ۱۴۰۴: ۳۱۵/۱۳). وقتی این خبر به معاویه رسید، او نیز در قنوت نمازش امیرالمؤمنین، حسنین ؑ، ابن‌عباس و مالک اشتر را لعن می‌کرد (ابن‌اثیر، ۱۳۸۵: ۳۳۳/۳).

اشعث بن قیس و خاندانش از دشمنان سرسخت اهل‌بیت ؑ بودند و در حوادث مهمی علیه آنان نقش داشتند. خود اشعث در توطئهٔ شهادت امیرالمؤمنین ؑ دخیل بود (یعقوبی، بی‌تا: ۲۱۲/۲)؛ دخترش جعده، امام حسن ؑ را مسموم کرد (مفید، ۱۴۱۳: ۱۵/۲؛ ابن‌اثیر، ۱۴۰۹: ۴۹۲/۱) و پسرش محمد در شهادت مسلم بن عقیل و غارت لباس امام حسین ؑ در کربلا نقش داشت (ابوالفرج اصفهانی، بی‌تا: ۱۰۷؛ طبری، ۱۳۸۷: ۴۵۳/۵). این اقدامات نشان می‌دهد که خاندان اشعث به‌طور سیستماتیک در دشمنی با اهل‌بیت ؑ فعال بوده‌اند. به همین دلیل امیرالمؤمنین ؑ 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؛ درحالی‌که او مستحق آن نبود. این برای او پاکی و پاداش و رحمت است (نیشابوری، ۱۴۱۲: ۲۰۰۷/۴).

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

گاهی اهل‌بیت علیهم‌السلام دشمنان را به‌صورت کنایی و غیرمستقیم لعن می‌کرد. در این نوع از لعن، گوینده با استفاده از کلمات و عبارات خاص، بدون آن‌که به‌صراحت کسی را نفرین کند، منظور خود را به مخاطب می‌رساند. لعن کِنایی به‌دلیل غیرمستقیم بودن، اغلب تأثیرگذاری بیشتری نسبت به لعن صریح دارد و می‌تواند در ذهن مخاطب ماندگارتر شود. برای نمونه، رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله قطع‌کنندهٔ درخت سدر را لعن کرد؛ اما کسی معنای آن را نمی‌دانست. در دورهٔ هارون‌الرشید، اطراف قبر امام حسین علیه‌السلام بناهایی ساخته شده بود و درختی به نام سدر نیز وجود داشت که به‌عنوان نشانه و سایبان مورد استفادهٔ زائران قرار می‌گرفت که به دستور هارون، این درخت قطع شد. با قطع شدن این درخت از سوی هارون، مردم به منظور رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله پی بردند (طوسی، ۱۴۱۴: ۳۲۵). رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله در جای دیگری فرمود: «عمار را فئهٔ باغیه می‌کشد» (ابن‌سعد، ۱۴۱۰: ۱۹۱/۳). حضرت با این عبارت مبهم و کنایه‌آمیز در مخاطب این ذهنیت را پدید آورد که عمار ملاک حق و باطل است و مردم باید از قاتلان او برائت بجویند. وقتی عمار در جنگ صفین، توسط سپاه معاویه به شهادت رسید، این حدیث رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله برای بسیاری از پیروان معاویه تداعی شد که عمار را «فئهٔ باغیه» می‌کشد. معاویه و عمروعاص که موقعیت خود را در برابر این حدیث در خطر می‌دیدند، دست به تحریف معنوی سخن رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله زده و گفتند: کسی که عمار را به جنگ آورده است، او را به شهادت رسانده است (همان: ۱۹۲).

۳-۵. سب‌های خاص

برائت هرچند در مواردی با مفهوم لعن و سب هم‌پوشانی دارد، اما نباید آن‌ها را به یک معنا دانست. شاهد این معنا آن است که امیرالمؤمنین علیه‌السلام 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 ابی‌الحدید، ۱۴۰۴: ۱۰۶/۴). این روایت به‌خوبی نشان می‌دهد که برائت و سب هم‌معنا 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، کلمهٔ «سب»، به معنای شتم و سخن زشت بیان شده است (ابن‌منظور، 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 به‌شکل علنی و جبری است، استفاده از تعابیر ذمّی 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 جنبهٔ عبرت‌آموزی، کارکرد هشداردهنده و محافظتی در برابر انحرافات اعتقادی دارد و مرزهای حق و باطل را صریح‌تر می‌کند.

قرآن کریم دربارهٔ 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 پیدا است، نهی از سب به‌دلیل مقابله به‌مثل کفار و سب کردن آن‌ها است و اگر احتمال سب از طرف مقابل نفی شود، سب بت‌های آنان اشکالی نخواهد داشت (سعادتی، 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، بی‌تا: ۴۱۸؛ فاضل هندی، بی‌تا: ۵۲۳/۱۰؛ انصاری، ۱۴۱۵: ۲۵۵/۱). براین‌اساس می‌توان گفت، دلیل نهی امیرالمؤمنین علیه‌السلام از سب به لشکر شام (صبحی صالح، ۱۴۱۴: خطبهٔ ۲۰۶)، به‌دلیل جلوگیری از مقابله به‌مثل آن لشکر است نه این‌که سب به آن‌ها حرمت ذاتی داشته باشد.

خداوند متعال در قرآن کریم نیز از تعابیر سب و ذم‌گونه استفاده می‌کند؛ به‌طوری که «بلعم باعورا» به سگی تشنه تشبیه شده است که همیشه زبان خود را به‌خاطر تشنگی بیرون می‌آورد (اعراف: ۱۷۶). این تشبیه به‌دلیل 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 سیری‌ناپذیر دارد و مال‌اندوزی و دنیادوستی، عطش او را بیشتر می‌کند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۱۳/۷ و ۱۴). این‌که دنیا در روایات به آب دریایی تشبیه شده است که دنیاپرست هرچه از آن بخورد، تشنه‌تر می‌شود، به همین خاطر است (حرانی، ۱۴۰۴: ۳۹۶).

اهل‌بیت علیهم‌السلام در برخورد با مخالفان خود روش‌های متفاوتی داشتند و بین افراد مختلف تفکیک قائل می‌شدند. ایشان با کسانی که از روی جهل یا تحت تأثیر تبلیغات منفی، با ایشان مخالفت می‌کردند، رفتار ملایمی داشتند و می‌کوشیدند افراد را هدایت کنند. امام حسن علیه‌السلام با فردی که تحت تأثیر تبلیغات معاویه به ایشان ناسزا گفت، با مهربانی و ملاطفت برخورد کرد (ابن‌شهرآشوب، ۱۳۷۹: ۱۹/۴). وقتی پیرمرد شامی به امام سجاد علیه‌السلام توهین کرد، حضرت او را ارشاد و راهنمایی نمود (خوارزمی، ۱۴۲۳: ۶۹/۲)؛ اما با گروهی که آگاهانه با ایشان دشمنی می‌کرد، برخورد قاطع‌تری داشت و در مواردی از لعن و نفرین این افراد استفاده می‌شد. امام صادق علیه‌السلام اظهار برائت، سب و بدگویی از اهل بدعت را جایز دانسته تا مردم از آن‌ها دوری کنند و بدعت‌های آن‌ها را یاد نگیرند (کلینی، ۱۴۰۷: ۳۷۵/۲). در سیرهٔ

اهل‌بیت علیهم‌السلام مشاهده می‌شود که افراد و گروه‌های مختلفی را سب کرده‌اند تا مردم را از انحراف آن‌ها آگاه کنند.

معاویه، امام حسن علیه‌السلام 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 خطاب‌هایی علیه عمرو بن عاص (بدبخت، بی‌فرزند و با تهمت نسب)، ولید بن عقبه (فاقد نسبت قریشی و مفسق)، عتبهٔ بن ابی‌سفیان، مغیره (متهم به کفر و زنا) و مروان و پدرش (مصداق شجرهٔ ملعونه) بیان شد؛ ایشان برای آن‌ها عار و عذاب دنیا و آخرت را خبر داد (طبرسی، ۱۴۰۳: ۲۶۹/۱-۲۷۹).

مروان مردی شامی را فرستاد تا به امام حسن علیه‌السلام پیام دهد که پدرشان باعث تفرقهٔ مسلمانان و کشته شدن عثمان و نابودی خوارج شد. امام حسن علیه‌السلام با صبوری پاسخ داد و قضیه را به قیامت واگذار کرد. پیام مروان سپس به امام حسین علیه‌السلام رسید و ایشان با نکوهش شدید مروان و خانواده‌اش پاسخ داد: «برو به او بگو ای پسر زرقاء! ای پسر طردشدهٔ رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله! ای پسر زنی که در بازار ذی‌الحجاز مردان را به‌سوی خود فرا می‌خواند! ای پسر ام‌حنبل که در بازار عکاظ دارای پرچم بود!» (ابن‌کلبی، ۱۴۱۹: ۱۱۹ و ۱۲۰).

روزی یزید به امام حسن علیه‌السلام گفت: من همیشه بغض تو را داشته‌ام! حضرت در جواب فرمود: شیطان هنگام انعقاد نطفه‌ات شرکت کرد، به همین دلیل تو بغض مرا داری! خدوند می‌فرماید: ﴿وَ شارِکْهُمْ فِی الْأَمْوالِ وَ الْأَوْلاد﴾ (اسراء: ۶۴؛ ابن‌شهرآشوب، ۱۳۷۹: ۲۲/۴).

امام حسین علیه‌السلام صبح روز عاشورا با حفر خندق و برافروختن هیزم در اطراف خیمه‌ها، مانع از ورود سپاه دشمن به خیمه‌ها شد. هنگامی که شمر با این صحنه روبه‌رو شد، با امام گستاخانه سخن گفت. امام نیز در جواب او فرمود: «یا ابنَ راعیةِ المِعْزَی؛ ای پسرِ زنِ بزچران» (مفید، ۱۴۱۳: ۹۶/۲؛ طبرسی، ۱۳۹۰: ۲۴۰).

علی بن حمزه بطائنی، از یاران امام صادق و امام کاظم علیهما السلام، نخستین کسی بود که عقیدهٔ 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 شعله‌های آتش همراه است (کشی، ۱۴۰۹: ۴۴۴). او و یارانش در روایات به الاغ و به‌عنوان «کلاب ممطوره» (سگ‌های باران‌خورده) تشبیه و نکوهش شده‌اند و امام رضا علیه السلام آن‌ها را کافر دانسته‌اند (همان: ۴۶۱).

۶-۳. برائت از مکتب‌های انحرافی

رجوع جاهل به عالم اصلی عقلایی و تردیدناپذیر است؛ چنان‌که قرآن کریم در این‌باره می‌فرماید: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ (نحل: ۴۳). طبق روایات فراوان، این آیه بر اهل‌بیت علیهم السلام تطبیق شده است (صفار، ۱۴۰۴: ۳۸؛ عیاشی، ۱۳۸۰: ۲۶۰/۲). ائمه علیهم السلام براساس روایات متعدد، خود را به‌عنوان تنها منبع علم صحیح معرفی کرده و بر ضرورت مراجعه به آنان برای کسب معرفت دینی تأکید کرده‌اند (صفار، ۱۴۰۴: ۱۰). این ادعا براساس این باور است که آنان به‌واسطهٔ عصمت و وحی، از علم غیب و حقایق دین آگاه هستند. بنابراین، اگر کسی دین را از غیر اهل‌بیت علیهم السلام دریافت کند، گمراه است (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۸۳/۱).

بنابر آموزه‌های روایی، پیشوایان ضلالت و گمراهی بهره‌ای از دین ندارند و خود و پیروانشان را گمراه خواهند ساخت (همان: ۱۸۴). بنابر فرمایش امام باقر علیه السلام به سدیر صیرفی، مردم مأمور شده‌اند ولایت خود را به اهل‌بیت علیهم السلام عرضه کنند؛ این مسئله نشان‌دهندهٔ رجوع به ائمه علیهم السلام است. آن حضرت افرادی مانند ابوحنیفه و سفیان ثوری را به‌عنوان نمونه‌هایی از کسانی معرفی می‌کند که مانع رسیدن مردم به هدایت حقیقی می‌شوند. حضرت، این افراد را به‌عنوان کسانی توصیف کرده است که بدون برخورداری از هدایت الهی و دلیل روشن، باعث گمراهی مردم و بازداشتن آن‌ها از دین خدا می‌شوند. امام تأکید می‌کند که در صورت فقدان این موانع، مردم به‌سوی اهل‌بیت علیهم السلام می‌آیند تا حقایق دین را از آن‌ها بیاموزند (همان: ۳۹۲ و ۳۹۳). این روایت نشان‌دهندهٔ اعلام برائت صریح امام

از کسانی است که در مقابل اهل‌بیت علیهم‌السلام 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 علیه‌السلام نیز به‌دلیل این‌که ابوحنیفه در مقابل اقوال امیرالمؤمنین علیه‌السلام ایستادگی می‌کرد و مکتبی در مقابل ایشان داشت، او را لعن کرد (برقی، ۱۳۷۱: ۲۱۲/۱؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۵۶/۱).

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

۳-۷. برائت به‌وسیلهٔ مقابلهٔ 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 صلی‌الله‌علیه‌وآله در راستای اجرای فرمان الهی، جنگ‌های متعددی را علیه دشمنان اسلام رهبری کرد. اهل‌بیت علیهم‌السلام نیز در ادامهٔ راه رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله با دشمنان خدا مقابله کرده و برائت خود را از آن‌ها اعلام می‌کردند. سه جنگ امیرالمؤمنین علیه‌السلام با ناکثان (جمل)، قاسطان (صفین) و مارقان (خوارج) نشان‌دهندهٔ ایستادگی امام در برابر انحرافات و مخالفان حق است. واقعهٔ کربلا و شهادت امام حسین علیه‌السلام نمونهٔ بارز دیگری از اظهار برائت و مقاومت در برابر ظلم و کفر است.

این موارد نشان می‌دهد که برائت از دشمنان خدا در اسلام صرفا مفهومی نظری نیست، بلکه در عمل و حتی با فداکاری جان نیز همراه بوده است. اهل‌بیت علیهم‌السلام 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 جامعهٔ اسلامی و علیه کسانی باشد که ظاهرا مسلمان هستند؛ اما در عمل از مسیر حق منحرف شده‌اند.

اهل‌بیت 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: خطبهٔ ۲۱۷). حضرت حسرت حضور افرادی مانند حمزه و جعفر را داشت که می‌توانست در مقابله با غاصبان خلافت یاری‌شان کنند (ابن ابی‌الحدید، ۱۴۰۴: ۱۱۱/۱۱). 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: ۲۴۲/۲ و ۲۴۳؛ ابن‌شهرآشوب، ۱۳۷۹: ۲۳۷/۴). این نشان می‌دهد که تمایل به مقابله وجود داشته، اما شرایط مناسب فراهم نبوده است. براین‌اساس، اهل‌بیت 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: ۲۹۷/۲). این پاسخ نشان‌دهندهٔ تفاوت رویکرد امام نسبت به دشمنان و اعلام برائت و بیزاری از معاویه و یارانش است.

اهل‌بیت علیهم‌السلام از قیام‌هایی مانند قیام زید (خزاز رازی، ۱۴۰۱: ۳۰۶؛ صدوق، ۱۳۷۸: ۲۵۲/۱) و شهید فخ (ابوالفرج اصفهانی، بی‌تا: ۳۶۷) حمایت و برای آن‌ها طلب رحمت کرد. این حمایت نشان‌دهندهٔ برائت آن‌ها از حکومت‌های جور است. این برائت به‌ویژه در زمان‌هایی که امکان جنگ مستقیم وجود نداشت، به‌شکل 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 صلی‌الله‌علیه‌وآله، از سوی محمد بن مسلمه کشته شد (ابن‌سعد،

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

۸-۳. عدم همراهی سیاسی و اقتصادی

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

برائت اهل‌بیت علیهم‌السلام از دشمنان خود امری مسلّم و قطعی است. بااین‌حال، مشاوره‌های ائمه علیهم‌السلام به خلفا را می‌توان به‌عنوان استثنا در نظر گرفت که دلایل خاص خود را داشته است. امیرالمؤمنین علیه‌السلام در موقعیت‌های مختلف به خلفا مشورت می‌دادند؛ اما این به معنای تأیید خلافت آن‌ها نبود. سید مرتضی در بررسی و تحلیل مناسبات میان ائمه علیهم‌السلام و خلفای غاصب، هرگونه ارتباط حسنه و حمایت مستقیم از سوی اهل‌بیت علیهم‌السلام را نسبت به حکومت‌های غاصب منتفی دانسته است. وی با دقت مواردی را تحلیل کرده که برخی مغالطه‌گران آن‌ها را به‌عنوان تأیید و مشروعیت‌بخشی ائمه به خلفای ناحق مطرح کرده‌اند و به‌صراحت 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 اساسا 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 به‌عنوان تحریفاتی از واقعیت‌های تاریخی مورد نقد قرار می‌دهد (سید مرتضی، ۱۳۷۷: ص۱۳۸-۱۸۰).

امام رضا علیه‌السلام 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 به‌دلیل 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 جامعهٔ اسلامی -نه به‌عنوان کمک به حکومت جور-؛ چون اگر جامعهٔ اسلامی تضعیف شود، به ضعیف شدن اصل اسلام منجر خواهد شد (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۱/۵). دعای امام سجاد علیه‌السلام برای مرزداران را نیز می‌توان از موارد استثنا به شمار آورد که دعا برای کسانی انشا شده که برای دفاع از جامعهٔ اسلامی تلاش می‌کنند نه سربازانی که برای حکومت جور کار می‌کنند.

۴. نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر با تمرکز بر سیرهٔ اهل‌بیت علیهم‌السلام و تحلیل مستندات قرآنی و روایی، به‌روشنی نشان داد که مفهوم «برائت از دشمنان»، نه‌تنها 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 اهل‌بیت علیهم‌السلام 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 جبههٔ ایمان و جبههٔ باطل را برای امت رسم کرده‌اند. این مفاهیم نه یک اقدام احساسیِ 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 جامعهٔ مؤمنان با ارزش‌های وحیانی تمرکز یافته است. از این منظر، برائت اهل‌بیت 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 الحلبی، تقی بن نجم (بی‌تا)، الکافی فی الفقه، تحقیق: رضا استادی، اصفهان: مکتبة الإمام أمیرالمؤمنین علی علیه‌السلام العامة.

۲. اخطب خوارزم، موفق بن احمد (۱۴۲۳ق)، مقتل الحسین علیه‌السلام، 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 ابی‌الحدید، عبدالحمید بن هبة‌الله (۱۴۰۴ق)، شرح نهج البلاغة، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، قم: مکتبة آیة‌الله المرعشی النجفی.

۶. ابن‌اثیر، ابوالحسن علی بن محمد الجزری (۱۴۰۹ق)، أسد الغابة، بیروت: دار الفکر.

۷. ابن‌اثیر، ابوالحسن علی بن محمد الجزری (۱۳۸۵ق)، الکامل فی التاریخ، بیروت: دار صادر.

۸. ابن‌اعثم کوفی، محمد بن علی (۱۴۱۱ق)، الفتوح، تحقیق: علی شیری، بیروت: دار الأضواء.

۹. ابن‌بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق) (۱۳۶۲ش)، الخصال، تحقیق: علی‌اکبر غفاری، قم: جامعه مدرسین.

۱۰. ابن‌بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق) (۱۳۸۵ش)، علل الشرائع، قم: کتاب‌فروشی داوری.

۱۱. ابن‌بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق) (۱۴۱۳ق)، من لایحضره الفقیه، تحقیق: علی‌اکبر غفاری، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

۱۲. ابن‌بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق) (۱۳۷۶ش)، الأمالی، تهران: کتابچی.
۱۳. ابن‌بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق) (۱۳۷۸ق)، عیون أخبار الرضا علیه‌السلام، تحقیق: مهدی لاجوردی، تهران: نشر جهان.
۱۴. ابن‌بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق) (۱۳۹۵ق)، کمال الدین و تمام النعمة، تحقیق: علی‌اکبر غفاری، تهران: اسلامیه.
۱۵. ابن‌بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق) (۱۴۰۶ق)، ثواب الأعمال و عقاب الأعمال، قم: دار الشریف الرضی للنشر.
۱۶. ابن‌بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق) (۱۴۱۴ق)، إعتقادات الإمامیة، قم: کنگره شیخ مفید.
۱۷. ابن‌جوزی، ابوالفرج عبدالرحمن بن علی بن محمد (۱۴۱۲ق)، المنتظم فی تاریخ الأمم و الملوک، تحقیق: محمد عبدالقادر عطا و مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۱۸. ابن‌سعد، محمد بن سعد (۱۴۱۰ق)، الطبقات الکبری، تحقیق: محمد عبدالقادر عطا، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۱۹. ابن‌شهرآشوب مازندرانی، محمد بن علی (۱۳۷۹ق)، مناقب آل أبی طالب علیهم‌السلام، قم: علامه.
۲۰. ابن‌عبدالبر، ابوعمر یوسف بن عبدالله بن محمد (۱۴۱۲ق)، الإستیعاب فی معرفة الأصحاب، تحقیق: علی محمد البجاوی، بیروت: دار الجیل.
۲۱. ابن‌عساکر، ابی‌القاسم علی بن الحسن (بی‌تا)، تاریخ مدینة دمشق، تحقیق: علی شیری، بیروت: دار الفکر.
۲۲. ابن‌فارس، احمد (۱۳۶۳ش)، معجم مقاییس اللغة، تحقیق و تصحیح: عبدالسلام محمد هارون، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۲۳. ابن‌قولویه، جعفر بن محمد (۱۳۵۶ش)، کامل الزیارات، تحقیق: عبدالحسین امینی، نجف: دار المرتضویة.
۲۴. ابن‌کلبی، هشام بن محمد (۱۴۱۹ق)، مثالب العرب، تحقیق: نجاح طایی، بیروت:

دار الهدی.
۲۵. ابن‌کثیر الدمشقی، ابوالفداء اسماعیل بن عمر (۱۴۰۷ق)، البدایة و النهایة، بیروت: دار الفکر.
۲۶. ابن‌مشهدی، محمد بن جعفر (۱۴۱۹ق)، المزار الکبیر، تحقیق: جواد قیومی اصفهانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۷. ابن‌منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، تحقیق: جمال‌الدین میردامادی، بیروت: دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع - دار صادر.
۲۸. اصفهانی، ابوالفرج علی بن الحسین (بی‌تا)، مقاتل الطالبیین، تحقیق: سید احمد صقر، بیروت: دار المعرفة.
۲۹. اعتصامی، عبدالمجید (۱۳۹۳ش)، «مسئلهٔ برائت در عصر امام سجاد علیه‌السلام از اندیشه تا جریان»، فصلنامهٔ امامت‌پژوهی، سال چهارم، شماره ۱۳.
۳۰. اعتصامی، عبدالمجید (۱۳۹۷)، «مفهوم برائت و جایگاه آن در کتاب و سنت»، فصلنامهٔ امامت‌پژوهی، سال هشتم، شماره ۱.
۳۱. اعتصامی، عبدالمجید (۱۴۰۰ش)، «اندیشهٔ برائت نزد اصحاب در عصر صادقین علیهماالسلام»، فصلنامهٔ امامت‌پژوهی، سال یازدهم، شماره ۱.
۳۲. اعتصامی، عبدالمجید (۱۳۹۷ش)، «تطور مفهومی و مصداقی برائت در اندیشهٔ شیعه در سدهٔ نخستین»، رساله دکتری، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
۳۳. بخاری، محمد بن اسماعیل (۱۴۱۰ق)، صحیح البخاری، قاهره: جمهوریة مصر العربیة، وزارة الاوقاف، المجلس الاعلی للشئون الاسلامیة، لجنة إحیاء کتب السنة.
۳۴. برقی، احمد بن محمد بن خالد (۱۳۷۱ق)، المحاسن، تحقیق: جلال‌الدین محدث، قم: دار الکتب الإسلامیة.
۳۵. البغدادی، قاهر بن طاهر (۱۴۱۵ق)، الفَرق بین الفِرق، تحقیق: الشیخ إبراهیم رمضان، بیروت: دار الفتوی.
۳۶. بلاذری، احمد بن یحیی (بی‌تا)، أنساب الأشراف، تحقیق: محمدباقر 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: دار الکتاب الإسلامی.
۳۹. جمعی از نویسندگان (۱۴۰۲ش)، نظام جامع موضوعات امامت، قم: نشر معارف اهل‌بیت الطاهرین علیهم‌السلام.
۴۰. حاکم النیشابوری، ابوعبدالله محمد بن عبدالله (۱۴۴۱ق)، المستدرک علی الصحیحین، تحقیق: مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۴۱. حرانی، ابن‌شعبه حسن بن علی (۱۴۰۴ق)، تحف العقول، تحقیق: علی‌اکبر غفاری، قم: جامعه مدرسین.
۴۲. حسینی زبیدی، محمد مرتضی (۱۴۱۴ق)، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقیق و تصحیح: علی هلالی و علی سیری، بیروت: دار الفکر.
۴۳. خزاز رازی، علی بن محمد (۱۴۰۱ق)، کفایة الأثر فی النصّ علی الأئمة الإثنی عشر، تحقیق: عبداللطیف حسینی کوه‌کمری، قم: بیدار.
۴۴. خطیب بغدادی، احمد بن علی (۱۴۱۷ق)، تاریخ بغداد، تحقیق: مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۴۵. دینوری، ابوحنیفه احمد بن داوود (۱۳۶۸ش)، الأخبار الطوال، تحقیق: عبدالمنعم عامر و جمال‌الدین شیال، قم: منشورات الرضی.
۴۶. دینوری، ابن‌قتیبه (بی‌تا)، المعارف، بی‌جا: بی‌نا.
۴۷. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، مفردات ألفاظ القرآن، تحقیق و تصحیح: صفوان عدنان داوودی، بیروت: دار القلم.
۴۸. راوندی، قطب‌الدین سعید بن هبة‌الله (۱۴۰۹ق)، الخرائج و الجرائح، تحقیق: مؤسسة الإمام المهدی عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف، قم: مؤسسه امام مهدی عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف.
۴۹. زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۱۷ق)، الفائق فی غریب الحدیث، بیروت: دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون.

۵۰. سعادتی، حمید (۱۳۹۵ش)، «تأملی در جواز و عدم جواز "سبّ" دشمنان اهل‌بیت علیهم‌السلام»، فصلنامهٔ امامت‌پژوهی، سال ششم، شماره ۲۰.
۵۱. سید مرتضی، علی بن حسین (۱۳۷۷ش)، تنزیه الأنبیاء، قم: دار الشریف الرضی.
۵۲. صفار، محمد بن حسن (۱۴۰۴ق)، بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد علیهم‌السلام، تحقیق: محسن بن عباسعلی کوچه‌باغی، قم: مکتبة آیة‌الله المرعشی النجفی.
۵۳. طبرسی، احمد بن علی (۱۴۰۳ق)، الإحتجاج علی أهل اللجاج، تحقیق: محمدباقر خرسان، 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: فضل‌الله یزدی طباطبایی و هاشم رسولی، تهران: ناصر خسرو.
۵۶. طبری آملی، عمادالدین ابی جعفر (۱۳۸۳ق)، بشارة المصطفی لشیعة 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 (بی‌تا)، التبیان فی تفسیر القرآن، تصحیح: احمد حبیب عاملی، بیروت: دار إحیاء 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 المتهجّد و سلاح المتعبّد، بیروت: مؤسسة فقه الشیعة.
۶۱. علی‌نیا خطیر، علی (۱۳۹۶ش)، «واکاوی 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 هندی اصفهانی، محمد بن حسن (بی‌تا)، کشف اللثام و الإبهام عن قواعد

الأحکام، بی جا: بی نا.
۶۴. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق)، التفسیر الکبیر (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 الکشی، 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 الإسلامیة.
۷۰. کوفی، ابوالقاسم (۱۳۷۳ش)، الإستغاثة فی بدع الثلاثة، تهران: اعلمی.
۷۱. کوفی، فرات بن ابراهیم (۱۴۱۰ق)، تفسیر، تحقیق: محمد کاظم، تهران: مؤسسة الطبع و النشر فی وزارة الإرشاد الإسلامی.
۷۲. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، بیروت: دار إحیاء التراث العربی.
۷۳. مسعودی، ابوالحسن علی بن الحسین بن علی (۱۴۰۹ق)، مروج الذهب و معادن الجوهر، تحقیق: اسعد داغر، قم: دار الهجرة.
۷۴. مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق)، الإرشاد فی معرفة حجج الله علی العباد، تحقیق: مؤسسة آل البیت علیهم‌السلام، قم: کنگره شیخ مفید.
۷۵. مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق)، الإختصاص، تحقیق: علی اکبر غفاری و محمود محرمی زرندی، قم: المؤتمر العالمی لألفیة الشیخ المفید.
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: دار الکتب الإسلامیة.
۷۹. موسوی گرمارودی، سید مرتضی (۱۳۹۶)، «نگاهی به رجزهای اصحاب عاشورا و اهداف آن‌ها»، فصلنامهٔ 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، ابن‌واضح (بی‌تا)، تاریخ الیعقوبی، بیروت: دار صادر.

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

Muḥammad Mahdī Javādī Ḥusaynābādī[1]

Research Article

Imāmah in the Light of the Qurʾān 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

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: Ijmāʿ (consensus); Imamate, Appointment of the Imam, Sunnism, Theory of allegiance, Pillars of ijmāʿ, Conditions of ijmāʿ

* 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 Qurʾān 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 اهل‌سنت در مسئلهٔ نصب امام*

محمدمهدی جوادی حسین‌آبادی[1]

مقالـــه پژوهشـی
دوفصلنامهٔ امامت در پرتو قرآن و سنت
سال دوم، شماره ۳، ۱۴۰۴
نـــاشـــر: بنیـــاد بین‌المللی امـامت
ipj.emamat.org
دریافت: ۱۴۰۳/۰۸/۲۷
بازنگری: ۱۴۰۴/۰۶/۰۳
پذیرش: ۱۴۰۴/۰۶/۲۶
انتشار آنلاین: ۱۴۰۵/۰۴/۰۷

© نویسندگان

چکیده

اجماع یکی از منابع اصلی معرفتی نزد علمای اهل‌سنت به شمار می‌رود که در مباحث مختلفی ازجمله امامت، مورد استناد قرار گرفته است. در مسئلهٔ نصب امام، بسیاری از متکلمان اهل‌سنت اجماع را دلیل اصلی نظریهٔ «اختیار» دانسته‌اند. بااین‌حال، بررسی اقوال مختلف نشان می‌دهد که در تلقی اهل‌سنت از این اجماع، دو رویکرد وجود دارد؛ گروهی به اجماع مطلق در نصب امام قائل‌اند و گروه دیگر، نصب امام توسط مکلفان را مجمعٌ‌علیه 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؛ به‌گونه‌ای که از طریق تحلیل مفهومی، ارزیابی ادلهٔ 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 ادعاشده نه از حیث تحقق مفهوم اجماع با فقدان اتفاق مجتهدان و نه از جهت تحقق شرایط حجیت به‌دلیل 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 نظریهٔ اختیار در نصب امام از منظر اهل‌سنت را به چالش می‌کشد و کارآمدی آن را تضعیف می‌کند.

واژگان کلیدی: اجماع، امامت، نصب امام، اهل‌سنت، نظریهٔ اختیار، ارکان اجماع، شروط اجماع

* استناد به این مقاله: جوادی حسین‌آبادی، محمدمهدی (۱۴۰۴)، نقد و بررسی تطبیق کلیات و مبانی اجماع اهل‌سنت در مسئلهٔ نصب امام، امامت در پرتو قرآن و سنت، (۲) ۳، ص۱۲۷-۱۵۵.
https://doi.org/10.22034/emamah.2025.489363.1053

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 اهل‌سنت برخلاف شیعه[1] یکی از منابع معرفتی مستقل، اجماع بوده و در کنار قرآن و سنت، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. میزان اهمیت اجماع نزد اهل‌سنت از نظر تاریخی به مسئلهٔ خلافت و جانشینی پیامبر ﷺ بازگشت دارد. ازآنجاکه جانشینی پیامبر ﷺ اساس اختلاف جامعهٔ اسلامی بعد از ایشان شد و مهم‌ترین دلیل که در این میان نقش‌آفرینی کرد، اجماع بود، جایگاه اجماع نزد اهل‌سنت به‌شکل ویژه‌ای مورد توجه قرار گرفت. پس از اتفاقات سقیفه و اختلافات جانشینی پیامبر ﷺ، علمای اهل‌سنت به‌مرور به‌دنبال طراحی منظومهٔ معرفتی و شناختی خود و تدوین کتب علمی رفتند. مسئلهٔ اجماع نیز یکی از آن مسائل بود و طبق یافته‌های این تحقیق، اهل‌سنت تا پیش از مسئلهٔ جانشینی اصلا هیچ توجهی به مسئلهٔ اجماع نداشتند. حتی در زمان رخدادهای اختلافات جانشینی، سردمداران و بزرگان اهل‌سنت 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 به‌مرور برای توجیه اتفاق‌های رخداده 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 اهل‌سنت بر لزوم بررسی و حصول اجماع بعد از پیامبر اکرم ﷺ برای مجتهدان است (سبکی، ۱۴۲۴: ۷۶). طبیعتا خود صحابه که تا پیش از پیامبر ﷺ چیزی به اسم اجماع نداشتند و اساسا اجماع باید با خودشان شکل می‌گرفت، به‌دنبال

۱. شیعه اجماع را به‌شکل 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: ۳/ ۱۱۰).

اجماع نبودند. با گذشت زمان، علمای اهل‌سنت 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 به‌شکل تدریجی توسط علمای اهل‌سنت تکمیل شد.

ابتدا به‌جز بحث از اصل حجیت اجماع، مسئلهٔ دیگری مطرح نبوده (شافعی، ۲۰۰۹: ۴۰۹-۴۱۲) و تا اوایل قرن پنجم مهم‌ترین مسائل اجماع، در کتاب‌های اصولی اهل‌سنت از بررسی چند مسئله به‌طور 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 ادلهٔ قرآنی و روایی متعدد در اثبات حجیت اجماع می‌شود (ابوالخطاب کلوذانی، 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 به‌شکل اجمالی بررسی کرده‌اند. این بی‌توجهی به اجماع در برخی کتب اگر به‌جهت اختصار نباشد، می‌تواند تفاوت دیدگاه مؤلف با دیگران در میزان اهمیت مسئلهٔ اجماع را نشان دهد (اسنوی، ۱۴۲۰: ۲۸۱-۳۰۳؛ ابوالمظفر مروزی، ۱۴۱۸: ۴۶۱/۱-۴۸۹).

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

با گسترده شدن احکام و شروط اجماع نزد اهل‌سنت، تطبیق تمامی آن‌ها با مصادیق آن، مشکل است؛ چراکه بسیاری از قوانین و مبانی اجماع نزد اهل‌سنت، 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. ازآنجاکه اولین و مهم‌ترین مسئلهٔ امت اسلامی، نصب امام و خلیفهٔ بعد از رسول الله ﷺ بوده که اثرات آن امروزه در امور سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و... قابل مشاهده است و از طرفی، دلیل باور اهل‌سنت در نصب امام، اجماع است، بررسی و تطبیق مبانی اجماع بر مصداق آن در مسئلهٔ نصب امام اهمیت ویژه‌ای پیدا می‌کند.

۲. تمسک اهل‌سنت به اجماع در نصب امام

از مهم‌ترین ادلهٔ نصب امام نزد اهل‌سنت، اجماع است (دمیجی، بی‌تا: ۵۳)؛ به تعبیر برخی علمای اهل‌سنت، دلیل عمده در وجوب نصب امام، اجماع است (تفتازانی، ۱۴۰۹: ۲۳۶/۵). در مواجهه با عبارت‌های علمای اهل‌سنت، کشف می‌شود که اجماع در نصب امام دو گونه دارد؛ گونهٔ اول، اجماع بر وجوب نصب امام به‌طور مطلق بوده و گونهٔ دوم، اجماع بر وجوب نصب امام توسط مکلفان است. اثبات وجود گونهٔ اول در منابع اهل‌سنت شواهد متعددی دارد (ر.ک: غزالی، ۱۴۲۴: ۱۲۷؛ شهرستانی، ۱۴۲۵: ۲۷۲؛ قرطبی۱۴۲۳: ۲۶۴/۱؛ ابن‌خلدون، ۱۴۰۸: ۲۴۰/۱؛ ابن‌حجر هیتمی، ۱۴۱۷: ۲۵/۱). این‌گونه از اجماع در نصب امام از حاصل عبارت‌های اهل‌سنت، اجماع بر مطلق وجوب نصب امام است، بدون این‌که قید دیگری را شامل شود. به‌عنوان نمونه، ماوردی در کتاب الأحکام السلطانیة آورده است:

> الْإِمَامَةُ: مَوْضُوعَةٌ لِخِلَافَةِ النُّبُوَّةِ فِي حِرَاسَةِ الدِّينِ وَسِيَاسَةِ الدُّنْيَا، وَعَقْدُهَا لِمَنْ يَقُومُ بِهَا فِي الْأُمَّةِ وَاجِبٌ بِالْإِجْمَاعِ وَإِنْ شَذَّ عَنْهُمْ الْأَصَمُّ (ماوردی، بی‌تا: ۱۵).

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

برای اثبات این مطلب از عبارت دو قرینهٔ دیگر نیز وجود دارد: ۱. در عبارت پس از تصریح به اجماع بر وجوب نصب امام، تنها ابوبکر أصم به‌عنوان مخالف معرفی شده است. بااین‌حال، براساس نقل‌هایی که از دیدگاه اصم در منابع اهل‌سنت 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. قرینهٔ دیگری که در کلام ماوردی وجود دارد، ادامهٔ عبارت او است که پس از بیان اجماع در وجوب نصب امام گفته است:

هَلْ الخِلَافَةُ وَاجِبَةٌ بِالشَّرْعِ أَمْ بِالْعَقْلِ؟ وَاخْتُلِفَ فِي وُجُوبِهَا هَلْ وَجَبَتْ بِالْعَقْلِ أَوْ بِالشَّرْعِ؟ (همان).

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

و اهل‌سنت به‌دنبال اثبات شرعی بودن آن است. ازاین‌رو وقتی در ادامه، ماوردی نظر شرعی را می‌پذیرد، روایتی را نقل می‌کند که وجود امام فاسق بعد از پیامبر ﷺ را ثابت می‌کند[1] که قرینه‌ای است بر این‌که مقصود او در ابتدای کلام، نصب امام توسط مکلفان نبوده و با استفاده از این روایات، به‌دنبال 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 این‌که میان این دو نکته باید تفاوت گذاشت؛ یکی این‌که «نصب امام توسط مکلفان» مورد اجماع باشد و دوم آن‌که «وجوب نصب امام برعهدهٔ مکلفان» اجماعی تلقی شود. به بیان دیگر، هرچند انتخاب امام وظیفهٔ واجبی 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، وظیفهٔ مکلفان آن است که مفاد این اجماع -یعنی وجوب نصب امام- را محقق سازند. دوم آن‌که استفاده از لفظ «عقد» در عبارت به‌دلیل پیش‌فرض اهل‌تسنن بر فعل مکلف بودن نصب امام است نه این‌که مقصود در عبارت عقد امامت با اجماع برعهدهٔ مکلف باشد. قرینه بر این مطلب، موارد متعددی است که در عبارت‌های اهل‌سنت به نقش مکلفان در انتخاب امام تصریح می‌شود. اگر مقصود از اختلاف در عبارت، ملکفان نیز بودند، باید بیان می‌شد. درصورتی‌که خلاف آن بیان شده است.

در مقابل، گونهٔ 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 اهل‌سنت مستندات متعددی دارد (ر.ک: جوینی، ۱۴۰۱: ۲۲؛ تفتازانی، ۱۴۰۹: ۲۳۵/۵؛ ایجی، ۱۳۲۵: ۳۴۵/۸؛ سفارینی، ۱۴۰۲: ۴۱۹/۲). به‌عنوان نمونه، نووی در

۱. «وَرَوَى هِشَامُ بْنُ عُرْوَةَ عَنْ أَبِي صَالِحٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ قَالَ: "سَيَلِيكُمْ بَعْدِي وُلَاةٌ، فَيَلِيكُمْ الْبَرُّ بِبِرِّهِ، وَيَلِيكُمْ الْفَاجِرُ بِفُجُورِهِ، فَاسْمَعُوا لَهُمْ وَأَطِيعُوا فِي كُلِّ مَا وَافَقَ الْحَقَّ، فَإِنْ أَحْسَنُوا فَلَكُمْ وَلَهُمْ، وَإِنْ أَسَاءُوا فَلَكُمْ وَعَلَيْهِمْ"» (ماوردی، بی‌تا: ۱۵ و ۱۶).

المنهاج شرح صحیح مسلم بن الحجاج گفته است: «أَجْمَعُوا عَلَى أَنَّهُ يَجِبُ عَلَى الْمُسْلِمِينَ نَصْبُ خَلِيفَةٍ وَوُجُوبُهُ بِالشَّرْعِ لَا بِالْعَقْلِ» (نووی، بی‌تا: ۲۰۵/۱۲). این عبارت مجمع‌علیه را وجوب نصب امام بر مسلمین قرار داده که غیر از وجوب نصب امام به‌طور مطلق است.

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

۳. تطبیق مبانی اجماع اهل‌سنت در نصب امام

کلیات و مبانی اجماع نزد اهل‌سنت 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 (نملة، 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 اهل‌سنت، دو مسئله نمایان می‌شود؛ در مرحلهٔ اول، شاهد تکامل در تعریف اجماع هستیم؛ به‌گونه‌ای 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 دایرهٔ 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، بی‌تا: ۲۰/۴؛ آمدی، ۱۳۳۲: ۲۸۱/۱؛ ابن‌قدامه مقدسی، بی‌تا: ۳۷۶/۱). در مرحلهٔ 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، بی‌تا: ۲۰/۴) یا هم‌عصر بودن (ابن‌قدامه مقدسی، بی‌تا: ۳۷۶/۱) یا پس از وفات نبی بودن (سبکی، ۱۴۲۴: ۷۶) به تعریف اجماع اضافه شده که هریک می‌توانند دایرهٔ شمول مجمِعان را توسعه یا تضییق دهند.

آنچه به‌وضوح قابل ملاحظه است، یک تغییر و تبدیل رویکرد در تعریف اجماع است که به‌نوبهٔ خود بسیار قابل توجه است؛ چراکه مواجهه با آرای امت و مجتهدان، در قبل و بعد از این رویکرد می‌تواند بسیار متفاوت و تأثیرگذار باشد. برای مثال، امکان دارد اجماع به مسئله‌ای طبق تعریف اول تعلق نگیرد؛ اما طبق تعریف دوم، همان مسئلهٔ مجمع‌علیه به حساب بیاید.

اشکال مهمی که با توجه به این اختلاف در تعریف اجماع به وجود می‌آید، 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 مسئله‌ای ادعای اجماع کند، طبیعی است که بر مبنای مقبول خود اجماع را قبول کرده است. درصورتی‌که طبق مبنای علمای دیگر، چه بسا اجماع حاصل نشده باشد؛ چراکه مثلا نزد او باید قید هم‌عصر بودن مجمعین یا هر قید دیگری در تعریف احراز می‌شده که نشده است. بنابراین، وقتی تعریف اجماع نزد همگان بر مسئله صدق نکند، در مسئله‌ای ادعای اجماع شده که تطبیق اجماع بر آن، مورد قبول همگان نیست و نمی‌توان آن را مورد اتفاق و مجمع‌علیه دانست.

نکتهٔ قابل توجه در بررسی مصادیق اجماع، این است که تمسک به آن در هر مسئله مورد خدشه بوده و به مسئلهٔ نصب امام اختصاصی ندارد؛ چراکه اختلاف در تعریف اجماع موجب اشکال در همهٔ مصادیق آن خواهد شد. برای نمونه، در بررسی اجماع، نصب امام سؤالاتی که موجب ابهام در اجماع نسبت به نصب امام می‌شوند، 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 حاصل‌شده در نصب امام با همهٔ قیدهای مد نظر علما سازگاری دارد یا تنها طبق نظر برخی علما، اجماع صحیح است؟ در صورت قبول قید «هم‌عصر 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 اخلال ایجاد نمی‌کند؟ و پرسش‌های دیگری از این قبیل که اختلاف در تعریف اجماع، موجب ایجاد سؤالات می‌شود. بنابراین، نخستین چالشی که پیش روی علمای اهل‌سنت است، چگونگی جمع بین تعریف متقدمان و متأخران با قیدهای مختلف برای رسیدن به اجماع مورد قبول همگان است.

۳-۲. حجیت اجماع

بحث از حجیت اجماع از دیگر مسائلی است که در کلیات و مبانی اجماع مطرح است. بررسی حجیت اجماع نزد علمای اهل‌سنت تنها به دلایل حجیت منتهی نشده و مسائل دیگری مانند امکان تحقق اجماع، امکان علم به اجماع و امکان نقل اجماع نیز به‌عنوان 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 اهل‌سنت 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 اهل‌سنت امکان علم را پذیرفته (همان: ۸۴۹) و برخی علما ازجمله فخر رازی، به‌دلیل 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 اهل‌سنت قرار گرفته است.

بر فرض قبول امکان علم به اجماع، مسئلهٔ 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 به‌اندازهٔ اجماع کارایی نخواهد داشت و تنها به‌اندازهٔ 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؛ ابن‌امیر حاج، ۱۴۰۳: ۸۳/۳؛ فناری، ۱۴۲۷: ۲۸۷/۲) وجود دارد.

اختلاف در مسائلی که گذشت، بیانگر عدم اتفاق بر چگونگی حجیت اجماع است؛ چراکه همان‌طور که گذشت، تعدادی از علمای اهل‌سنت پیش‌نیازهای بحث حجیت را نپذیرفته و این مطلب با عدم پذیرش حجیت اجماع از سوی ایشان ملازم است.

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

با ملاحظهٔ اختلاف‌ها در همهٔ مسائل مربوط به حجیت اجماع، سؤال این است که چگونه می‌توان به مصادیق اجماع به‌عنوان مسئله‌ای که مورد قبول همه است نگاه کرد؟ آیا اجماع حاصل‌شده طبق تعریف اجماع، مورد قبول همهٔ

علمای موجود در آن زمان بوده؟ یعنی آیا همه در حکم مسئله‌ای که نسبت به آن ادعای اجماع شده اتفاق داشته‌اند؟ آیا نظر همهٔ 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 ادلهٔ 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 مسئلهٔ حجیت بوده و این همواره عدم حصول اجماع طبق همهٔ مبانی را به‌دنبال دارد. فرقی نمی‌کند که مسئله نصب امام باشد یا هر مسئلهٔ 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 مسئلهٔ نصب امام انجام خواهد شد.

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

در منابع اهل‌سنت، بین رکن و شرط تفکیک می‌شود؛ درحالی‌که پس از مراجعه به منابع، تلفیق برخی شروط در ارکان یا به‌عکس مشاهده می‌شود. ازاین‌رو 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 مجموعهٔ مجتهدان است:

۱. وجود مجتهدین در زمان حادثه؛ مقصود از این عنوان، اصلِ 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 ﷺ باشد و چه در زمان اختلافات علمی شیعه و سنی باشد، وجود داشته‌اند؛ چراکه اگر زمان اول ملاک باشد، به نظر اهل‌سنت، صحابه بوده‌اند و به نظر شیعه نیز امیرالمومنین علیه‌السلام و برخی صحابهٔ دیگر این شرط را حاصل می‌کردند. یعنی قطعا افرادی به‌عنوان مجمعین وجود داشته‌اند. درعین‌حال اگر مراد از زمان، زمان اختلاف علمی و مناظرات بین شیعه و سنی در مسئلهٔ نصب باشد نیز همواره علمایی در طول تاریخ برای هردو 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 همهٔ آرا، بر تجمیع جمیع اقوال نیز تأکید دارد. به تعبیر دیگر، اولا همهٔ علما باید اظهارنظر کرده باشند و ثانیا هیچ‌کدام مخالفت یا حتی توقفی در مسئله نداشته باشد. ازآنجاکه احراز این شرط در هر عصر بسیار دشوار بوده، علمای اهل‌سنت تدبیری اندیشیده و قول مجتهد را در سه حالت قابل فهم می‌دانند که هریک در مسئلهٔ 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 شرطِ اتفاق جمیع اهل حل و عقد به شناخت همهٔ 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 به‌شکل 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 به‌همراه ندارد. باوجوداین، رسیدن به اجماع نزد علمای اهل‌سنت در حالات گوناگون رخ می‌دهد:

الف) قولی؛ اولین حالت از کشف قول مجتهد، اظهار قولی او در حکم است (همان). این حالت در مبانی اهل‌سنت 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 این‌که 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 به‌دلیل احتمال کذب مجتهد در فتوا، به‌جهت ترس از حکومت یا اضطرارهای دیگر، نمی‌توان همهٔ آرا نزد مجتهدین یک عصر را بر یک حکم ثابت کرد (فخر رازی، بی‌تا: ۲۴/۴ و ۲۵؛ آمدی، ۱۳۳۲: ۲۸۴/۱ و ۲۸۵). علاوه بر این‌که امکان تغییر فتوا در مسئله در عصر حادثه ممکن است (همان). با این‌که هردو مسئله موجب شکستن اطمینان به اجماع می‌شوند، احتمال اول در مسئلهٔ نصب امام جدی‌تر است؛ چراکه در طول تاریخ، حاکمان و امیران با مخالفان خود در جامعه مقابله کرده و ایشان را سرکوب می‌کردند. به‌عنوان 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 علیه‌السلام و حضرت زهرا علیهاالسلام 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 صلی‌الله‌علیه‌وآله بدانیم، صحابه‌ای مانند امیرالمؤمنین علیه‌السلام، ابوذر یا سعد بن عباده وجود داشتند که بعضا به‌شکل قولی یا فعلی نظر مخالف با قول خلفا و به‌تبع اهل‌سنت 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 اهل‌سنت در نصب امام، به‌وسیلهٔ مکلفان خلافت خلیفهٔ اول بوده است. همچنین شبهه و ادعای تغییر نظر امیرالمؤمنین علیه‌السلام بعد از چند ماه نسبت به مسئلهٔ 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 اهل‌سنت با نصب امام به‌طور مطلق (دمیجی، بی‌تا: ۴۴؛ ابن‌حزم 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 به‌گونه‌ای 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 دستهٔ 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 علیهم‌السلام مانند هشام بن حکم و... می‌توان یافت. علاوه بر این‌که 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 نظریهٔ خود عدول نکرده است.

فتوای فعلی مقدم بوده است؛ علاوه بر این‌که 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 این‌که 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 شهرت‌یافته پیدا نشود، سکوت او با فتوای مشهور مساوی بوده و در حاصل شدن اجماع مؤثر است. آنچه روشن است، شباهت اجماع سکوتی به مسئلهٔ 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 خدشه‌دار کرده و محل استفاده از اجماع سکوتی را از بین برده است. ناگفته نماند که با توجه به سوابق علمای اهل‌سنت 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 به‌دنبال داشته است. همان‌طور که ایشان ابتدا اتفاق همهٔ مجتهدان را شرط در اجماع دانستند که ظهور این عبارت در اظهار قولی یا نهایتا فعلی است. در ادامه به‌دلیل مواجهه با تعداد زیادی از مجتهدان و صحابه که حتی اظهارنظر دربارهٔ باور اهل‌سنت نداشتند، به‌دنبال راه‌حلی برای برون‌رفت 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 (سریتی، ۱۴۱۰: ۸۵-۸۷). به عبارت دیگر، شرط لازم برای اجماع‌کنندگان اسلام ایشان است. در اصل این شرط و تحقق آن در مسئلهٔ نصب امام، اختلافی نیست؛

هرچند ورود این قید به‌عنوان رکن یا شرط اجماع نزد متأخران شکل گرفت. البته این مطلب به این معنا نیست که علمای متقدم اسلام را لازم نمی‌دانستند، بلکه به‌دلیل پیش‌فرض بودن این مطلب از ذکر آن امتناع کرده‌اند.

۴. عدالت؛ ازآنجاکه اجماع‌کنندگان، 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 دایرهٔ اجتهاد خارج بوده و اخلالی در اجماع به وجود نمی‌آید. اما علمای اهل‌سنت برای کسی که قوت اجتهاد را دارد، اما عدالت را ندارد، دو حالت را در نظر گرفته‌اند. برخی عدالت را شرط صحت برای اجتهاد می‌دانند (همان). در این حالت، اشکال وارد است و شخصی که عادل نیست در جرگهٔ مجتهدان داخل نیست که مخالفت او مخلّ به اجماع باشد. در مقابل، برخی عدالت را شرط قبول می‌دانند (همان)؛ یعنی آن شخصی که عدالت را ندارد از اجتهاد نمی‌افتد، بلکه فتوایش مورد قبول واقع نمی‌شود. در این صورت، اگر عدالت یک مجتهد نقض شود، در اجماع خدشه وارد می‌کند؛ چراکه درعین‌حالی که مجتهد است، فتوایش مورد قبول نیست و در نتیجه، تجمیع اقوال مجتهدان در یک مسئله شکل نمی‌گیرد.

راهکارهایی برای برون‌رفت از این اشکال وجود دارد؛ اما غرض از بیان این مطلب، نشان دادن تناقض مبانی اهل‌سنت است و این‌که طبق مبنای ایشان، تحقق اجماع در عصری که یک مجتهد فاسق وجود داشته باشد، ممکن نیست. لازم به یادآوری است که برای تحقق یک اجماع بی‌نقص، احراز تمامی شروط لازم است و عدالت همهٔ مجتهدان نیز یکی از آنان است که در هیچ‌یک از منابع، مطلبی برای اثبات آن یافت نشد. باوجوداین، عدالت اجماع‌کنندگان در نصب امام، اگر زمان اجماع را صدر اولِ پس از پیامبر ﷺ بدانیم، طبق مبانی اهل‌سنت 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 می‌کنند، 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 مسئلهٔ نصب ازآنجاکه 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 محدودهٔ زمانی عصر به امامت و شکل‌گیری اجماع گسترده نیازمند بوده است و بررسی آرای همهٔ مجتهدان را مشکل‌تر از گذشته می‌کند. فارغ از این‌که در بررسی شرط اول به وجود مخالفان اجماع در نصب امام اشاره شد. در امتداد این شرط، شرط دیگری نزد برخی علمای اهل‌سنت با عنوان «انقراض عصر» وجود دارد که ناظر به محدودهٔ زمانی مجتهدان در عصر حادثه است. ازآنجاکه این شرط اختلافی است، از بیان آن صرف‌نظر 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؛ ابن‌قدامه مقدسی، بی‌تا: ۳۹۴/۱). در مسئلهٔ 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 خلیفهٔ دوم صادر شده بود (ابوداوود، 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 اهل‌سنت 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. به‌دلیل اختلاف در این شروط نزد علمای اهل‌سنت، بررسی و تطبیقشان در مسئلهٔ 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 خصوصیاتی دارد؟ ویژگی‌های لازم برای اجماع دو مورد است:

۱. بعد از رحلت نبی اکرم ﷺ باشد؛ ویژگی اول در اجماع این است که تمام اجماع‌ها باید بعد از نبی اکرم ﷺ 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 مسئلهٔ نصب امام از سوی اهل‌سنت ادعا شده، بعد از فقدان نبی اکرم ﷺ است. بنابراین از این نظر، مورد اشکال نخواهد بود.

۲. مستند داشته باشد؛ از مهم‌ترین شروطی که اهل‌سنت برای اجماع لازم می‌دانند، وجود مستند شرعی برای اجماع است (نملة، ۱۴۲۰: ۹۰۰/۲). این شرط به جهت تأسی به فعل پیامبر ﷺ که برای شرع به قرآن تمسک می‌کردند و همچنین به‌جهت افزایش احتمال موافقت با حق، در اجماع قرار داده شده است (همان). علمای اهل‌سنت اجماعی که مستندی به‌عنوان 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 دربارهٔ نصب امام، با دو نوع متفاوت از اجماع روبه‌رو هستیم. ازاین‌رو، در بررسی مستندات نیز باید این دو نوع به‌صورت جداگانه تحلیل شوند؛ نخست، اجماع بر وجوب نصب امام به‌طور مطلق و دوم، اجماع بر نصب امام از سوی مکلفان.

علمای اهل‌سنت برای ادلهٔ 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»، «ولاة»، «لزوم جماعت» و «کلکم راع») و همچنین سنت فعلی پیامبر ﷺ (زیدان، ۱۴۲۱: ۲۰۵؛ دمیجی، بی‌تا: ۵۱) و صحابه (ایجی، ۱۳۲۵: ۳۴۶/۸) تمسک کرده‌اند. استفاده از آیات و روایات فقط می‌تواند مستند برای اجماع گونهٔ 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 گونهٔ دوم اجماع صحیح است؛ اما دلالت این مستندات بر اجماع گونهٔ دوم، محل اشکال خواهد بود؛ زیرا سنت فعلی پیامبر ﷺ بر این است که در جنگ‌ها یا مسافرت‌ها و... یک نفر را برای گذران امور انتخاب کرده و به‌عنوان جانشین معرفی می‌کرد. دلالت این مستند بر گونهٔ اول سزاوارتر از گونهٔ دوم است؛ چراکه نصب جانشین را از وظایف نبی ﷺ دانسته و اگر پیامبر ﷺ به این امر بی‌توجه بوده باشد -نعوذ بالله- سهل‌انگاری ایشان است و کسی پذیرای این نسبت به پیامبر ﷺ نخواهد بود. علاوه بر آن، استفاده از فعل صحابه به‌عنوان مستند اجماع به این شرح است که پس از رحلت نبی اکرم ﷺ همهٔ امت بی‌درنگ به انتخاب خلیفه پرداخت تا آنجا که تجهیز نبی اکرم ﷺ به تعویق اُفتد و تکلیف خلافت بعد از ایشان روش شود.

توجه به چند نکته در استناد به فعل صحابه به‌عنوان مستند اجماع در نصب امام، ضروری است. نخست این‌که استناد به فعل صحابه پس از رحلت پیامبر اکرم ﷺ، قرینه‌ای است بر آن‌که اجماع مورد ادعا، نه در زمان خود پیامبر ﷺ یا بلافاصله پس از رحلت ایشان، بلکه در دوره‌ای متأخر حاصل شده است. دوم آن‌که فعل صحابه به‌خودی‌خود حجیت ندارد تا بتوان آن را مستند اجماع دانست، بلکه تنها در صورتی حجت است که فعل جمیع صحابه به اجماع فعلی ایشان متنهی شود. در این حالت، اشکال دیگری رخ می‌دهد و آن مستند واقع شدن یک اجماع برای اجماع دیگر است که نزد اهل‌سنت مقبول نیست. یعنی فعل صحابه که در واقع نوعی اجماع فعلی است، به‌عنوان مستند اجماع

دیگر قلمداد شده؛ درحالی‌که چنین استنادی برخلاف شرط معتبر بودن مستند است؛ زیرا مستند اجماع باید به‌صورت 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 اهل‌سنت 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 پیامبرﷺ- 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 دلیلِ 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 اصلیِ اشتراط مستند برای حجیت اجماع از سوی این علما نادیده گرفته شده است؛ چراکه آنان در اصل، مستند داشتن را از شرایط اعتبار اجماع برشمرده‌اند؛ اما در مقام عمل با فقدان مستند، نه‌تنها اجماع را بی‌اعتبار ندانسته‌اند، بلکه براساس وجود اجماع، مستندی فرضی و در تقدیر را مفروض گرفته‌اند. اگر با شرط مستند چنین برخوردی صورت گیرد، نتیجهٔ آن، لغو شدن این شرط خواهد بود؛ چراکه در این صورت، می‌توان برای هر اجماعی بدون ارائهٔ مستند واقعی، مستندی فرضی در نظر گرفت و آن را معتبر دانست. این شیوه، امری است که هیچ‌یک از علمای اهل‌سنت آن را نمی‌پذیرند.

۳-۳-۳. شروط مجمع‌علیه

قسم پایانی شروط مرتبط با اجماع، دربارهٔ مجمع‌علیه است. یعنی آیا اجماع در هر مسئله‌ای به وجود بیاید معتبر است؟ یا باید شروطی در آن لحاظ شود؟ ویژگی‌های مجمع‌علیه نزد اهل‌سنت عبارتند از:

۱. موضوع واحدی باشد؛ اولین و مهم‌ترین خصوصیت مجمع‌علیه، واحد بودن متعلَّق اجماع بوده که در تعریف اجماع نزد اهل‌سنت با استفاده از الفاظی مانند «اتفاق» یا «اجماع» بر آن تکیه شده است. یعنی فتاوای مجتهدان باید جملگی بر یک مطلب با حدود و ثغور مشخص باشد. در غیر این صورت، چه بسا فتوای 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 تشکیل‌دهندهٔ اصلی اجماع است، نسبت به مسئلهٔ نصب امام به گونه‌های اجماع در نصب امام که در گذشته بیان شد، وابسته است. وقتی طبق عبارت‌های علمای اهل‌سنت اثبات شد که برخی از ایشان مجمع‌علیه را وجوب نصب امام به‌طور مطلق می‌دانند و برخی دیگر وجوب نصب امام از سوی مکلفان را مجمع‌علیه ذکر می‌کنند، نتیجه این است که مجمع‌علیه 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 همهٔ کتب اهل‌سنت، نصب امام را وظیفهٔ مکلفین دانسته‌اند؛ بنابراین اختلاف در عبارت‌ها، هنگام یکسانی نتیجه، ثمری ندارد. در پاسخ باید گفت، این‌که مسئله‌ای نزد اهل‌سنت واجب باشد و این‌که همان مسئله به واسطهٔ اجماع واجب شده باشد، تفاوت دارد. یعنی هرچند

مکلفان -در عمل نزد همهٔ اهل‌سنت- باید امام را نصب کنند، اما اجماعی بودن یک مسئله لوازمی دارد که یک حکم معمولیِ بدون اجماع ندارد. به‌عنوان مثال، مخالفت با اجماع نزد اهل‌سنت می‌تواند کفر یا بدعت را باشد (باحسین، ۱۴۲۹: ۱۸۸-۱۹۵)؛ درصورتی‌که 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 به‌طور مطلق برداشت شده، وجوب نصب امام از سوی مکلفان است، در پاسخ باید گفت اولا این مطلب خلاف ظاهر عبارت‌های علمای اهل‌سنت است. ثانیا اگر قرار باشد طبق مستندات وجوب نصب امام قضاوت شود، وجوب نصب امام به‌طور مطلق سزاوارتر برای اجماع علما است و برای نصب امام از سوی مکلفان، مستند جدی وجود ندارد. ثالثا قرینه‌های داخلی متن علمای سنی، توجه اصل نصب امام را به‌همراه دارد. برای مثال، کسانی که در عبارت گفته‌اند همه بر وجوب نصب امام اجماع کرده‌اند به‌جز شخصی به نام اصم (ماوردی، بی‌تا: ۱۵) یا برخی خوارج (دمیجی، بی‌تا: ۴۴؛ ابن‌حزم اندلسی، بی‌تا: ۷۲/۴)، این نشانگر شکل‌گیری اجماع بر وجوب نصب امام به‌طور مطلق است؛ چراکه اصم و برخی خوارج اصل لزوم وجود امام را منکر بوده‌اند.

۲. حکم شرعی باشد؛ از دیگر شروط مجمع‌علیه، حکم شرعی بودن آن است (سریتی، ۱۴۱۰: ۸۵-۸۷؛ باحسین، ۱۴۲۹: ۱۰۶)؛ هرچند مخالفانی نیز دارد (آمدی، ۱۳۳۲: ۲۸۱/۱)؛ اما جمهور اهل‌سنت این شرط را پذیرفته‌اند. 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 گونهٔ اول بدانیم، مشکلی پیش نمی‌آید؛ چراکه قاعدتا این‌که وجوب نصب امام از سوی مکلف باشد، باید با دلیل دیگری ثابت شود و اجماع نقشی ندارد؛ اما اگر اجماع را در گونهٔ دوم بدانیم، با اشکال مواجه است؛ زیرا طبق این شرط، نخست باید مجمع‌علیه از وظایف مکلف باشد، سپس نسبت به آن اجماع رخ بدهد. درصورتی‌که در گونهٔ دوم،

اثبات حکم شرعی بودن مجمع‌علیه به‌دلیل خودِ اجماع است. یعنی چون بر آن اجماع شده کشف می‌شود که آن مجمع‌علیه یک حکم شرعی بوده است. به عبارت دیگر، برای تحقق این شرط در گونهٔ دوم، اجماع دچار دور خواهد شد. در پرسش از این‌که دلیل حکم شرعی بودن مجمع‌علیه چیست، در پاسخ باید به همین اجماع برای حکم شرعی بودن استدلال کرد. درصورتی‌که اول باید حکم شرعی بودن مجمع‌علیه ثابت شود و بعد از آن اجماع تحقق یابد.

۳. نص شرعی و قطعی دربارهٔ آن نباشد؛ از دیگر شروط مجمع‌علیه این است که پیش از اجماع، نص شرعی قطعی دربارهٔ مجمع‌علیه 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 دیرینه‌ای بین شیعه و سنی وجود دارد. شیعه همواره به وجود نص‌های متعدد از جانب نبی اکرم ﷺ برای نصب امام باور داشته و این نصوص را به عام و خاص تفکیک کرده است. نصوص عام، نصوصی هستند که اصل اهمیت مسئلهٔ امامت و خلافت را مطرح کرده و همچون حدیث ثقلین، ظاهر از آن‌ها الهی بودن این امر است. نصوص خاص مانند حدیث غدیر، ناظر به انتخاب امیرالمؤمنین علیه‌السلام به‌عنوان امام و خلیفهٔ بعد از نبی اکرم ﷺ است. درحالی‌که طبق مبانی اهل‌سنت، چنین نصی که بر الهی بودن نصب امام و انتخاب امیرالمؤمنین علیه‌السلام به‌عنوان خلیفه و امام امت بعد از نبی اکرم ﷺ دلالت کند وجود ندارد. بنابراین، طبق مبنای اهل‌سنت، این شرط در اجماع محقق است؛ لکن در مبنا اشکال‌های متعددی است.

۴. اجماع سابق یا اختلاف مستقر نباشد؛ آخرین ویژگی برای مجمع‌علیه، 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 مسئلهٔ نصب امام اگر در گونهٔ 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 به‌منزلهٔ اختلاف مستقر نیست؛ اما در گونهٔ دوم اجماع، در تمام امت اسلامی شاهد اختلاف مستقر هستیم؛ چراکه از همان ابتدا که بعد از پیامبرﷺ بحث خلافت و جانشینی مطرح شد، دو گروه از امت پیامبر اختلاف کرده و برخی امام را منصوص پیامبر دانستند و دستهٔ دیگر، نصب امام را برعهدهٔ مکلفان گذاشتند. ممکن است بتوان گفت هیچ اختلافی در اسلام قطعی‌تر و مستقرتر 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 ویژهٔ اجماع در منابع معرفتی اهل‌سنت، ضرورت ایجاب می‌کند مصادیق ادعایی اجماع برای برخورداری از اعتبار کافی، با مبانی آن مطابقت داشته باشند. یکی از مهم‌ترین مصادیق اجماع، مربوط به مسئلهٔ نصب امام است. از یافته‌های این پژوهش، همخوانی نداشتن اصول و مبانی اجماع با مصداق آن در مسئلهٔ نصب امام به دست می‌آید؛ زیرا علاوه بر مطابق نبودن مفهوم اجماع با این مصداق، پیش‌فرض‌های حجیت اجماع مانند امکان وقوعی اجماع، امکان نقل اجماع و امکان علم به اجماع در مسئلهٔ نصب امام به‌دلیل اختلاف آرای علمای اهل‌سنت ثابت نشدند. با فرض تسلیم تحقق پیش‌فرض‌های حجیت اجماع، همهٔ علما به‌جهت تحقق صحیح اجماع ارکان و شروطی را برای آن در نظر گرفته‌اند. بر پایهٔ اطلاعات این پژوهش، ثابت شد که بیشتر این ارکان و شروط مانند یکسانی موضوع اجماع، عدم وجود قول مخالف در مسئله، احراز قول همهٔ مجتهدان، وجود مستند معتبر، حکم شرعی بودن مجمع‌علیه و عدم وجود اختلاف مستقر در آن نسبت به نصب امام محقق

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

منابع

۱. آمدی، سیف‌الدین علی بن ابی علی (۱۳۳۲ق)، الإحکام فی أصول الأحکام، مصر: مطبعة المعارف.

۲. آمدی، سیف‌الدین علی بن ابی علی (بی‌تا)، غایة المرام فی علم الکلام، محقق: حسن محمود عبداللطیف، قاهره: المجلس الأعلی للشئون الإسلامیة.

۳. ابن امیر حاج، شمس‌الدین محمد بن محمد (۱۴۰۳ق)، التقریر و الحبیر، بیروت: دار الکتب العلمیة.

۴. ابن حجر الهیتمی، احمد بن محمد (۱۴۱۷ق)، الصواعق المحرقة علی أهل الرفض و الضلال و الزندقة، محقق: عبدالرحمن بن عبدالله ترکی و کامل محمد الخراط، بیروت: مؤسسة الرسالة.

۵. ابن حزم الأندلسی، ابومحمد علی بن احمد (بی‌تا)، الفصل فی الملل و الأهواء و النحل، مصر: مکتبة الخانجی.

۶. ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد (۱۴۰۸ق)، دیوان المبتدأ والخبر في تاریخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأکبر (تاریخ ابن خلدون)، محقق: خلیل شحادة، بیروت: دار الفکر.

۷. ابن قدامة المقدسی، عبدالله بن احمد (بی‌تا)، روضة الناظر و جنة المناظر فی أصول الفقه، بی‌جا: مؤسسة الریان.

۸. ابواسحاق الشیرازی، ابراهیم بن علی (۱۴۰۳ق)، التبصرة فی أصول الفقه، محقق: دکتر محمد حسن هیتو، دمشق: دار الفکر.

۹. ابوداوود، سلیمان بن اشعث (بی‌تا)، سنن ابی داوود، محقق: محمد محی‌الدین عبدالحمید، بیروت: المکتبة العصریة.

۱۰. ابوالخطاب الکوذانی، محفوظ بن احمد (۱۴۰۶ق)، التمهید فی أصول الفقه، مکه: مرکز البحث العلمی و احیاء التراث الاسلامی.

۱۱. ابوالمظفر المروزی، منصور بن محمد (۱۴۱۸ق)، قواطع الأدله فی الأصول، محقق: محمد حسن اسماعیل الشافعی، بیروت: دار الکتب العلمیة.

۱۲. ابویعلی، محمد بن الحسین (بی‌تا)، العدّة فی أصول الفقه، محقق: احمد بن علی بن سیر المبارکی، بی‌جا: بی‌نا.
۱۳. اسنوی، عبدالرحیم بن حسن (۱۴۲۰ق)، نهایة السؤل شرح منهاج الوصول فی علم الأصول، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۱۴. ایجی، میر سید شریف (۱۳۲۵ق)، شرح المواقف، افست قم: الشریف الرضی.
۱۵. الباحسین، یعقوب بن عبدالوهاب (۱۴۲۹ق)، الإجماع، ریاض: مکتبة الرشد.
۱۶. بزدوی، علی بن محمد (بی‌تا)، کنز الوصول إلی معرفة الأصول (مخطوط)، مخرج: قاسم بن قطلوبغا، کراچی: میر محمد کتب خانه مرکز علم و ادب کراچی.
۱۷. تفتازانی، سعدالدین (۱۴۰۹ق)، شرح المقاصد، افست قم: الشریف الرضی.
۱۸. جصاص، احمد بن علی (۱۴۱۳ق)، الإجماع، بیروت: دار المنتخب العربی.
۱۹. جوینی، عبدالملک بن عبدالله (۱۴۰۱ق)، الغیاثی غیاث الأمم فی التیاث الظلم، محقق: عبدالعظیم الدیب، بی‌جا: مکتبة الامام الحرمین.
۲۰. خلاف، عبدالوهاب (بی‌تا)، علم أصول الفقه و خلاصة تاریخ التشریع، قاهره: مطبعة المدنی.
۲۱. دمیجی، عبدالله (بی‌تا)، الإمامة العظمی عند أهل السنة و الجماعة، ریاض: دار طیبة.
۲۲. زیدان، عبدالکریم (۱۴۲۱ق)، أصول الدعوة، بیروت: مؤسسة الرسالة.
۲۳. سبکی، تاج‌الدین عبدالوهاب بن علی (۱۴۲۴ق)، جمع الجوامع فی أصول الفقه، محقق: عبدالمنعم خلیل ابراهیم، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۲۴. السریتی، حسین احمد فراج و عبدالودود، محمد (۱۴۱۰ق)، أصول الفقه الاسلامی، اسکندریه: مؤسسة الثقافة الجامعیة.
۲۵. سفارینی، شمس‌الدین محمد بن احمد (۱۴۰۲ق)، لوامع الأنوار البهیة و سواطع الأسرار الأثریة، دمشق: مؤسسة الخافقین و مکتبتها.
۲۶. شافعی، محمد بن ادریس (۲۰۰۹م)، الرسالة، بیروت: دارالکتب العلمیة.

۲۷. شوکانی، محمد بن علی (۱۴۱۹ق)، إرشاد الفحول إلی تحقیق الحق من علم الأصول، محقق: شیخ احمد عزو عنایة، بیروت: دار الکتاب العربی.
۲۸. شهرستانی، ابوالفتح محمد بن عبدالکریم (۱۴۲۵ق)، نهایة الإقدام فی علم الکلام، محقق: احمد فرید المزیدی، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۲۹. طبری، محمد بن جریر (۱۳۸۷ق)، تاریخ الطبری، محقق: محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت: دار التراث.
۳۰. غزالی، ابوحامد محمد بن محمد (۱۴۱۳ق)، المستصفی من علم الأصول، محقق: محمد عبدالسلام عبدالشافی، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۳۱. غزالی، ابوحامد محمد بن محمد (۱۴۲۴ق)، الإقتصاد فی الإعتقاد، محقق: عبدالله محمد الخلیلی، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۳۲. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۱۸ق)، المحصول فی علم أصول الفقه، محقق: طه جابر فیاض العلوانی، بیروت: مؤسسة الرسالة.
۳۳. فناری، شمس‌الدین محمد بن حمزه (۱۴۲۷ق)، فصول البدائع فی أصول الشرائع، محقق: محمدحسن اسماعیل، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۳۴. قرطبی، ابوعبدالله محمد بن احمد (۱۴۲۳ق)، الجامع لأحکام القرآن، محقق: هشام سمیر البخاری، ریاض: دار عالم الکتب.
۳۵. ماوردی، ابوالحسن علی بن محمد (بی‌تا)، الأحکام السلطانیة، قاهره: دار الحدیث.
۳۶. مظفر، محمد رضا (۱۴۳۰ق)، أصول الفقه، قم: مؤسسة النشر الاسلامی.
۳۷. مفید، محمد بن محمد بن نعمان (۱۴۱۳ق)، الفصول المختارة، قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
۳۸. النملة، عبدالکریم (۱۴۲۰ق)، المهذّب فی أصول الفقه المقارن، ریاض: مکتبة الرشد.
۳۹. نووی، ابوزکریا محی‌الدین یحیی بن شرف (۱۳۹۲ق)، المنهاج شرح صحیح مسلم بن الحجاج، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

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

Gholām-Murtażā Jaʿfarī[1]

Abstract

One of the most contentious issues in early Islamic history is the matter of the allegiance (bayʿah) 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 (ikrāh) 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: Bayʿah (allegiance), Commander of the Faithful, Abū Bakr, Political legitimacy, Irtidād (apostasy), al-Saqīfah, Caliphate

Research Article

Imāmah in the Light of the Qurʾān and Sunnah

2th Year, Vol. 3, 2025

Publisher: Emamat International Foundation

ipj.emamat.org

Received: 2025/09/15

Revised: 2025/09/17

Accepted: 2025/09/27

Published Online: 2026/06/28

© the authors

* Cite this article: Jaʿfarī, 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 Qurʾān and Sunnah,* 2(3), p.157-195.

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 علیه‌السلام با ابوبکر*

غلام مرتضی جعفری[1]

چکیده

یکی از مسائل مناقشه‌برانگیز تاریخ صدر اسلام، مسئلهٔ بیعت امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام 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 صلی‌الله‌علیه‌وآله؛ دوم، تحلیل حکمت و ابعاد سیاسی-اجتماعیِ تأخیر امام علی علیه‌السلام 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 علیه‌السلام رعایت نشده؛ بنابراین، تحقق بیعت طبق معیارهای معتبر امکان‌پذیر نبوده است. با توجه به شرایط حساس پس از وفات پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله و تهدیداتی که می‌توانست جامعهٔ اسلامی را از هم بپاشد و زمینه را برای تسلط دشمنان و کافران فراهم کند، حضرت علی علیه‌السلام برای حفظ اسلام و جلوگیری از پایمال شدن تلاش‌های فراوان پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله، به‌نوعی با ابوبکر مصالحه کرد. این اقدام صرفا برای تأمین مصالح کلان دین و جلوگیری

مقاله پژوهشی
دوفصلنامهٔ امامت در پرتو قرآن و سنت
سال دوم، شماره ۳، ۱۴۰۴
ناشر: بنیاد بین‌المللی امامت
ipj.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 علیه‌السلام با ابوبکر، امامت در پرتو قرآن و سنت، (۲) ۳، ص۱۵۷-۱۹۵.
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 جامعهٔ اسلامی انجام شده و هرگز به معنای پذیرش مشروعیت خلافت او نبوده است. حتی اگر برخی گزارش‌ها «بیعت» را صرفا به‌عنوان «دست دادن» تعبیر کنند، این عمل نیز از روی اجبار و اکراه صورت گرفته و فاقد اعتبار و مشروعیت است. بنابراین، بیعت حضرت علی علیه‌السلام با ابوبکر، اگر هم ظاهرا 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 به‌عنوان یک مصالحهٔ اضطراری برای حفظ اسلام و جلوگیری از آسیب به جامعهٔ 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 صرفا در چهارچوب مصالح عالیِ 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. برایند این سه بُعد نشان می‌دهد که ساختار خلافت ابوبکر از منظر امام علی علیه‌السلام 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 مسئلهٔ بیعت و پیامدهای آن را ارائه می‌کند.

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

۱. مقدمه

مسئلهٔ بیعت امیرالمؤمنین علی بن ابی‌طالب علیهماالسلام با خلیفهٔ 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 مسئلهٔ جانشینی پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله موجب تفرقه در اسلام نبوده است؛ حق جانشینی پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله و به دست گرفتن زمام امور امت، پس از رحلت پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله، اصلی‌ترین عاملی است که جامعهٔ مسلمانان را در سدهٔ نخست تاریخ اسلام به چند گروه و فرقه تقسیم کرد که برجسته‌ترین آن گروه‌ها، شیعه و سنی هستند. نظرات متضاد در مورد جانشینی اساسا 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 ﷺ همانند منصب نبوت جایگاهی الهی بوده و از سوی خداوند متعال جعل می‌شود و بیعت مردم در این زمینه، نقشی ندارد. حتی حضرت علی علیه‌السلام به‌وسیلهٔ خود پیامبر اکرم ﷺ به‌عنوان جانشین ایشان معرفی شده بودند که مهم‌ترین آن در ماجرای غدیر خم بود. شیعیان دوازده‌امامی سه خلیفهٔ نخست (ابوبکر که در نتیجهٔ بیعت افرادی و عمر و عثمان که در نتیجهٔ خلافت او به حکومت رسیدند) را نامشروع می‌دانند. از سوی دیگر، مسلمانان اهل‌سنت معتقدند دلیل اثبات خلافت خلفا بیعت مردم است؛ یعنی پیامبر اکرم ﷺ خلیفه و جانشینی معین نکرده و بیعت مردم دلیل صحّت خلافت خلفا است؛ ازاین‌رو 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 علیه‌السلام با وی می‌پندارند.

سه دیدگاه اصلی دربارهٔ مسئله بیعت حضرت علی علیه‌السلام با ابوبکر در منابع تاریخی و کلامی مطرح شده است: ۱. اساسا 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 علیه‌السلام 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. حقیقت‌یابی 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: ۲۶۵/۲). فیومی نیز دقیقا 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 به‌ازای خدماتی که سلطان انجام می‌دهد، پیروی و اطاعت از وی را می‌پذیرد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱۵۵). ابن‌اثیر معتقد است بیعت در اسلام، به معنای معاهده و معاقده 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 (ابن‌اثیر، ۱۳۶۷: ۱۷۴/۱). ابن‌منظور 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 (ابن‌منظور، بی‌تا: ۲۶/۸). لغویان در سرّ ارتباط معنوی آن می‌گویند: «اصل این واژه (ب.ی.ع) بر معاقده و مبادلهٔ مال به مال دلالت دارد (مقدسی، ۱۳۸۸: ۴۸۰/۳) 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

ابن‌خلدون 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 هیچ‌چیز از امور مزبور با او به ستیز برنخیزد و تکالیفی را که برعهدهٔ وی می‌گذارد و وی را به انجام دادن آن‌ها مکلف می‌سازد اطاعت کند؛ خواه آن تکالیف به دل‌خواه او باشد و خواه مخالف میلش (ابن‌خلدون، ۱۳۷۵: ۱/۴۰۰).

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. تقریبا 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 عقبهٔ اول و دوم، هدف، تعیین حاکم یا مشروعیت‌بخشی به حق حاکمیت ایشان نبوده است، بلکه مشروعیت شأن و منصب الهی ایشان قبلا ثابت 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 این‌باره می‌توان مسئلهٔ 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 به‌وسیلهٔ 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.[1]

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

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 صِرف منتخب بودن برای او صلاحیت ایجاد نخواهد کرد.[1]

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 حوزهٔ 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.[2] طبق این نظریه، بیعت فقط پیمانی

۱. وقتی پیامبری اولوالعزم مانند حضرت موسی ؑ که هفتاد نفر را انتخاب کرد، معلوم شد لایق نبودند (اعراف: ۱۵۵)، پس وقتی انتخاب‌شدگان پیامبری اولوالعزم مثل حضرت موسی ؑ منحرف شدند، آن‌وقت وای بر انتخاب‌شدگان مردم؛ و چون مشاهده کردیم که منتخب پیامبر برگزیدهٔ 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 برگزیدهٔ پیامبران به‌جای افراد نیکو، افراد فاسد باشند.

۲. مستند این قول شیعه آیات و روایات فراوانی هستند؛ به‌عنوان نمونه آمده است: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ (بقره: ۱۲۴). جملهٔ «إِنِّي جاعِلُكَ» به‌وضوح ثابت می‌کند که امامت، انتصابی است نه انتخابی. امام حتما باید از طرف خداوند منصوب شود. کلمهٔ 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 نمایندهٔ الهی را داشته باشند. در آیات دیگری آمده است: ﴿يَا دَاوُودُ 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 اهل‌سنت

اهل‌سنت 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 اهل‌سنت دربارهٔ ماهیت این دو بیعت، اختلافاتی وجود دارد؛ اما الگوی «انعقاد-اطاعت» را قبول داشته و بر این باورند که انعقاد امامت به‌وسیلهٔ بیعت اهل حل و عقد، حاصل می‌شود و بیعت مردم، بیعت بر اطاعت است نه انعقاد. روشنفکران اهل‌سنت الگوی «ترشیح-انعقاد» را ارائه کرده و بر این باورند که انعقاد امامت به‌وسیلهٔ بیعت مردم، حاصل می‌شود و بیعت خواص، فقط یک توصیه است. البته در دیدگاه اهل‌سنت، بیعت فقط یکی از راه‌های انعقاد امامت است نه تنها راه (باقلانی، ۱۳۶۶: ۱۷۸؛ ماوردی، ۱۴۰۹: ۱۳-۳۷؛ ر.ک: سبحانی، ۱۳۹۱؛ پسندیده، ۱۳۸۶؛ احمدنژاد، ۱۳۹۴؛ توسلی، ۱۳۹۹؛ هاشمی، بی‌تا؛ کلانتری و آل‌نبی، بی‌تا).

اگر شیوهٔ حکومت بعد از رسول گرامی اسلام ﷺ جنبهٔ 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 اعلمیت و اهلیت و قابلیت به حسب حکمت و مصلحت، و آن را جز علام‌الغیوب کسی عالم نیست؛ پس تعیین آن از جانب او خواهد بود؛ چنان‌که طالوت را که به‌حسب جسم و بسط علم برتری داشت، سلطنت و پادشاهی را مرحمت فرمود. بنابراین، کسانی که به‌جهت ترس مکرر فرار از جهاد و به‌سبب 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 «وَاجْعَلْ لِي وَزِيرًا مِنْ أَهْلِي» (طه: ۲۹)؛ چه برسد انتخاب خلافت توسط مردم. همین دعا توسط رسول خدا ﷺ برای حضرت علی علیه‌السلام نیز در منابع فریقین نقل شده است: «سَمِعْتُ أَسْمَاءَ بِنْتَ عُمَيْسٍ تَقُولُ: سَمِعْتُ رسول‌الله ﷺ يَقُولُ اللَّهُمَّ إِنِّي أَقُولُ كَمَا قَالَ أَخِي مُوسَى اللَّهُمَ اجْعَلْ لِي وَزِيراً مِنْ أَهْلِي عَلِيّاً أَخِي اشْدُدْ بِهِ أَزْرِي وَ أَشْرِكْهُ فِي أَمْرِي إِلَى [قَوْلِهِ:] بَصِيراً». بزرگان زیادی از اهل‌سنت مانند احمد بن حنبل، ابونعیم، سبط ابن‌جوزی، سیوطی و دیگران این را نقل کرده‌اند (ر.ک: حسکانی، ۱۴۱۱: ۴۷۹/۱).

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 دربارهٔ کمترین مسائل و فروعات شرعی و فقهی مانند استنجا این همه سخن گفته است، اما دربارهٔ 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.[1]

۲-۶. ارکان بیعت

بیعت سه رکن اصلی و اساسی دارد که با فقدان هریک از آن‌ها، امکان تحقق آن وجود ندارد؛ این سه رکن عبارتند از: ۱. بیعت‌کننده؛ ۲. کسی که با او بیعت می‌شود؛[2] ۳. موضوع بیعت. بیعت‌کننده ممکن است یک نفر یا بیشتر باشند. معمولا بیعت‌کنندگان متعددند، ولی کسی که با او بیعت می‌شود -به گواهی تاریخ- معمولا 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 معمولا صیغه‌ای داشته که متضمن موضوع آن بوده و غالبا طرف بیعت آن را بر زبان می‌آورده است. بیعت گاهی به‌گونه‌ای مشروط بوده؛ یعنی در آن تعهدی در نفع

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

۲. البته بیعت گاه با وکیل یا نایب بیعت‌شونده صورت می‌گرفته است. ازجمله در بیعت زنان با حضرت علی علیه‌السلام به نیابت از رسول‌الله ﷺ در حدیبیه، بیعت مردم کوفه با مسلم بن عقیل به نیابت از امام حسین علیه‌السلام و همچنین بعد از گسترش حکومت اسلامی، مردم آن مناطق معمولا با حاکم محلّی به نیابت از خلیفه بیعت می‌کردند.

بیعت‌کننده شرط می‌شود. نمونهٔ بارز آن در سیرهٔ پیامبر ﷺ بیعت عشیره است که در آن، خلافت و وصایت آن حضرت شرط شده بود (ر.ک: طبری، ۱۳۸۷: ۳۲۱/۲؛ ابن‌شهرآشوب، بی‌تا: ۲۵/۲).

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

عالمان معاصر[۱] و معروف اهل‌سنت مانند مأمون حموش، حسن بن فرحان المالکی و ام‌مالک الخالدی در کتاب‌های خود شروط بیعت را هفت مورد شمرده‌اند: ۱. بیعت‌شونده (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. بیعت‌شونده باید واحد باشد؛ ۵. بیعت‌کننده برای بیعت کردن و نکردن آزادی کامل داشته باشد؛[۲] 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. ازجملهٔ تصریحات حضرت امیرالمؤمنین علیه‌السلام به لزوم شرط آزادنه بودن بیعت، می‌توان به این موارد اشاره کرد. امام در جواب پیشنهاد عمار مبنی بر این‌که حال که مردم داوطلبانه و بدون اکراه با شما بیعت کرده‌اند خوب است از اسامة 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: یاوری، 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 دربارهٔ جایگاه بیعت و نسبت آن با مشروعیت یا عدم مشروعیت سخن گفته شده است (ر.ک: ماوردی، ۱۴۰۹: ۸).

۲. «الحریة الکاملة للمبایع فی البیعة لأنها عقد مرضاة و اختیار، لا اکراه فیها» (ر.ک: حموش، ۱۴۲۶: ۱۹۰؛ مالکی و خالدی، ۱۴۱۷: ۵۰).

کردند».[1] ایشان در مقام دیگر، امتیاز بیعت خود را با بیعت‌های سابق چنین تبیین می‌کند: «بیعت شما با من فلته نبود».[2] یعنی اگر چنین بود، ارزشی نداشت؛ حال‌آنکه بیعت با برخی دیگر فلته صورت گرفت.

شرط اختیار و عدم اکراه و اجبار از تعریف و ارکان بیعت، به‌وضوح 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 هردو 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.

محدودهٔ 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 محدودهٔ 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 سلطهٔ دیگری درآید؛ ازاین‌رو، بیعت در محدودهٔ خود در حقیقت نوعی تکریم از جانب خداوند به انسان است که می‌تواند در تعیین سرنوشت خود صاحب‌نظر 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 به‌عنوان حاکم منصوب شده است. بنابراین، انسان با بیعت، وفاداری خود را نسبت به انتخاب الهی ابراز می‌کند و آمادگی

۱. «بايعني الناس غير مستكرهين و لا مجبرين بل طائعين مخيرين» (ابن ابی‌الحدید، ۱۴۱۸: ۳۸۶۳).
۲. «لم تكن بيعتكم إياي فلتة» (همان: ۲۴۵۹).

خود را برای اطاعت و یاری او نشان می‌دهد.

۳. بررسی وقوع بیعت

در مورد وقوع بیعت سه دیدگاه وجود دارد: ۱. بیعتی صورت نگرفته است؛ ۲. اگر بیعت صرفا 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 به‌صورت 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 اساسا بیعتی از جانب امیرالمؤمنین علیه‌السلام صورت نگرفت؛ مانند شیخ مفید و سید مرتضی علم‌الهدی که در این‌باره نقل می‌کنند حضرت علی علیه‌السلام حتی برای یک لحظه هم با خلفا بیعت نکرد.[۱] عمادالدین طبری در این زمینه می‌گوید: «ما شیعیان می‌گوییم: همانا حضرت علی علیه‌السلام هرگز با ابوبکر بیعت نکرد».[۲] طبری در جای دیگر می‌نویسد: «شیعه به این قائل است که همانا امام علی علیه‌السلام هیچ‌گاه با ابوبکر بیعت نکرد».[۳] خواجه نصیرالدین طوسی چنین تصریح می‌کند: «به قول شیعه امام علی علیه‌السلام به خلفای پیش از خویش بیعت نکرد» (طوسی، ۱۳۸۶: ۱۹۹/۱) مقدس اردبیلی در این مورد می‌نویسد: «مذهب شیعه خود این است که هرگز امیرالمؤمنین علیه‌السلام بیعت نکرد» (مقدس اردبیلی، ۱۴۱۹: ۳۰۶/۱). همچنین محمد جمیل حمود می‌گوید:

> اما اصرار عامه مبنی بر این‌که امیرالمؤمنین علیه‌السلام بیعت کرد، حق این است که گفته شود صحت بیعت نه به‌صورت اختیاری و نه به‌صورت اضطراری پایه و اساسی ندارد (ابن‌عطیه، ۱۴۲۳: ۴۸۱/۱).

---

۱. «والمحقّقون من أهل الإمامة يقولون: "لم يبايع ساعة قط"» (مفید، ۱۴۱۳: ۵۶).
۲. «أمّا نحن أيّها الشيعة فنقول: إنّ عليّا لم يبايع أبا بكر قطّ» (طبری، ۱۴۲۶: ۲۴۴/۱ و ۲۴۵).
۳. «والشيعة يذهبون إلى أنّ الإمام عليّا لم يبايع أبا بكر أبدا» (طبری، ۱۴۲۶: ۱۴۳/۲).

بعضی از مورخان سنی‌مذهب مانند غیاث‌الدین خواندمیر نیز بر این نکته تأکید کرده که براساس اعتقاد شیعیان، امام علی علیه‌السلام هیچ‌گاه با خلفای هم‌عصر خود بیعت نکرده است.[1] البته برخی اخبار و گزارشات موجود حکایت از آن دارد که حضرت علی علیه‌السلام خود نیز چنین افترایی 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)

۳-۲. دیدگاه دوم: بیعت اکراهی و اجباری

براساس دیدگاه دوم، محدودهٔ 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 محدودهٔ 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. ازاین‌رو، باتوجه به لزوم شروط مهم بیعت، مانند این‌که بیعت‌کننده شخصا 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 علیه‌السلام اصلا صورت نگرفته است.[2] اگر بیعت را صرفا 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 به‌صورت 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 یاوری) را

۱. «عقیدهٔ 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 به‌شدت 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 نشان‌دهندهٔ رضایت من نیست.[1]

طبری معتقد است:

ابوبکر گفت: بیعت کن، حضرت علی علیه‌السلام فرمود: اگر بیعت نکنم چه می‌شود؟ گفت: در آن صورت به خدایی که جز او خدایی نیست گردنت زده می‌شود! حضرت علی علیه‌السلام گفت: من بندهٔ خدا و برادر رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله هستم. آن‌گاه حضرت علی علیه‌السلام خود را به قبر رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله رساند و گفت: يَا ابْنَ أُمَّ إِنَّ الْقَوْمَ اسْتَضْعَفُونِي وَ كَادُوا يَقْتُلُونَنِي. سپس بیعت کرد و برخاست.[2]

علامه مظفر بر این باور است که حضرت علی علیه‌السلام با ابوبکر بیعت نکرد تا زمانی که حضرت زهرا علیهاالسلام از دنیا رفت. پس از آن درحالی‌که بر او چیره شده بودند، بیعت کرد.[3]

برخی از بزرگان اهل‌سنت به اجباری بودن بیعت اعتراف صریح کرده و این حقیقت را پذیرفته‌اند. به‌عنوان نمونه، سیف‌الدین آمدی، متکلم بزرگ اشاعره، موضوع بیعت اجباری را چنین نقل می‌کند:

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

---

۱. «قَالُوا: إِنْ بَايَعْتَ كَفَفْنَا عَنْكَ وَ أَكْرَمْنَاكَ وَ قَرَّبْنَاكَ وَ فَضَّلْنَاكَ، وَ إِنْ لَمْ تَفْعَلْ قَتَلْنَاكَ، فَلَمَّا لَمْ أَجِدْ أَحَداً بَايَعْتُهُمْ، وَ بَيْعَتِي لَهُمْ لَمَّا لَا حَقَّ لَهُمْ فِيهِ لَا يُوجِبُ لَهُمْ حَقّاً وَ لَا يَلْزَمُنِي رِضا» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۹/۴۶۹).

۲. «فقال أبو بكر: بايع، قال: فَإِنْ لَمْ أَفْعَلْ؟، قال: إذا و الله الذي لا إله إلا هو تضرب عنقك!، قال علي ع: فَأَنَا عَبْدُ اللَّهِ وَ أَخُو رَسُولِهِ قال (أبو بكر): بايع، قالَ: فَإِنْ لَمْ أَفْعَلْ، قال: إذا و الله الذي لا إله إلا هو، تضرب عنقك، فالتفت عليّ علیه‌السلام إلى القبر، و قال: يَا ابن أُمَّ إِنَّ الْقَوْمَ اسْتَضْعَفُونِي وَ كادُوا يَقْتُلُونَنِي ثم بايع و قام» (طبری، ۱۴۱۵: ۳۷۸).

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

آن صورت به خدایی که جز او خدایی نیست گردنت را می‌زنم! آن‌گاه حضرت علی علیه‌السلام خود را به قبر رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله رساند و گفت: «ای پسر مادر مردم ضعیفم شمردند و نزدیک بود مرا بکشند» سپس با بی‌میلی و از سر اجبار بیعت کرد.[1]

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

نهایت ظلم و جبر در اقدامات غاصبان خلافت برای بیعت گرفتن از امیرالمؤمنین علیه‌السلام، به‌وضوح روشن است. علی بن ابی‌طالب و اهل‌بیت علیهم‌السلام بابت امتناع و تخلّف از بیعت با ابوبکر، از جانب دستگاه غاصب خلافت به‌شدت مورد تهدید و ظلم و اجبار قرار گرفتند؛ حتی جانشان نیز به خطر افتاد. در ادامه برخی از انواع مواجهه با اهل‌بیت علیهم‌السلام 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 ابی‌طالب علیه‌السلام گرد آمده‌اند و تا زمانی این افراد در کنار علی علیه‌السلام باشند، توانایی غلبه بر علی علیه‌السلام و گرفتن بیعت از ایشان را نخواهند داشت، با تهاجم‌های متعدد به شکستن تحصن و پراکنده کردن معترضان پرداخته و بدین‌ترتیب، اهل خانه را به قتل و سوزاندن تهدید کردند، در مردم رعب و وحشت ایجاد نموده و یاران حضرت را یکی پس از دیگری محصاره و سپس دستگیر کردند (ر.ک: ابن ابی‌شیبه، ۱۴۰۹: ۴۳۲/۷؛ ابن‌عبدربه اندلسی، ۱۴۰۴: ۱/۵؛ مفید، بی‌تا: 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 علیه‌السلام بیعت بگیرند؛ ازاین‌رو تصمیم گرفتند با روش جدیدی به میدان وارد شوند و نقشهٔ ترور حضرت را طراحی کردند.

---

۱. «فقال أبوبکر: بایع، قال: فإن لم أفعل، قال: إذن و الله الّذي لا إله هو نضرب عنقك؛ فالتفت عليّ علیه‌السلام إلى القبر و قال: يَا ابْنَ أُمَّ إِنَّ الْقَوْمَ اسْتَضْعَفُونِي وَ كَادُوا يَقْتُلُونَنِي. ثم بايع عن كره، و اضطرار» (آمدی، ۱۴۲۴: ۲۴۰/۵).

ابوبکر اجرای این مأموریت را به خالد بن ولید داد. احتمال ترور و کشته شدن حضرت علی علیه‌السلام چنان مشهود بود که ابن ابی‌الحدید از زنده ماندن حضرت تعجب می‌کند و از استادش، علت جان سالم به‌در بردن علی علیه‌السلام 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 علیه‌السلام را بکشد؛ اما از این کار پشیمان شده و از آن نهی کرد.[1]

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

د) آتش کشیدن در خانهٔ وحی به‌وسیلهٔ مهاجمان و ضرب و جرح حضرت زهرا علیهاالسلام؛ وقتی میدان کاملا از حامیان امام علی علیه‌السلام 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 علیهماالسلام مواجه شدند، بار دیگر وقیحانه به ساحت مقدس حضرت فاطمه علیهاالسلام جسارت کردند و حضرت علی علیه‌السلام را به‌زور به مسجد بردند. در این هجوم بود که محسن، فرزند نارسیدهٔ حضرت زهرا علیهاالسلام بر اثر لطمه و ضربهٔ عمر

---

۱. «و روی عنه حدیث أبی بکر رضي الله عنه أنه قال: لا یفعل خالد ما أمر به، سألت الشریف عمر بن إبراهیم الحسیني بالکوفة عن معنی هذا الأثر فقال: کان أمر خالد بن الولید أن یقتل علیا ثم ندم بعد ذلك فنهی عن ذلك» (سمعانی، ۱۳۸۲: ۱۷۶/۶).

به شهادت رسید.[1] سبب شهادت صدیقهٔ طاهره علیها السلام نیز همین آزارها و اذیت‌ها و سقط جنین بوده است.[2]

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 برگزیدهٔ خدا را بدون رضایت او از منزل خارج کردند، فاطمه زهرا علیها السلام را به‌وسیلهٔ لنگهٔ 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 بستهٔ امیرالمؤمنین علیه السلام به‌عنوان بیعت کشید.[3]

در کتاب سلیم چنین آمده است:

> سپس گفت: ای پسر ابی‌طالب 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 فَاطِمَة يَوْم لبيعة حَتَّى أَلْقَت المحسن من بَطنهَا» (صفدی، ۱۴۲۰: ۱۵/۶؛ جوینی، ۱۳۹۸: ۳۵/۲).

۲. «أَبِي عَبْدِ اللَّهِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ علیه السلام، قَالَ: ... "وَ كَانَ سَبَبُ وَفَاتِهَا أَنَّ قُنْفُذاً مَوْلَى عُمَرَ لَكَزَهَا بِنَعْلِ السَّيْفِ بِأَمْرِهِ، فَأَسْقَطَتْ مُحَسِّناً وَ مَرِضَتْ مِنْ ذَلِكَ مَرَضاً شَدِيداً، وَ لَمْ تَدَعْ أَحَداً مِمَّنْ آذَاهَا يَدْخُلُ عَلَيْهَا» (طبری، ۱۴۱۳: ۱۳۴). «اَلصَّادِقُ جَعفَرُ بنُ مُحَمَّدٌ علیه السلام يَقُولُ: ... يَا يُونُس قَالَ جَدِّي رَسُولُ‌اللهِ صلی الله علیه و آله مَلْعُونٌ مَلْعُونٌ مَنْ يَظْلِمُ بَعدِي فَاطِمَةَ اَبنَتِي وَيَغْصِبُهَا حَقَّهَا وَيَقتُلُهَا» (کراجکی طرابلسی، ۱۹۸۵: ۱۴۹/۱–۱۵۰؛ ر.ک: جوینی، ۱۳۹۸: ۳۴/۲ و ۳۵؛ مفید، بی‌تا: ۱۸۳–۱۸۵).

۳. «... فوجهوا الی منزله فهجموا علیه، و أحرقوا بابه، و استخرجوه منه کرها، و ضغطوا سیّدة النساء بالباب حتی اسقطت (محسنا) و أخذوه بالبیعة فامتنع و قال: لا أفعل. فقالوا: نقتلك. فقال: ان تقتلوني فاني عبد الله و أخو رسوله. و بسطوا یده فقبضها، و عسر علیهم فتحها، فمسحوا علیها وهي مضمومة» (مسعودی، ۱۴۱۷: ۱۴۶/۱).

مشت کرده دراز کرد بدون آن‌که دستش را باز کند؛ پس ابوبکر دستش را به دستان مشت‌کردهٔ حضرت زد و به این مقدار از حضرت راضی شد.[1]

به‌وضوح روشن است که این نوع بیعت فاقد هرگونه ارزش و تأثیر بوده و اصلا الزام‌آور نبوده است. با توجه به دست کشیدن ابوبکر روی دست بستهٔ امیرالمؤمنین علیه‌السلام حتی عنوان بیعت نیز بر این صدق نمی‌کند. آنچه از بیعت مشروع و صحیح لازم می‌آید، در هردو صورت تحقق نیافته است؛ زیرا مطابق دیدگاه نخست، اصلا بیعتی در کار نبوده و مطابق دیدگاه دوم، بیعت صحیح و ذواثری در کار نبوده است.

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

برخی نویسندگان ادعا می‌کنند که حضرت علی علیه‌السلام از روی اختیار و رغبت و بدون هیچ اکراه و اجباری با ابوبکر دست بیعت داد.[2] 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 اصلا قابل

---

۱. «ثم قال: قم يا بن أبي طالب على 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: ۵۹۳/۲ و ۸۶۸).

۲. در موضوع ادعای «بیعت بدون تأخیرِ امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام با ابوبکر»، گزارش‌هایی در برخی منابع اهل سنت نقل شده است. مثلا عبد الله بن احمد بن حنبل چنین نقل می‌کند: «لما اجتمع الناس على أبي بكر رضي الله عنه فقال ما لي لا أرى عليا 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» (شیبانی، ۱۴۰۶: ۵۵۴/۲). ابن‌اثیر چنین نقل کرده است: «لما سمع عليّ بيعة أبي بكر خرج في قميص ما عليه إزار ولا رداء عجلا حتى بايعه، ثمّ استدعى إزاره و رداءه فتجلّله» (ابن‌اثیر، ۱۳۸۵: ۳۲۵/۲).
چنین روایت‌هایی آن‌قدر ضعیف و بی‌پایه‌اند که تنها در برخی منابع فرعی ذکر شده و حتی بسیاری از مورخان اهل‌سنت نیز آن‌ها را نپذیرفته‌اند. ابن‌اثیر، به‌عنوان 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 علیه‌السلام بیعت نکرد مگر بعد از شش ماه از وفات پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله (ر.ک: ابن‌اثیر، ۱۳۸۵: ۳۲۵/۲).

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، مسئلهٔ خلافت و جانشینی از نخستین بحران‌های سیاسی-اجتماعی در جامعهٔ نوپای اسلامی بود. درحالی‌که برخی منابع اهل‌سنت از بیعت فوری و بدون مخالفت حضرت علی ؑ 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، نه‌تنها 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 ؑ با ابوبکر ایفا کرده است. بیهقی گفت‌وگو میان مسلم نیشابوری (صاحب صحیح مسلم) و ابن‌خزیمه را روایت می‌کند:

> ابن‌خزیمة [از محدثان بزرگ اهل‌سنت] می‌گوید: مسلم بن حجاج نیشابوری، از من دربارهٔ این حدیث [حدیث مورد استناد وهابیت در بیعت سریع و بعد از یک یا دو روز امیرالمؤمنین ؑ 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![1]

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

جای تأمل است که چگونه احادیث جعلی در صدر اسلام با درهم، دینار و حتی شتر قیمت‌گذاری می‌شده‌اند؛ پدیده‌ای که نه‌تنها بیانگر انحراف در نقل حدیث است، بلکه عمق نفوذ انگیزه‌های مادی را در شکل‌گیری روایات نشان می‌دهد. این در حالی است که مسلم نیشابوری، مؤلف صحیح مسلم، از ساختگی بودن چنین روایاتی آگاه بوده و به همین سبب، هیچ‌یک از آن‌ها را در کتاب خود نیاورده است، بلکه در مقابل، روایات دال بر بیعت پس از شش ماه را درج کرده است. ازاین‌رو، این پرسش جدی مطرح می‌شود که اهل‌سنت چگونه به راویانی اعتماد می‌کنند که به‌روشنی در خدمت درهم، دینار و شتر بوده‌اند؟ و چگونه دین خود را از کسانی می‌گیرند که خود اسیر انگیزه‌های مادی و سوداگر حدیث بوده‌اند؟

۲-۳-۳. سیرهٔ حضرت علی علیه‌السلام

حضرت علی علیه‌السلام برای این‌که نشان دهد حاکمیت موجود را نپذیرفته است، افزون بر بیعت نکردن ابتدایی، هیچ مسئولیتی در حکومت نمی‌پذیرد تا نامشروع بودن آن را اثبات کند. ضمن آن‌که با تصحیح اشتباهات ابوبکر، همواره از سیاست نادرست او انتقاد می‌کرد و حقانیت خود و غصب و نامشروع بودن خلافت ابوبکر را بیان می‌نمود. 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 معقودٌله، چیزی جز نفاق و دورویی نیست که به اجماع مسلمین، چنین عملکردی هرگز از امیرالمؤمنین علیه‌السلام صادر نشده است. پرواضح است بیعت با چنین وضعیتی، اعتبار ندارد و صحیح و الزام‌آور نیست. پس نمی‌توان بیعت از روی اجبار امام علی علیه‌السلام را دلیل و گواهی بر مشروعیت خلیفه دانست.

۳-۳-۳. تصریحات روایی و تاریخی

از دیدگاه‌های حضرت علی علیه‌السلام نامشروع بودن خلافت ابوبکر و عدم بیعت آن

حضرت با او برداشت می‌شود. ایشان ادعای خلافت ابوبکر را دروغ بر پیغمبر اکرم ﷺ می‌داند.[1] در خلافتِ دروغین ابوبکر، همین بس است که امام علی علیه‌السلام او را دروغ‌گو، گناهکار، خائن و حیله‌گر می‌دانست[2] که به نقل بخاری، صفات منافق است (بخاری، ۱۴۲۲: ۱۶/۱). همچنین به تصریح عمر، حضرت علی علیه‌السلام، ابوبکر را ظالم و فاجر می‌خواند.[3] آن حضرت در جمله‌ای، نتیجهٔ حکومت اهل سقیفه را فاجر، فاسق و متکبر و اهل هلاکت دانسته است.[4] حضرت امیرالمؤمنین علیه‌السلام خلافت ابوبکر را مبتنی بر رأی اکثریت مردم نمی‌دانست، بلکه به‌صراحت بیان می‌کرد که حکومت را به استبداد قبضه کرده‌اند.[5] حتی در سال چهلم هجری، حضرت علی علیه‌السلام دستور داد برای روشن شدن وقایع تاریخی، مجموعه‌ای از آن مطالب افشاگرانه از زبان ایشان نوشته شود. حضرت دربارهٔ 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.[6]

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 ﷺ هماهنگ بودند، خدا قریش را به کیفر زشتی‌هایشان

---

۱. «قال أبو بكر لقنفد وهو مولى له اذهب فادع لي عليا قال فذهب إلى علي فقال له ما حاجتك فقال يدعوك خليفة رسول‌الله ﷺ فقال علي لسريع ما كذبتم على رسول‌الله ﷺ» (دینوری، ۱۴۱۸: ۱۶/۱).

۲. «فَرَأَيْتُمَاهُ كَاذِبًا آثِمًا غَادِرًا خَائِنًا...» (نیشابوری، بی‌تا: ۱۳۷۸/۳).

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

۴. «زَرَعُوا اَلْفُجُورَ وَسَقَوْهُ اَلْغُرُورَ وَحَصَدُوا اَلثُّبُورَ» (ابن ابی‌الحدید، ۱۴۱۸: ۱۳۳).

۵. «وَلٰكِنَّكَ استَبَدَّتْ عَلَينَا بِالأَمْرِ» (بخاری، ۱۴۲۲: ۱۴۰/۵؛ نیشابوری، بی‌تا: ۱۳۸۰/۳).

۶. «اَللّٰهُمَّ إِنِّي أَسْتَعْدِيكَ عَلَى قُرَيْشٍ وَ مَنْ أَعَانَهُمْ فَإِنَّهُمْ قَطَعُوا رَحِمِي وَ صَغَّرُوا عَظِيمَ مَنْزِلَتِي وَ أَجْمَعُوا عَلَى مُنَازَعَتِي أَمْراً هُوَ لِي» (ابن ابی‌الحدید، ۱۴۱۸: ۲۷۲۱؛ صبحی صالح، ۱۳۷۴: ۲۴۶/۱).

عذاب کند، آن‌ها پیوند خویشاوندی مرا بُریدند و حکومت فرزند مادرم[1] (پیامبر ﷺ) را از من ربودند.[2]

پس از آن‌که مردم با امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام 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.[3]

همچنین فرمود: «هم‌اکنون (با قبول ولایت من)، حق به حق‌دار رسید، و حقیقت به جایگاه اصلی خود منتقل گشت».[4] مفاد فرمایش حضرت چنین است که تا پیش از این، حق مسلّم 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 علیه‌السلام در شرایط زمانی و مکانی مختلف و حتی سال‌ها بعد از شهادت پیامبر اکرم ﷺ تا پایان عمر، بالاترین برهان بر استمرار نارضایتی حضرت علیه‌السلام 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 مغتنی‌به یا حضرت بیعت نکرده یا بیعت ایشان اکراهی و اجباری بوده است؛ ازاین‌رو، هردو

---

۱. «سلطان ابن أمي يعني به الخلافة؛ وابن أمه هو رسول‌الله ﷺ لأنهما ابنا فاطمة بنت عمرو بن عمران بن عائذ بن مخزوم أم عبدالله وأبي طالب» (ابن ابی‌الحدید، ۱۴۱۸: ۴۵۵۴).

۲. «فَإِنَّهُمْ قَدْ أَجْمَعُوا عَلَى حَرْبِي كَإِجْمَاعِهِمْ عَلَى حَرْبِ رسول‌الله ﷺ قَبْلِي فَجَزَتْ قُرَيْشاً عَنِّي الْجَوَازِي! فَقَدْ قَطَعُوا رَحِمِي وَ سَلَبُونِي سُلْطَانَ ابن أُمِّي» (صبحی صالح، ۱۳۷۴: ۴۰۹/۱).

۳. «فَوَاللَّهِ مَا زِلْتُ مَدْفُوعاً عَنْ حَقِّي مُسْتَأْثَراً عَلَيَّ مُنْذُ قَبَضَ اللَّهُ نَبِيَّهُ ﷺ حَتَّى يَوْمِ النَّاسِ هَذَا» (همان: ۵۳).

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

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

۴. حکمت تأخیر در بیعت

تمام امت محمد صلی الله علیه و آله بر تأخیر بیعت امیرالمؤمنین علی علیه السلام اجماع دارند؛ یعنی مسلمین اعم از شیعه و اهل‌سنت معتقدند امیرالمؤمنین علیه السلام بلافاصله، یعنی پس از شهادت رسول خدا صلی الله علیه و آله و غصب خلافت از سوی ابوبکر با وی بیعت نکرده و از بیعت امتناع ورزیده است.[۱] بنابراین، براساس دلیل اجماع که نزد فریقین ازجمله ادلهٔ استنباط محسوب می‌شود، امیرالمؤمنین علیه السلام 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 علیه السلام هیچ‌گاه -حتی یک لحظه- با ابوبکر بیعت نکرد. بعضی از عامه قائل هستند که حضرت علی علیه السلام بعد از شش ماه، یعنی پس از شهادت حضرت زهرا علیها السلام بیعت کرد. حال بر فرض بیعت تأخیری، چرا حضرت علی علیه السلام در صدر خلافت ابوبکر، بیعت نکرد؟ در پاسخ می‌توان موارد زیر را مطرح کرد:

---

۱. به‌عنوان نمونه از علمای عامه نقل شده است: «وعاشت بعد النبي صلی الله علیه و آله ستة أشهر، فلما توفيت دفنها زوجها علي ليلا، ولم يؤذن بها أبا بكر وصلى عليها، وكان لعلي من الناس وجه حياة فاطمة، فلما توفيت استنكر علي وجوه الناس، فالتمس مصالحة أبي بكر ومبايعته، ولم يكن يبايع تلك الأشهر» (بخاری، ۱۴۲۲: ۱۳۹/۵). استادِ بخاری نقل می‌کند: «فقال رجل للزهري: فلم يبايعه 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 رسول‌الله صلی الله علیه و آله نادرست است؛ زیرا اولا، مستندات آن‌ها جعلی بوده و اشکال سندی و صدوری دارد. ثانیا، این گزارش با روایت‌های قطعی از دیدگاه اهل‌سنت، یعنی روایات صحیح بخاری و صحیح مسلم در تعارض است و براساس قاعدهٔ تقدم، روایات این دو کتاب بر دیگر روایت‌ها مقدم است. ثالثا، استدلال به قاعدهٔ 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 به‌سبب بطلان طرف مقابل و اعلام حقانیت به مردم بود تا مبادا کسی بگوید اگر خلافت حق ایشان بود، نباید فورا 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 علیه‌السلام فورا 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 رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وآله و نفس رسول، حضرت علی علیه‌السلام به نمایش گذاشتند.

۴-۲. تنها شدن

همان‌طور که بیان شد، دستگاه خلافت تمامی یاران حضرت علی علیه‌السلام 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. باوجوداین، حضرت علی علیه‌السلام برای پس گرفتن حق خود کوشید و حضور حضرت زهرا علیهاالسلام در کنار آن حضرت، به‌همراه حمایت از وی برای باز پس‌گیری خلافت، نقش مؤثری داشت.[1] براساس تصریح بخاری، امام علی علیه‌السلام تا حضرت زهرا علیهاالسلام زنده بود، مورد اکرام قرار داشت؛ اما پس از شهادت دختر رسول‌الله علیهاالسلام مردم از او رو گرداندند[2] و دستگاه خلافت ایشان را به بیعت اجبار کرد.

---

۱. این نقش به صورت‌های مختلف بوده است؛ به‌عنوان نمونه، گاهی به‌صورت نصرت خواستن از انصار جهت باز پس‌گیری خلافت (دینوری، ۱۴۱۸: ۱/۱۶)، گاهی روشن کردن حق و حقیقت و افشای بطلان دستگاه خلافت در صورت ارشاد خطبهٔ فدکیه و اتمام حجت بر سایرین، گاهی به‌صورت گریه‌ها جهت بیدار ساختن بشریت و آگاه کردن مسلمانانی که از مسیر حق خارج شده و به راه فتنه‌گران سقیفه می‌روند و گاهی به شیوهٔ 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، وصیت‌نامهٔ آن حضرت است.

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

۴-۳. اکراه و اجبار

بنابر گزارشات مسلّم تاریخی، حضرت علی علیه‌السلام به میل و رغبت خود با ابوبکر بیعت نکرد و مقابل فشارهای زیاد عمر و سردمداران حکومت ایستادگی نمود و این‌چنین 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؛ درحالی‌که دستان آن حضرت را بسته بودند. آن‌گاه ابوبکر دستش را جلو آورد و بر دست حضرت کشید (ر.ک: ابن ابی‌شیبه، ۱۴۰۹: ۴۳۲/۷؛ ابن‌عبدربه اندلسی، ۱۴۰۴: ۱/۵؛ مفید، بی‌تا: 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، به‌صورت مختصر اشاره شده است).

۴-۴. حفظ اسلام و مصالح حکومت اسلامی

حضرت علی علیه‌السلام و عده‌ای از اصحاب و بنی‌هاشم تا مدتی بعد از رحلت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله 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. همان‌طور که ایشان علت سکوت خود را چنین بیان می‌کند:

> چون رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله 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 هیچ‌کس نباید در آنچه حق ما است، طمع ورزد؛ اما پس از آن‌که خویشان و نزدیکان ما از ما دور شدند، جانشینی پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله را غصب کردند و سررشتهٔ امور به دست دیگری افتاد و آن‌گونه ضعیف شدیم که هر کسی دربارهٔ حق ما طمع می‌کرد و آدم‌های پست و ذلیل، عزت‌فروشی می‌کردند؛ چشمان ما اشک‌ریز شد و سینه‌ها خشن گردید و ناله‌ها بلند شد. قسم به خدا که اگر ترس از دو دستگی و اختلاف بین مسلمانان نبود، و این‌که کفار مسلط شوند و دین نابود شود، به گونهٔ

دیگری رفتار می‌کردم.[1]

همچنین حضرت در نامهٔ خود به مردم مصر می‌نویسد:

به خدا سوگند باور نمی‌کردم و به ذهنم خطور نمی‌کرد که ملت عرب این‌چنین 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 تاآنجاکه دیدم گروهی از اسلام برگشته و برای نابودی دین محمد ﷺ کمر همت بسته‌اند و ترسیدم اگر به یاری اسلام و مسلمانان برنخیزم، باید شاهد رخنهٔ 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 روزهٔ 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.[2]

در واقع، بیعت زمانی شکل گرفت که ابوبکر تمام تلاش خود را برای مقابله با جریان مرتدان به کار بسته بود.[3] در نتیجه، آن حضرت به‌منظور حمایت همگان

---

۱. «لَمَّا قَبَضَ اللَّهُ نَبِيَّهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ قُلْنَا: نَحْنُ أَهْلُهُ وَ وَرَثَتُهُ وَ عِتْرَتُهُ وَ أَوْلِيَاؤُهُ دُونَ النَّاسِ، لَا يُنَازِعُنَا سُلْطَانَهُ أَحَدٌ، وَ لَا يَطْمَعُ فِي حَقِّنَا طَامِعٌ، إِذِ انْبرى لَنَا قَوْمُنَا فَغَصَبُونَا سُلْطَانَ نَبِيِّنَا، فَصَارَتِ الْإِمْرَةُ لِغَيْرِنَا، وَ صِرْنَا سُوقَةً يَطْمَعُ فِينَا الضَّعِيفُ وَ يَتَعَزَّزُ عَلَيْنَا الذَّلِيلُ، فَبَكَتِ الْأَعْيُنُ مِنَّا لِذَلِكَ، وَ خَشُنَتِ الصُّدُورُ، وَ جَزِعَتِ النُّفُوسُ، وَ ايْمُ اللَّهِ لَوْ لَا مَخَافَةُ الْفُرْقَةِ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ، وَ أَنْ يَعُودَ الْكُفْرُ، وَ يَبُورَ الدِّينُ، لَكُنَّا عَلَى غَيْرِ مَا كُنَّا لَهُمْ عَلَيْه» (ابن ابی‌الحدید، ۱۴۱۸: ۲۸۷).

۲. «فَوَاللَّهِ مَا كَانَ يُلْقَى فِي رُوعِي وَ لَا يَخْطُرُ بِبَالِي أَنَّ الْعَرَبَ تُزْعِجُ هَذَا الْأَمْرَ مِنْ بَعْدِهِ ص عَنْ أَهْلِ بَيْتِهِ وَ لَا أَنَّهُمْ مُنَحُّوهُ عَنِّي مِنْ بَعْدِهِ فَمَا رَاعَنِي إِلَّا انْثِيَالُ النَّاسِ عَلَى فُلَانٍ يُبَايِعُونَهُ فَأَمْسَكْتُ يَدِي حَتَّى رَأَيْتُ رَاجِعَةَ النَّاسِ قَدْ رَجَعَتْ عَنِ الْإِسْلَامِ يَدْعُونَ إِلَى مَحْقِ دَيْنِ مُحَمَّدٍ ص فَخَشِيتُ إِنْ لَمْ أَنْصُرِ الْإِسْلَامَ وَ أَهْلَهُ أَنْ أَرَى فِيهِ ثَلْماً أَوْ هَدْماً تَكُونُ الْمُصِيبَةُ بِهِ عَلَيَّ أَعْظَمَ مِنْ فَوْتِ وِلَايَتِكُمُ الَّتِي إِنَّمَا هِيَ مَتَاعُ أَيَّامٍ قَلَائِلَ يَزُولُ مِنْهَا مَا كَانَ كَمَا يَزُولُ السَّرَابُ وَ أَوْ كَمَا يَتَقَشَّعُ السَّحَابُ فَنَهَضْتُ فِي تِلْكَ الْأَحْدَاثِ حَتَّى زَاحَ الْبَاطِلُ وَ زَهَقَ وَ اطْمَأَنَّ الدِّينُ وَ تَنَهْنَهَ» (ابن ابی‌الحدید، ۱۴۱۸: ۴۸۴۷؛ صبحی صالح، ۱۳۷۴: ۴۵۱/۱-۴۵۲).

۳. به‌عنوان نمونه: «لَمَّا ارْتَدَّتِ الْعَرَبُ مَشَى عُثْمَانُ إِلَى عَلِيٍّ ع فَقَالَ يَا ابْنَ عَمِّ إِنَّهُ لَا يَخْرُجُ أَحَدٌ إِلَى. فقال هَذَا الْعَدُوِّ وَ أَنْتَ لَمْ تُبَايِعْ. فلَمْ يَزَلْ بِهِ حَتَّى مَشَى إِلَى أَبِي بَكْر.» (بلاذری، ۱۴۱۷: ۵۸۷/۱).

از اسلام و شرکت مسلمانان در سپاه ابوبکر، با او بیعت کرد. بنابراین، ثابت نشده است که امیرالمؤمنین علیه‌السلام با رضایت‌خاطر و از سرِ اختیار و اعتقاد، با ابوبکر بیعت کرده باشد. نتیجه آن‌که خلافت از دیدگاه امام علی علیه‌السلام فاقد مشروعیت و اعتبار بود؛ اما امام علیه‌السلام برای حفظ مصالح مسلمانان سکوت کرد و تنها گاهی راهنمایی‌هایی ارائه می‌داد. گزارش بلاذری دربارهٔ درخواست پیوستهٔ عثمان از امام علی علیه‌السلام برای بیعت، گواه بر این مطلب است. براساس اسناد تاریخی، رابطهٔ حضرت علی علیه‌السلام با خلفا، هیچ‌گاه دوستانه نبوده است و امام علیه‌السلام 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. بی‌تردید 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 اهل‌سنت، 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، به‌دلیل انکار نص بر امامت و خلافت حضرت علی علیه‌السلام مرتد شدند.[1] این اتهام نه‌تنها نادرست، بلکه نشان‌دهندهٔ درک ناصحیحی از عقاید شیعه است. مسئلهٔ انتساب ارتداد صحابه به شیعه، تهمتی ناروا نسبت به شیعه است.

۵-۱. ارتداد اصحاب در روایات اهل‌سنت

ارتداد اصحاب در روایات اهل‌سنت بسیار وسیع‌تر و با روایات زیاد و متواتر

۱. «یقولون: إن الصحابة ارتدوا عن الإسلام بجحد النص إلا عددا قلیلا نحو العشرة، أو أقل أو أکثر، مثل عمار، وسلمان، وأبي ذر، والمقداد» (ابن‌تیمیه، ۱۴۰۶: ۸/ ۲۴۹).

مطرح شده است؛ درحالی‌که در منابع شیعه، روایات صحیحی که بیانگر ارتداد اصحاب باشد، بیش از چند روایت نبوده و به اصطلاح علم حدیث، از خبر واحد تجاوز نمی‌کند. بنابراین، اهل‌سنت 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 می‌کند که فرمود: من بر سر حوض ایستاده‌ام، در این هنگام گروهی حاضر می‌شوند که آنان را می‌شناسم (مردی از مأموران خداوند که مراقب آن‌ها است)، از میان من و آنان خارج می‌شود و به آن‌ها می‌گوید: بیایید (برویم) من می‌پرسم: به کجا؟ پاسخ می‌دهد: به خدا سوگند به‌سوی آتش. من می‌پرسم: گناهشان چیست؟ پاسخ می‌دهد: آنان پس از تو، به افکار و عقاید گذشتهٔ خود بازگشتند. سپس گروه دیگری را می‌آوردند که آنان را می‌شناسم. مردی (از مأموران الهی که مراقب آن‌ها است) از میان من و آنان خارج می‌شود و به آن‌ها می‌گوید: بیایید برویم، می‌پرسم: به کجا؟ پاسخ می‌دهد: به‌سوی آتش. می‌پرسم: گناهشان چیست؟ پاسخ می‌دهد: آنان پس از تو، به افکار گذشتهٔ خویش بازگشتند. من گمان نمی‌کنم کسی از آنان نجات یابد، مگر به تعداد شتران اندکی که از گله جدا شده و به‌خاطر نداشتن چوپان، گم و ضایع می‌شوند (کنایه از این است که نجات‌یافتگان از نظر تعداد، بسیار اندک هستند).[1]

۵-۱-۲. ارتداد همهٔ عرب

ابن‌عساکر از عایشه چنین نقل می‌کند: «اعراب همگی مرتد شدند و نفاق سربلند

۱. «عن أبي هريرة، عن النبي ﷺ قال: بَيْنَا أَنَا قَائِمٌ إِذَا زُمْرَةٌ، حَتَّى إِذَا عَرَفْتُهُمْ خَرَجَ رَجُلٌ مِنْ بَيْنِي وَبَيْنِهِمْ، فَقَالَ: هَلُمَّ، فَقُلْتُ: أَيْنَ؟ قَالَ: إِلَى النَّارِ وَاللَّهِ، قُلْتُ: وَمَا شَأْنُهُمْ؟ قَالَ: إِنَّهُمُ ارْتَدُّوا بَعْدَكَ عَلَى أَدْبَارِهِمُ الْقَهْقَرَى. ثُمَّ إِذَا زُمْرَةٌ، حَتَّى إِذَا عَرَفْتُهُمْ خَرَجَ رَجُلٌ مِنْ بَيْنِي وَبَيْنِهِمْ، فَقَالَ: هَلُمَّ، قُلْتُ أَيْنَ؟ قَالَ: إِلَى النَّارِ وَاللَّهِ، قُلْتُ: مَا شَأْنُهُمْ؟ قَالَ: إِنَّهُمُ ارْتَدُّوا بَعْدَكَ عَلَى أَدْبَارِهِمُ الْقَهْقَرَى، فَلاَ أُرَاهُ يَخْلُصُ مِنْهُمْ إِلَّا مِثْلُ هَمَلِ النَّعَمِ» (بخاری، ۱۴۲۲: ۱۲۱/۸؛ قسطلانی، ۱۳۲۳: ۳۴۱/۹).

شد...».[1] هر معنایی را که آنان برای ارتداد مطرح‌شده در روایات خود بپذیرند، ما نیز همان را در نظر می‌گیریم. درحالی‌که در منابع اهل‌سنت 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[2] که حجیت آن‌ها مورد اتفاق همهٔ 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 ترسیم‌شده برای امت اسلامی از سوی پیامبر ﷺ

۱. «سمعت عمتي عائشة تقول لما قبض يعني رسول‌الله ﷺ ارتدت العرب قاطبة وأشرأب النفاق وصار أصحاب محمد كلهم معري مطيره في حفش فوالله ما اختلفوا في نقطة إلا طار أبي ... ارتد في كل ناحية من جزيرة العرب مرتدون عامة أو خاصة» (ابن‌عساکر، ۱۴۱۵: ۳۱۴/۳۰؛ ابن‌کثیر، ۱۴۰۸: ۶/ ۳۳۶). ابن‌عطیه اندلسی به تصریح بیشتر پرداخته و از حذیفه بن یمان این‌گونه نقل می‌کند: «كان على عهد النبي نفاق وقد ذهب ولم يبق إلا كفر» (ابن‌عطیة، ۱۴۲۲: ۱۹۳/۴).

۲. شیخ جعفر سبحانی در ادامهٔ همین بحث، این چهار روایت صحیح را نیز غیرقابل احتجاج شمرده و چهار وجه بر آن ارائه کرده است: «ومع ذلك كلّه فإنّ هذه الروايات لا يحتجّ بها أبداً لجهات عديدة نشير إلى بعض منها...» (همان).

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

الف) قرینهٔ اول: صریح و واضح بودن روایات؛ در حدیثی از امام صادق علیه‌السلام آمده است:

> مهاجران و انصار و غیر آن‌ها بعد از جریانات مربوط به سقیفه، نزد امام علی علیه‌السلام آمدند و گفتند: به خدا تو امیرالمؤمنین هستی و به خدا تو سزاوارترین مردم و محق‌ترین آن‌ها برای جانشینی رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله هستی. پس دست دراز کن تا با تو بیعت کنیم و به خدا سوگند ما آمادهٔ فدا شدن در راه تو هستیم. امام در پاسخ گفت اگر در ادعای خود راست‌گو هستید، فردا به نزدم بیایید درحالی‌که 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) قرینهٔ 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 سوءبرداشت شده است. مشهورترین تعبیری که در این زمینه نقل شده، عبارت «ارتد الناس إلا ثلاثة»[1] است که غالبا در مورد دوران پس از رحلت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله مطرح می‌شود و برخی آن را دلیلی بر نگرش منفی شیعه نسبت به صحابه تلقی کرده‌اند. تأمل در سایر روایات، به‌ویژه روایت امام صادق علیه‌السلام دربارهٔ ارتداد مردم پس از شهادت امام حسین علیه‌السلام، قرینه‌ای مهم برای فهم دقیق‌تر این اصطلاح است. در این روایت آمده است: «مردم پس از قتل امام حسین علیه‌السلام مرتد شدند، جز سه نفر... سپس مردم بازگشتند و جمعیتشان زیاد شد».[2] این بازگشت تدریجی نشان می‌دهد که مراد از ارتداد در اینجا نه خروج فقهی از اسلام، بلکه

---

۱. «أَبو جَعْفَرٍ علیه‌السلام: اِرْتَدَّ اَلنَّاسُ: إِلاَّ ثَلاَثَةَ نَفَرٍ سَلْمَانُ وَ أَبو ذَرٍّ وَ اَلْمِقْدَادُ» (کشی، ۱۴۰۴: ۵۰/۱).

۲. «عَنْ أَبِي عَبْدِ اَللَّهِ علیه‌السلام قَالَ: اِرْتَدَّ اَلنَّاسُ بَعْدَ قَتْلِ اَلْحُسَيْنِ علیه‌السلام إِلاَّ ثَلاَثَةً أَبو خَالِدٍ اَلْكَابُلِيُّ، وَ يَحْيَى بْنُ أُمِّ اَلطَّوِيلِ، وَ جُبَيْرُ بْنُ مُطْعِمٍ، ثُمَّ إِنَّ اَلنَّاسَ لَحِقُوا وَ كَثُرُوا» (همان: ۳۳۸).

نقض تعهد نسبت به امام و گسست از پیمان ولایی است.[1]

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) قرینهٔ سوم: تصریح بزرگان امامیه؛ از مهم‌ترین قراین بر این‌که مراد از ارتداد در روایات مربوط به پس از پیامبر اکرم ﷺ، به معنای یادشده است، تحلیل‌ها و اقوال بزرگان مکتب امامیه در این‌باره است. به‌عنوان نمونه، آیت‌الله گلپایگانی معتقد است ارتداد در این روایات به معنای بازگشت از ولایت و شکستن پیمان با پیامبر اکرم ﷺ است نه ارتدادی که موجب نجاست و قتل شود (گلپایگانی، ۱۳۷۲: ۱۹۶).

د) قرینهٔ چهارم: از انکار خلافت تا حکم به کفر؛ از قراین مهم برای فهم معنای غیرفقهی ارتداد در روایات شیعه، بررسی کاربرد مفاهیم «کفر» و «ارتداد» در ادبیات روایی اهل‌سنت است. در منابع معتبر اهل‌سنت، تعبیراتی مانند «من أنکر خلافة الشیخین فهو کافر»[2] به‌وفور مشاهده می‌شود؛ حال‌آنکه در فقه عملی اهل‌سنت، چنین افرادی لزوما 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 اهل‌سنت، می‌تواند قرینهٔ مهمی برای فهم دقیق روایات شیعه دربارهٔ ارتداد پس از پیامبر اکرم ﷺ باشد. براین‌اساس، وقتی اهل‌بیت علیهم‌السلام از ارتداد مردم یا صحابه سخن می‌گویند،

---

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

۲. به‌عنوان نمونه: «إن أنکر خلافة الصدیق 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 مسئلهٔ بیعت امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام با ابوبکر بدون توجه هم‌زمان به سه مؤلفهٔ اصلی یعنی ماهیت و اعتبار بیعت، حکمت تأخیر در بیعت و مسئلهٔ 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 نبودِ اکراه مبتنی است. با تطبیق این معیارها بر رخدادهای پس از رحلت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله، مشخص شد که بیعتی اختیاری از سوی امام علی علیه‌السلام با ابوبکر تحقق نیافته و براساس گزارش‌های موجود، فاقد شرایط صحّت 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 عالیهٔ اسلام انجام شده و هرگز به معنای پذیرش خلافت ابوبکر نبوده است. از منظر حضرت علی علیه‌السلام، خلافت ابوبکر نامشروع، ظالمانه و مستبدانه بوده است.

تحلیل حکمت تأخیر در بیعت نیز نشان داد که امتناع امام علی علیه‌السلام در ماه‌های نخست، اقدامی هدفمند برای اعلام حقانیت خویش، نفی مشروعیت خلافت سقیفه و جلوگیری از مشتبه‌شدن 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 جامعهٔ 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 به‌معنای 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 اهل‌سنت، و تحلیل قراین داخلی متون نشان داد که مقصود از ارتداد، نقض پیمان ولایت، عدول از میثاق غدیر و ترک نصرت امام است. بدین‌ترتیب، مفهوم ارتداد در این متون بیانگر انحراف جامعه از مسیر تعیین و ترسیم‌شده 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 علیه‌السلام فراهم می‌سازد.

در مجموع، نتایج این پژوهش نشان می‌دهد که اولا، بیعت مشروع و قابل اعتباری میان امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام و ابوبکر تحقق نیافته است. ثانیا، تأخیر در بیعت موضعی اصولی و هدفمند برای اعلام بطلان خلافت و صیانت از حق خلافت بوده است. ثالثا، مسئلهٔ 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 علیه‌السلام 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 عطیة، بیروت: دار الکتب العلمیة.

۲. آمدی، ابوالحسن علی بن ابی علی (۱۴۲۴ق)، أبکار الأفکار فی أصول الدین، تحقیق: أ. د. أحمد محمد المهدی، قاهره: دار الکتب والوثائق القومیة.

۳. احمدنژاد، محمود و داورپناه، نعمت (۱۳۹۴ش)، «مفهوم‌شناسی بیعت در فرهنگ اسلامی و نقش آن در اثبات امامت»، نشریهٔ شیعه‌شناسی، شمارهٔ ۵۰.

۴. اندلسی، ابومحمد عبدالحق (۱۴۲۲ق)، المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز، محقق: عبدالسلام عبدالشافی محمد، بیروت: دار الکتب العلمیة.

۵. ابن ابی‌الحدید، عبدالحمید بن هبة‌الله (۱۴۱۸ق)، شرح نهج البلاغة، تحقیق: محمد عبدالکریم النمری، بیروت: دار الکتب العلمیة.

۶. ابن ابی‌شیبة، ابوبکر عبدالله (۱۴۰۹ق)، المصنف فی الأحادیث و الآثار، تحقیق: کمال یوسف الحوت، بیروت: دار التاج.

۷. ابن‌اثیر جزری، مبارک بن محمد (۱۳۶۷ش)، النهایة فی غریب الحدیث و الأثر، محقق: محمود محمد طناحی و طاهر احمد زاوی، قم: اسماعیلیان.

۸. ابن‌اثیر، علی بن محمد (۱۳۸۵)، الکامل في التاریخ، بیروت: دار صادر.

۹. ابن‌تیمیه، ابوالعباس (۱۴۰۶ق)، منهاج السنة النبویة، محقق: محمد رشاد سالم، ریاض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامیة.

۱۰. ابن‌خلدون، عبدالرحمن بن محمد (۱۳۷۵ش)، مقدمه ابن خلدون، مترجم: محمد پروین گنابادی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

۱۱. ابن‌شهرآشوب، محمد بن علی (بی‌تا)، المناقب، مصحح: سید هاشم رسولی محلاتی و محمدحسین آشتیانی، قم: انتشارات علامه.

۱۲. ابن‌عبدربه اندلسی، ابوعمر (۱۴۰۴ق)، العقد الفرید، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۱۳. ابن‌عساکر، ابوالقاسم علی (۱۴۱۵ق)، تاریخ مدینة دمشق، محقق: عمرو بن غرامة العمروی، بیروت: دار الفکر.
۱۴. ابن‌عطیه، مقاتل (۱۴۲۳ق)، أبهی المداد فی شرح مؤتمر علماء بغداد، شرح و تحقیق: محمد جمیل حمود، بیروت: مؤسسة الأعلمی.
۱۵. ابن‌کثیر، ابوالفداء اسماعیل (۱۴۰۸ق)، البدایة و النهایة، محقق: علی شیری، بیروت: دار إحیاء التراث العربي.
۱۶. ابن‌منظور، محمد بن مکرم (بی‌تا)، لسان العرب، بیروت: دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع.
۱۷. الإسنوی الشافعی، أبومحمد (۱۴۲۰ق)، نهایة السول شرح منهاج الوصول، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۱۸. الإصبهانی، ابونعیم (۱۴۰۷ق)، حلیة الأولیاء، محقق: علی بن محمد بن ناصر الفقیهی، مدینة منورة: مکتبة العلوم والحکم.
۱۹. ابوسعد الآبی، منصور بن الحسین الرازی (۱۴۲۴ق)، نثر الدر فی المحاضرات، محقق: خالد عبدالغنی محفوط، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۲۰. باقلانی، محمد بن طیب (۱۳۶۶ق)، التمهید فی الرد علی الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة، ضبط و تعلیق: محمود محمد الخضیری و محمد عبدالهادی ابوریده، قاهره: دار الفکر العربی.
۲۱. بخاری جعفی، ابوعبدالله (۱۴۲۲ق)، صحیح البخاری، محقق: محمد زهیر بن ناصر الناصر، بی‌جا: دار طوق النجاة.
۲۲. بلاذری، احمد بن یحیی (۱۴۱۷ق)، أنساب الأشراف، تحقیق: سهیل زکار و ریاض زرکلی، بیروت: دار الفکر.
۲۳. بهرامیان، مسعود (۱۳۹۶ش)، «جایگاه تشریع، شورا و بیعت»، نشریهٔ نقد کتاب تاریخ، شمارهٔ ۱۶.
۲۴. بیهقی، ابوبکر احمد بن الحسین (۱۴۲۴ق)، السنن الکبری، محقق: محمد

عبدالقادر عطا، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۲۵. پسندیده، عباس (۱۳۸۶ش)، «بیعت و قدرت: بررسی نقش بیعت در اندیشهٔ سیاسی اسلام»، نشریهٔ حکومت اسلامی، شمارهٔ ۴۶.
۲۶. التمیمی الدارمی، محمد بن حبان (۱۴۰۸ق)، الإحسان فی تقریب صحیح ابن حبان، محقق: شعیب الأرنؤوط، بیروت: مؤسسة الرسالة.
۲۷. توسلی، سمیه (۱۳۹۹ش)، «بررسی تطیقی بیعت و نقش آن در تعیین امام از منظر فرق کلامی»، نشریهٔ کلام حکمت، شمارهٔ 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 الساعدی، کربلا: العتبة الحسینیة المقدّسة.
۳۰. جوینی، ابراهیم (بی‌تا)، فرائد السمطین، بیروت: مؤسسة المحمود.
۳۱. حسکانی، عبیدالله (۱۴۱۱ق)، شواهد التنزیل، تهران: بی‌نا.
۳۲. حلبی، ابوالفرج (۱۴۲۷ق)، السیرة الحلبیة، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۳۳. حموش، مأمون (۱۴۲۶ق)، السیاسة الشرعیة علی منهج الوحیین القرآن والسنة الصحیحة، دمشق: موافقة وزارة اعلام.
۳۴. حمویی جُوینی شافعی، ابراهیم بن محمد بن مؤید (بی‌تا)، فرائد السمطین فی فضائل المرتضی والبتول والسبطین والائمة من ذریتهم، محقق: محمدباقر محمودی، بیروت: مؤسسة المحمودی.
۳۵. خالدی، ام مالک و مالکی، حسن بن فرحان (۱۴۱۷ق)، بیعة علی بن أبی طالب فی ضوء الروایات الصحیحة مع نقد الدراسات الجامعیة فی الموضوع، ریاض: مکتبه التوبة.
۳۶. خواندمیر، غیاث‌الدین (۱۳۸۰ش)، تاریخ حبیب السیر فی أخبار أفراد بشر، تهران: خیام.
۳۷. دانش، رمضان (۱۳۸۵ش)، «بررسی و نقد ادلهٔ اهل‌سنت بر خلافت ابوبکر»،

پایان‌نامهٔ کارشناسی‌ارشد، قم: جامعة المصطفی العالمیة.
۳۸. دیلمی، احمد (۱۳۷۷ش)، «ماهیت بیعت از منظر حدیث شیعه»، نشریهٔ حکومت اسلامی، شمارهٔ ۹.
۳۹. دینوری، ابن‌قتیبة (۱۴۱۸ق)، الإمامة و السیاسة، 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: شرکة دار الأرقم بن أبی الأرقم.
۴۲. رضوی، محمدکاظم (۱۳۹۱ش)، «بررسی و نقد ادلهٔ اهل‌سنت بر خلافت»، پایان‌نامهٔ کارشناسی‌ارشد، قم: جامعة المصطفی العالمیة.
۴۳. سبحانی، جعفر (۱۴۲۷ق)، بحوث فی الملل و النحل، قم: مؤسسة الإمام الصادق علیه‌السلام.
۴۴. سبحانی، جعفر (۱۳۹۱ش)، «آیا بیعت، اساس حکومت اسلامی را تشکیل می‌دهد؟»، نشریهٔ درس‌هایی از مکتب اسلام، شمارهٔ ۶۲۰.
۴۵. السبکی، أبوالحسن (بی‌تا)، فتاوی السبکی، بی‌جا: دار المعارف.
۴۶. سمعانی مروزی، ابوسعد عبدالکریم (۱۳۸۲ق)، الأنساب، محقق: عبدالرحمن بن یحیی المعلمی، حیدرآباد: مجلس دائرةالمعارف العثمانیة.
۴۷. السیواسی، محمد بن عبد الواحد (بی‌تا)، شرح فتح القدیر، 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 القحطاني، بی‌جا: دار ابن‌القیم.
۵۰. صفدی، خلیل بن ایبک بن عبدالله (۱۴۲۰ق)، الوافی بالوفیات، محقق: أحمد الأرنؤوط و ترکی مصطفی، بیروت: دار إحیاء التراث.

۵۱. صنعانی، ابوبکر عبدالرزاق (۱۴۳۶ق)، المصنف، قاهره: مرکز البحوث بدار التأصیل.
۵۲. طبرسی، احمد بن علی (۱۳۸۶)، الإحتجاج، محقق: سید محمدباقر خرسان، نجف اشرف: دار النعمان للطباعة والنشر.
۵۳. طبری، عمادالدین حسن بن علی (۱۴۲۶ق)، کامل البهائی فی السقیفة، قم: المکتبة الحیدریة.
۵۴. طبری، محمد بن جریر (۱۳۸۷ق)، تاریخ الطبری، بیروت: دار التراث.
۵۵. طبری آملی صغیر، محمد بن جریر (۱۴۱۳ق)، دلائل الإمامة، محقق: قسم الدراسات الإسلامیة مؤسسة البعثة، قم: بنیاد بعثت.
۵۶. طبری آملی صغیر، محمد بن جریر (۱۴۱۵ق)، المسترشد فی إمامة أمیرالمؤمنین علی بن أبی طالب علیه‌السلام، محقق: احمد محمودی، تهران: مؤسسة الثقافة الإسلامیة لکوشانپور.
۵۷. طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۸۶ق)، تجرید الکلام، تهران: مرکز فرهنگی انتشاراتی منیر.
۵۸. عصامی مکی، عبدالملک بن حسین (۱۴۱۹ق)، سمط النجوم العوالی فی أنباء الأوائل والتوالی، محقق: عادل احمد عبدالموجود و علی محمد معوض، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۵۹. فاکر میبدی، محمد (۱۳۷۶ش)، «بیعت و نقش آن در حکومت اسلامی»، نشریهٔ حکومت اسلامی، شمارهٔ ۵.
۶۰. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق)، کتاب العین، محقق: مهدی المخزومی و ابراهیم السامرائی، قم: مؤسسة دار الهجرة.
۶۱. فیومی، احمد بن محمد (۱۴۱۴ق)، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی، قم: مؤسسة دار الهجرة.
۶۲. قسطلانی، احمد بن محمد (۱۳۲۳ق)، 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)، إختیار معرفة الرجال، مصحح: محمدباقر بن محمد میرداماد، قم: مؤسسة آل‌البیت علیهم‌السلام لإجیاء التراث.
۶۵. کلانتری، ابراهیم و آل‌نبی، سید محسن، «ظرفیت‌شناسی مفهوم بیعت و تبیین مردم‌سالار از آن در فقه سیاسی معاصر اهل‌سنت»، مجلهٔ جستارهای سیاسی معاصر، شمارهٔ ۳، ص۱۱۳-۱۳۲.
۶۶. گلپایگانی، محمدرضا (۱۳۷۲ش)، نتائج الأفکار إلی نجاسة الکفار، مقرر: علی کریمی جهرمی، قم: دار القرآن الکریم.
۶۷. ماوردی، علی بن محمد (۱۴۰۹ق)، الأحکام السلطانیة و الولایات الدینیة، محقق: احمد مبارک بغدادی، کویت: مکتبة دار ابن‌قتیبة.
۶۸. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، بحار الأنوار الجامعة لدُرر أخبار الأئمة الأطهار، بیروت: مؤسسة الوفاء.
۶۹. محقق اردبیلی، احمد بن محمد (۱۴۲۵ق)، حدیقة الشیعة، مصحح: صادق حسن‌زاده و علی‌اکبر زمانی‌نژاد، قم: انصاریان.
۷۰. مسعودی، علی بن حسین (۱۴۱۷ق)، إثبات الوصیة للإمام علی بن ابی طالب، قم: انصاریان.
۷۱. مطهری، حمیدرضا (۱۳۸۲ش)، «بیعت و کارکردهای آن در عصر جاهلی و صدر اسلام»، مجلهٔ تاریخ اسلام، شمارهٔ ۱۶، ص۱۰۹-۱۳۲.
۷۲. مظفر، محمدرضا (۱۴۲۱ق)، السقیفة، قم: انصاریان.
۷۳. مفید، محمد بن محمد بن نعمان (بی‌تا)، الإختصاص، تحقیق: علی‌اکبر غفاری و سید محمود زرندی، بیروت: دار المفید للطباعة والنشر والتوزیع.
۷۴. مفید، محمد بن محمد بن نعمان (۱۴۱۳ق)، الفصول المختارة من العیون و المحاسن، قم: المؤتمر العالمی لألفیة الشیخ المفید.
۷۵. مقدس اردبیلی، احمد بن محمد (۱۴۱۹ق)، حدیقة الشیعة، تصحیح: صادق

حسن‌زاده، قم: انصاریان.
۷۶. مقدسی، ابومحمد موفق‌الدین (۱۳۸۸ق)، المغني، قاهره: مکتبة القاهرة.
۷۷. مقریزی، احمد بن علی (۱۴۲۰ق)، إمتاع الأسماع بما للنبی من الأحوال والأموال والحفدة والمتاع، محقق: محمد عبدالحمید النمیسی، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۷۸. میرجهانی طباطبایی، محمدحسن (۱۳۶۹ش)، نوائب الدهور فی علائم الظهور، تهران: کتابخانه صدر.
۷۹. نیشابوری، مسلم بن حجاج (بی‌تا)، صحیح مسلم، محقق: محمد فؤاد عبدالباقی، بیروت: دار إحیاء التراث العربی.
۸۰. هاشمی، سید رضا، «بیعت»، نشریهٔ دانشنامهٔ جهان اسلام، ج۵، ص۲۳۹-۲۴۶.
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 الترکی و کامل محمد الخراط، بیروت: مؤسسة الرسالة.
۸۳. یاوری، محمدجواد (۱۳۸۶ش)، «بازخوانی زمان و علت بیعت امام علی علیه‌السلام با ابوبکر»، نشریهٔ تاریخ اسلام در آینه پژوهش، شمارهٔ ۱۵.

Imāmah in the Light of the Qur'ān and Sunnah
2th Year, Vol. 3, 2025
Publisher: Emamat International Foundation
ipj.emamat.org

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

Sayyid ʿAlī Aḥmadī Forūshānī[1]

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'iyyah 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 (Marjaʿiyyah), 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'iyyah al-Diniyyah) differs from Intellectual or Scientific Authority (Marja'iyyah '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.

دوفصلنامهٔ امامت در پرتو قرآن و سنت
سال دوم، شماره ۳، ۱۴۰۴
ناشر: بنیاد بین‌المللی امامت
ipj.emamat.org

مدخل پرونده علمی مرجعیت دینی

سید علی احمدی فروشانی[۱]

امامت از دیرباز مورد توجه همهٔ فرق و مذاهب و همهٔ اندیشمندان اسلامی بوده و به‌گونه‌های مختلف مورد پژوهش و تحقیق قرار گرفته است. این مهم به‌سبب رویکردهای مختلف اندیشمندان به شکل‌های گوناگونی معرفی شده است. محدثان قم با عناوینی مانند حجة، خلیفة و عالم ربانی و متکلمان با ریاست عامه، امامت را تبیین کرده‌اند. این تعابیر نشان می‌دهند برای فهم و درک واژهٔ امامت، تنها یک دریچه وجود ندارد، بلکه این واژه و اصطلاح را می‌توان به اقتضای زمان، مکان، مخاطب، اهداف و شرایط حاکم بر جامعه تعریف کرد و زوایای مختلف آن را تشریح نمود. ازاین‌رو این پرسش مطرح می شود که آیا می‌توان امامت را از دریچهٔ 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 اندیشهٔ عالمان شیعه وجود دارد؛ هرچند با این عنوان مطرح نشده است. این موضوع براساس پژوهش‌های نوپدید، عنوانی است که می‌تواند امامت را نسبت به دیگر عنوان‌ها، جامع‌تر تبیین کند. مرجعیت دینی واژهٔ نوینی در عرصهٔ امامت‌پژوهی است که در کلمات بزرگان و اندیشمندان به‌صورت روشن تعریف نشده است؛ ولی براساس آنچه از مستندات قرآنی و روایی برداشت می‌شود، می‌توان این مفهوم

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

را معرفی کرد. مرجعیت دینی، شأنی از شئون انبیا و رسولان محسوب می‌شود که به‌سبب نسبت ایشان با خدای متعال و دین الهی، محل رجوع مردم برای دریافت معارف دین هستند. امام نیز به‌دلیل آن‌که خلیفه و جانشین رسول خدا ﷺ است و خلیفه با مستخلف‌عنه در همهٔ 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 أُخْبِرُكَ أَنَّ الدِّينِ وَ أَصْلَ الدِّينِ هُوَ رَجُلٌ وَ ذَلِكَ الرَّجُلُ هُوَ الْيَقِينُ وَ هُوَ الْإِيمَانُ وَ هُوَ إِمَامُ أُمَّتِهِ وَ أَهْلِ زَمَانِهِ فَمَنْ عَرَفَهُ عَرَفَ اللَّهَ وَ مَنْ أَنْكَرَهُ أَنْكَرَ اللَّهَ وَ دِينَه. (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 شاخصهٔ لزوم اخذ و اقتباس، وصف انحصاری، استقلالی بودن مرجعیت و رفع خلأ و نیاز اساسی حوزهٔ دین معرفی کرد.

ناگفته آشکار است که مرجعیت دینی با مرجعیت علمی که سال‌ها است ادبیاتی برای وحدت میان شیعه و اهل‌تسنن شده، متفاوت است. مرجعیت علمی ناظر به شأن دریافت علوم دین از امامان است. براساس حدیث ثقلین و احادیث مشابه، اهل‌بیت علیهم‌السلام از سوی پیامبر اکرم ﷺ دارای حجیت قول، فعل و تقریر هستند و منبع دریافت علم به شمار می‌آیند. این عنوان به‌دلیل اشتراک مستنداتش میان شیعه و اهل‌تسنن، یکی از وجوه تقریب بین مذاهب به شمار می‌آید؛ زیرا هردو گروه، براساس روایات یادشده، سنت اهل‌بیت علیهم‌السلام را حجت می‌دانند و بر پایهٔ آن، نظر و فتوا می‌دهند. روشن است که پیامد این نظریه، آن است که اهل‌بیت علیهم‌السلام 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، به‌صورت مستقل حجت است و نه به‌واسطهٔ 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 صرفا یک کتاب الهی و پیام مکتوب نیست. آیات متعددی بر وابستگی دین به یک مرجع دینی گواه است. براین‌اساس، تعیین‌کننده و فصل‌الخطاب اموری دینی، شخص پیامبر اکرم ﷺ است. اگر این موضوع برای پیامبر ﷺ اثبات شود، اثبات آن برای امامان و اهل‌بیت 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 اهل‌بیت 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 به‌مثابهٔ منشوری برای هدایت انسان‌ها به‌سوی 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 همهٔ علوم قرآن را دارا باشد و نقش پیامبر اکرم ﷺ را جز در وساطت وحی الهی ایفا کند. ازاین‌رو، قرآن کریم به شخص امام هدایت می‌کند.

پروندهٔ پیش رو، تلاشی است در راستای پرداختن به این موضوع و گشودن برخی زوایای آن. در مقالهٔ اول مرجعیت دینی اهل‌بیت علیهم‌السلام بررسی و تفاوت آن

با دیگر رویکردها بیان می‌شود و مرجعیت دینی دریچه‌ای نوین برای پژوهش در امامت دانسته شده است. در مقالهٔ دوم، مرجعیت دینی انسان برگزیده از منظر آیات قرآن تبیین شده است و این‌که قرآن وجود مرجع ویژه‌ای با اوصاف خاص را برای تبلیغ دین خدا در هر عصری لازم و ضروری می‌داند. مقالهٔ سوم به کلیدواژه‌های مرجعیت دینی در سنت نبوی ﷺ پرداخته و براساس روایات متفق‌الفریقین، مرجعیت دینی اهل‌بیت علیهم‌السلام را واکاوی کرده است. در مقالهٔ چهارم براساس آیات قرآن، ضرورت و استمرار مرجعیت دینی بررسی شده و این‌که اهل‌بیت علیهم‌السلام از نگاه قرآن کریم، مرجعیت دینی بعد از پیامبر ﷺ را برعهده دارند. در مقالهٔ پنجم به تبیین وجوه نیازمندی به مرجع دین براساس روایات اهل‌بیت علیهم‌السلام پرداخته شده و در دو بخش وجوه نیازمندی دین به مرجعیت دینی و احتیاج بشر به مرجع دین تبیین شده است. در مقالهٔ ششم، این عنوان از نگاه شیخ کلینی بازخوانی شده؛ با آن‌که وی در کافی، امامت را با واژهٔ «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.

Religious Authority: A New Discourse in Imamate*

Muḥammad Taqī Subḥānī[1]
Sayyid ʿAlī Aḥmadī Forūshānī[2]

Abstract

Imamate is regarded as one of the most foundational doctrinal principles of Shiʿi Islam and has, from early times, been a subject of sustained discussion among scholars of both Sunni and Shiʿi 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 ʿĀlim Rabbānī (divinely guided scholar), whereas theologians have explained it within the conceptual framework of al-riyāsah al-ʿāmmah (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 Shiʿi traditionists and theologians, the topic has not enjoyed an extensive history under this specific description and title in Shiʿi 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*), *ʿĀlim rabbānī*, General leadership (*al-riyāsah al-ʿāmmah*)

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: 2025/08/06

Accepted: 2025/10/09

Published Online: 2026/06/28

© the authors

* Cite this article: Subḥānī, M.T. & Aḥmadī Forūshānī, S.A. (2025). Religious Authority: A New Discourse in Imamate, *Imāmah in the Light of the Qurʾān 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)[1]
سید علی احمدی فروشانی[2]

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 حجةالله، خلیفةالله و عالم ربانی به این بحث پرداخته و متکلمان براساس اندیشهٔ 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 به‌مثابهٔ «مرجعیت دینی» تبیین کند. این دیدگاه‌ها و گفتمان، ویژگی‌های چندی دارد و اهمیت آن را از جنبه‌های متعددی می‌توان اثبات کرد؛ مواردی مانند فلسفهٔ 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 ادلهٔ آن مشخص شود و در نهایت، فواید و کارکردهای آن تبیین گردد. هرچند ریشهٔ بحث از مرجعیت دینی امامان در

مقاله پژوهشی
دوفصلنامهٔ 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، ص۲۰۵-۲۳۱.
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 اندیشهٔ شیعه با این وصف و عنوان سابقهٔ چشمگیری ندارد و کمتر محققی امامت را با این رویکرد تبیین و بررسی کرده است. ازاین‌رو می‌توان این موضوع را از رویکردهای نوین در اندیشهٔ امامت دانست.
واژگان کلیدی: امامت، مرجعیت دینی، اهل‌بیت علیهم‌السلام، حجیت، خلافت، عالم ربانی، ریاست عامه

۱. مقدمه

امامت در اندیشهٔ 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 داشته‌اند که یکی از مهم‌ترین 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 نمی‌آید (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۶/۲؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۴۷/۳۷). امامتی که شیعه به پیروی از آموزه‌های الهی خویش باورمند است، با بسیاری از حقایق عالم ارتباط دارد و تنها به امور سیاسی و اجتماعی دنیوی بشر محدود نمی‌شود. 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 گفت‌وگو و پیمان‌ستانی 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، می‌تواند آیندهٔ ما را به گونه‌های مختلفی رقم بزند. ازاین‌رو فهم و شناخت درست از این موضوع مهم در زندگی و حیات دنیوی و اخروی بشر، نقش‌آفرین است. اگر امامت، صرفا 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 جامعهٔ اجتماعی مهیا نخواهد شد و معضل مهمی به نام دوری از دین هدایت الهی به‌وجود خواهد آمد. امامت ناظر به یک نظام کامل و جامع از دین و حاوی کارکردهای گوناگون و متنوع است. ازاین‌رو باید همهٔ ابعاد امامت بررسی شوند و همهٔ 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 همهٔ 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؛ ازاین‌رو معنای دقیقی از آن ارائه داده نشده است. با جست‌وجوی صورت‌گرفته به‌جز معدود آثاری که بر محور مرجعیت دینی تألیف و تصنیف شده است،[1] 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 درآمده، محدثان و متکلمان به گونه‌های مختلفی آن را تبیین کرده‌اند. توجه به گونه‌های مختلف ابعاد امامت، می‌تواند دریچهٔ جدیدی از معرفت به امامت را به روی انسان باز کند. طی دهه‌های نخستین اسلامی، برای طرح نظریهٔ امامت الهی تنها به نقل روایات برگرفته از اهل‌بیت علیهم‌السلام و نقد نظریهٔ مخالف و مناظره و گفت‌وگو پیرامون اصل امامت

۱. مرجعیت دینی اهل‌بیت علیهم‌السلام نوشتهٔ علی‌اصغر رضوانی؛ مقالهٔ «پایه‌های مرجعیت دینی در آیات و روایات» نوشتهٔ مجید معارف در مجلهٔ مطالعات قرآن و حدیث؛ پایان‌نامه دکتری «مرجعیت علمی اهل‌بیت علیهم‌السلام نزد غیرشیعه» اثر محسن رفیعی از دانشکدهٔ اصول دین؛ پایان‌نامه کارشناسی‌ارشد «بررسی مرجعیت دینی امام معصوم علیه‌السلام» نوشتهٔ علی‌اصغر سلطانی هروی از جامعة المصطفی، شعبهٔ 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 دقت‌نظر، 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 به‌صورت طبقه‌بندی و دسته‌بندی روایات امامت وجود داشته باشد؛ اما ازآنجاکه 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 کاملا مرتبط با امامت در کتاب‌هایی گنجانده شده که عناوین آن به‌ظاهر با امامت ارتباطی ندارد؛ همچون ثواب الأعمال و عقاب الأعمال. ازاین‌رو 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 همهٔ 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 غُثاء[1] 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 به‌جهت علم الهی او است. ازاین‌رو در باب ششم، به لزوم اخذ علم از معدن آن که اهل‌بیت 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 حجیت 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. ازاین‌رو کتاب کافی در جامعهٔ 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، نشان‌دهندهٔ این سخن است که وی از دریچهٔ نیاز مردم به‌واسطهٔ میان خود و خالق (حجت) و طریق برای رسیدن به رضایت و قرب الی الله، امامت را واکاوی و روایات اهل‌بیت علیهم‌السلام را در این قالب معرفی کرده است (احمدی فروشانی، ۱۳۹۸: ۱۰/۱). نکتهٔ 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 به‌واسطهٔ 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.

۳-۱. خلافت الهی، دریچهٔ تبیین امامت در کتاب کمال الدین

در کنار این دو، دریچهٔ 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 خلیفهٔ 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، ازجمله مباحث مقدماتی شیخ صدوق برای مبحث امامت است (همان: ۹). ایشان در ادامه به تبیین وجه فرمان خدا به سجدهٔ ملائکه بر حضرت آدم علیه‌السلام که خلیفةالله بوده پرداخته و پس از این مباحث، به صفات امامت می‌پردازد (همان: ۱۳). شیخ صدوق امامت را خلافت الهی و امام را خلیفةالله دانسته و با تبیین آیات و روایات پیرامون منزلت و جایگاه خلافت الهی، مباحث امامت را آغاز کرده است. نکتهٔ مهم این‌که ایشان امام را مصداقی از مصادیق خلافت می‌داند و اوصاف و ویژگی‌های خلافت الهی را بر امام تطبیق داده و از دریچهٔ خلافت، امامت را تبیین کرده است.

۴-۱. 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 دایرهٔ 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 پایهٔ باورهای شیعی تعریف می‌شود و اوصاف و شرایط امامت شیعی تبیین و دفاع می‌شود. ازاین‌رو متکلم برای گفت‌وگو و نگارش آثار امامتی خود، این دیدگاه را برگزیده؛ هرچند ممکن است در پس پردهٔ دفاع، عقیدهٔ 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 ادارهٔ امور دین و دنیا و انحصاری بودن این مقام در یک فرد تصریح می‌کنند.

با توضیحات بیان‌شده می‌توان کشف کرد که بزرگان امامیه در طول قرون گذشته با ورود به عرصهٔ امامت و بحث از مقامات و ویژگی‌های آن از نظر خود، افقی را برای ورود به مباحث امامت برگزیده‌اند و طبیعتا 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 زاویهٔ 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 همهٔ رویکردها بر پژوهشگران و محققان عرصهٔ 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. ازاین‌رو 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 حجت الهی 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. فلسفهٔ وجودی امام

نزد عالمان کلام، وجود امام فلسفهٔ خاصی دارد. آن‌ها تنها به ابعادی از آثار و فلسفهٔ وجودی امام اعتنا و توجه کرده‌اند و سبب شده است که جایگاه امامت را متفاوت با دیگر اندیشمندان ملاحظه کنند. برای مثال، اگر فلسفهٔ وجود امام تنها بر محور درک عقل و نیازهای عقلایی بازخوانی شود، با فلسفهٔ 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 ازجمله حدود و دیات معرفی کرده‌اند. همچنین وجود امام سبب می‌شود دست یاغیان و طاغیان از دست‌برد به اموال مردم کوتاه شده و از نابودی حقوق مردم ناتوان گردند (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲: ۵۰۹).

متکلمان امامیهٔ بغداد که معاصر معتزلیان بغداد و بصره بودند، به‌ناچار تعریف امامت را از آنان اخذ کرده بودند و اهداف و فلسفهٔ وجودی امام را مانند آن‌ها ترسیم کردند تا بتوانند با آنان وارد بحث و گفت‌وگو شوند. ازاین‌رو تبیین فلسفهٔ وجودی امام نزد برخی اندیشمندان کلامی امامیه، مانند فلسفهٔ وجودی تبیین‌شده از سوی معتزلیان عامه شده است (طوسی، ۱۳۸۲: ۷۰/۱).

در برابر متکلمان بغداد، محدثان براساس روایات، فلسفهٔ وجودی امام را

تبیین کرده‌اند. کلینی در کافی در باب «الاضطرار الی الحجة» روایاتی را بیان کرده است که به وجوه نیازمندی امت به حجج الهی علیهم‌السلام 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 عُقلا 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 الی 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 فلسفهٔ 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، فلسفهٔ 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 اندیشه‌پژوهی به تناسب مخاطبان خود، سطوح مختلفی از یک اندیشه را بررسی کرده است و از جهات دیگر آن فارغ می‌شود. اندیشهٔ امامت نیز از این قاعده مستثنا نیست. امامت‌پژوهان از دیرباز با توجه به مخاطبان خاص خود، اندیشهٔ امامت را بازخوانی کرده و در همان راستا، ابعاد امامت را بازبینی کرده‌اند. ازاین‌رو مغفول ماندن برخی جنبه‌های امامت

به‌جهت توجه به زمینه‌های فرهنگی و اجتماعی مخاطبان آن امامت‌پژوه است.

متکلمان بغداد ازآن‌رو که با اهل‌تسنن معتزلی‌مذهب گفت‌وگوهای خود را با برهان‌های عقلی همراه می‌کردند، به‌ناچار رویکرد مباحث امامتی خود را بر پایهٔ عقل استوار کردند و از اندیشه‌های نقلی به‌خصوص روایات اختصاصی شیعه خودداری می‌کردند و تنها به مطالبی که مستند فریقین دارد بسنده می‌کردند. در نتیجه، اندیشهٔ امامتی متکلمان متفاوت‌تر و محدودتر از دیدگاه محدثان بوده است. امامت در اندیشهٔ محدثان کوفه و قم -ازآنجاکه با اهل‌تسنن مواجه نبوده و در تعامل و گفت‌وگو نبوده‌اند- تعریفی با گسترهٔ وسیع‌تر دارد. عامل این تفاوت، توجه به منابع گوناگون است. در اندیشهٔ 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 ارائهٔ نظریهٔ امامت استفاده شود. در همین راستا، زمینه‌های مختلفی در میان جامعه را می‌توان نام برد که سبب تغییر در اندیشهٔ امامت امامت‌پژوهان بوده است که به نمونه‌هایی از آن‌ها اشاره می‌شود.

برخی شیعیان به‌سبب برداشت‌های سیاسی و حکومتی از مفهوم امامت، آن را تنها جایگاه سیاسی برای منصب رهبری بعد از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله می‌دانستند؛ ازاین‌رو 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 صلی‌الله‌علیه‌وآله ریشه گرفته است؛ زیرا پیروان امامت در پی قیام و تشکیل حکومت در دوران‌های بعد از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله بودند و از ابعاد الهی و ویژگی‌های اختصاصی امامان غافل یا منکر بودند. این تفکر را می‌توان در افرادی که زمینه‌ساز فرقهٔ زیدیه بوده‌اند پیدا کرد (آقانوری و بیات اصغری، ۱۳۹۳: ۱۲).

یک نمونهٔ دیگر از باور به امامت سیاسی در دورهٔ معاصر، اندیشهٔ علمای ابرار است. تلقی ایشان از امامت هرچند تا حدودی جدید است، ولی این برداشت به پشتوانهٔ 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 اهل‌بیت علیهم‌السلام بوده و در فهم و برداشت از متون دینی نوعی تقصیر دارند، امامت را در این قالب ارائه داده‌اند (قربانی مبین و خسروپناه، ۱۳۹۲: ۲۵).

۲-۳. سطح علمی و اعتقادی مخاطب

یکی از عوامل مؤثر در تبیین اندیشهٔ امامت، سطوح مختلف آگاهی و عقیدهٔ مخاطبان است. این سخن پشتوانهٔ تاریخی و روایی دارد. از آغاز تشکیل جامعهٔ شیعی، اصحاب ائمه علیهم‌السلام نسبت به امامان، فهم یکسانی نداشتند و هرکدام نسبت به امامتِ امامان برداشتی متناسب با فهم خود از معارف دین و جایگاه امامت داشته‌اند؛ هرچند در بخشی از باورها با هم مشترک بوده‌اند. ازاین‌رو امامان ازجمله مطالبی که اصحاب خود را از نشر آن پرهیز می‌داد، تبیین مقامات ویژهٔ امام برای افراد دارای سطح آگاهی و عقیدهٔ پایین است (مجلسی، ۱۴۰۲: ۲۱۲/۲-۲۱۴). در چنین موقعیتی، تبیین اندیشهٔ امامت برای افراد با سطح آگاهی اندک، نسبت به اندیشهٔ امامت با سطح آگاهی بالا متفاوت خواهد بود. بنابراین، تفاوت در تبیین اندیشه‌های مختلف آن، گاه به تفاوت در سطح علمی و اعتقادی مخاطبان بازمی‌گردد. حدیث «ضرب جاریه» از گزارش‌هایی است که این سخن را تأیید می‌کند (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۵۷/۱؛ مجلسی، ۱۴۰۴: ۱۱۴/۳).

۲-۴. نیاز مخاطب

سبب دیگر برای ایجاد اندیشه‌های مختلف در امامت، نیاز مخاطبان است.

پیروان امامت به‌سبب وجود نیازها و تقاضاهای موجود در جامعه، گونه‌ای از باور به امامت را در اندیشهٔ خود تصویر می‌کردند که پاسخ‌گوی نیاز خویش باشد و تقاضای جامعه را پاسخ دهد. ازاین‌رو اندیشهٔ امامت برای گروهی می‌توانست گسترده‌تر یا ضیق‌تر از اندیشهٔ امامت نزد گروه دیگر باشد. نمونهٔ بارز آن، اندیشهٔ 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 اندیشهٔ 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 به‌هیچ‌وجه نمی‌توانستند به آن‌ها بپردازند. ازآنجاکه محدثان در برابر مخالفان موضع‌گیری جدی نداشتند، می‌توانستند به متن روایات اهل‌بیت علیهم‌السلام در منابع اختصاصی امامیه پرداخته و به آن پایبند باشند؛ درحالی‌که متکلم به‌سبب مواجهه با مخالف و مناظرات و مجادلات آنان، به باوری نیازمند هستند که به ادلهٔ عقلی یا روایات متفق میان شیعه و اهل‌تسنن مستند باشند (تاریوردی، ۱۳۹۸: ۳۷/۲۶).

۵-۲. بُعد قابل استدلال و برهان

ویژگی دیگری که در اندیشهٔ امامت لحاظ می‌شود، مسائل و موضوعات قابل استدلال و ارائه است. عناوینی در مباحث امامت وجود دارند که قابلیت استدلال و ارائهٔ 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 ادلهٔ عقلی و نقلی و قابل ارائه برای همهٔ مخاطبان بودند از ارائهٔ عناوینی از امامت که فقط می‌توان برای خواص گفت پرهیز می‌کنند.

۳. مرجعیت دینی؛ نگرهٔ جدید و کارامد 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 نقطه‌مقابل خود قرار گرفته‌اند و همه به مبانی اسلامی و قرآنی پایبند هستند، اما در تبیین مسائل امامت تردید دارند- با چه ادبیاتی ارائه می‌شود؟ درصورتی‌که بتوان در عصر حاضر گفت‌وگو از امامت را به‌گونه‌ای ارائه داد که بیان عامی داشته و اضافه بر ادبیات مناسب برای جامعهٔ اسلامی، حتی برای جامعهٔ بین‌الملل نیز قابل ارائه و دارای استدلال عقلی و شواهد وحیانی 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 ارائهٔ 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 هرکدام از بُعدها، ویژگی‌ها و خصوصیاتی دارند که در صورت مطرح شدن موضوعات امامت بر محور آن بُعد، با مشکل روبه‌رو می‌شود. به‌عنوان مثال، تقریر امامت و امام با محوریت حجیت، هرچند فوایدی دارد، ولی فهم آن برای غیرشیعه دشوار است. یک فرد غیرشیعه و حتی برون‌دین، 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 جامعهٔ غیرشیعی بر سر آن گفت‌وگو نشده و ادبیات مشترکی ندارد.

محور دیگر مطرح‌شده در شناخت امامت، تعبیر «عالم ربانی» است. این تعبیر هرچند نزد محدثان کاملا معلوم بوده است؛ مقصود از عالم، عالم الهی است که علم خود را از نزد پروردگار دریافت کرده است؛ ولی در ادبیات امروز، عالِم مفهوم گسترده و مبهمی دارد و نمی‌توان عالم ربانی را برای مخاطب برون‌دینی با امامت تطبیق داد.

عنوان دیگری که قرن‌ها است محور تبیین امامت قرار گرفته، «ریاست عامه» است. این عنوان هرچند در ادبیات متکلمان شایع است، ولی برای تبیین امامت

در جامعهٔ امروزی اشکال دارد. یکی آن‌که ریاست عامه صرفا بُعد حکمرانی از ابعاد گوناگون امامت را حکایت می‌کند و حال‌آنکه امروز به ابعاد دیگر امامت بیشتر نیاز است؛ غیر از این‌که امامت به برخی اندیشه‌ها محدود و منحصر نیست؛ ازاین‌رو لازم است در پی عنوانی بود که اضافه بر تجلی همهٔ ابعاد امامت، برای همهٔ اندیشه‌ها و همهٔ مبانی قابلیت فهم و تبیین داشته باشد. به نظر می‌رسد، یکی از محورها و عناوینی که می‌تواند امامت را در همهٔ زوایا و ابعاد خود و برای همهٔ اندیشه‌ها تبیین کند، مرجعیت دینی است.

۱-۳. تفاوت مرجعیت دینی با مرجعیت علمی

یکی از عناوینی که مدتی است نگره‌ای برای معرفی اهل‌بیت علیهم‌السلام واقع شده، مرجعیت علمی اهل‌بیت علیهم‌السلام است. مقصود از مرجعیت علمی با مرجعیت دینی مد نظر در این پژوهش، کاملا متفاوت است. مرجعیت علمی ناظر به شأن دریافت علوم دین از امامان است. اهل‌بیت علیهم‌السلام طبق حدیث ثقلین و مانند آن، از سوی پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله حجیت قول، فعل و تقریر داشته و منبع دریافت علم هستند و قول آن‌ها در رسیدن به احکام و شرایع حجیت دارد. این عنوان به‌جهت اشتراک مستنداتش میان شیعه و اهل‌تسنن، یکی از وجوه تقریب بین مذاهب را ایجاد کرده است؛ چراکه شیعه و غیر آن براساس روایات یادشده، باید سنت اهل‌بیت علیهم‌السلام را حجت بدانند و طبق آن رأی و فتوا بدهند (منافی و رضانژاد، ۱۳۹۶: ۱۲۷). پیامد این نظریه، آن است که اهل‌بیت علیهم‌السلام می‌توانند منبع اخذ علوم دینی باشند؛ ولی نه مصدر دین. به عبارت دیگر، طبق این نظریه، حجیت سنت اهل‌بیت علیهم‌السلام از سنت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله بوده و ازآنجاکه ایشان طریق قابل اطمینان برای نقل سنت رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله هستند، می‌توانند برای همهٔ مسلمانان اعم از شیعه و غیرآن حجیت داشته باشند. ازاین‌رو می‌توان این موضوع را وجه مشترک میان شیعه و اهل‌تسنن معرفی کرد؛ هرچند آن‌ها در کنار اهل‌بیت علیهم‌السلام به حجیت قول افراد دیگری مانند صحابه و تابعان، حتی ائمهٔ اربعه نیز اعتقاد

داشته باشند. در مقابل، مرجعیت دینی یعنی صاحب اختیاری و زمامداری دینی. درصورتی‌که فردی مرجع دین شود، قول او به‌صورت مستقل حجت است نه به‌تبع نقل سنت رسول خدا ﷺ. کسی که مرجع دین شد، لازم نیست سخن خود را به قرآن یا سنت پیامبر ﷺ منتسب کند؛ هرچند باور باشته باشیم که سخن او بی‌استناد به قرآن و سنت پیامبر ﷺ نیست. ازاین‌رو هر کلام و فعلی از او صادر شود، متن دین خواهد شد. نکتهٔ دیگر این‌که، مرجعیت دینی با مرجعیت علمی این است که مرجعیت علمی صرفا گزارشگری است که از علوم اخبار می‌دهد نه این‌که بر مردم ولایت و سلطهٔ دینی داشته باشد؛ درحالی‌که مرجع دینی به‌سبب 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 می‌تواند در موارد لازم، اعمال ولایت کند. از این جهت، مرجعیت علمی ولایت مرجع را نشان نمی‌دهد؛ ولی مرجعیت دینی است که ولایت مرجع بر گسترهٔ شئونات دینی و بشری را نشان می‌دهد.

با این توضیح، مرجعیت علمی اصلا نمی‌تواند دریچه‌ای برای معرفی و شناخت امامت شود؛ چراکه این عنوان، یعنی مرجعیت علمی هرچند نزد شیعه اختصاصی اهل‌بیت علیهم‌السلام است، ولی نزد اهل‌تسنن برای افراد دیگری مانند صحابه و تابعان بار می‌شود و آنان را مصدر علوم دینی می‌پندارند؛ درحالی‌که شیعه چنین چیزی را نمی‌پذیرد. ازاین‌رو ممکن است مرجعیت علمی اهل‌بیت علیهم‌السلام راهی برای تحقق تقریب بین مذاهب شود (تسخیری، ۱۳۸۱: ۹-۶۷)؛ ولی نمی‌تواند طریقی برای معرفی امامت به معنای اصیل خودش برای جامعهٔ غیرشیعه شود.

۲-۳. ابعاد مرجعیت دینی

هرچند مرجعیت دینی در آیات و روایات پیامبر خدا ﷺ ریشه دارد؛ ولی ازآنجاکه 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.

۱-۲-۳. تعریف

مرجعیت دینی واژه‌ای نوین در عرصهٔ امامت‌پژوهشی بوده و در کلمات بزرگان و اندیشمندان به‌صورت کامل تعریف نشده است. ازاین‌رو آن‌گونه که از مستندات قرآنی و روایی و اندیشهٔ کلامی می‌توان برداشت کرد معرفی می‌شود. مرجعیت دینی شأنی از شئون انبیا و رسولان محسوب می‌شود که می‌توانند به‌سبب نسبت ایشان با خدای متعال و دین خدا، صاحب اختیار دین و امور دینی بوده و تعیین‌کنندهٔ دستورات الهی باشند. ایشان به‌جهت چنین جایگاهی محل رجوع مردم برای دریافت دین الهی هستند (شوری: ۱۳). امام نیز چون خلیفهٔ پیامبر اکرم ﷺ بوده و خلیفه با مستخلف‌عنه در همهٔ شئون جز موارد استثنا شده مشترک است، این شأن را دارا است (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۰۰/۱). این شأن نشان می‌دهد که نبی و سپس امام مبین و مشرّع دین هستند و حقیقت دین به زبان و عمل ایشان تبیین و معرفی می‌شود نه آن‌که خدا برای معرفی دین، کتابی را نازل کند تا مردم با فراگیری آن از وجود فرد دیگر بی‌نیاز باشند. در آیات و روایات، به‌خوبی برداشت می‌شود 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). ازاین‌رو هر کسی برای فهم و شناخت دین، تنها به نزد او یا کسی که او معرفی کند مراجعه می‌کنند. به نظر می‌رسد می‌توان 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 اهل‌بیت علیهم‌السلام بوده و مرجعیت دینی، حول محور ولایت می‌گردد. مرجعیت دینی رابطهٔ بین مأموم و امام را تعیین می‌کند. مرجعیت دینی اهل‌بیت علیهم‌السلام لزوم مراجعه به گفتار و رفتارشان را در پی دارد.

ب) مرجعیت دینی، وصف انحصاری بوده و آن را از سایر مردم متمایز

می‌کند؛ ازآنجاکه ویژگی‌های اهل‌بیت 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 ارادهٔ فرد دیگری وابسته نیست. برخلاف والیان و حاکمانی که از طرف امامان در منطقه‌ای منصوب می‌شده‌اند که قول و فعل او با اذن و ارادهٔ امام حجیت پیدا می‌کرده است. ازاین‌رو افراد منصوب از طرف امامان به‌تبع 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 به‌تبع خود امیرمؤمنان علیه‌السلام است. چنان‌که مرجعیت دینی امیرمؤمنان علیه‌السلام در دوران امامت خود، استقلالی بوده، ولی در دوران حضور پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله مرجعیت دینی ایشان به‌تبع رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله و قول و فعل ایشان به اذن و ارادهٔ پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله بوده است.

د) مرجعیت دینی، برطرف‌کنندهٔ خلأ و نیاز اساسی در حوزهٔ 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 صلی‌الله‌علیه‌وآله بر سر آن بود که در جایگاه مرجعیت دینی آن حضرت، بعد از ایشان چه کسی متصدی می‌شود؟ بنابراین، وجود نیاز اساسی جامعه به تبیین‌کنندهٔ دین و صاحب اختیار، لزوم مرجع دینی یا امام را اثبات می‌کند.

۲-۲-۳. ضرورت

ازآنجاکه 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 به‌سوی 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 فصل‌الخطاب برای تنازعات دینی و اجرای احکام در جامعه. یک مکتوب نمی‌تواند متصدی اجرای دین در جامعه شود و صرفا می‌تواند در برخی موارد، گویای احکام باشد. ازاین‌رو 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 این‌که از معایب صورت پیشین عاری است، محاسنی دارد؛ مانند این‌که خود مجری دین بوده و به فرد دیگری نیازمند نیست. با توجه به دو فرض گذشته، صورت اول ناکارآمد است و نمی‌تواند در همهٔ حالات دین را به‌صورت صحیح و کامل به دیگرات 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 این‌که دین از سوی خداوند صرفا 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)، آیهٔ اخذ امر و نهی از ایشان (حشر: ۷)، آیهٔ 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 می‌ماند. این آیات نشان می‌دهند آن‌که تعیین‌کننده و فصل‌الخطاب امور دینی است، شخص پیامبر اکرم ﷺ است. اگر این موضوع برای آن حضرت اثبات شود، اثبات آن برای امامان و اهل‌بیت علیهم‌السلام به حکم عقلی و نقل نیز شدنی است. عقل درک می‌کند 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 اهل‌بیت علیهم‌السلام را با پیامبر ﷺ یکسان معرفی می‌کند، این شأن بعد از آن حضرت برای امامان نیز ثابت می‌شود.

در روایات نیز بر مرجعیت دینی اهل‌بیت علیهم‌السلام اشاره شده است. حدیث ثقلین (صفار، ۱۴۰۴: ۴۹؛ کلینی، ۱۴۰۷: 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 واردشده بر لزوم اخذ و کسب دین از امامان علیهم‌السلام بر این مسئله دلالت دارند. مجموعه آیات و روایات یادشده نشان می‌دهد که پیامبر و پس از ایشان اهل‌بیت علیهم‌السلام متصدی امور دین و مصدر احکام و شرایع و مرجع مردم برای معرفی دین هستند.

۴-۲-۳. شواهد عقلی و نقلی

مرجعیت دینی علاوه بر شواهد عقلی، در قرآن کریم و منابع روایی نیز شواهدی دارد. یکی از قراین 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 آن‌که انسان‌ها 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. ازآنجاکه الهی بودن قرآن و کلام خدا بودن آن، به رسالت پیامبر ﷺ و اعلام‌نظر وی وابسته است و اگر پیامبر ﷺ نمی‌فرمود 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 رسول‌الله ﷺ است. از سوی دیگر، خود قرآن به فهم و تبیین وابسته و بیانگر آن پیامبر اکرم ﷺ است؛ به‌طوری که بیان پیامبر ﷺ در توضیح و تشریح آیات بخشی از دین را تشکیل می‌دهد (نساء: ۶۵ و ۱۰۵؛ نحل: ۴۴ و ۶۴). پس خودِ قرآن نمی‌تواند محوریت دیانت باشد. ازاین‌رو 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؛ ازاین‌رو قرآن به شخص امام هدایت می‌کند (صفار، ۱۴۰۴: ۴۷۷؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۲۱۶/۱؛ صدوق، ۱۴۰۳: ۱۳۲)؛ وگرنه کتابی که قابلیت تفسیر و تأویل‌های نادرست داشته و در معانی و مصادیق آن بتوان دخل و تصرف کرد، نمی‌تواند راه کشف حقایق دین باشد (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۶۹/۱). ضمن این‌که اگر قرآن می‌توانست محور دین و حقیقت بندگی شود، در عصر خود رسول خدا ﷺ این اتفاق رخ می‌داد. چنان‌که قرآن در عصر رسول خدا ﷺ به تبیین و تفسیر نیازمند بوده و امکان تأویل‌های نادرست در معانی و مصادیق داشته، بعد از رسول خدا ﷺ نیز همین گونه است و نمی‌تواند به تنهایی متصدی تبیین دین گردد. اضافه بر آنچه گفته شد، مرجعیت دینی غیر از مرجعیت پاسخ‌گویی به نیازهای مردم در امور دین، مجری دین در جامعه است و کتاب نمی‌تواند به‌خودی‌خود مجری دین شود. این سخن پیش از روایات، از آیات قرآن نیز قابل اثبات است. خداوند در آیهٔ ۱۰۱ آل‌عمران[1] با کلمهٔ «کیف» تعجب خود را از کفر مسلمانان با وجود قرآن و تلاوت

۱. ﴿وَكَيْفَ تَكْفُرُونَ وَأَنْتُمْ تُتْلَى عَلَيْكُمْ آيَاتُ اللَّهِ وَفِيكُمْ رَسُولُهُ وَمَنْ يَعْتَصِمْ بِاللَّهِ فَقَدْ هُدِيَ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ (آل‌عمران: 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 رسول‌الله ﷺ است که خود تالی آیات الله نیز محسوب می‌شود. در نتیجه، همان‌طور که در زمان پیامبر ﷺ صِرف 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 به‌صورت دلالتی صریح‌تر بیان شده است. جملهٔ «من یعتصم بالله» بعد از سخن از «آیات الله و رسوله» مشخص می‌شود که مقصود از «اعتصام بالله» همان آیات و رسول‌الله 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 صِرف 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 ﷺ محقق می‌شود. رفع ابهام و اجمال از احکام، شأن دیگری برای مرجعیت دینی است. مرجع دین در مواجههٔ مراجعه‌کنندگان و مراجعهٔ آن‌ها، ابهام و اجمال را برطرف می‌کند؛ به‌خصوص که با گذر زمان ابهامات عارض شده و برای مردمی که در عصر نزول نبوده‌اند، تبیین و توضیح دین ضروری خواهد بود.

ب) بیان احکام موضوعات جدید؛ احکام الهی و موضوعات آن‌ها، در عصر رسول خدا ﷺ منحصر نیستند و موضوعات جدیدی بعد از نزول قرآن رخ داده و رخ می‌دهند که به حکم الهی نیاز دارند. با نبود رسول خدا ﷺ و با توجه به انقطاع وحی و عدم نزول قرآن، چه کسی می‌تواند برای موضوعات جدید حکم واقعی الهی را بیان کند؛ جز فرد معصومِ متصل به غیب. ازاین‌رو فردی که خود زمامدار دین بوده و سخن او در امور دین، سخن خدا است، برای هر دورانی نیاز است. به باور شیعه، اهل‌بیت علیهم‌السلام بعد از رسول خدا ﷺ شأن بیان احکام موضوعات جدید را برعهده دارند.

ج) حفاظت از دین در برابر کاستی‌ها و افزوده‌ها؛ حقیقت دین چیزی است که بر قلب نبی و رسول خدا ﷺ نازل و از زبان ایشان صادر می‌شود و در اختیار عموم مردم قرار می‌گیرد. مهم‌ترین عامل برای کاسته شدن از دین و افزودن به آن، در اختیار دیگران قرار گرفتن و انتشار دین است. معارف دینی بعد از آن‌که در اختیار دیگران قرار می‌گیرد و به دیگران انتقال پیدا می‌کند، کاسته شدن یا افزوده شدن به دین رخ می‌دهد؛ هرچند برای کاستن یا افزودن تعمدی در کار نباشد. شاهد تعمد نبودن حذف و اضافه در دین، این‌که 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 آن‌که عده‌ای بر انحراف و حذف و اضافه در دین تعمد دارند. با این وصف، کسی می‌تواند 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، درصورتی‌که در کنار دین یک مرجع الهی نباشد، عمل به دین برای عموم مردم حجیت نخواهد داشت. زمانی آموزه‌های دینی حجیت دارند و مردم، حقِ عمل کردن به آن آموزه‌ها را خواهند داشت که حجتی الهی در کنار آن آموزه‌ها تضمین‌کنندهٔ صحت و واقعیت آن‌ها باشد. ازاین‌رو اگر در کنار دین، حافظ و نگهبانی نباشد، آموزه‌هایی که به‌عنوان 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 همهٔ 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 فصل‌الخطاب در همهٔ امور اجتماعی گردد. اجرای دین بخشی از خود دین است و نمی‌توان احکام و دستورات آن را بیان کرد؛ ولی اجرای آن را برعهدهٔ مردم گذاشت تا خود مجری آن باشند که همین نکته، یکی از عوامل انحراف دین خواهد بود. قرآن مسئولیت اجرای دین را برعهدهٔ انبیا و بعد از ایشان برعهدهٔ امامان معصوم گذاشته است. قرآن با صراحت حکومت را از شئون خلیفهٔ 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 به‌سمت 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 به‌وسیلهٔ آن اوصاف، شئون و مناصب امامت معرفی شود. این موضوع در قرآن و سنت پیامبر ﷺ ریشه دارد؛ غیر از آن‌که 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 اندیشهٔ بنیادین امامتِ امامیه بوده و تفکر شیعیِ اصیل را به مخاطبان برساند. مرجعیت دینی به‌جهت بُرد وسیع مفهومی خود که از یک سو ارتباط با خدا و ویژگی‌های الهی را کاملا 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. آقانوری، علی و بیات اصغری، قاسم (۱۳۹۳ش)، «زمینه‌های سیاسی و فرهنگی جدایی زیدیه از امامیه»، پژوهش‌های اعتقادی کلامی، شمارهٔ ۱۳، ص۷۷-۹۱.

۲. احمدی فروشانی، سید علی (۱۳۹۸ش)، «پژوهشی پیرامون مفهوم واژهٔ حجة‌الله و تبیین ویژگی‌های آن در آیات و روایات»، مجلهٔ کلام و ادیان، دورهٔ ۱، شمارهٔ ۲، ص۷-۴۷.

۳. ابن‌بابویه قمی، علی بن محمد (شیخ صدوق) (۱۴۰۴ق)، الإمامة و التبصرة من الحیرة، قم: مدرسة الإمام مهدی عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف.

۴. تاریوردی‌زاده، مجتبی (۱۳۹۸ش)، «رویکرد امامت تبیینی عرصه‌ای گمنام در امامت‌پژوهی»، مجلهٔ امامت‌پژوهی، دورهٔ ۹، شمارهٔ ۲، ص۲۷-۵۸.

۵. تسخیری، محمدعلی (۱۳۸۸ش)، وحدت اسلامی بر پایهٔ مرجعیت علمی اهل‌بیت علیهم‌السلام، تهران: مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی.

۶. جمعی از پژوهشگران (۱۳۹۶ش)، جستاری در مدرسهٔ کلامی بغداد، قم: دار الحدیث.

۷. جمعی از پژوهشگران (۱۳۹۶ش)، جستاری در مدرسهٔ کلامی قم، قم: دار الحدیث.

۸. چگینی، مهدی و چگینی، رسول (۱۳۹۵ش)، «گونه‌شناسی تعریف امامت در دیدگاه اندیشمندان امامیه»، مجلهٔ اندیشهٔ نوین دینی، سال ۱۲، شمارهٔ ۴۶، ص۹۷-۱۱۰.

۹. خزاز رازی، علی بن محمد (۱۴۰۱ق)، کفایة الأثر، قم: بیدار.

۱۰. صفار، محمد بن حسن (۱۴۰۴ق)، بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد علیهم‌السلام، قم: کتابخانه آیة‌الله 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: مکتبة العلمیة الاسلامیة.
۱۴. قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۳ق)، تفسیر قمی، قم: دار الکتاب.
۱۵. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، الکافی، قم: دار الکتب الاسلامیة.
۱۶. کوفی، فرات بن ابراهیم (۱۴۱۰ق)، تفسیر فرات کوفی، تهران: وزارة الثقافة و الإرشاد الاسلامی.
۱۷. منافی، حسین و رضانژاد، عزالدین (۱۳۹۶ش)، «مرجعیت علمی اهل‌بیت علیهم‌السلام از دیدگاه محدثان غیرامامیه در سه قرن نخستین»، مجلهٔ معارف عقلی، سال ۱۲، شمارهٔ ۲ (۳۵)، ص۱۲۵-۱۴۷.

Elucidating the Status of the Religious Authority of the Divinely Chosen from the Perspective of the Qurʾan*

Sayyid Muḥammad Mahdī Mūsavī[1]

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 Qurʾan—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 (marjaʿiyyat dīnī) within the overall religious system and its function in guiding and elevating humanity, drawing upon the most fundamental religious source: the Noble Qurʾan.

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, Qurʾanic 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 maʿiyyah (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 Qurʾanic teachings. By examining this dimension, the research arrives at the Qurʾanic 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; Qurʾan

Research Article

Imāmah in the Light of the Qurʾān and Sunnah

2th Year, Vol. 3, 2025

Publisher: Emamat International Foundation

ipj.emamat.org

Received: 2025/05/29

Revised: 2025/10/11

Accepted: 2025/10/11

Published Online: 2026/06/28

© the authors

* Cite this article: Mūsavī, S.M.M. (2025). Elucidating the Status of the Religious Authority of the Divinely Chosen from the Perspective of the Qurʾan, *Imāmah in the Light of the Qurʾān 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*

سیدمحمدمهدی موسوی[1]

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 منظومهٔ 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، صرفا واسطه‌ای در ابلاغ و بعضا اجرای احکام دین است. نگاهی حداقلی که حقیقت و جایگاه امامان را صرفا از حیطهٔ یک مجری احکام که از عهدهٔ دیگران نیز برخواهد آمد، فراتر ندانسته است. معارف وحی برخلاف این پندار، بین دین و انسان برگزیدهٔ الهی، رابطهٔ این‌همانی و همراهی کامل در همهٔ شئون را تعریف کرده‌اند. این معیّت می‌تواند از تبیین دین‌مداری بر محور انسان برگزیده و همچنین نقش و کارکرد وی قابل پیگیری و اثبات باشد. کارکرد این هدایتگرِ برگزیده در قبال دین و سپس اهل ایمان، دو حوزهٔ فعالیت این عنصر است که می‌تواند جایگاه ویژهٔ او را که نقش مرجعیت در آیین است به نمایش بگذارد. گام سوم در اثبات این همراهی، بدیل‌ناپذیری این نقش در آموزه‌های قرآن است که با بررسی این مهم به سنت الهیِ قرآن به تجسم بشری ویژه، در کنار دین خواهیم رسید.

واژگان کلیدی: دین، انسان برگزیده، امام، مرجعیت دینی، قرآن کریم

مقاله پژوهشی
دوفصلنامهٔ 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، سیدمحمدمهدی، (۱۴۰۳)، تبیین جایگاه مرجعیت دینی برگزیدگان الهی از منظر قرآن، امامت در پرتو قرآن و سنت، (۲) ۳، ص۲۳۳-۲۵۹.
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 عرصهٔ علم کلام، تبیین نقش و جایگاه واقعی برگزیدگان الهی (نبی یا امام) در کنار کیش و آیین الهی است. تبیینِ نقش انکارناپذیر یک عامل انسانی-الهی و همراهی جدانشدنیِ 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 (فرقان: ۲۰)، در قالب انسان برگزیدهٔ خاص از دیدگاه قرآن آشکار شود و نقش مرجعیت دینی انبیا و اوصیای الهی را در منظومهٔ دین در راستای هدایت و تعالی بشر، از مهم‌ترین منبع دینی تبیین کرده باشد.

این پژوهش درصدد بسط این حوزهٔ دانشی، می‌کوشد با بیان و راهکاری جدید، برون‌داد این گزارهٔ مهم را به اثبات برساند که در سنت قرآن، هرکجا آیینی الهی وجود داشته، همواره انسان برگزیدهٔ 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 صلی‌الله‌علیه‌وآله چگونه می‌تواند این عنصر اساسی را تعطیل و رها سازد. ازاین‌رو آشکار می‌شود که دایرهٔ برگزیدگان الهی در این پژوهش، فراتر از انبیا بوده و امامان اهل‌بیت علیهم‌السلام 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 این‌که آن وظایف را رها یا شاید به خود امت واگذار کرده است؟

علاوه بر این‌که 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 حیطهٔ یک مجری احکام فراتر ندانسته است؛ درصورتی‌که 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. ازاین‌رو 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 به‌گونه‌ای باشد که نه‌تنها قلمرو و ماهیت حضور برگزیدگان الهی را به‌خوبی روشن سازد، بلکه بتوان با آن از بسیاری از شبهات مطرح‌شده نیز گذر کرد.

همچنین با توجه به آن‌که نگاه‌های مختلفی در تبیین فلسفهٔ امامت از سوی اندیشمندان امامیه مطرح شده است، این نوشتار می‌کوشد تا هندسهٔ جدیدی را برای اهمیت این جایگاه، از آیات قرآن پایه‌ریزی کرده تا از دریچهٔ نقش مرجعیت برگزیدگان الهی به جایگاه والای امامت نگاه کرده باشد. به این ترتیب، دریچهٔ جدیدی به‌سوی حقیقت امامت گشوده تا در قالب اصطلاحی جدید در عرصهٔ علوم، گام دیگری در گسترهٔ تبیین این آموزهٔ 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 حوزهٔ فعالیت این عنصر الهی است که می‌تواند جایگاه ویژهٔ 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 الهیِ قرآن کریم به تجسم بشری مافوق در کنار دین، خواهیم رسید.

در جست‌وجوی به عمل آمده به‌عنوان پیشینه، در گستردگی ابعاد کارکرد انسان برگزیدهٔ الهی با استفاده از آیات قرآن کریم، اثری یافت نشد؛ به‌ویژه آن‌که 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 مسئلهٔ مرجعیت دینی

پیامبر و امامان علیهم‌السلام پرداخته است. محمدباقر حکیم نیز در خطابه‌ای تفصیلی به‌صورت کلی به بررسی ادله و ضرورت اثبات مرجعیت فکری اهل‌بیت علیهم‌السلام پرداخته است (https://hawzahnews.com/xdxc۵). علی‌اصغر رضوانی کتابی به نام مرجعیت دینی با محوریت روایات و بعضا آیات نوشته و مقاله‌ای با عنوان «پایه‌های مرجعیت دینی در آیات و روایات» از مجید معارف در این حوزه منتشر شده است. وجه تمایز موضوع نگارنده با آثار یادشده، در نگاه خاصی است که از دریچهٔ همراهی و ضرورت ارتباط دین و انسان برگزیده، برای هموار کردن اثبات استمرار این نقش محوری حتی بعد از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله 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. ازاین‌رو 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 حیطهٔ 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 به‌دنبال نشان دادن معنایی واقعی در قالب این‌همانی 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 ﴿ظَلُوماً

جَهُولا﴾ (احزاب: ۷۲) و ﴿مُختالاً فَخُورا﴾ (نساء: ۷۲) توصیف کرده است. ملائکه نیز از این موجود به فسادگر و خون‌ریز تعبیر کرده‌اند (بقره: ۳۰). همچنین با مراجعه به آیات وحی، سابقهٔ 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،[1] بیشتر نوع انسان را نمی‌توان به حال خود واگذار کرد و نیازمندی ایشان را به رهبر الهی انکار کرد.

خدای متعال مهم‌ترین آفریدهٔ خویش، انسان را به‌سوی سعادت که هدف از آفرینش است بدون راهنما رها نکرده است. راه‌های روشنگری مانند تفکر در آفرینش (آل‌عمران: ۱۹۱)، فطرت (روم: ۳۰) و ارسال رسل (نساء: ۱۶۵) ازجملهٔ این دلیل‌ها هستند. اساس راه اول تعقل و استدلال بوده، چنان‌که پایهٔ راه دوم، از حس درونی تشکیل شده است؛ اما ازآنجاکه 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 توان‌بخشی، «وَ یُثیروا لَهُم دَفائِنَ العُقول» (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۶/۱)، بیدارسازی و جلوگیری از انحرافِ 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؛ ﴿إِنّی جاعِلُکَ لِلناسِ إِماماً﴾ (بقره: ۱۲۵) جایگاه مهم و راهبردی که از

۱. نظریهٔ اقبال لاهوری و پیروان او که خاتمیت را دلیل تکامل و تحول در اندیشهٔ بشری پنداشته‌اند (ر.ک: سبحانی، ۱۳۷۵: ۱۴۵–۱۶۷).

عهده و توان بشر عادی خارج است. شخصیتی که قرآن، قول او را «حجت» و «فصل‌الخطاب» دانسته و حتی او را مرجعی برای قانون‌گذاری معرفی کرده است. قابل توجه این‌که این جایگاه، صِرف یک مقام تشریفاتی نبوده و خداوند با اعطای این پُست، مسئولیت سنگینی برعهدهٔ 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؛ آل‌عمران: 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 رِسالَتَه﴾ (انعام: ۱۲۴). ازاین‌رو خداوند همواره مرجع دین یا همان انسان برگزیده را به‌خود نسبت داده است ﴿قَدْ جاءَتْ رُسُلُ رَبِّنا 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 پایهٔ 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. نتیجهٔ 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 به‌جهت 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 حوزهٔ کارکرد ایشان در قبال دین و اهل ایمان و سپس بدیل‌ناپذیری 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 بعضا 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 مؤلفهٔ محوری قرآن کریم که جایگاه انسان برگزیده را در کنار دین به‌وضوح ترسیم کرده است، مسئلهٔ 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 برگزیدهٔ الهی را محور ایمان (نساء: ۶۵)، قرابت به اولیای الهی (آل‌عمران: ۶۸) و محبوب شدن نزد پروردگار (آل‌عمران: ۳۱) دانسته و ناسپاسی و هرگونه ناسازگاری و زاویه داشتن با او را فساد (مائده: ۳۳؛ نحل: ۸۸)، طغیان (طه: ۲۴) و خروج از دایرهٔ ایمان و چشیدن عذابی ناگوار تعریف کرده است (انفال: ۱۱۳؛ نساء: ۱۴؛ احزاب: ۳۶؛ جن: ۲۳). چنان‌که در داستان تمرّد 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 (آل‌عمران: 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 «اطیعوا الله و اطیعوا الرسول» که

این‌همانی این اطاعت با اطاعت الهی را آشکار می‌سازد. چرایی این مطلب در قِوام و استواری دین به تبعیت از انسان برگزیده است؛ ازاین‌رو این یگانگی و یکسان‌انگاری دین و انسان برگزیدهٔ 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 امامی‌مذهبان و هم در اهل‌سنت -که به تواتر، احادیث «مَن مات» را نقل کرده‌اند (برقی، ۱۳۷۱: ۸۸/۱؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۵۸/۳؛ ابن‌حنبل، بی‌تا: ۸۸/۲۸؛ ابوداوود، بی‌تا: ۴۲۵/۳)- از موضوعات غیرقابل انکار است. این شناخت ازجمله اموری است که اشتغال به آن هم در مکتب امامیه و هم غیر از آن به‌شدت مورد توجه قرار گرفته؛ تا جایی که سخن از اموری مانند کفر و ایمان، سعادت و شقاوت به میان آمده است. حال سؤال اینجا است که آیا شناخت انسان برگزیده، از آن جهت که صرفا طریقی برای دستیابی به شریعت بوده مورد نیاز است؟ یا این‌که فارغ از طریقیت، به‌عنوان والی‌ای 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 مقدمهٔ لازمی بر فرمان‌برداری 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؛ ازاین‌رو، وجوب طریقی است. باتوجه به آیات صادقین (توبه: ۱۱۹) و اولواالامر (نساء: ۵۹) اطلاق در آیه به معنای اطاعت مطلق از ایشان است (عیاشی، بی‌تا: ۱۱۷/۲؛ «و روی المعُلّی بن خُنیس عن أبي عبدالله ﷺ 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 «اولواالامر» است که این خود، دلیل موجهی است بر این‌که معرفت ایشان نیز واجب است؛ در غیر این صورت، موجب تحیر خواهد شد. ضمن این‌که وقتی مقدمهٔ لازم برای تحقق همراهی با «صادقان» و اطاعت از «اولواالامر» شکل نگرفته است، چگونه می‌توان ذی‌المقدمه را تحصیل کرد. نکتهٔ مهم در این بحث، معرفیِ صادقین و اولواالامر است؛ چراکه لزوم همراهی و اطاعت از آنان بدون معرفی و معرفت ایشان امکان‌پذیر نیست؛ چنان‌که فخر رازی معتقد است: «پیروی از معصوم در صورتی امکان‌پذیر است که انسان به او عالم باشد» (همان: ۲۲۱/۱۸).

با توجه به آیهٔ تبلیغ (مائده: ۶۷) و اکمال (مائده: ۳) که به گواه مفسران عامه و خاصه در واقعهٔ غدیر نازل شده‌اند،[۱] گام دوم شناخت انسان برگزیده در معرفت موضوعی کلید خواهد خورد. با توجه به آیهٔ تبلیغ ﴿وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ﴾، شناساندن و شناسایی نکردن مردم -که موجب نشناختن انسان برگزیده از سوی مردم می‌شد- به‌منزلهٔ عدم ابلاغ اسلام تلقی شده است. بنابراین، می‌توان ادعا کرد که معرفت عنصر الهی (امام و نبی) به‌عنوان جزئی اصیل و دارای نقش محوری در امر شریعت است.

به گواه آیهٔ ﴿اَلیُوم رَضیتُ لَکُم الاسلامَ دِیناً﴾ (مائده: ۳)، رضایت از اسلام، اکمالِ دین و اتمام نعمت در دینی که با معرفی انسان برگزیده تحقق می‌یابد 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 مطالبِ عرضه‌شده، 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 واقعهٔ غدیر، در سالِ حجةالوداع دربارهٔ انتصاب امیرمؤمنان علیه‌السلام به‌عنوان جانشین و ولی پس از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله و گرفتن بیعت از مردم برای تبعیت از ایشان است. بسیاری از علمای اهل‌سنت نیز این گزارش را بازگو کرده‌اند. به‌عنوان نمونه، جمع زیادی از صحابه مانند زید بن ارقم، ابن‌عباس، جابر بن عبدالله انصاری، ابوهریره، براء بن عازب، حذیفه، عامر بن لیلی بن حمزه و ابن‌مسعود نقل کرده و گفته‌اند از طرق مختلف که برخی مانند حدیث ابوسعید از یازده طریق نقل شده که جریان فوق در روز غدیر و مرتبط با امیرالمؤمنین علیه‌السلام نازل شده است.

به امام) برای مردمان حاصل شده باشد و این ممکن نیست، مگر این‌که عقلا و شرعا معرفت امام، واجب باشد.

با این بیان که معرفت امام جزء یا شرط تحقق فقرات آیهٔ 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 اُخروی

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 آیهٔ ﴿یَوْمَ نَدْعُو کُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ﴾ (اسراء: ۷۱)، درمی‌یابیم که این فراخوان، شامل همهٔ انسان‌ها از روز اولین تا واپسین می‌شود. 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 فراخوانِ روز رستاخیز، مردمان به‌همراه امامشان احضار خواهند شد. بنابراین، دسته‌بندی‌ها و گروه‌ها براساس پیشوایان -چه حق و چه باطل- صورت خواهد پذیرفت. این آیه به‌گونه‌ای اهمیت والای پیشوا و رهبری را در زندگی انسان‌ها می‌رساند. 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 می‌شود.

بنابراین، طبق این آیه، شئونات مردم در قیامت، عقاب و ثواب اخروی آنان با توجه به مسئلهٔ 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. به‌عنوان مثال، توجه و یادکردش را در گرو یادکرد بندگان قرار داده است: ﴿فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ﴾ (بقره: ۱۵۲). از موهبت‌های بزرگ الهی، نصرت و یاری او است که آن را در گرو یاری اهل ایمان قرار داده است: ﴿إِنْ تَنْصُرُوا اللَّهَ يَنْصُرْكُمْ﴾ (محمد: ۷). ازاین‌رو، هرکس با فکر، زبان و عمل خویش دین را یاری کند، خداوند نیز او را حمایت می‌کند. حضرت امیرمؤمنان علیه‌السلام در این‌خصوص می‌فرماید:

> اگر خدا را یاری کنید، خداوند شما را یاری می‌کند و گام‌های شما را استوار می‌سازد، خداوند از روی خواری و ناچاری از شما نصرت و یاری نمی‌خواهد. او از شما یاری خواسته درحالی‌که خود عزیز و حکیم است و سپاهیان آسمان‌ها و زمین به فرمان او هستند. نصرت‌خواهی الهی برای آن است که شما را بیازماید و بهترین عامل به نیکی‌ها را مشخص سازد (صبحی صالح، بی‌تا: خطبهٔ ۱۸۳).

ازاین‌رو، معنای یاری کردن خداوند و نصرت پروردگار، دارای معنای مناسب و خاص خود است. ازآنجاکه 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 آیهٔ ۱۴ سورهٔ صف آمده است که حضرت عیسی علیه‌السلام نصرت خویش را نصرت خداوند بیان داشته است: ﴿مَنْ أَنْصارِي إِلَى اللَّهِ﴾ (صف: ۱۴) و حواریین نیز در پاسخ استمداد او، نصرت او را نصرت خدا دانسته و در پاسخ گفته‌اند: ﴿نَحْنُ أَنْصارُ اللَّهِ﴾ (صف: ۱۴).

نکتهٔ کلیدی که اهمیت و جایگاه محوری انسان برگزیدهٔ الهی را برای ما روشن می‌کند، پیامدهای عدم یاری انسان برگزیدهٔ الهی است. قرآن کریم در ادامهٔ آیه یادشده از کسانی که از این نصرت شانه خالی کرده‌اند، به کافر ﴿وَكَفَرَتْ طائِفَةٌ﴾ تعبیر و از کسانی که او را یاری کرده‌اند، به ﴿الَّذِينَ آمَنُوا﴾ یاد کرده است

(صف: ۱۴)؛ این در حالی است که خطاب ابتدای آیه به‌سوی اهل ایمان است.

در برخی آیات دیگر نیز به نصرت برگزیدگان الهی در کنار نصرت پرودگار تصریح شده است. ﴿وَيَنْصُرُونَ اللّهَ وَرَسُولَهُ أُولئِکَ هُمُ الصّادِقُونَ﴾ (حشر: ۸) با توجه به آیاتی که گذشت، اهمیت یاری کردن انسان برگزیده که در حقیقت نصرت دین و شریعت الهی است آشکار می‌شود؛ چراکه برپایی، حفظ، شکوه و عظمت دین، در گرو تبعیت از ایشان است. همچنین نصرت انسان برگزیده ضامن و تأمین‌کنندهٔ سعادت دنیا و آخرت انسان‌ها است. بنابراین، محوری‌ترین پایهٔ نصرت دین، یاری رساندن به حجت الهی است.

۵-۳. انسان برگزیده، معیار فروعات احکام

همواره در طول تاریخ اشخاصی بوده‌اند که اعمال ظاهری را محور و اساس دین پنداشته و با این نگاه، حتی در برابر انسان‌های برگزیده صف‌آرایی کرده یا ایشان را همراهی نکرده‌اند. داستان خوارج گواهی بر این مدعا است. برتری و محوریت تبعیت انسان برگزیده نسبت به تکالیف شرعی، نکتهٔ دیگری است که با تدبر در آیات قرآن می‌توان به آن پی برد. به‌عنوان مثال، خداوند در سوره حج برایند فراخوان این عمل عبادی را گشتن حول محور رسول برگزیدهٔ خویش اعلام کرده و او را هدف اصلی ادای مناسک حج دانسته است: ﴿وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجالاً وَعَلى كُلِّ ضامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ﴾ (حج: ۲۷). خداوند در سورهٔ جمعه نیز از اتفاق ناگواری خبر داده که مسلمانان فریضهٔ الهی-سیاسی جمعه را رها کرده و به‌دنبال امیال دنیایی خویش رفته‌اند. نکتهٔ قابل توجه این‌که قرآن کریم از این عمل ناشایست که ترک فریضه بوده است، به ترک رسول گرامی اسلام ﷺ تعبیر کرده است: ﴿وَإِذا رَأَوْا تِجارَةً أَوْ لَهْواً انْفَضُّوا إِلَيْها وَتَرَكُوكَ قائِماً﴾ (جمعه: ۱۱).

علت خروج ابلیس از جایگاه و منزلتی که داشت به‌جهت ترک عبادت خدا نبود، بلکه به‌دلیل تمرّد او از فرمان الهی در سجده بر انسان برگزیده بود (اعراف: ۱۳). ازاین‌رو، تبعیت و پیروی از انسان برگزیده، معیار قبول سایر مناسک دینی است.

بنابراین، تبعیت یا تمرّد از انسان برگزیدهٔ 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 قِبال 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 قِبال دین

عرصهٔ 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، معارفِ دینی که در قالب بایدها و نبایدها، در حوزهٔ 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 گزینهٔ معرفی‌شده 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 این‌که چنین مسئولیتی تلویحا از دیگران نفی شده است: «اِنّا اَرسَلنا رُسُلَنا».

۲-۱-۴. تبیین صحیحِ دین

قرائت‌های مختلف یا وجود اختلاف در فهم مضامین دین، به‌خصوص معارف قرآن، همواره از بحث‌های چالشی در بین علمای علوم اسلامی بوده است. براین‌اساس 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 نظریهٔ «حسبنا کتاب الله» است. نقش کلیدی رسول اکرم ﷺ در تبیین آیات، به‌وضوح ضرورت همراهی ایشان به‌عنوان یک مرجع دینی را ثابت می‌کند؛ زیرا ایشان مخاطب اصلی کلام وحی هستند و ازآنجاکه قسمت اعظم ابلاغات قرآن شفاهی و گفتاری بوده ﴿إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلاً ثَقِيلاً﴾ (مزمل: 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. ازاین‌رو امر خطیر تبیین معارف الهی برعهدهٔ انسان برگزیده خواهد بود. آیات ۴۴ ﴿وَأَنْزَلْنا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ ما نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ و ۶۴ سورهٔ نحل ﴿وَما أَنْزَلْنا عَلَيْكَ الْكِتابَ إِلاَّ 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. ازاین‌رو حفظ شریعت و احکام واردشده 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 تَنازَعتُم فِي شَيءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللهِ وَالرَّسُول﴾ (نساء: ۵۹).

۴-۱-۴. اقامهٔ دین

ازجمله 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 عمدهٔ آن که از مصادیق اقامهٔ 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 اقامهٔ دین مقولهٔ دیگری است. چنان‌که خطاب به سیدالشهدا علیه‌السلام گفته می‌شود: «أشهد أنك قَد أقمتَ الصَلاة». 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 اقامهٔ دین الهی دانسته ﴿أَنْ أَقِيمُوا الدِّين﴾ (شوری: ۱۳) و آن را توصیهٔ خدای سبحان به پیامبران اولوالعزم، یعنی نوح، ابراهیم، موسی، عیسی و خاتم‌الانبیا علیهم‌السلام می‌خواند. بنابراین، اقامهٔ دین رهاورد مجاهدت‌ها، رنج‌ها و مشقات انسان‌های برگزیده در طول تاریخ بشر است. بنابر آموزه‌های تفسیری امامیه، خطاب آیهٔ یادشده متوجه انسان‌های برگزیده در امتداد رسولان اولوالعزم تا امامان اهل‌بیت علیهم‌السلام است. برخی از مهم‌ترین موارد برپایی همه‌جانبهٔ آیین الهی که متوجه انسان برگزیده شده، عبارت از تعلیم، تصدیق و انجام دستورات دین است. منابع تفسیری عامه نیز واژهٔ «دین» در آیه را توحید و انجام تکالیف و احکام الهی دانسته و مخاطبان آیه را انبیای الهی و بعضا مسلمانان می‌دانند و اقامهٔ 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 اقامهٔ دین عبارتند از:

الف) اجرای احکام دین؛ قرآن در برخی آیات، یکی از اهداف ارسال رسولان را حُکم میان مردم دانسته است؛ ﴿إِنَّا أَنزَلْنَا 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 انزل الله» میان مردم حکم و قضاوت کند: ﴿فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ﴾ (نساء: ۱۰۵؛ مائده: ۴۸). البته اجرای احکام دین، ابتدا به‌جهت علم ویژهٔ ایشان به زوایای مختلف معارف دین و سپس به‌واسطهٔ مقبولیت ایشان در نگاه جامعهٔ 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 شئونی که قرآن کریم برای رسولان الهی و به‌خصوص پیامبر اکرم ﷺ ذکر می‌کند، وظیفهٔ 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 بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ﴾ (مائده: ۴۲). بنابراین، اجرای قسط و عدل عنصری اساسی در دین است که انسان‌های برگزیدهٔ 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.

۱-۲-۴. 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) ازجملهٔ این واژگان هستند. البته در برخی آیات به‌تبع وظیفهٔ 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 «ظَلُوماً جَهُولا» معرفی می‌کند، تنها در پرتو تعالیم انبیا و هدایتگران الهی است که انسان برگزیده همواره در طول تاریخ با هدایت تشریعی و ارائهٔ طریق، گنجینه‌های عقول بشری را شکوفا و آنان را به‌سوی سعادت و کمال رهنمون ساخته است.

۲-۲-۴. تربیت و اخلاق جامعه

تأثیر بنیادین انبیا در رساندن انسان‌ها به عالی‌ترین مرتبهٔ 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 ایدهٔ بعثت در تمام قرن‌ها، تربیت انسان برای رسیدن به کمالی لایق است؛ زیرا با اصلاح او عالَم 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 ارائهٔ الگو است. در این روش انسان‌های برگزیده، موفق‌ترین و کامل‌ترین نمونه معرفی شده‌اند تا دیگران

از رفتار ایشان سرمشق گرفته و مسیر آن‌ها را سرلوحهٔ خویش قرار دهند.

قرآن کریم در موارد متعدد، پیامبران و انسان‌های صالح را به‌عنوان اسوه و نمونه معرفی کرده است (احزاب: ۲۱؛ ممتحنه: ۴ و ۶). ضرورت ارائهٔ الگو در قالب انسان برگزیده از سوی خداوند، اهمیت همراهی ایشان را به‌عنوان 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 سورهٔ آل‌عمران، 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 تُتْلَى عَلَيْكُمْ آيَاتُ اللَّهِ وَفِيكُمْ رَسُولُهُ﴾ (آل‌عمران: ۱۰۱). داستان دوری گزیدن قوم موسی علیه‌السلام از هارون و افتادن در دام ارتداد و گوساله‌پرستی (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، «حجة‌الله» 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 محاجّه کرد. به انسان برگزیده از آن جهت حجت اطلاق می‌شود که در روز قیامت اعمال عباد را به او احتجاج می‌کنند. ازاین‌رو 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 شایستهٔ الهی، اتمام حجت بر بندگان است: ﴿رُسُلاً مُبَشِّرِينَ وَ مُنْذِرِينَ لِئَلاَّ 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 به‌خوبی بر ضرورت وجود برگزیدگان الهی برای بیدارسازی فطرت و آشکار شدن گنجینه‌های خِرد انسان و در نهایت، تمام کردن حجت خداوند بر بندگان تأکید شده است.

۵-۲-۴. مدیریت و راهبری جامعهٔ ایمانی

تدبیر اجتماعی، رتق و فتق امور جامعه (یوسف: ۴۷)، مدیریت عرصهٔ سیاسی در برابر مخالفان (نساء: ۸۳)، مدیریت عرصهٔ فرهنگی (بقره: ۱۲۹)، سبک زندگی (احزاب: ۲۱؛ ممتحنه: ۴)، عرصهٔ سلامت (اعراف: ۳۱)، عرصهٔ اقتصاد (انعام: ۱۴۱)، نظامی (آل‌عمران: ۱۴۶؛ بقره: ۲۴۷) و راهبری تاریخی و تمدنی از دیگر وظایف انسان برگزیدهٔ الهی در قِبال اهل ایمان است؛ چراکه او با علم ویژه‌ای که در اختیار دارد، توانایی انجام چنین مدیریت کلانی را دارا است. هرچند گاهی به خطا نِمود این مدیریت فقط در حکومتداری مشاهده می‌شود، ولی راهبری جامعهٔ مؤمنان را نمی‌توان فقط به معنای حکمرانی سیاسی دانست؛ زیرا جلوه‌های گوناگون مدیریت و راهبری جامعهٔ مؤمنان در سراسر حیات انبیا و اوصیای الهی وجود دارد؛ درحالی‌که تاریخ شاهد اندکی از این مدیریت در حوزهٔ 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، نمونهٔ بی‌بدیلی از حکومت را برای اهل ایمان به نمایش گذارده‌اند. لازم به یادآوری است که هدف نهایی انبیا، تشکیل حکومت سیاسی نبود و هدف اصلی، مدیریت جامعهٔ ایمانی و گسترش خیر و قسط در میان آنها بوده است.

۶-۲-۴. امنیت زمینیان

با توجه به آیات قرآن کریم، امنیت اهل زمین، رفع عذاب‌ها و استقرار آسمان‌ها، ازجمله فواید و آثار وجودی انسان برگزیده برای جامعهٔ ایمانی و حتی غیر آن

است. وجود عوامل و گناهان متعدد به حکم آیات قرآن، هرکدام به‌تنهایی 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 به‌نوعی از عوامل فروپاشی نظام آفرینش هستند؛ چراکه خداوند حتی دربارهٔ یک باور ناشایست چنین خطری را گوشزد کرده است. آیات سورهٔ مریم دربارهٔ پندار ناصواب فرزندانگاری برای پرودگار جهانیان چنین است: ﴿تَكَادُ السَّماواتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْهُ وَتَنْشَقُّ الْأَرْضُ وَتَخِرُّ الْجِبالُ هَدًّا * أَنْ دَعَوْا لِلرَّحْمنِ وَلَداً﴾ (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 خلیفهٔ الهی، چنین جایگاهی در پیشگاه الهی دارد که وجودش مانع این فاجعه شده است؟ در تأیید این ادعا، در گزارشی از امام باقر علیه‌السلام مستند به آیات قرآن، آمده است که شخصی از سبب نیاز به پیشوای الهی از ایشان سؤال می‌کند، امام در پاسخ می‌فرماید: «این نیاز به‌سبب 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: ۱۲۳/۱). پس از آن امام به آیهٔ ﴿مَا كانَ اللهُ لِيُعَذِّبَهُم وَأَنتَ فِيهِم﴾ (انفال: ۳۳) استناد می‌کند تا شاهد این مطلب را در کلام خداوند بیان کرده باشد.

آیهٔ مورد استدلال، به‌صراحت گویای نقش و جایگاه انسان برگزیدهٔ الهی در امنیت اهل زمین است. در تأیید این ادعا، می‌توان به سنت و روش پروردگار در عذابِ 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 نحوهٔ 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).

۴-۲-۷. شرط پذیرش اعمال

از اهمیت انکارناپذیر جایگاه والای انسان برگزیدهٔ الهی در قِبال اهل ایمان، سببیت او در قبول اعمال و مناسک شرعی است. چه دلیلی برای عدم قبولی اعمال، بدون ولایت انسان برگزیدهٔ الهی، بالاتر از این‌که خواست خدا این‌گونه تعلق گرفته و ولایت او را شرط قبولی و صحت اعمال قرار داده است. نمود این ادعا در داستان سجدهٔ ملائکه بر آدم علیه‌السلام و امتناع ابلیس کاملا مشهود است. ابلیس به‌جهت تمرّد از فرمان الهی و عدم قبول جایگاه ویژهٔ انسان برگزیده، اعمالش حبط و از جایگاهش اخراج شد. در برخی آیات نیز می‌توان با قیاس اولویت این ادعا را ثابت کرد. چنان‌که 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 آیهٔ 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 برگزیدهٔ الهی، کاستی و تباهی اعمال را به‌همراه 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.

۴-۲-۸. 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 دربارهٔ اعمال ایشان شهادت خواهند داد. چنان‌که قرآن کریم به شهادت پیامبران الهی و حضرت رسول ﷺ در روز قیامت تصریح کرده است: ﴿فَكَيفَ اِذا جِئنا مِن كُل اُمّة بِشَهيدٍ وَجِئنا بِكَ على هؤلاءِ شَهيداً﴾ (نساء: ۴۱). به گواه قرآن، این وظیفهٔ حیاتی در قبال امت را یک انسانی معمولی نمی‌تواند برعهده بگیرد و نقش انسان برگزیدهٔ 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. بدیل‌ناپذیری این نقش

نقش محوری و کارکرد انسان برگزیدهٔ الهی، به‌وضوح تصور کارگردانی این نقش را از دیگر مدعیان انکار کرد؛ اما قرآن کریم از بدیل‌ناپذیری این نقش حتی از سوی ملائکه و کتاب‌های الهی -به تنهایی- سخن گفته است. آنچه از آموزه‌های قرآن برداشت می‌شود، برون‌داد این انگاره است که ادیان الهی بر مدار فرشته یا کتاب نبوده‌اند. آیات وحی محور دین الهی را بر پایهٔ ارسال فردی الهی استوار دانسته‌اند: ﴿بَعثَ اللهُ رُسلاً مُبشّرين وَمُنذِرين﴾ (نساء: ۱۶۵). چنان‌که از کتاب فقط به‌عنوان سندی در کنار این عنصر الهی یاد شده (آل‌عمران: ۸۱؛ مائده: ۴۴) و از ارسال کتاب به تنهایی اظهار تعجب شده است (نساء: ۱۵۳). بنابراین، اصل در نظام دین، مرجعیت دینی انسان برگزیدهٔ الهی بوده است و گزینه‌های هدایتی مانند کتاب و دستورات مکتوب الهی به‌همراه ایشان بوده نه این‌که ایشان به‌دنبال و فرع بر کتاب‌های آسمانی باشند: ﴿فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيينَ مُبَشِّرينَ وَمُنْذِرينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتابَ والميزان والحديد﴾ (بقره: ۲۱۳)؛ ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنا رُسُلَنا بِالْبَيناتِ وَأَنْزَلْنا مَعَهُمُ الْكِتاب﴾ (بقره: ۲۱۳؛ حدید: ۲۵)؛ ﴿وَاَنزَلنا اِلَيکَ الذِکر﴾ (نحل: ۶۴). نتیجه آن‌که در سنت الهی برای ابلاغ دین به جامعهٔ بشری، اصل ارسال رسولان الهی است و کتاب، میزان و حدید به‌تبع ایشان نازل شده‌اند.

گزینهٔ دیگری که کفار برای فرار از اطاعت انسان برگزیده پیشنهاد کرده‌اند، فرشتگان الهی هستند: ﴿وَقالُوا لَوْلا أُنْزِلَ عَلَيهِ مَلَكٌ﴾ (انعام: ۸). خداوند این درخواست را رد کرده و می‌فرماید اگر فرشته‌ای نیز نازل می‌شد، آن را به‌صورت مردی قرار می‌دادیم: ﴿وَلَوْ جَعَلْناهُ مَلَكاً لَجَعَلْناهُ رَجُلاً﴾ (انعام: ۹) که سرانجام این درخواست نیز مشتبه 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 آیاتی که از همسانی بین پیامبران و سایر مردم خبر می‌دهند (مومنون: 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 ازآنجاکه مشرکان توقع داشتند ملَکی برای هدایت آنان نازل شود یا این‌که خود خدا را ببینند: ﴿لَوْلا أُنْزِلَ عَلَيْنَا الْمَلائِكَةُ أَوْ نَرى رَبَّنا﴾ (فرقان: ۲۰؛ مؤمنون: ۴۸) پیامبران الهی را به‌جهت بشر بودن، تکذیب می‌کرده‌اند. خداوند نیز برای رفع توهم و درخواست نابجای آنان، از این مثلیت به‌جهت صلاح‌دید خود خبر داده است. به‌عنوان مثال، خداوند در آیات ۷ و ۸ سورهٔ فرقان از انکار پیامبر ﷺ به‌وسیلهٔ مشرکان به‌جهت 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: ﴿وَما أَرْسَلْنا قَبْلَكَ مِنَ الْمُرْسَلينَ إِلاَّ إِنَّهُمْ لَيَأْكُلُونَ الطَّعامَ وَيَمْشُونَ فِي الْأَسْواقِ﴾ (فرقان: ۲۰). البته خداوند بعد از اثبات این همسانی از عنایات ویژهٔ خویش نیز به آنان خبر داده است: ﴿إِنْ نَحْنُ إِلاَّ بَشَرٌ مِثْلُكُمْ وَلكِنَّ اللَّهَ يَمُنُّ عَلى مَنْ يشاءُ مِنْ عِبادِهِ﴾ (ابراهیم: ۱۱) و ﴿قُلْ إِنَّما

أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يوحى إِلَى﴾ (کهف: ۱۱۰).

بنابراین، با نفی گزینه‌های بدیل، اهمیت جایگاه انسان برگزیده بر هیچ حقیقت‌جویی 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، اولا انسان برگزیده صرفا مجری احکام نبوده و همراهی ایشان در کنار دین امری ضروری است؛ تا جایی که می‌توان تعبیر این‌همانی دین و امام را به‌کار برد و امام را همان دین الهی دانست. ثانیا، ضرورت این‌همانی دین و انسان برگزیده که مرجعیت دینی برعهدهٔ او است، می‌تواند پاسخ بسیاری از مسائل اختلافی مانند حوزهٔ ولایت امامان را آشکار کند؛ چراکه با اثبات این معیت، انواع ولایت و تصرفات اولیای الهی یا حتی محدودهٔ اطاعت از ایشان قابل توجیه است؛ چراکه ثابت شد او هستهٔ اصلی و هویت دین است که نمی‌توان او را از دین جدا دانست. ثالثا، 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، برون‌داد دین، وحی یا کتاب به تنهایی نیست. رابعا، 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 لازمهٔ 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. ازاین‌رو استمرار این نقش محوری پس از رسول خدا ﷺ امری بدیهی به نظر می‌رسد.

منابع

* قرآن کریم.

* نهج البلاغه.

۱. ابن‌بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق) (۱۳۸۵ش)، علل الشرائع، قم: کتاب‌فروشی داوری.

۲. ابن‌حنبل، احمد (بی‌تا)، مسند، بیروت: دار صادر.

۳. ابوداوود، سلیمان (بی‌تا)، مسند، بیروت: دار المعرفة.

۴. احمدی، سید علی (۱۳۹۸ش)، «پژوهشی پیرامون مفهوم واژۀ حجة‌الله و تبیین ویژگی‌های آن با تکیه بر آیات و روایات»، فصلنامۀ تخصصی کلام و ادیان، دورۀ ۱، شمارۀ ۲.

۵. برقی، احمد بن محمد بن خالد (۱۳۷۱ش)، المحاسن، قم: دارالکتب الاسلامیة.

۶. سراقی، علی (۱۳۸۳ش)، «ضرورت و خاستگاه دین از دیدگاه قرآن»، مجلۀ پاسدار اسلام، شمارۀ ۲۷۰.

۷. صدری‌فر، نبی‌الله و موسوی، سید ابوالقاسم (۱۳۹۱ش)، «شاخص‌ها و اهداف تربیتی انبیا در قرآن»، پژوهشنامۀ معارف قرآنی، شمارۀ ۳۴، ص۱۵۷-۱۸۱.

۸. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۷۶ش) المیزان فی تفسیر القرآن، تهران: چاپخانۀ حیدریه.

۹. عیاشی، محمد بن مسعود (بی‌تا)، تفسیر عیاشی، قم: مکتبة العلمیة الاسلامیة.

۱۰. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۱ق)، التفسیر الکبیر، بیروت: دار الکتب العلمیة.

۱۱. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، الکافی، تهران: دار الکتب الاسلامیة.

۱۲. مجلسی، محمدباقر (۱۳۸۷ش)، حق الیقین، قم: انتشارات سرور.

۱۳. معصومی‌نیا، غلامعلی (۱۳۹۲ش)، «دین»، دانشنامۀ جهان اسلام، شمارۀ ۱۸، ص۱۷-۳۴.

۱۴. موسوی، محمدمهدی (۱۴۰۲ش)، نقد اندیشۀ سلفی‌گری ایرانی؛ مهدویت، قم: نشرمعارف اهل‌بیت علیهم‌السلام.

Elucidating the Religious Authority of the Ahl al-Bayt Based on the Prophetic Sunnah*

Sayyid ʿAlī Aḥmadī Forūshānī[1]

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

Abstract

Among the foundational beliefs of Imāmī Shiʿism 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 (ʿiṣmah—infallibility), legislative guardianship (wilāyah tashrīʿiyyah), 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 Shiʿi and Sunni sources, including the traditions of al-Thaqalayn, al-Safinah, al-Aman, al-Nujum, Bab Hittah, the Twelve Caliphs (al-Ithna ʿAshar Khalifa), al-Ghadir, al-Taharah, al-Hidayah, and the "Obligation of Obedience" (iftirad al-taʿah), 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 اهل‌بیت علیهم‌السلام براساس سنت نبوی صلی‌الله‌علیه‌وآله*

سید علی احمدی فروشانی[1]

چکیده

ازجمله باورهای امامیه نسبت به اهل‌بیت علیهم‌السلام، مرجعیت دینی ایشان است. این اعتقاد در سخنان رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله ریشه داشته و پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله، خود مرجعیت دینی اهل‌بیت علیهم‌السلام را تثبیت کرده است. در این نوشتار ابتدا مفهومی از مرجعیت دینی اهل‌بیت علیهم‌السلام ارائه خواهد شد و سپس براساس شواهد عقلی و نقلی ویژگی‌های مرجع دین تبیین می‌شود. براساس شواهد موجود، ویژگی‌های بایستهٔ 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 صلی‌الله‌علیه‌وآله، مصادیق مرجع دین پس از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله معرفی می‌شود. تنها مصادیقی که می‌توان ادعا کرد که همهٔ این ویژگی‌ها را دارند، اهل‌بیت علیهم‌السلام هستند. در این زمینه از روایاتی که مورد اتفاق شیعه و اهل‌تسنن است بهره برده می‌شود؛ مانند احادیث ثقلین، سفینه، امان، نجوم، باب حطة، اثناعشر خلیفة، 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، افضلیت و لزوم اطاعت از اهل‌بیت علیهم‌السلام استفاده کرد و به دست آورد که تنها ایشان دارای ویژگی‌های یادشده هستند.

مقاله پژوهشی
دوفصلنامهٔ امامت در پرتو قرآن و سنت
سال دوم، شماره ۳، ۱۴۰۴
ناشر: بنیاد بین‌المللی امامت
ipj.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 اهل‌بیت علیهم‌السلام براساس سنت نبوی صلی‌الله‌علیه‌وآله، امامت در پرتو قرآن و سنت، (۲) ۳، ص۲۶۱-۲۸۹.
https://doi.org/10.22034/emamah.2025.529253.1071

۱. استادیار، پژوهشکده امامت، بنیاد بین‌المللی امامت، بنیاد فرهنگ جعفری، قم، ایران.
saahmadi110@yahoo.com

واژگان کلیدی: مرجعیت دینی، اهل‌بیت علیهم‌السلام، سنت نبوی، عصمت، افضلیت، ولایت، اطاعت‌پذیری

۱. مقدمه

اعتقاد به مرجعیت دینی اهل‌بیت علیهم‌السلام از باورهایی است که پیروان اهل‌بیت علیهم‌السلام به آن معتقد هستند. در آغاز تلقی مرجعیت دینی در زمان خود رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله شکل گرفت. مسلمانان برای شخص پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله به چنین جایگاهی معتقد بوده و رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله را با این عنوان می‌شناختند. پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله در طول زندگی خود با سخنان خویش این جایگاه را برای اهل‌بیت علیهم‌السلام تثبیت و به آن تصریح داشته است. این پژوهش در پی واکاوی و تبیین مرجعیت دینی اهل‌بیت علیهم‌السلام از سخنان رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله به‌عنوان تعیین جایگاه رهبری و امامت ایشان بعد از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله و تشریح ارتباط ایشان با خدا و دین خدا است.

امامت در سنت کلامی شیعه و سنی، به‌عنوان «ریاست عامه» (سید مرتضی، ۱۴۰۵: ۹۵/۶) و در منابع روایی شیعه با عناوینی مانند «حجت» (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۶۸/۱)، «عالم» (صفار، ۱۴۰۴: ۶ و ۹)، «خلیفه» (صدوق، ۱۳۰۵: ۴/۱) و «وصی» معرفی شده است. این مقاله در پی آن است که نشان دهد همهٔ این اوصاف در عنوانی جامع‌تر یعنی «مرجعیت دینی» جمع می‌شوند. از رهگذر این تبیین می‌توان هم ضرورت وجود امامان اهل‌بیت علیهم‌السلام پس از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله را ثابت کرد و هم ویژگی‌های آنان را با دلایل عقلی و نقلی روشن ساخت. همهٔ مسلمانان بر این باورند که دین برای همهٔ انسان‌ها در همهٔ زمان‌ها ضرورت دارد. انسان مؤمن، براساس ایمانش به خدا، خود را به شناخت احکام الهی موظف می‌داند و همواره به مرجعی برای تبیین دین نیازمند است. مرجع دین افزون بر تبیین احکام، وظایفی مانند رفع اختلافات دینی، داوری در مشاجرات و اقامهٔ قوانین الهی را نیز برعهده دارد. ازاین‌رو، پرسش اساسی این است که منبع معتبر شناخت دین و احکام الهی پس از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله کیست؟

اولین مرجع دینی پذیرفته‌شده، شخص رسول خدا ﷺ بود که به‌سبب 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 ادامه‌دهندهٔ 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 جست‌وجوی مرجع دینی پس از رسول خدا ﷺ وا می‌دارد. بسیاری از مسائل جدید در دوران‌های بعدی پدید می‌آیند که پاسخ آن‌ها 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 همهٔ جزئیات احکام و موضوعات نوپدید را بیان نکرده است. ازاین‌رو باید در پی شناخت مرجعی بود که دین را از انحراف حفظ کند. تشخیص مرجع دینی از راه بررسی ویژگی‌ها و شاخصه‌های او ممکن است؛ ویژگی‌هایی که قرآن، سنت و عقل آن را تعیین می‌کنند. این مقاله با تبیین همین ویژگی‌ها، در پی اثبات این است که پس از رسول خدا ﷺ، تنها کسانی که واجد این اوصاف هستند، شایستهٔ مرجعیت دینی و هدایت امت‌اند و دیگران صلاحیت تصدی این جایگاه را ندارند.

در این راستا، کمتر اثری پیرامون مرجعیت دینی اهل‌بیت علیهم‌السلام به نگارش در آمده و بیشتر پیرامون مرجعیت علمی اهل‌بیت علیهم‌السلام نوشته شده است. از آثاری که در مرجعیت دینی به نگارش در آمده، کتاب مرجعیت دینی اهل‌بیت علیهم‌السلام نوشته علی‌اصغر رضوانی بوده که به موضوع این مقاله نزدیک است. همچنین مطالبی در موضوع مرجعیت دینی اهل‌بیت علیهم‌السلام به‌صورت پراکنده و ذیل آیات و روایات مرتبط با امامت در کتب تفسیری و حدیثی، مقالات و پایان‌نامه‌های مرتبط مانند مقالهٔ «پایه‌های مرجعیت دینی در آیات و روایات» نوشتهٔ مجید معارف در مجلهٔ مطالعات قرآن و حدیث، پایان‌نامهٔ دکتری «مرجعیت علمی اهل‌بیت علیهم‌السلام نزد

غیرشیعه» نوشتهٔ محسن رفیعی از دانشکدهٔ اصول دین و پایان‌نامهٔ ارشد «بررسی مرجعیت دینی امام معصوم علیه‌السلام» نوشتهٔ علی‌اصغر سلطانی هروی از جامعة المصطفی به دست می‌آید؛ ولی مقاله یا پایان‌نامه‌ای که در موضوع مرجعیت دینی اهل‌بیت علیهم‌السلام یا با عنوان تعیین و معرفی ویژگی‌های مرجع دین از سنت رسول خدا و تشخیص مصداق آن باشد وجود ندارد.

۲. تبیین مرجعیت دینی

مرجعیت دینی از مهم‌ترین جایگاه‌های افراد برگزیده به شمار می‌آید 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 سکان‌داری را برگزیده است. مسئولیت متصدی دین، اضافه بر تبیین و تفسیر اصول کلی و جزئیات آن، رفع تحیر و اختلاف، زدون 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 صلی‌الله‌علیه‌وآله

محوریت دین در زمان رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله با ایشان بود و آن حضرت مرجع دین مردم بودند. در آغاز ظهور اسلام، دین برای مردمی که به بت‌پرستی عادت کرده بودند و آغاز بازگشتشان از عادات و رسوم جاهلی بود، مفهومی نداشت؛ جز آنچه پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله بیان می‌کرد و دستور می‌داد و آنان را به انجام کارهایی فرا می‌خواند. در نتیجه محوریت دین با ایشان بود؛ به‌صورتی‌که در آن زمان حقیقت قرآن به پیامبر گرامی اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله وابسته بود و آنچه ایشان برای مردم عصر خود به‌عنوان قرآن تبیین می‌کرد، «قرآن» شناخته می‌شد و کاتبان به نگارش در می‌آوردند.

ازاین‌رو، مردم برای دریافت دین به آیات قرآن مراجعه نمی‌کردند، 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 برعهدهٔ شخص ایشان بود. آن حضرت محور تعلیم احکام شرعی مانند نماز (بخاری، ۱۴۱۰: ۱۷/۲ و ۲۲۲)، حج (دارمی، ۱۴۳۶: ۱۱۶۸/۲؛ ابن‌ماجه، ۱۴۱۸: ۵۱۴/۴؛ ابی‌داوود، ۱۴۲۰: ۸۱۹/۲)، زکات (ابن‌حنبل، 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). ازاین‌رو با وجود ایشان، حقیقت مرجعیت دین در وجود آن حضرت آشکار بود. بعد از رحلت پیامبر اکرم ﷺ اندیشهٔ «حسبنا کتاب الله» رشد پیدا کرد و برخلاف مسیر چند سالهٔ مسلمانان که مرجعیت با قرآن و پیامبر اکرم ﷺ بود، مرجعیت برعهدهٔ قرآن که قابلیت تفسیرهای مختلف دارد گذاشته شد؛ درحالی‌که 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 می‌دانستند که صرف ریاست و حکومت برای آن‌ها نافع نیست و تا زمانی که زمام دین را به دست نگیرند، نمی‌توانند بر مردم حکومت کنند و آنان را مطیع امر خود گردانند. ازاین‌رو با جعل احادیث ساختگی در اطاعت مطلق از حاکم (نیشابوری، ۱۴۱۲: ۱۴۷۶/۳)، خود را هم‌سنگ با پیامبر ﷺ قرار داده و با حذف اهل‌بیت علیهم‌السلام 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 آینهٔ مرجعیت دینی

با پایان دوران زعامت پیامبر اکرم ﷺ، پیروان اهل‌بیت علیهم‌السلام به‌تبع امامان، امامت را منصبی الهی دانستند که تنها از سوی خداوند تعیین می‌شود. 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 اهل‌بیت علیهم‌السلام، این باور را در مراکز علمی شیعه مانند مدینه، کوفه و قم منتقل کرده و در میان شاگردان اهل‌بیت 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 به‌تدریج از حدیث‌محوری به عقل‌گرایی و رویکرد تطبیقی تغییر یافت. در این روند، تعریف امامت تحت تأثیر ادبیات اهل‌سنت و با عنوان «ریاست عامه» سامان گرفت. براین‌اساس، امام به‌عنوان رئیس جامعهٔ اسلامی شناخته و مباحثی مانند شرایط، صفات و اختیارات امام در این چهارچوب بررسی شد. بااین‌حال، این تعریف از نگاه روایات اهل‌بیت 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 به‌سبب محدود بودن دامنه‌اش، بسیاری از مفاهیم درون‌مذهبی امامت را از دست داد و برای پیروان مکتب اهل‌بیت علیهم‌السلام ناکارآمد ماند. این تعریف، ظرفیت تبیین مقامات و شئونات واقعی امام را نداشت. ازاین‌رو 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 «حجة‌الله»، «خلیفة‌الله» 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 همهٔ مباحث امامت، از صفات و کمالات گرفته تا اختیارات و مسئولیت‌های امام را در خود جای دهد.

در این تعریف، گسترهٔ دین، قلمرو فعالیت امام است؛ بنابراین، هرجا 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؛ حال‌آنکه مرجع دین باید مستقیما از سوی خدا انتخاب و از مواهب ویژهٔ الهی برخوردار باشد. علم مرجع دین، علمی الهی و فراگیر در همهٔ ابعاد زندگی بشر است؛ درحالی‌که در تعریف ریاست عامه، چنین دانشی برای امام فرض نشده است. همچنین «ولایت تشریعی» و «ولایت تکوینی» از ارکان مرجعیت دینی به شمار می‌آیند؛ درحالی‌که در مفهوم ریاست عامه یا غایب‌اند یا تنها به‌عنوان 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 همهٔ شئون زندگی انسان حضور دارد. چنین تعریفی، امامت را از سطح ریاست اجتماعی فراتر برده و آن را در جایگاه حقیقی خود به‌عنوان محور هدایت الهی و مرجعیت دینی معرفی می‌کند.

۳-۲. تفاوت مرجعیت دینی با مرجعیت علمی

پیروان اهل‌بیت علیهم‌السلام در کنار مرجعیت دینی اهل‌بیت علیهم‌السلام، به مرجعیت علمی امامان نیز باورمند دارند. تفاوت این دو جایگاه در این است که مرجعیت علمی صرفا 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 ادارهٔ 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؛ درحالی‌که مرجع دین در استناد مطالب خود به منبع نیازی نداشته و برای تشخیص امور دین مشروعیت دارد. همچنین گذشته از جنبهٔ علمی، زمام امور دین و سامان‌بخشی به امور مسلمین را در عرصهٔ دینداری برعهده دارد. ازاین‌رو 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 لزوما با مقام راهبری و هدایتگری ویژهٔ مردم همراه نیست. ازاین‌رو 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. ازاین‌رو می‌توان مرجعیت دینی را به چهار شاخصهٔ 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 اهل‌بیت علیهم‌السلام و مرجعیت، لازمهٔ امامت اهل‌بیت علیهم‌السلام است که باید به آن‌ها مراجعه شود. در حقیقت، مرجعیت دینی رابطهٔ بین مأموم و امام را تعیین می‌کند. مرجعیت اهل‌بیت علیهم‌السلام لزوم مراجعه به گفتار و رفتارشان را به‌دنبال دارد.

ب) مرجعیت دینی، وصف انحصاری امامت در اهل‌بیت علیهم‌السلام است و آنان را از سایر اصحاب پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله متمایز می‌کند.

ج) مرجعیت دینی، برطرف‌کننده خلأ و نیاز اساسی در حوزهٔ 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 صلی‌الله‌علیه‌وآله بر سر آن بود که در مسند پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله چه کسی متصدی امور دینی شود.

د) مرجعیت دینی استقلالی است؛ مرجع دین منصبی مستقل از هر فرد دیگری است و به اذن و ارادهٔ 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 ارادهٔ امام حجت می‌شده است.

۴-۲. ولایت الهی هستهٔ مرکزی مرجعیت دینی

با توجه به آنچه بیان شد، مرجعیت دینی بر علم، عصمت، افضلیت و لزوم تبعیت و اطاعت متوقف است؛ ولی پایهٔ 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. ازاین‌رو مرجعیت دین به‌سبب ولایت او بر همهٔ موجودات ازجمله 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 به‌سبب ولایتش بر مخلوقات و اولویتش بر تصرف در عالم اطاعتش واجب بوده و تبعیت از او ضروری خواهد بود.

با توضیحات بیان‌شده به اصل سخن پرداخته و مرجعیت دینی اهل‌بیت 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 صلی‌الله‌علیه‌وآله و معیارهای عقلی، شاخصه‌های مرجعیت دینی و ویژگی‌هایی آن را بیان کرده تا مرجعیت دینی اهل‌بیت علیهم‌السلام مشخص شود.

۳. ویژگی‌های مرجع دین در آیات و روایات و تطبیق آن براساس سنت نبوی صلی‌الله‌علیه‌وآله

برای شناخت مرجع دین، شناخت مفهوم دین و گسترهٔ آن ضروری است. ازآنجاکه دین به مجموعه برنامه‌های علمی و عملی، باورهای قلبی و شیوهٔ زیستن که بر مبنای فرموده‌ها و خواسته‌های خداوند باشد، گفته می‌شود، گسترهٔ دین همهٔ امورات شرعی، فقهی، اعتقادی و اخلاقی وابسته را دربر می‌گیرد. ازاین‌رو 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.

۳-۱. 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 ساختهٔ دست بشر نبوده و تنها از طریقی که خداوند برای دریافت آن تعیین کرده، قابل پذیرش است. ازآنجاکه آغاز تشریع دین از سوی خدا معرفی می‌شود (شوری: ۱۳)، ادامهٔ آن و تبیین بخش‌ها و جزئیات آن نیز باید از سوی خداوند متعال باشد. ازاین‌رو، چنان‌که در آغاز تشریع دین، انبیا و رسولان تبیین‌کنندهٔ 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. درنتیجه مردم نمی‌توانند خود برای دین خدا مرجعی انتخاب کنند و به اوامر و فرامین او پایبند باشند. بنابراین، تعیین مرجعی برای دین از سوی غیرخدا ارزشمند نبوده و پیروی از او نسبت به انجام وظایف دینی

و انجام فرامین الهی اطمینان‌آور نخواهد بود.

این سخن اضافه بر استناد عقلی، از آیات و روایات متعدد نیز قابل برداشت است. خدای سبحان در قرآن افرادی را به‌عنوان رسول و امام معرفی کرده و ارسال و جعل آنان را به‌خود 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 (آل‌عمران: 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 برعهدهٔ افراد خاصی گذاشته است. بنابراین نمی‌توان دینی را که خدا خود به اطاعت از آن دستور داده است و پیروی از اوامر 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 برعهدهٔ خدای سبحان است و کس دیگری متصدی هدایت مردم نیست (لیل: ۱۱؛ بقره: ۳۸ و ۱۲۰؛ آل‌عمران: ۷۳). بنابراین، اگر هدایت از سوی فردی صورت می‌پذیرد، باید از سوی خداوند معرفی شده باشد.

با واکاوی در آیات و روایات نبوی صلی‌الله‌علیه‌وآله، می‌توان کشف کرد که تنها اهل‌بیت علیهم‌السلام هستند که برگزیدهٔ الهی بوده و برای هدایتگری منصوب و معرفی شده‌اند. این موضوع، از روایات متعددی که از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله وارد شده قابل استفاده است. در حدیثی که از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله به طرق مختلف و با تعابیر متفاوت نقل شده است،

خداوند بر زمین و اهل آن توجهی کرد و رسول خدا، امیرمؤمنان، امام حسن و امام حسین علیهم‌السلام از میان همهٔ مردم برگزیده شدند (هیتمی، ۱۴۱۱: ۱۶۵/۹). در حدیث دیگر که رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله از خدای متعال مکالمهٔ پروردگار با حضرت آدم علیه‌السلام را نقل کرده به اصطفای ایشان تصریح شده است (جوینی، ۱۳۹۸: ۳۷/۱). روایات دیگری با تعابیر گوناگون بر اصطفای اهل‌بیت علیهم‌السلام دلالت دارند؛ همانند حدیثی که رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله، امیرمؤمنان علیه‌السلام را برگزیدهٔ الهی برای نجوای خود معرفی می‌کند (ترمذی، ۱۴۱۹: ۴۵۷/۵). شبیه این حدیث، سخن رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله نسبت به بستن در خانه‌های مهاجر و انصار به مسجد بود که فرمود: «من در خانه‌های شما را نبستم، بلکه خدا بست و من در خانهٔ علی باز نگذاشتم، بلکه خدا آن را باز گذاشت» (نسائی، ۱۴۲۴: ۴۷؛ ابن‌حنبل، ۱۴۱۶: ۴۱/۳۲). همچنین روایات دلالت‌کننده بر محبوبیت امیرمؤمنان علیه‌السلام نزد خداوند در میان همهٔ مردم (حدیث رایت: ابن‌حنبل، ۱۴۱۶: ۱۶۸/۲؛ ۹۷/۳۸؛ حدیث طیر: ترمذی، ۱۴۱۱: ۴۵۴/۵؛ روایات دیگر: ترمذی، ۱۴۱۹: ۶۰۲/۳؛ ۴۵۶/۵) و سیادت ایشان بر همهٔ 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 همهٔ ابعاد آن، علم و آگاهی پشتوانهٔ 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 همهٔ 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 نازل‌شده بر خویش است (بقره: ۱۲۱، ۱۲۹ و ۲۱۳). ازاین‌رو فردی که متصدی امور دین شده است، باید به دین و شریعت و کتاب آسمانی آگاهی کامل داشته باشد.

۳-۲-۱. علم ویژهٔ اهل‌بیت علیهم‌السلام در سنت نبوی صلی‌الله‌علیه‌وآله

با بررسی شواهد روایی رسیده از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله، تنها مصداقی که از پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله به علم گستردهٔ آن‌ها اشاره شده اهل‌بیت علیهم‌السلام هستند. به استناد آیات قرآن و روایات فراوان، رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله دارای علمی فراوان و گسترده بوده و به باور شیعه، این علم بعد از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله تنها در اهل‌بیت علیهم‌السلام بود و دیگران از این علم بی‌بهره بودند. در روایات پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله به علم اهل‌بیت علیهم‌السلام به‌خوبی اشاره شده است که به نمونه‌های آن‌ها اشاره می‌شود.

خداوند در دو آیه از قرآن کریم، به مردم دستور داده است درصورتی‌که نمی‌دانند از اهل الذکر بپرسند: ﴿فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُون﴾ (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. عدهٔ دیگری «الذکر» را قرآن و اهل آن را عالمان به قرآن معرفی کرده‌اند (طوسی، بی‌تا: ۳۸۴/۶). نظر سوم این‌که «الذکر» رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله و اهل ایشان خاندان و عترت آن حضرت هستند (طبرسی، ۱۳۷۲: ۵۵۷/۶؛ ابن‌جوزی، ۱۴۲۲: ۵۶۱/۲). شاهد بر این نظر، آیات ۱۰ و ۱۱ از سورهٔ طلاق است: ﴿قَدْ أَنزَلَ اللَّهُ إِلَيْكُمْ ذِكْرًا ۝۱۰ رَّسُولًا﴾ (صفار، ۱۴۰۴: ۵۱۲). مصداق اهل الذکر طبق این دیدگاه، کسانی خواهند

بود که در آیهٔ تطهیر با عنوان «اهل البیت» معرفی شده‌اند. روایات متعددی این برداشت را تأیید می‌کنند که مقصود از اهل الذکر، اهل‌بیت رسول خدا ﷺ هستند (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۱۰/۱).

این آیه می‌تواند به گسترهٔ علم اهل الذکر دلالت داشته باشد؛ زیرا اهل الذکر به علوم مختلفی که ممکن است بشر به آن نیاز پیدا کند و از ایشان بپرسد آگاهی دارد، ولی قدر یقینی این علوم به قرینهٔ آیات قبل و بعد علم دین است. دلیل این سخن، اطلاق امر آیه است. علم اهل الذکر به‌گونه‌ای است که پاسخ هر پرسشی به‌خصوص امور دین را می‌دانند و هیچ‌گونه خطا و اشتباهی در آن وجود ندارد. در غیر این صورت، ارجاع خداوند به اهل الذکر به‌صورت 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 الذکر است. طبق روایات متعددی از اهل‌تسنن، اهل الذکر در این آیه اهل‌بیت علیهم‌السلام هستند (طبری، ۱۴۱۲: ۷۵/۱۴). در این‌که مصادیق اهل الذکر در روایات به‌صورت تعیینی و انحصاری است یا مصداق اتمّ، دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد. برخی علمای شیعه و اهل‌تسنن اهل‌بیت علیهم‌السلام را مصداق اتمّ اهل الذکر دانسته‌اند. درصورتی‌که اهل الذکر به‌صورت مصداق اتم باشد، به استدلال به این آیه و روایات ذیل آن لطمه‌ای نمی‌زند؛ زیرا به قرینهٔ سایر روایات موجود در علم اهل‌بیت علیهم‌السلام، 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 (ابن‌حنبل، ۱۴۱۶: ۱۹۱/۲). در روایات اهل‌تسنن، امیرمؤمنان علیه‌السلام به‌عنوان عالم به همهٔ معارف و حقایق قرآن (حسکانی، ۱۴۱۱: ۳۲/۱-۳۴) و داناترین فرد در قضاوت (ابن‌حنبل، ۱۴۱۶: ۶۸/۲ و ۱۰/۳۵) معرفی شده است.

۲-۲-۳. احادیث حاکی از علم اهل‌بیت علیهم‌السلام

اضافه بر روایات یادشده، روایات دیگری بر علم ویژه اهل‌بیت علیهم‌السلام دلالت دارد. رسول خدا در حدیث ثقلین به اعلمیت اهل‌بیت علیهم‌السلام تصریح کرده است (منابع شیعه: کلینی، ۱۴۰۷: ۲۸۷/۱؛ منابع اهل‌تسنن: طبرانی، ۲۰۰۸: ۶۶/۳). در حدیث دیگر ایشان به فهم و علم ویژه الهی اهل‌بیت علیهم‌السلام اشاره کرده و از مخالفت با آنان پرهیز داده است (ابن‌عساکر، ۱۴۱۵: ۲۴۰/۴۲). در برخی روایات، اهل‌بیت علیهم‌السلام معدن علم معرفی شده‌اند (طبری، ۱۳۷۸: ۳۶۱/۸). حدیث «مدینة العلم» از احادیث مشهور شیعه و اهل‌تسنن است که امیرمؤمنان علیه‌السلام به‌عنوان در شهر علم پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله و حکمت معرفی شده است (ابن‌مغازلی، ۱۴۲۴: ۱۱۷/۱). این تمثیل نشان از جایگاه علمی امیرمؤمنان علیه‌السلام است که تنها با توجه به ایشان می‌توان به علوم پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله رسید که ازجملهٔ آن علوم، علم دین است. در حدیثی متفق الفریقین، امیرمؤمنان علیه‌السلام محور علم قرآن بوده و همیشه با قرآن همراه است. معیت همیشگی امیرمؤمنان علیه‌السلام با قرآن حاکی از علم گستردهٔ 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 سکان‌دار 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. ازاین‌رو، 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؛ آل‌عمران: 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 بی‌چون‌وچرای 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 اظهارنظر هیچ‌گونه اشتباهی نداشته و باید در نظریات آن تبعیت شود.

۳-۳-۱. عصمت اهل‌بیت علیهم‌السلام

به پشتوانهٔ روایات نبوی صلی‌الله‌علیه‌وآله تنها اهل‌بیت پیامبر علیهم‌السلام هستند که دارای عصمت گسترده و محفوظ از خطا و اشتباه بوده و در میان همهٔ 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 همهٔ 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 صلی‌الله‌علیه‌وآله به تصریح قرآن با رفتار خود برای همهٔ مسلمانان الگو بود. ایشان می‌فرمود آن‌گونه که من نماز می‌خوانم بخوانید (رازی، ۱۴۲۰: ۱۶۸/۱ و ۲۳۰؛ ۲۰/۲۲). زمانی شخص قابل الگوبرداری 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 صلی‌الله‌علیه‌وآله، اهل‌بیت علیهم‌السلام به‌عنوان معصومان معرفی شده‌اند که از خطا و اشتباه مصون هستند.

۳-۳-۲. مصادیق اهل‌بیت علیهم‌السلام در آیهٔ تطهیر

در تفسیر آیهٔ تطهیر، روایات متعددی از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله به طرق مختلف در منابع شیعه و اهل‌تسنن بیان شده است که امیرمؤمنان، حضرت زهرا، امام حسن و امام حسین علیهم‌السلام را مصادیق «اهل البیت» آیهٔ 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 آیهٔ اولی الامر

آیهٔ اولی الامر که از آیات مرتبط با اهل‌بیت علیهم‌السلام است، بر عصمت ائمه علیهم‌السلام نیز دلالت دارد. روایات متعددی از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله وارد شده که مصداق اولی الامر را امیرمؤمنان علیه‌السلام و امامان معصوم معرفی کرده‌اند (نجفی، ۱۴۳۰: ۱۴/۴-۲۲). ازآنجاکه خداوند به اطاعت مطلق از پیامبر و اهل‌بیت علیهم‌السلام 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 اهل‌بیت علیهم‌السلام دلالت دارد (نجفی، ۱۴۳۰: ۶۴-۱۲۷). در این حدیث، اهل‌بیت علیهم‌السلام عدل قرآن قرار داده شده و ازآنجاکه قرآن هیچ تناقض و تعارضی ندارد (نساء: ۸۲) و هرگز باطل به او نفوذ نخواهد کرد (فصلت: ۴۲)، باید اهل‌بیت علیهم‌السلام که عدل و برابر قرآن هستند نیز بدون هیچ تعارض و تناقض و باطل باشند. از سوی دیگر، رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله اهل‌بیت علیهم‌السلام خود را همراه همیشگی قرآن معرفی می‌کند و ازآنجا که هرگز انحراف و اعوجاجی در قرآن نیست (کهف: ۱)، در اهل‌بیت علیهم‌السلام نیز نباید هیچ انحرافی باشد؛ در غیر این صورت، این انحراف مایهٔ جدایی قرآن از اهل‌بیت علیهم‌السلام بوده و با سخن پیامبر ناسازگار خواهد بود. بخش دیگر این حدیث بر هدایتگری اهل‌بیت علیهم‌السلام دلالت دارد؛ در صورت تمسک به ائمه علیهم‌السلام کسی گمراه نخواهد شد؛ درحالی‌که تمسک به فرد گناهکار مایهٔ گمراهی خواهد بود. ازاین‌رو اهل‌بیت علیهم‌السلام هرگز مرتکب گناه و اشتباه نخواهند شد.

۳-۳-۵. حدیث سفینه

حدیث سفینه که احادیث متواتر نبوی است، بر عصمت اهل‌بیت علیهم‌السلام نیز دلالت دارد (نجفی، ۱۴۳۰: ۴/۴۶-۶۴). براساس این حدیث، مثال اهل‌بیت علیهم‌السلام مثال کشتی نوح است. چنان‌که اصحاب حضرت نوح علیه‌السلام با سوار شدن کشتی از طوفان و عذاب الهی در امان شدند و نجات پیدا کردند، امت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله نیز با تمسک به اهل‌بیت علیهم‌السلام 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 اهل‌بیت علیهم‌السلام مایهٔ نجات امت اسلامی از مهالک دنیوی و اخروی هستند. ازاین‌رو نباید در دستورات ایشان و رفتار و کردارشان خطا، اشتباه و معاصی باشد.

۳-۴. همراه حق بودن

روایاتی بر همراه با حق بودن اهل‌بیت علیهم‌السلام دلالت دارند. این‌که اهل‌بیت علیهم‌السلام هیچ‌گاه از حق جدا نمی‌شوند، شاهد دیگری بر عصمت و مصونیت ایشان از خطا و اشتباه است. برخی روایات بر معیت همهٔ اهل‌بیت علیهم‌السلام با حق تصریح کرده‌اند (جوینی، ۱۳۹۸: ۱/۳۱۶) و برخی دیگر بر معیت برخی از اهل‌بیت علیهم‌السلام با حق تصریح داشته‌اند؛ مانند امیرمؤمنان علیه‌السلام (ابن‌عساکر، ۱۳۸۷: ۴۲/۴۴۹).

نتیجهٔ 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 گفتهٔ مرجع ایجاد شود. این ویژگی تنها در اهل‌بیت علیهم‌السلام 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. ازاین‌رو به این ویژگی تن نداده و با آن‌که عقل به ضرورت چنین وصفی اعتراف دارد، منکر ضرورت عصمت برای مرجع دین می‌شوند.

۳-۵. 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. ازاین‌رو 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 لازم‌الاجرا و لازم‌الاطاعه باشد؛ درصورتی‌که 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 شئونات 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).

ازجمله ویژگی‌های اهل‌بیت علیهم‌السلام، ولایت ایشان است. اضافه بر آیاتی از قرآن که بر ولایت اهل‌بیت علیهم‌السلام دلالت دارد -مانند آیهٔ ولایت و اطاعت- رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله نیز در روایات متعددی به ولایت ایشان اشاره کرده است. برخی از روایات یادشده با واژهٔ تعبیر ولی بر ولایت ایشان دلالت دارند و برخی دیگر با الزامات آن بر ولایت اهل‌بیت علیهم‌السلام دلالت دارد:

الف) حدیث غدیر؛ ازجمله احادیثی که بر ولایت اهل‌بیت علیهم‌السلام دلالت دارند، خطابهٔ رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله 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 صلی‌الله‌علیه‌وآله مطرح شده و همان‌گونه که پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله ولی مسلمانان است، امیرمؤمنان علیه‌السلام نیز ولی ایشان است. در روایات مربوط، به ولایت امیرمؤمنان علیه‌السلام بعد از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله تصریح شده است («علی ولیکم بعدی» (ابن‌حنبل، ۱۴۱۶: ۱۱۸/۳۸)). با پذیرش این مطلب، ولایت سایر اهل‌بیت 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 اهل‌بیت علیهم‌السلام دلالت دارند.

ب) سایر احادیث حاکی از ولایت اهل‌بیت علیهم‌السلام؛ حدیث دیگری از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله پیرامون اهل‌بیت علیهم‌السلام وارد شده است که ایشان فرمود: «من در صلحم 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 صلی‌الله‌علیه‌وآله بعد از نزول آیهٔ ولایت، خطابه‌ای ایراد کرد و در آن به مقامات امیرمؤمنان علیه‌السلام و سایر اهل‌بیت علیهم‌السلام اشاره کرده است (ایجی، ۱۴۲۸: ۲۴۹). در این حدیث، ولایت اهل‌بیت علیهم‌السلام یکی از مقامات ایشان است که از زبان رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله تبیین شده است.

۶-۳. برتری بر سایر مردم

ویژگی دیگر مرجع دین، برتری بر همهٔ مردم است. کسی که مرجع در دین شد، گونه‌ای رهبری و متبوعیت پیدا کرده و سایر مردم تابع وی خواهند شد. ازاین‌رو، باید در همهٔ فضائل، صفات و ویژگی‌های الهی ازجمله امور دینی و هدایتگری جامعه از همه برتر باشد تا مایهٔ 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 برعهدهٔ کسی گذاشته که او برتر از همهٔ مردم در هدایتگری و دینداری است. ازاین‌رو 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. ازاین‌رو، 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

اهل‌بیت علیهم‌السلام را کشف کرده و به برتری آنان بر همهٔ امت اسلامی پی برد. اضافه بر آنچه بیان شد، می‌توان از شواهد دیگری بر افضلیت اهل‌بیت علیهم‌السلام استفاده کرد:

الف) روایات مباهله؛ براساس روایات متعدد، رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله هنگام مباهله با مسیحیان نجران، از میان همهٔ امت اسلامی تنها امیرمؤمنان، حضرت زهرا، امام حسن و امام حسین علیهم‌السلام را با خود همراه کرد (نیشابوری، ۱۴۱۲: ۱۸۷۱/۴؛ عیاشی، ۱۳۸۰: ۱۷۷/۱). گزینش افراد ویژه از میان مسلمانان آن زمان، از سوی پیامبر و همراهی با ایشان در صحنهٔ مباهله، نشان از برتری ویژهٔ این افراد دارد. این برتری را می‌توان از قاعدهٔ «قبح ترجیح مرجوح بر راجح» و «قبح ترجیح بدون مرجح» به دست آورد.

ب) سیادت اهل‌بیت علیهم‌السلام؛ سیادت ازجمله ویژگی‌هایی است که از زبان پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله صادر شده و بر برتری اهل‌بیت علیهم‌السلام 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 همهٔ اهل‌بیت علیهم‌السلام وارد شده (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷: ۹۲/۱۱) و گاهی تنها برای یک یا چند امام رسیده است (ابن‌حنبل، ۱۴۱۶: ۳۳/۳۴). در برخی گزارش‌ها، سیادت برای امیرمؤمنان علیه‌السلام وارد شده (ابن‌عساکر، ۱۳۸۷: ۳۰۳/۴۲)، گاهی برای امام حسن و امام حسین علیهما‌السلام (جوینی، ۱۳۹۸: ۱۰۶/۱) و گاهی برای حضرت مهدی عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷: ۴۴۰/۹) وارد شده است.

پس از تبیین افضلیت اهل‌بیت علیهم‌السلام در جامعه به استناد روایات نبوی صلی‌الله‌علیه‌وآله، مرجعیت دینی ایشان نیز ثابت می‌شود؛ زیرا افضلیت اهل‌بیت علیهم‌السلام به ویژگی‌های 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 آن‌که 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 بی‌سبب 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 نتیجهٔ 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 به‌منزلهٔ ایمان به خدا و تخلف از وی را کفر به او دانسته‌اند (آل‌عمران: ۳۲). ازاین‌رو 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 همهٔ پویندگان راه بندگی لازم می‌کند (احزاب: ۲۱).

از برخی روایات مانند حدیث ثقلین، سفینه، اثناعشر خلیفة و... می‌توان لزوم اطاعت و تبعیت از اهل‌بیت علیهم‌السلام را برداشت کرد. اطاعت از یک فرد به‌صورت مطلق و بی‌قید از ویژگی‌های معصومان علیهم‌السلام است. حال اگر مصادیق آیات اطاعت مطلق، اهل‌بیت علیهم‌السلام معرفی شدند، ویژگی عصمت شامل آن‌ها نیز می‌شود. همچنین اگر در کلمات پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله دستور به اطاعت مطلق از فرد یا گروهی بود، آن نیز بر عصمت آن فرد و گروه دلالت دارد. در روایاتی از پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله مصداق اولی الامر اهل‌بیت علیهم‌السلام معرفی شده‌اند (ابن‌مغازلی، ۱۴۲۴: ۲۳۰/۱):

الف) حدیث سفینه؛ پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله در حدیث سفینه، اهل‌بیت علیهم‌السلام خود را به کشتی نوح تشبیه کرده‌اند. این حدیث یکی از احادیثی است که می‌تواند بر وجوب و لزوم اطاعت و تبعیت از اهل‌بیت علیهم‌السلام دلالت داشته باشد.

ب) احادیث اثناعشر خلیفة؛ رسول خدا ﷺ طبق حدیث «اثناعشر خلیفة»، 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). واژۀ «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 مستخلف‌عنه محقق نخواهد شد. بنابراین، باید در مقامات و مناصب همانند رسول خدا ﷺ باشند که ازجمله 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 یَزَالُ الدِّینُ قَائِمًا» (نیشابوری، ۱۴۱۲: ۱۴۵۳/۳))؛ «إِنَّ هَذَا الدِّینَ لَنْ یَزَال ظَاهِرًا عَلَی مَن نَاوَأَهُ، لَا یَضُرُّهُ مُخَالِفٌ، وَلَا مُفَارِق» (ابن‌حنبل، 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 نگهدارندۀ 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 اهل‌بیت ﷺ جایگاه وجوب اطاعت و لزوم تبعیت دارند.

۵. نتیجه‌گیری

مرجعیت دینی عنوان دیگری برای امامت، زعامت و رهبری اهل‌بیت ﷺ است که در جای‌جای زندگی پیامبر ﷺ و کلماتش به آن اشاره شده است. اگر مفهوم امامت را به‌مثابۀ «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 به‌اندازۀ همۀ ابعاد زندگی بشر دارد. عمق اندیشۀ 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 ﷺ همراه تبیین امامت اهل‌بیت علیهم‌السلام، 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 اهل‌بیت علیهم‌السلام پافشاری کرده است. ازاین‌رو 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 به‌خوبی واقف شد. در تعریف امامت به ریاست عامه سخنی از اصطفا 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 اصطفا، 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 اهل‌بیت علیهم‌السلام در کنار طرح موضوع امامت ایشان است، می‌تواند نشان دهد امامتی که پیامبر برای اهل‌بیت علیهم‌السلام تبیین می‌کند، از جنس مرجعیت دینی است نه صرف حکمرانی. ازاین‌رو به باور معتقدان به این نظریه، پیامبر خدا ﷺ بر مرجعیت دینی خاندان خود تأکید داشت و امامت ایشان را همین موضوع معرفی می‌کرد؛ درحالی‌که تعریف امامت اهل‌بیت علیهم‌السلام نزد بسیاری از مسلمانان ازجمله پیروان امامت، چیزی جز حکمرانی نیست. ازاین‌رو، 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 اهل‌بیت علیهم‌السلام، می‌توان به انحصار مرجعیت دینی در ائمه علیهم‌السلام و استقلال آن پی برد. انحصار به این معنا که جز اهل‌بیت 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 اهل‌بیت علیهم‌السلام به‌صورت مستقل وجود داشته و در دیگران از سوی ائمه علیهم‌السلام به آنان اعطا شده است نه آن‌که مستقیم از خدای متعال دریافت کرده باشند. ازاین‌رو، امامتی که پیامبر برای اهل‌بیت علیهم‌السلام تبیین کرده که به‌مثابهٔ مرجعیت در دین است، تنها در اهل‌بیت علیهم‌السلام قابل تصور است و در غیر آن‌ها ممکن نخواهد بود.

منابع

* قرآن کریم.

۱. ابن‌اثیر، محمد بن محمد شیبانی (۱۴۱۵ق)، أسد الغابة، بیروت: دارالکتب العلمیة.

۲. ابن‌بابویه، علی بن الحسین (۱۴۰۴ق)، الإمامة و التبصرة من الحیرة، قم: مدرسة الإمام مهدی عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف.

۳. ابن‌بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق) (۱۳۹۵ق)، کمال الدین و تمام النعمة، محقق: علی‌اکبر غفاری، تهران: اسلامیه.

۴. ابن‌حجر عسقلانی، احمد بن علی بن محمد (۱۴۱۵ق)، الإصابة فی تمییز الصحابة، بیروت: دارالکتب العلمیة.

۵. ابن‌حجر هیتمی، احمد بن محمد (۱۴۱۷ق)، الصواعق المحرقة، بیروت: مؤسسة الرسالة.

۶. ابن‌حنبل، احمد بن محمد (۱۴۱۶ق)، مسند، بیروت: مؤسسة الرسالة.

۷. ابن‌عساکر، علی بن حسن (۱۴۱۵ق)، تاریخ مدینة دمشق، بیروت: دارالفکر.

۸. ابن‌ماجه، محمد بن یزید (۱۴۱۸ق)، سنن ابن‌ماجه، بیروت: دار الجیل.

۹. ابن‌مغازلی، علی بن محمد (۱۴۲۴ق)، مناقب امام علی بن ابی طالب علیه‌السلام، بیروت: دار الأضواء.

۱۰. ابوداوود، سلیمان بن اشعث (۱۴۲۰ق)، سنن ابی داوود، قاهره: دارالحدیث.

۱۱. بخاری، محمد بن اسماعیل (۱۴۱۰ق)، صحیح بخاری، قاهره: وزارة الاوقاف، لجنة إحیاء کتب السنة.

۱۲. بهداروند، محمدمهدی (۱۳۸۳ش)، «تبیین و تحلیل مفهوم دین»، رواق اندیشه، شمارهٔ ۳۰.

۱۳. ترمذی، محمد بن عیسی (۱۴۱۹ق)، سنن ترمذی، قاهره: دارالحدیث.

۱۴. تفتازانی، مسعود بن عمر (۱۴۰۹ق)، شرح المقاصد، قم: الشریف الرضی.

۱۵. ثعلبی، احمد بن محمد (۱۴۲۲ق)، الکشف و البیان، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

۱۶. جمعی از نویسندگان (۱۳۸۱ش)، امامت‌پژوهی؛ بررسی دیدگاه امامیه، معتزله و اشاعره، مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
۱۷. حاکم جشمی، محسن بن محمد (۱۳۸۳ش)، تنبیه الغافلین عن فضائل الطالبیین، تهران: شمس الضحی.
۱۸. حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله (۱۴۱۱ق)، المستدرک علی الصحیحین، بیروت: دارالکتب العلمیة.
۱۹. حسکانی، عبیدالله بن عبدالله (۱۴۱۱ق)، شواهد التنزیل لقواعد التنزیل، تهران: وزارة الثقافة و الإرشاد الاسلامی.
۲۰. حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۱ق)، کشف 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، بی‌جا: بی‌نا.
۲۵. درویش، محی‌الدین (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 علیه‌السلام، 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: دارالکتاب العربی.
۲۹. سمهودی، علی بن عبدالله (۱۴۰۵ق)، جواهر العقدین فی فضل الشرفین، بغداد: مطبعة العانی.
۳۰. سید مرتضی، علی بن الحسین (۱۴۱۱ق)، الذخیرة 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 حدیثا، قم: مدرسة الإمام مهدی عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف.
۳۳. صادقی، هادی و رکعی، محمد (۱۳۹۲ش)، «گونه‌شناسی ولایت تشریعی امامان در روایات»، امامت‌پژوهشی، دورهٔ ۳، شمارهٔ ۹، ص۱۰۱-۱۲۶.
۳۴. صفار قمی، محمد بن الحسن (۱۴۰۴ق)، بصائر الدرجات، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
۳۵. طبرانی، سلیمان بن احمد (۱۴۲۷ق)، معجم الکبیر، بی‌جا: بی‌نا.
۳۶. طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۵ق)، المسترشد فی امامة علی بن ابی طالب علیه‌السلام، تحقیق: احمد محمودی، قم: کوشانپور.
۳۷. طبری، محمد بن جریر (۱۳۸۷ق)، تاریخ طبری، بیروت: دار التراث.
۳۸. طبری آملی، محمد بن جریر بن رستم (۱۴۱۵ق)، المسترشد، قم: کوشانپور.
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.

۴۸. کوفی، فرات بن ابراهیم (۱۴۱۰ق)، تفسیر فرات کوفی، تهران: وزارة الثقافة و الإرشاد الإسلامی.
۴۹. گنجی، محمد بن یوسف (۱۳۶۲ش)، کفایة الطالب فی مناقب علی بن ابی طالب، تهران: دار احیاء التراث اهل البیت علیهم‌السلام.
۵۰. مرعشی، شهاب‌الدین (۱۴۳۰ق)، موسوعة الإمامة، قم: صحیفهٔ خرد.
۵۱. معتزلی، قاضی عبدالجبار (بی‌تا)، المغنی فی أبواب التوحید و العدل، بی‌جا: بی‌نا.
۵۲. مفید، محمد بن محمد بن نعمان (۱۴۱۳ق)، أوائل المقالات، قم: المؤتمر العالمي للشیخ المفید.
۵۳. مفید، محمد بن محمد بن نعمان (۱۴۱۳ق)، الإفصاح في الإمامة، قم: بی‌نا.
۵۴. مفید، محمد بن محمد بن نعمان (۱۴۱۳ق)، الجمل و النصرة، قم: کنگره شیخ مفید.
۵۵. محب‌الدین طبری، احمد بن عبدالله (۱۳۸۶ش)، ذخائر العقبی فی مناقب ذوی‌القربی، قم: دارالکتاب الاسلامی.
۵۶. نجاشی، احمد بن علی (۱۳۶۵ش)، رجال النجاشی، قم: مؤسسة النشر الاسلامي.
۵۷. نسائی، احمد بن علی (۱۴۱۱ق)، سنن الکبری، بیروت: دارالکتب العلمیة.
۵۸. نیشابوری، مسلم بن حجاج (۱۴۱۲ق)، صحیح مسلم، قاهره: دارالحدیث.
۵۹. هیثمی، علی بن ابی‌بکر (۱۴۱۴ق)، مجمع الزوائد، قاهره: مکتبة القدسی.

The Continuity of Religious Authority and its Instances in the Holy Qur'an*

Sayyid ʿAlī Muḥammad Ṭabasī Ḥāʾirī[1]

Abstract

According to the teachings of the Qurʾan, one of humanity's fundamental needs is the continual presence of an authoritative religious guide in every age. The Qurʾan 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 Shiʿi 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 (*ḥujjah*) 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 Qurʾanic evidence, the necessity of the existence of a religious authority in every era. Drawing primarily on an exegetical analysis of Qurʾanic 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 Qurʾanic 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 (Ḥujjiyyah), Vicegerency (khilāfah), ʿĀlim rabbānī, General leadership (al-riyāsah al-ʿāmmah)
Keywords: Divine appointment, Religious authority, Ahl al-Bayt (a), Prophets, Infallible Imams, Imamate

Research Article

Imāmah in the Light of the Qurʾān 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

* Cite this article: Ṭabasī Ḥāʾirī, S.A.M.(2025). The Continuity of Religious Authority and its Instances in the Holy Qur'an, *Imāmah in the Light of the Qurʾān 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[1]

چکیده

یکی از نیازهای اساسی بشر، براساس آموزه‌های قرآن کریم، ضرورت وجود فردی در قالب مرجع دینی در همهٔ 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 علیه‌السلام که برگزیده و نمایندهٔ او است و به‌وسیلهٔ او حجت را بر بندگان تمام می‌کند، خالی نمی‌گذارد. تداوم سلسلهٔ حجت‌های الهی در زمین با جعل الهی و وصایت هر حجت به حجت پس از خود تأمین می‌شود. هدایت نیکبختان و اتمام حجت با اشقیا ازجمله 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 مسئلهٔ استمرار مرجع دین و خلیفهٔ الهی اشاره شده است. ازجمله آیات سورهٔ قدر، آیهٔ اولوالامر، آیهٔ صادقین، آیهٔ خلافت آدم علیه‌السلام، آیهٔ هادیان امم، آیهٔ امامت حضرت ابراهیم علیه‌السلام و آیهٔ نذیر را می‌توان نام برد. در این پژوهش با محوریت آیات قرآن، ادلهٔ 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، اهل‌بیت، 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، ص۲۹۱-۳۱۵.
https://doi.org/10.22034/emamah.2025.527985.1069

۱. سطح ۴، امامت تطبیقی بین‌المذاهب، مرکز تخصصی امام‌شناسی، بنیاد بین‌المللی امامت، بنیاد فرهنگ جعفری، قم، ایران.
seyedmohammad.t.h@gmail.com

مقاله پژوهشی
دوفصلنامهٔ امامت در پرتو قرآن و سنت
سال دوم، شماره ۳، ۱۴۰۴
ناشر: بنیاد بین‌المللی امامت
ipj.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. ازآنجاکه ابلیس همیشه در کمین انسان‌ها بوده است، همواره خداوند در طولِ تاریخِ 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 به‌عنوان مجری احکام و بیان‌کنندهٔ دستورات الهی به‌سوی انسان‌ها فرستاده است.

انبیای الهی، مبیّن 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 به‌عنوان آخرین کتاب آسمانی و منشور الهی پیغمبر اکرم ﷺ، مرجع دین مسلمانان تا روز قیامت خواهد بود. در عهد رسالت، پیغمبر اکرم ﷺ حافظ این کتاب آسمانی بوده است و باید پس از ایشان نیز انسان‌هایی برگزیده، حافظ و نگهبان قرآن باشند تا افراد فرصت‌طلب و سودجو، آیات قرآن را دستخوش تحریف و دستیابی به منافع خودشان قرار ندهند.

چنین به نظر می‌رسد که هدایت بشریت به‌وسیلهٔ انبیا، امری مهم و ضروری بوده و پس از بعثت خاتم‌الأنبیا ﷺ باید این مسیر مانند گذشته ادامه پیدا کند و نمی‌توان زنجیرهٔ هدایت انسان‌ها را به‌کلی قطع کرد. ازآنجاکه خداوند تمامی انسان‌ها را در خسران و زیان می‌بیند و تنها گروه خاصی را هدایت‌یافته 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). ازاین‌رو 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 ﷺ را تا روز قیامت برای همگان به اثبات رساند؟

واژۀ «مرجع» اسم مکان است و در لغت به معنای محل رجوع بودن است. (ابن منظور،۱۴۱۴ق:۱۱۴/۸) اندیشمندان و صاحب‌نظران 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 گفتۀ ایشان 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 ویژۀ ایشان 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 اهل‌بیت علیهم‌السلام و پاسخ به شبهات» (رضوانی،۱۳۸۶)، و یا با نگارش مقالات علمی، با عناوین «استمرار حجت حیّ از منظر قرآن»(مؤیدی،۱۳۹۷)، «ادله‌ای بر خالی نبودن زمین از حجج الهی با تکیه بر آیات وحی»(موسوی،۱۳۹۷) در عرصۀ قرآن و معارف اهل‌بیت علیهم‌السلام تألیف‌هایی داشته‌اند؛ اما باز هم جای خالی یک پژوهش قرآنی مستدل در زمینۀ 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 خانوادۀ آیات مرجعیت دینی و بررسی آیات مرتبط با موضوع، مهم‌ترین شاخصۀ این تحقیق است. ۲. عمق‌بخشی و تحلیل آیات؛ برخی دانش‌پژوهان به‌صورت توصیفی، آیات مرجعیت علمی اهل‌بیت علیهم‌السلام را جمع‌آوری کرده‌اند؛ اما به‌صورت تحلیلی به آن نپرداخته‌اند. نگارنده درصدد است، آیات مرجعیت دینی اهل‌بیت علیهم‌السلام را به‌صورت منسجم ذکر کرده و ارتباط آنان با یکدیگر را تحلیل کند.

۲. استمرار وجود مرجع دین از جانب خداوند در همهٔ زمان‌ها و امت‌ها

همواره یکی از سنت‌های الهی در طول حیات و زندگی بشر، از ابتدای خلقت آدم علیه‌السلام تا بعثت خاتم‌الأنبیا صلی‌الله‌علیه‌وآله ارسال پیغمبران الهی و انزال کتب آسمانی بوده و آیاتی از قرآن، این سنت الهی را حکایت می‌کند. خداوند در این‌باره می‌فرماید: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولاً﴾ (نحل: ۳۶). از واژهٔ «کلّ» عمومیت ارسال رسول در هر امت استفاده می‌شود. در برخی آیات، خداوند عذاب کردن بندگان گناهکار را به فرستادن انبیا مشروط کرده و در این‌باره می‌فرماید: ﴿وَما كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولا﴾ (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. خدوانند دربارهٔ ارسال پی‌درپی حجج الهی می‌فرماید: ﴿ثُمَّ أَرْسَلْنا رُسُلَنا تَتْرا﴾ (مؤمنون: ۴۴) شاهد مثال برای استمرار حجج الهی در کلمهٔ «تترا» است که در لغت به معنای «پی‌درپی» (راغب،۱۴۲۴: ۱۶۳) استعمال می‌شود و نشان از زنجیرهٔ اتصال انبیای الهی دارد.

یکی دیگر از آیاتی که درصدد بیان استمرار مرجعیت دینی انبیای الهی است، آیهٔ ۲۴ سورهٔ فاطر است. خداوند دربارهٔ انذار و هدایت در اسلام و امت‌های پیشین می‌فرماید: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَإِن مِّنْ 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 ناحیهٔ 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 «إن» از ادات نفی است و استعمال آن در کنار «الا» استثنائیه به‌منظور تأکید این مطلب است که تمامی امت‌ها دارای انذارکننده بوده‌اند و ازآنجاکه «نذیر» در این آیه به شخصی در ردیف جایگاه پیغمبر اکرم ﷺ تعبیر شده است بنابراین، شخص انذارکننده یا باید خودش از انبیای الهی باشد یا این‌که وصی و جانشین نبی الهی باشد(سبأ: ۲۴ ؛ زخرف: ۲۳).

پس نبوت و انذار 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 اصلا 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 دربارهٔ آنان فرموده است: ﴿إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجالِ وَ النِّساءِ وَ الْوِلْدانِ لا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَ لا يَهْتَدُونَ سَبِيلاً﴾ (نساء: ۹۸) «مگر ضعیف‌شدگانی از مردان و زنان و کودکان، که چاره‌ای نداشته و نتوانستند راه خدا را بیابند».

یکی دیگر از ادلهٔ استمرار سنت الهی بر تعیین مرجع دین، آیهٔ «لِكُلِّ قَوْمٍ هادٍ» (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.

شیوهٔ قرآن برای بیان استمرار مرجع دین، در سه قالب است. در آیات متعددی به مرجع دین در قالب جعل الهی، اصطفا و اجتبای 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 تعیین‌شده از سوی خداوند بوده است؛ چراکه هنگام معرفی آدم علیه‌السلام به ملائکه، خداوند حکیم و بلندمرتبه دربارهٔ 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 به‌خود 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 خلیفهٔ 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 به‌عنوان خلیفه بر روی زمین قرار داشته باشد (حلی، ۱۴۰۹: ۳۲۴). روایات اسلامی نیز مؤید این برداشت قرآنی است (بحرانی، ۱۴۱۵: ۱/ ۱۶۳).

خداوند دربارهٔ جعل حضرت ابراهیم علیه‌السلام به‌عنوان امام می‌فرماید: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ (بقره: ۱۲۴). خدا در این آیه، جعل امامت را به خودش نسبت می‌دهد؛ ازاین‌رو 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 خلیفهٔ 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 علیه‌السلام به‌عنوان خلیفهٔ 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 اصطفا و اجتبای الهی

ازجمله آیاتی که سلسلهٔ انبیای الهی را نمایان می‌کنند، آیات ۳۳ و ۳۴ سورهٔ آل‌عمران است. خداوند در این آیات می‌فرماید: ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ * ذُرِّيَّةً بَعْضُهَا مِن بَعْضٍ...﴾. چون حق تعالی در آیهٔ پیشین[1] وجوب اطاعت از پیغمبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله و سبب وصول به محبت و تقرب خود را بیان فرمود، در ادامهٔ آن ذکر برگزیدگی انبیا را به‌جهت تحریص بر اطاعت ایشان بیان می‌کند (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۶۹/۳).

واژهٔ «اصطفی» در لغت به معنای «اختیار کردن و برگزیدن»[2] 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 واژهٔ «علی» آن را بیان کرده‌اند؛ یعنی تخصیص داد بر اغیار تا شرافت و رفعت شأن فرد انتخاب‌شده 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 مفضول 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 فَإِن تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ﴾ (آل عمران: ۳۲).

۲. اصْطِفَاء: گرفتن و برگزیدن پاکی چیزی، همان طور که اختیار، گزینش در خیر و نیکی است؛ اصْطَفَيْتُ كذا علی كذا: 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.[1]

یکی دیگر از آیاتی که استمرار حجج الهی را می‌رساند، آیهٔ ۸۷ سورهٔ انعام است. خداوند پیرامون معرفی انبیا و هادیان امت‌ها می‌فرماید: ﴿وَمِنْ ءَابَائِهِمْ وَ ذُرِّيَّاتِهِمْ وَإِخْوَانِهِمْ وَاجْتَبَيْنَاهُمْ وَهَدَيْنَاهُمْ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾. تعبیر ﴿وَمِنْ آبَائِهِمْ وَذُرِّيَّاتِهِمْ وَإِخْوَانِهِمْ﴾ استمرار هدایت الهی در سلسلهٔ 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 دربارهٔ تعبیر «وَ اجْتَبَيْناهُمْ» معتقد است اجتبا 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).

۳-۲. تعیین مرجع دین در قالب انسان برگزیدهٔ مرتبط با ملکوت

ارتباط با ملکوت یکی از شواهد اثبات مرجع دین است؛ چراکه خداوند دربارهٔ نزول وحی می‌فرماید: ﴿وَما أَرْسَلْنا مِنْ قَبْلِكَ إِلاَّ رِجالاً نُوحي 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 ببارد.

---

۱. ﴿وَقالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طالُوتَ مَلِكاً قالُوا أَنَّى يَكُونُ لَهُ الْمُلْكُ عَلَيْنا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِالْمُلْكِ مِنْهُ وَلَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِنَ الْمالِ قالَ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفاهُ عَلَيْكُمْ وَزادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ وَاللَّهُ يُؤْتِي مُلْكَهُ مَنْ يَشاءُ وَاللَّهُ واسِعٌ عَلِيمٌ﴾ (بقره: ۲۴۷).

هرچند وحی به معنای خاص آن پس از پیغمبر اکرم ﷺ منقطع شده و نبوت به پایان رسیده، ولی آیات سورهٔ 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 تعطیل‌بردار نیست و از سوی دیگر، تفویض یعنی این‌که خدا مخلوقات را خلق کرده و خود کنار کشیده باشد و امور آنان را به خودشان واگذاشته باشد، باطل است. ازاین‌رو، نزول ملائکه و روح و تقدیر مقدرات عالم از هر امری، هر سال در شب قدر با عظمت وصف‌ناپذیری صورت می‌گیرد. خداوند دربارهٔ نزول قرآن و مقدرات عالم در شب قدر می‌فرماید: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُّبَارَكَةٍ إِنَّا كُنَّا مُنذِرِينَ * فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ﴾ (دخان: ۳و۴). با توجه به حساسیت این مسئله، ظرف نزول قرآن و ملائکهٔ الهی، تنها انبیا یا اوصیای آنان هستند. نزول ملائکهٔ الهی به دوران حضور پیغمبر اکرم ﷺ منحصر نیست و به گواه قرآن کریم، از زمان حیات پیامبر اکرم ﷺ تا روز قیامت ادامه دارد.

خداوند در این‌باره می‌فرماید: ﴿تَنَزَّلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِم مِّن كُلِّ أَمْرٍ﴾ (قدر: ۴) با توجه به این‌که «تنزل» فعل مضارع است و بر استمرار دلالت دارد(زمخشری، ۱۴۰۷: ۴/ ۳۶۱)، روشن می‌شود که شب قدر مخصوص به زمان پیغمبر اکرم ﷺ و نزول قرآن مجید نیست، بلکه امری مستمر و شبی است مداوم که در همه‌سال تکرار می‌شود(مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۱۸۴). این امر که در زمان رسول خدا ﷺ به آن حضرت نازل می‌شده 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 ﷺ و امامت، ناشی از این معنا و مبتنی بر همین اساس است.

آیهٔ مورد بحث، یکی از مهم‌ترین آیات قرآن کریم بر ضرورت وجود همیشگی یک ولیّ امر از جانب خدا است که امین بر حفظ و ادای امر الهی باشد و این فرد همان امام معصوم علیه‌السلام است(استرآبادی،۱۴۰۹: ۷۹۳). هر کسی که نزول پیوستهٔ فرشتگان و روح را در شب قدر بپذیرد، ناگزیر باید ولی امر را هم پذیرا باشد؛ چراکه ظرف نزول ملائکهٔ الهی باید قابلیت ملاقات با امنای الهی را دارا باشد

و در میان افراد بشر هیچ‌کسی به‌جز 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 حلقة 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 و۵۶؛ 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 حجت های 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: ۱۶و۲۸ ؛ 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»،[۱] «ذریه»،[۲] «اسباط»،[۳]

۱. ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى ءَادَمَ وَنُوحًا وَءَالَ إِبْرَاهِيمَ وَءَالَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ (آل عمران: ۳۳)؛ ﴿فَقَدْ ءَاتَيْنَا ءَالَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَءَاتَيْنَاهُم مُّلْكًا عَظِيمًا﴾ (نساء: ۵۴).

۲. ﴿وَإِذِ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ (بقره: ۱۲۴)؛ ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا وَإِبْرَاهِيمَ وَجَعَلْنَا فِي ذُرِّيَّتِهِمَا النُّبُوَّةَ وَالْكِتَابَ﴾ (حدید: ۲۶)؛ ﴿وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ كُلًّا هَدَيْنَا وَنُوحًا هَدَيْنَا مِن قَبْلُ وَمِن ذُرِّيَّتِهِ دَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ وَأَيُّوبَ وَيُوسُفَ وَمُوسَى وَهَارُونَ﴾ (انعام: ۸۴)

۳. ﴿إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِن بَعْدِهِ وَأَوْحَيْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَعِيسَى ←

«وصیت»[1] و «رسل»[2] استمرار سلسلهٔ 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 خلوّ زمین از برگزیدگان خدا است. ازاین‌رو «فترة من الرسل» را «دوران گسستی بین رسولان» معنا کرده‌اند. کاربردهای متنوع ریشهٔ «فتر» و واژهٔ «فترت» گویای آن است که فترت به معنای «ضعف و رخوت» است نه «انقطاع و گسستگی» و دوران‌های فترت نیز به دوران‌های ضعف و تقیهٔ 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 حیّ که می‌توان او را شناخت خالی نمی‌شود، خواه آن حجت چیره و مشهور باشد، خواه خائف و پنهان»(ابن‌بابویه، ۱۳۹۵: ۶۵۶/۲). رفع شبهاتی همچون انقطاع‌پنداری فترت، می‌توانند ما را به درک بهتری از اصل اعتقادی استمرار حجت‌های الهی از عصر آدم تا قیام قیامت، به‌عنوان یکی از کهن‌ترین باورهای شیعه نزدیک کند (رجایی و قندی، ۱۳۸۸: ۱۵۱).

ازآنجاکه با فوت یا شهادت هر پیغمبری باید شخصی امین به‌عنوان وصی، اهداف ناتمام پیغمبر پیشین را دنبال کند، بررسی اشارات قرآن به اوصیا و انبیا اهمیت بالایی دارد. استمرار حجج الهی در طول تاریخ به‌وسیلهٔ 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 وَهَٰرُونَ وَسُلَيْمَانَ وَءَاتَيْنَا دَاوُۥدَ زَبُورًا﴾ (نساء: ۱۶۳)

۱. ﴿وَوَصَّىٰ بِهَا إِبْرَٰهِـۧمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ يَٰبَنِىَّ إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰ لَكُمُ ٱلدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾ (بقره: ۱۳۲)؛ ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِۦٓ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓ﴾ (شوری: ۱۳)

۲. ﴿وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَٰهُمْ عَلَيْكَ مِن قَبْلُ وَرُسُلًا لَّمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ * رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ وَكَانَ ٱللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾ (نساء: ۱۶۴ و ۱۶۵)؛ ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِّن قَبْلِكَ مِنْهُم مَّن قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُم مَّن لَّمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ أَن يَأْتِىَ بِـَٔايَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾(غافر: ۷۸).

او را کاملا به مردم معرفی می‌نمود، «وصی» نامیده می‌شد که باید در مقام حجت پیشین می‌ایستاد.[1] خداوند در آیات قرآن، با استفاده از تعابیری مانند «نقباء»[2] برای جانشینان حضرت موسی علیه‌السلام (حقیقت خواه؛معینی،۱۳۹۲: ۶۹) و «حواریون»[3] برای جانشینان حضرت عیسی علیه‌السلام (نقوی و رضائی مجیدپور ،۱۳۹۹: ۱۴)، امکان مرجعیت دینی برخی اوصیا و انبیا را ثابت می‌کند.[4]

۲-۳. مرجعیت دینی اهل‌بیت علیهم‌السلام

بنابر آموزه‌های دینی، ناگزیر در هر عصر و زمانی، امامی وجود دارد که مردم، امامتش را باور کرده و به او اقتدا نمایند. فردی که در همهٔ مسائل از او اطاعت کنند و او را حجت میان خود و پروردگار قرار دهند؛ چراکه خداوند در بیان اهمیت بعثت حجت‌های خود می‌فرماید: ﴿لِئَلّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ﴾ (نساء: ۱۶۵) تا برای مردم در مقابل خدا، بهانه و حجتی نباشد. در آیهٔ دیگر می‌فرماید: ﴿لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيى 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 آیهٔ دیگر آمده است: ﴿لِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبالِغَةُ﴾ (انعام: ۱۴۹) خداوند در این آیه اعلام نموده است که حجت کامل و بالغ همواره از آن او است.

شیعهٔ امامیه، مذهب خود را از امامان معصوم علیهم‌السلام گرفته است؛ همان افرادی که به فضیلت، علم، زهد، پارسایی، پرهیزکاری، پیوستگی در عبادت، دعا و

---

۱. عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه‌السلام قَالَ: (إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى أَوْحَى إِلَى دَاوُدَ علیه‌السلام أَنِ اتَّخِذْ وَصِيّاً مِنْ أَهْلِكَ فَإِنَّهُ قَدْ سَبَقَ فِي عِلْمِي أَنْ لَا أَبْعَثَ نَبِيّاً إِلَّا وَ لَهُ وَصِيٌّ مِنْ أَهْلِهِ). (کلینی،۱۴۰۷: ۱/ ۲۸۷).

۲. ﴿وَ لَقَدْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثاقَ بَنِي إِسرائيل وَ بَعَثْنا مِنْهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيباً وَ قالَ اللَّهُ إِنِّي مَعَكُمْ لَئِنْ أَقَمْتُمُ الصَّلاةَ وَ آتَيْتُمُ الزَّكاةَ وَ آمَنْتُمْ بِرُسُلِي وَ عَزَّرْتُمُوهُمْ﴾(مائده: ۱۲).

۳. ﴿فَلَمَّا أَحَسَّ عِيسىٰ مِنْهُمُ الْكُفْرَ قَالَ مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ نَحْنُ أَنْصَارُ اللَّهِ﴾ (آل عمران: ۵۲) ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا أَنْصَارَ اللَّهِ كَمَا قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ لِلْحَوَارِيِّينَ مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ نَحْنُ أَنْصَارُ اللَّهِ﴾(صف: ۱۴).

۴. ﴿يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَ كُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ﴾ (توبه: ۱۱۹) فعل مضارع ﴿كُونُوا﴾ دلالت بر استمرار می‌کند و همواره باید افراد صادقی همچون انبیاء 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: ۲/ ۶۱۶ ؛ ابن شهر آشوب مازندرانی،۱۳۷۹: ۴/ ۶۸)؛ تا آنجا که مردم علوم مختلف را از آنان فراگرفتند(کوفی، ۱۴۱۰ق: ۳۰۵-۳۰۷ ؛ طبرسی، ۱۴۱۲: ۱/ ۷۵). آیاتی از سورهٔ انسان، آیهٔ تطهیر، مباهله و آیات دیگر در شأن و حق معصومان علیهم‌السلام نازل شده و آیهٔ مودت بیانگر وجوب مودت و مهرورزی به آن بزرگواران است.

حجت خداوند جز به‌وسیلهٔ حجت حی الهی یا همان عالم ربانی معصوم، اقامه نمی‌گردد. در چهارچوب پذیرش این اصل، مدلول التزامی آیهٔ «لِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبالِغَةُ» (انعام: ۱۴۹) وجود حجت حیّ در هر زمان ضروری خواهد بود. با مراجعه به سنت رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله 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 اهل‌بیت علیهم‌السلام اعلام می‌نماید(میلانی،۱۳۹۰: ۳۵). در حدیث اول پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله می‌فرماید: «من مات ولم یعرف 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 صلی‌الله‌علیه‌وآله در این‌باره می‌فرماید: «إنّي تارک فیکم خلیفتین: کتاب اللّه حبل ممدود ما بین السماء والأرض، أو ما بین السماء إلی الأرض، وعترتي أهل بیتي و إنّهما لن یفترقا حتّی یردا علیّ الحوض» (الشیبانی،۱۴۱۶: ۱۸۱/۵). در حدیث سوم تعداد جانشینان پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله تا روز قیامت مشخص شده و ایشان دراین‌باره می‌فرماید: «لا یزال الدین قائماً حتّی تقوم الساعة، أو یکون علیکم اثنا عشر خلیفة کلّهم من قریش»(نیشابوری، ۱۴۲۰ق: ۱۱۹/۲).

با توجه به این‌که روایات یادشده در منابع معتبر اهل‌سنت 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. اهل‌بیت علیهم‌السلام (خمسهٔ طیّبه)

یکی از آیاتی که استمرار حجج الهی را ثابت می‌کند، آیهٔ ۵۸ سورهٔ مریم است. خداوند دراین‌باره می‌فرماید: ﴿أُولَئِک الَّذِینَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَیهِم مِّنَ النَّبِیِّینَ مِن ذُرِّیَّةِ ءَادَمَ وَمِمَّنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ وَمِن ذُرِّیَّةِ إِبْرَاهِیمَ وَإِسْرَءِیلَ وَمِمَّنْ هَدَیْنَا وَاجْتَبَیْنَا﴾. ازآنجاکه یقینا تمامی افرادی که در کشتی با حضرت نوح علیه‌السلام همراه شدند پیغمبر نبودند، باید معنای «مِن»های به کار رفته در آیه بررسی شوند. از طرفی هم تمامی ذریهٔ حضرت ابراهیم و اسرائیل پیغمبر نبوده‌اند، پس «ممن هدینا» باید افراد مهمی را دربر بگیرد و روایات این بخش، آیه را دربارهٔ اهل‌بیت علیهم‌السلام تفسیر می‌کنند(بحرانی،۱۴۱۵: ۷۲۳/۳).

ازآنجاکه به حکم عقل، تبعیت و پیروی فاضل از مفضول قبیح است، مسلمانان باید برای دستیابی به فهم صحیح از قرآن و تعالیم دینی و همچنین برای زدودن اختلافات، تنها به اهل‌بیت علیهم‌السلام مراجعه کنند. اختصاص آیهٔ مباهله به اهل‌بیت علیهم‌السلام 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 صلی‌الله‌علیه‌وآله و همراهان ایشان در ماجرای مباهله با مسیحیان نجران می‌فرماید: ﴿فَمَنْ حَاجَّک فِیهِ مِنْ بَعْدِ ما جاءَک مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعالَوْا نَدْعُ أَبْناءَنا وَأَبْناءَکمْ وَنِساءَنا وَنِساءَکمْ وَأَنْفُسَنا وَأَنْفُسَکمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَى الْکاذِبِین﴾(آل عمران: ۶۱). به کار بردن تعابیر بلندی مانند «أَنْفُسَنا» در کلام خداوند، نشان از عظمت و بزرگی همراهان پیغمبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله دارد؛ چراکه این افراد نمایندهٔ جبههٔ حقّ علیه باطل هستند. براساس روایات متواتر امامیه و اهل‌سنت، همراهان پیغمبر اکرم در پیروزی اسلام بر کفر در ماجرای مباهله هیچ‌کدام از مدعیان دروغین خلافت نبودند و به‌تصریح همگان آن افراد، امیرالمؤمنین، فاطمه زهرا، امام حسن و امام حسین علیهم‌السلام بودند (قمی، ۱۳۶۷: ۱/ ۱۰۴ ؛ زمخشری،۱۴۰۷: ۱/ ۳۶۸). به همین خاطر، همواره از سوی خلفای جور زیر نظر بودند و به‌خاطر فضایلی که داشتند به آنان حسد می‌ورزیدند(بحرانی،۱۴۱۵: ۹۳/۲).

خداوند در آیهٔ ۳۳ سورهٔ احزاب می‌فرماید: ﴿إِنَّمَا یُرِیدُ اللَّهُ لِیُذْهِبَ عَنکمُ الرِّجْسَ

أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾. کلمهٔ «إنّما» در آیه انحصار خواست خدا را می‌رساند و می‌فهماند که خدا خواسته که رجس و پلیدی را تنها از اهل‌بیت علیهم‌السلام دور کند و به آنان عصمت دهد. کلمهٔ «أَهْلَ الْبَيْتِ» صرفا برای اختصاص است تا غیر از اهل خانه در حکم داخل نشوند و نیز می‌تواند نوعی مدح و ندا به معنای «ای اهل‌بیت» باشد. به‌هرحال، دلالت دارد بر این‌که دور کردن رجس و پلیدی از آنان و تطهیرشان، مسئله‌ای است مختص به آنان و کسانی که مخاطب در کلمهٔ «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 اهل‌بیت علیهم‌السلام و دوم، انحصار این عصمت و دوری از پلیدی در اهل‌بیت علیهم‌السلام (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۶/ ۳۰۹). ارادهٔ خداوند در این آیه، تکوینی است و عصمت باعث سلب اختیار و ارادهٔ اهل‌بیت 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 این‌که «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 به‌طور مطلق بیان شده است و شامل هر نوع پلیدی می‌شود(مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۱۶۱).

اختصاص آیهٔ تطهیر به اهل‌بیت علیهم‌السلام، آنان را به‌عنوان محور هدایت برای جامعه تبدیل کرده است؛ ازاین‌رو کسانی که چنین تأییدی از جانب خدا ندارند، باید برای کسب دین و معرفت به اینان مراجعه کرده و تنها این افراد را به‌عنوان مرجع دینی خود انتخاب کنند؛ چراکه امام هادی علیه‌السلام در تعظیم مقام شامخ اهل‌بیت علیهم‌السلام به آیهٔ تطهیر اشاره کرده و در فرازی از زیارت جامعهٔ کبیره، ایشان اهل‌بیت علیهم‌السلام را خلفای خداوند در زمین، حجج الهی، یاران دین خدا، محافظان سرّ خدا، مخزن علم الهی و... می‌دانند.(ابن بابویه، ۱۴۱۳ق: ۶۱۱/۲) همان‌طور که ملاحظه شد، از مجموع این صفات و کمالات برای اهل‌بیت علیهم‌السلام، مرجعیت دینی ثابت می‌شود. آنچه بیان شد، تنها گوشه‌ای از آیاتی بود که در شأن اهل‌بیت علیهم‌السلام نازل شده است؛ اما برخی از پژوهشگران، آیات و روایات متعددی را در خصوص

مرجعیت دینی اهل‌بیت علیهم‌السلام ذکر کرده‌اند(رضوانی ،۱۳۸۶: ۴۷).

۲-۲-۳. امامان هدایتگر

حضرت خاتم‌الأنبیا صلی‌الله‌علیه‌وآله از همان آغاز تبلیغ رسالت خویش، مسئلهٔ «وصایت» و جانشینی خود را مطرح کردند و امامان اهل‌بیت علیهم‌السلام 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 صلی‌الله‌علیه‌وآله 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 زمرهٔ سیرهٔ عقلا است.

به‌عنوان مثال، چنانچه شخص بی‌سوادی 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 دربارهٔ اهل‌بیت علیهم‌السلام نازل شده است، ذکر شد. در این بخش آیاتی بررسی می‌شود که امامت و فضلیت ائمهٔ اطهار علیهم‌السلام را تبیین می‌کند. همان‌گونه که ائمه علیهم‌السلام 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 ائمهٔ اطهار علیهم‌السلام را تا روز قیامت تثبیت می‌کند،

آیهٔ ۴۳ سورهٔ نحل است. به گواهی عقل و به فرمودهٔ وحی، در هر مسئله‌ای باید به کارشناسان و آگاهان آن مسئله مراجعه کرد. خداوند در این‌باره می‌فرماید: ﴿فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا 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 اختلاف‌نظر 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 آیهٔ 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 به‌اندازهٔ 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، ۱۴۰۰ق: ۱/ ۳۴۴؛ ابن شهرآشوب مازندرانی، ۱۳۷۹: ۲/ ۳۶۸)، هرچند ادعای خلافت داشته باشند (ابن‌بابویه،۱۴۰۳:۳۶۱)، نمی‌توانند از این مقام دم بزنند؛ زیرا فرد قائم‌مقام 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 همهٔ آن‌ها از این مطلب حکایت دارند که پیغمبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله و اوصیای ایشان، همگی از مصادیق «اهل الذکر» هستند (بحرانی،۱۴۱۵: ۳/ ۴۲۴-۴۲۵). با توجه به این‌که خداوند به تمامی بندگان خود امر می‌کند که از اهل ذکر سؤال کنند، بنابر مفاد آیه رشتهٔ وصایت پیغمبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله 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 ائمهٔ اطهار علیهم‌السلام، مردم به حجت خدا احتیاج داشتند و با استفاده از رهنمودهای امامان علیهم‌السلام به کمال می‌رسیدند، در عصر غیبت نیز این نیاز احساس می‌شود و با وجود این‌که مردم از دیدار حجت خدا محروم هستند، عنایات و الطاف حضرت ولی عصر عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف همچون خورشید پشت ابر، شامل حال بندگان خواهد شد(ابن بابویه،۱۳۹۵: ۱/ ۳۹۳). تلقی ناصحیح برخی سیاستمداران بر این بود که ائمهٔ اطهار علیهم‌السلام تنها متصدی مرجعیت علمی پس از پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله هستند؛ اما این ادعا برخلاف دستور پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله است؛ چراکه ایشان تنها مصدر اخذ دین را قرآن و عترت معرفی کرده‌اند. ازآنجاکه خداوند تبعیت از پیامبرش را بر همگان واجب دانسته و با متخلفان برخورد کرده است،[1] به فرمودهٔ ایشان باید در تمامی امور اعم از قضاوت، رفع اختلاف، دریافت معارف دین و تعلیم آموزه‌های قرآن، ائمهٔ اطهار علیهم‌السلام را بر دیگران برتری داد.

یکی دیگر از آیاتی که مرجعیت ائمهٔ اطهار علیهم‌السلام را تثبیت می‌کند، آیهٔ ۵۵ سورهٔ مائده[2] است. به قرینهٔ آیهٔ ۶۸ سورهٔ آل‌عمران،[3] مراد از «ولایت» در آیهٔ ۵۵ سورهٔ مائده، «سرپرستی بر مسلمانان» است. طبق آنچه از بزرگان اهل‌سنت نقل شده است، همهٔ مفسران در شأن نزول آیهٔ ولایت اتفاق‌نظر دارد. این اجماع از سوی چهار تن از دانشمندان اهل‌سنت نقل شده است(میلانی، ۱۳۸۶: ۲۰). قاضی

۱. ﴿وَما آتاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَما نَهاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَديدُ الْعِقاب﴾ (حشر: ۷)
۲. ﴿إِنَّما وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ ءامَنُواْ الَّذِينَ يُقيمُونَ الصَّلَوةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَوةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾
۳. ﴿إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْراهيمَ لَلَّذينَ اتَّبَعُوهُ وَهذَا النَّبِيُّ وَالَّذينَ آمَنُوا وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنينَ﴾

ایجی (م ۷۵۶ق) نویسندهٔ 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 آیهٔ ولایت در شأن امیرالمؤمنین علیه‌السلام اقرار کرده‌اند. همچنین در متون دینی شیعه، پیغمبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله ضمن بیان خطبهٔ غدیر برای تبیین افضلیت حضرت امیرالمؤمنین علیه‌السلام به آیهٔ ولایت استشهاد کردند(طبرسی،۱۴۰۳: ۵۹/۱).

یکی دیگر از آیاتی که در تثبیت مرجعیت دینی ائمهٔ اطهار علیهم‌السلام کاربرد دارد، آیهٔ اولواالامر است. خداوند در این‌باره می‌فرماید: ﴿یأَیهَّا الَّذِینَ ءَامَنُواْ أَطِیعُواْ اللَّهَ وَ أَطِیعُواْ الرَّسُولَ وَ أُوْلِی الْأَمْرِ مِنکم﴾(نساء: ۵۹). به قرینهٔ اطلاق «أطیعوا»، اطاعتی که برای اولواالامر 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 اولواالامر، ائمهٔ اطهار علیهم‌السلام هستند(بحرانی،۱۴۱۵: ۱۰۳/۲).

یکی دیگر از آیاتی که جایگاه دینی ائمه علیهم‌السلام را تبیین می‌کند، آیهٔ ۱۱۹ سورهٔ توبه است. خداوند در این آیه که به آیهٔ «صادقین» معروف است، می‌فرماید: ﴿یأَیهَّا الَّذِینَ ءَامَنُواْ اتَّقُواْ اللَّهَ وَ کونُواْ مَعَ الصَّادِقِینَ﴾ فعل مضارع «کونوا» 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 بی‌اعتبار خواهد بود و ازآنجاکه خداوند حکیم است و کار بیهوده انجام نمی‌دهد، باید تا روز قیامت سلسلهٔ صادقان وجود داشته باشند. براساس روایات شأن نزول، این آیه در حق علی علیه‌السلام و فرزندان ایشان نازل شده است(هلالی، ۱۴۰۵: ۷۶۲/۲).

در زمینهٔ تبیین مصادیق مرجع دین، آیات دیگری نیز مانند آیهٔ راسخون،[1]

۱. ﴿هُوَ الَّذِی أَنزَلَ عَلَیْکَ الْکِتَابَ مِنْهُ ءَایَاتٌ محّکَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْکِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِینَ فِی قُلُوبِهِمْ زَیْغٌ فَیَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِیلِهِ وَمَا یَعْلَمُ تَأْوِیلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِی الْعِلْمِ یَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِ کل مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا یَذَّکَّرُ إِلَّا أُوْلُواْ الْأَلْبَابِ﴾ (آل عمران: ۷).

هادی امم[1] و علم‌الکتاب[2] وجود دارد که همگی حاکی از لزوم مبیّن 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؛ ازاین‌رو 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 به‌وسیلهٔ پیغمبر اکرم ﷺ 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 به‌وسیلهٔ انبیا و اوصیای آنان فراهم کرده است. براساس آیات و روایات، حجت‌های الهی به‌صورت سلسله‌وار در طول تاریخ بشریت بوده‌اند و در نتیجه از زمان بعثت آدم علیه‌السلام تا بعثت خاتم‌الانبیا ﷺ 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 به‌ناچار، به دور از امت خود و در غیبت به سر می‌برند؛ ازاین‌رو در دوران فترت رسولان، تقیه و ضعف غلبه داشته است؛ اما به‌هیچ‌عنوان زنجیرهٔ 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 أَنتَ مُنذِرٌ وَلِكُلِّ 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 عِندَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ﴾ (رعد: ۴۳) براساس روایات متعدد، فراز ﴿وَمَنْ عِندَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ﴾ به امیرالمؤمنین علیه‌السلام تفسیر شده است. (حویزی، ۱۴۱۵: ۵۲۳/۲).

شهادت حجتی، حجت دیگری جایگزین وی می‌شود.

۴. فضل، رحمت، علم و حکمت خداوندی همیشه باید بر اولیای او و بر مؤمنان خاص ببارد. هرچند وحی به معنای خاص آن پس از پیغمبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله 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 ائمهٔ اطهار علیهم‌السلام مردم به حجت خدا احتیاج داشتند و با استفاده از رهنمودهای امامان علیهم‌السلام 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 عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف 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 لا یحضره الفقیه، قم: دفتر انتشارات اسلامی.

۳. ابن بابویه، محمد بن علی،(۱۳۹۵ق)، کمال الدین و تمام النعمة، تهران: اسلامیة.

۴. ابن بابویه، محمد بن علی،(۱۴۰۳ ق)، معانی الاخبار، قم: دفتر انتشارات اسلامی.

۵. ابن شاذان قمی، أبوالفضل شاذان بن جبرئیل،(۱۴۲۳ق)، الروضة فی فضائل أمیر المؤمنین علی بن أبی طالب علیه السلام، قم: مکتبة الأمین.

۶. ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی،(۱۳۷۹ق)، مناقب آل أبی طالب علیهم 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 المدرسین فی الحوزة العلمیة بقم، مؤسسة النشر الإسلامی.

۹. آلوسی، سیدمحمود،(۱۴۱۵ق)، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم،بیروت: دارالکتب العلمیه.

۱۰. بحرانی، هاشم بن سلیمان،(۱۴۱۵ق)، البرهان فی تفسیر القرآن، قم: موسسة البعثة، قسم الدراسات الإسلامیة.

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)،«رمزگشایی از تشبیه عددی ائمه به نقبای بنی اسرائیل: «در حدیث نبوی کعدة نقباء بنی اسرائیل»»، دوفصلنامه امامت پژوهی، دوره۳، ش۱۲، ص۸۸-۵۷.

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، پایان‌نامه 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، ش۱۸، ص۶۸-۳۵.
۲۱. رجایی، مهدیه،(۱۳۸۸ش)، استمرار حجج الهی از دیدگاه قرآن و روایات، قم: دانشکده علوم حدیث، پایان‌نامه کارشناسی ارشد.
۲۲. رضایی، اصغر،(۱۳۹۰ش)، ضرورت وجود حجت در نهج البلاغه، قم: دانشکده علوم حدیث، پایان‌نامه کارشناسی ارشد.
۲۳. رضوانی، علی اصغر،(۱۳۸۶ش)، مرجعیت دینی اهل‌بیت 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: دارالحدیث.
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، م۳۲۰ق، تهران: مکتبة العلمیة الإسلامیة.
۳۱. فاریاب، محمد حسین،(۱۳۹۶ش)، بررسی انطباق شئون امامت در کلام امامیه بر قرآن و سنت، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی﵀.
۳۲. قمی، علی بن ابراهیم،(۱۳۶۷ش)، تفسیر القمی، قم: دارالکتاب.
۳۳. کلینی، محمد بن یعقوب،(۱۴۰۷ق)، الکافی، تهران: دار الکتب الإسلامیة.
۳۴. کوفی، فرات بن ابراهیم،(۱۴۱۰ق)، تفسیر فرات الکوفی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
۳۵. مغنیه، محمدجواد، (۱۴۱۷ق)، الشیعه فی المیزان ، بیروت: دارالجواد.
۳۶. مکارم شیرازی، ناصر،(۱۳۷۱ش)، تفسیر نمونه، تهران: دار الکتب الإسلامیة.
۳۷. موسوی، سید مهدی،(۱۳۹۷ش)،« ادله‌ای بر خالی نبودن زمین، از حجج الهی با تکیه بر آیات وحی»، فصلنامه مکتب وحی، ش۲۴،ص۱۶۵-۱۴۰.
۳۸. مؤیدی، علی،(۱۳۹۷ش)، «استمرار حجت حیّ از منظر قرآن»، دوفصلنامه مطالعات مهدوی (سپید سحر)، دوره۹، ش۴۲، ص۳۱-۱.
۳۹. میلانی، سیدعلی،(۱۳۹۰ش)، موعود آسمانی، قم: حقائق.
۴۰. میلانی، سیدعلی،(۱۳۸۹ش)، جواهر الکلام فی معرفة الإمامة والإمام، قم: حقائق.
۴۱. میلانی، سیدعلی،(۱۳۸۶ش)، نگاهی به آیه ولایت، قم: حقائق.
۴۲. نقوی، حسین و رضائی مجید پور، جعفر،(۱۳۹۹ش)، «جایگاه حواریون در قرآن»، معرفت، سال۲۹، ش۹، ص۲۰-۹.
۴۳. نیشابوری، مسلم بن الحجاج، (۱۴۲۰ق)، صحیح مسلم، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۴۴. الهامی، داود، (۱۳۷۹ش)، وصایت ملاک تعیین امام، فصلنامۀ کلام اسلامی، ش۳۶، ص۷۰-۸۸.
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)*

ʿAlī Bābāzādeh[1]

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 Qurʾan 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 Qurʾan 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 Qurʾan 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 Qurʾan 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 Qurʾān 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 Qurʾān 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 اهل‌بیت علیهم‌السلام*

علی بابازاده[1]

مقاله پژوهشی
دوفصلنامهٔ امامت در پرتو قرآن و سنت
سال دوم، شماره ۳، ۱۴۰۴
ناشر: بنیاد بین‌المللی امامت
ipj.emamat.org
دریافت: ۱۴۰۴/۰۴/۲۵
بازنگری: ۱۴۰۴/۰۷/۱۳
پذیرش: ۱۴۰۴/۰۷/۱۹
انتشار آنلاین: ۱۴۰۵/۰۴/۰۷

© نویسندگان

چکیده

مرجعیت دینی اهل‌بیت علیهم‌السلام 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 به‌تفصیل 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 صلی‌الله‌علیه‌وآله، 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،

---

* استناد به این مقاله: بابازاده، علی، (۱۴۰۴)، تبیین وجوه نیازمندی به مرجع دین براساس روایات اهل‌بیت علیهم‌السلام، امامت در پرتو قرآن و سنت، (۲) ۳، ص۳۱۷-۳۴۳.
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 همه‌جانبهٔ امور بشر و نقش مرجع دین در زدودن اختلافات و سردرگمی‌ها بررسی شده است. در بخش دوم عناوینی مانند «مرجع دین به‌مثابهٔ مبین و مشرع دین»، «مرجع دین به‌عنوان 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؛ ازاین‌رو، 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 مسئلهٔ امامت بوده است.

در میان محدثان، شیخ صدوق در کتاب کمال الدین، امام را به‌عنوان «خلیفةالله» (صدوق، ۱۳۹۵: ۴/۱) معرفی کرده است. کلینی در الکافی از امام به‌عنوان «حجةالله» نام برده (کلینی، ۱۴۲۹: ۴۰۹/۱) و صفار در بصائر الدرجات، امام را به‌عنوان «عالم» (صفار، ۱۴۰۴: ۲) معرفی می‌کند.

متکلمان امامت را به معنای «ریاست عامه» تفسیر کرده‌اند؛ ازجمله 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)، ابن‌میثم بحرانی در قواعد المرام فی علم الکلام (بحرانی، ۱۴۰۶: ۱۷۴) و فاضل مقداد در إرشاد الطالبین إلی نهج المسترشدین (مقداد، ۱۴۰۵: ۳۲۵).

فلاسفهٔ اسلامی نیز با الهام از اندیشهٔ یونانی، امام را «رئیس مدینه فاضله»

معرفی کرده‌اند؛ چنان‌که فارابی در آراء أهل المدینة الفاضلة (فارابی، ۱۹۹۵: ۱۱۶) و ابن‌سینا در شفا (ابن‌سینا، 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 ابن‌عربی (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 نشان‌دهندهٔ تنوع نگرش‌ها به مقام و جایگاه امامت در تاریخ اندیشهٔ اسلامی است و بیانگر آن است که امامت دارای ابعاد مختلفی است که هرکدام، از زاویهٔ 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. بااین‌حال، امامت را نمی‌توان صرفا 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 اهل‌بیت 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 دریچهٔ مرجعیت دینی اهل‌بیت علیهم‌السلام بنگریم، اثبات و توصیف امامت برای اهل‌بیت 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 هدایتگریِ ملموس اهل‌بیت علیهم‌السلام بازتعریف کرد.

در تعریف مرجعیت دینی اهل‌بیت علیهم‌السلام، گفته می‌شود که پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله 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، اهل‌سنت معتقدند که پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله پس از خود جانشینی تعیین نکرد؛ اما مردم پس از رحلت ایشان به اجماع، ابوبکر را به‌عنوان خلیفه برگزیدند و ابوبکر نیز براساس قرآن و سنت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله، مردم را راهنمایی و هدایت می‌کرد.

نظریهٔ اهل‌سنت پرسش‌های فراوانی را در ذهن برمی‌انگیزد. آیا واقعا چنین است که پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله مردم را بدون تعیین جانشین رها کرد؟ آیا مردم صلاحیت انتخاب جانشین پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله را دارند یا همان‌گونه که پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله از سوی خداوند انتخاب شده است، جانشین او نیز باید به انتخاب الهی باشد؟ آیا واقعا همهٔ امت ازجمله بنی‌هاشم و افرادی مانند سلمان، ابوذر و مقداد در سقیفهٔ بنی‌ساعده حاضر بودند و با ابوبکر بیعت کردند؟ آیا قرآن و سنت به‌تنهایی و بدون وجود مبینی معصوم مانند پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله، برای هدایت بشر کافی‌اند؟ در مواجهه با مسائل نوظهور و موضوعات مستحدثه که در ظاهر کتاب و سنت به آن‌ها اشاره نشده، اهل‌سنت 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 اهل‌بیت علیهم‌السلام، به‌عنوان جانشینان پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله، برآورده می‌شود. ازاین‌رو، ضرورت دارد که در این نوشتار به بررسی نیاز بشر و دین به امام به‌عنوان مرجع دین پرداخته شود.

در اینجا لازم است مفهوم «رجوع» به امام برای دریافت آموزه‌های دینی به‌گونه‌ای روشن شود تا از بروز شبهات ناخواسته جلوگیری گردد. رجوع به امام صرفا به معنای مراجعهٔ 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، حلقهٔ واسط بین امام و مردم بودند و وظیفهٔ 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 اهل‌بیت علیهم‌السلام یا مراجعه به اهل فن و متخصصان در فهم و تبیین معارف دینی به کار می‌رود. در این دوره، علمای دین‌پژوه که در فهم منابع اصیل امامیه تخصص دارند، با تکیه بر قرآن و روایات معصومان علیهم‌السلام، وظیفهٔ 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 اولا، این رجوع به عالمان دینی، خود براساس دستور اهل‌بیت 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. ثانیا، در عصر غیبت، راهی جز مراجعه به متخصصان دین‌شناس برای فهم و عمل به معارف دینی وجود ندارد. درعین‌حال، حضرت حجت عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف در پس پردهٔ غیبت، مراقب سلامت کلی جریان دین‌فهمی در جامعهٔ شیعی هستند و در مواردی که زیادی یا نقصان فاحش در اندیشه و عملکرد دینیِ 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 دوگانهٔ بشر و دین به امام را به‌مثابهٔ 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 مقالهٔ پیشینِ نگارنده با عنوان «بازخوانی و اثبات روایی اوصاف و شروط امامت از نگاه مرجعیت دینی»،[1] شروط و اوصاف مرجع دین از منظر روایات تبیین شد. این نوشتار در پی آن است تا با تمرکز بر نیاز دوگانهٔ بشر و دین به مرجع دین، این مسئله را براساس احادیث امامیه واکاوی و تبیین کند و نشان دهد که مرجعیت دینی، نه‌تنها پاسخی به نیازهای فردی و اجتماعی بشر است، بلکه شرط بقا و استمرار دین در همهٔ ادوار تاریخی به شمار می‌رود. بنابراین، مسئلهٔ 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 پیچیدهٔ 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 سعادتِ دنیوی و اخروی است. از سوی دیگر، ارتباط مستقیم و بی‌واسطه با خداوند برای هدایت و سعادت

۱. فصلنامهٔ نقد و نظر، شمارهٔ ۱۲۰، زمستان ۱۴۰۴ش.

ممکن نیست. به همین دلیل، پروردگار بر پایهٔ حکمت خویش، برخی از بندگان مقرب خود را به‌عنوان واسطه‌های هدایت برگزیده و به آنان علم و عصمت عطا فرموده است. این برگزیدگان الهی، همهٔ 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. ازاین‌رو، بشر برای کسب رضایت پروردگار و هدفمند شدن زندگی، همواره به هدایت اهل‌بیت علیهم‌السلام به‌عنوان 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.

۱-۲. 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 به‌عنوان راهنمای درونی (همان: ۳۵)، در تشخیص اصول اخلاقی پایه مانند حسن عدل یا قبح ظلم توانا است؛ ولی در شناخت کامل مصالح و مفاسد پیچیدهٔ 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 صلی‌الله‌علیه‌وآله تنها راه هدایت و رهایی از گمراهی پس از خویش را رجوع به قرآن و اهل‌بیت علیهم‌السلام معرفی می‌کند.[1] پرسشی که در اینجا مطرح می‌شود این است، شیوهٔ 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 تعابیری مشابه و نزدیک به‌هم بیان شده است. در یکی از این تعابیر، پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله 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 آشکارکنندهٔ حقایق قرآن است» (ابن‌شاذان، ۱۴۰۷: ۱۶۱). این بیان روشن می‌سازد که حتی برای رسیدن به هدایتِ قرآنی، بشر از رجوع به مرجع دین بی‌نیاز نیست. همچنین در مناظرهٔ 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: ۱/۴۶۳).[2]

۱. «دَعَا رَسُولُ اللَّهِ أَصْحَابَهُ بِمِنًى فَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي تَارِكٌ فِيكُمُ الثَّقَلَيْنِ أَمَا إِنْ تَمَسَّكْتُمْ بِهِمَا لَنْ تَضِلُّوا، كِتَابَ اللَّهِ وَ عِتْرَتِي أَهْلَ بَيْتِي فَإِنَّهُمَا لَنْ يَفْتَرِقَا حَتَّى يَرِدَا عَلَيَّ الْحَوْض» (صفار، ۱۴۰۴: ۴۱۳).

۲. در اینجا پرسشی مطرح می‌شود: با توجه به حدیث ثقلین که مراجعه به قرآن و اهل‌بیت علیهم‌السلام را ضروری می‌داند و با عنایت به این‌که فهم قرآن به رجوع به اهل‌بیت علیهم‌السلام نیازمند است، در این راستا، جایگاه و ثمرهٔ قرآن چیست؟ یکی از ثمرات مهم قرآن، رسوا ساختن مخالفان و معرفی امام به جویندگان حقیقت است. به‌عنوان نمونه، در مناظرهٔ منصور بن حازم با علمای اهل‌سنت، منصور به‌وسیلهٔ قرآن، علمای اهل‌سنت ←

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 تَضِلّوا»؛ واژهٔ «لن» نفی ابد و همیشگی می‌کند. یعنی «با رجوع به این دو گوهر، هرگز گمراه نخواهید شد». مفهوم این جمله به‌روشنی بیان می‌کند که هرگونه رجوع به غیرِ این دو، یا قرار دادنِ مرجع سومی در کنار آن‌ها، به گمراهی می‌انجامد. بنابراین، تنها این دو گوهر، هدایتگرانِ حقیقی هستند.

در حدیث دیگری، پیامبر اسلام ﷺ اطاعت از اهل‌بیت علیهم‌السلام را به کشتی نوح علیه‌السلام تشبیه می‌کند. همان‌گونه که تنها راه نجات از غرق شدن و هلاکت، کشتی نوح علیه‌السلام بود، رجوع و اطاعت از اهل‌بیت علیهم‌السلام نیز تنها راه هدایت و رهایی از گمراهی است.[1]

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 همه‌جانبهٔ 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: ۴۶۳/۱). همچنین در مناظرهٔ هشام بن حکم با فردی شامی، هشام از طریق قرآن و سنت، وی را به تشیع و پیروی از امام صادق علیه‌السلام رهنمون ساخت (همان: ۴۱۹). بنابراین، قرآن کریم یکی از بهترین ابزارها برای استدلال در برابر مخالفان و هدایت جویندگان حقیقت به‌سوی امام به شمار می‌رود.

۱. «إِنَّمَا مَثَلُ أَهْلِ بَيْتِي فِيكُمْ مَثَلُ سَفِينَةِ نُوحٍ مَنْ رَكِبَ فِيهَا نَجَا وَ مَنْ تَخَلَّفَ عَنْهَا غَرِقَ» (صفار، ۱۴۰۴: ۲۹۷).

لغت‌شناسان، سیاست را به «تدبیر و سامان‌دهی امور و اصلاح‌گریِ هدفمند» تعریف کرده‌اند (فیومی، ۱۴۱۴: ۲۹۵/۲؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۱۰۸/۶؛ ابن‌اثیر جزری، ۱۳۶۷: ۴۲۱/۲؛ صاحب بن عباد، ۱۴۱۴: ۴۱۶/۸). براین‌اساس، مفهوم بنیادینِ سیاست در لغت، همان تدبیر است. سیاست در اصطلاح، معنا و گسترهٔ سیاست، وابسته به مضاف‌الیه آن است. اگر مضاف‌الیه «تیمارگر اسب» باشد، مفهوم مراقبت و مدیریت هدفمند را می‌رساند.[1] اگر مضاف‌الیه «حاکم» باشد، به معنای تدبیر و سامان‌دهیِ امور جامعه و رعیت است. اما عمدتا 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 دایرهٔ معنایی مضاف‌الیه است.

همان‌طور که بیان شد، در ادبیات معاصر، سیاست‌ورزی عموما به حوزهٔ 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 سیاست‌ورزیِ 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 «لِیسُوسَ عِبَادَهُ» (کلینی، ۱۴۲۹: ۶۶۳/۱) عمومیت دارد و به زمان حاکمیت سیاسی مرجع دین مقید نیست. البته در صورتِ دارا بودنِ حاکمیت ظاهری، تدبیر امور سهل‌تر و فراگیرتر می‌شود. دوم، خداوند[2] امر دین و امت را به مرجع دین سپرده است و به او علم و عصمتی الهی عطا کرد تا به‌واسطهٔ آن مردم را سیاست و تدبیر کند.

این سه رکن (تفویض دین، علم و عصمت) در روایت امام صادق علیه‌السلام به‌وضوح نمایان است:

۱. «فَأَتَانَا السَّائِسُ و قَدْ صَلَّیْنَا الْعَتَمَةَ فَقَالَ: یَا مَوْلَایَ، نَفَقَ فَرَسُك.» (کلینی، ۱۴۲۹: ۶۳۴/۲؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۱۰۸/۶)

۲. ازاین‌رو تدبیر امور به انتخاب مردم وابسته نیست؛ برخلاف سیاست در اصطلاح سیاست‌مداران.

إِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ أَدَّبَ نَبِيهُ، فَأَحْسَنَ أَدَبَهُ، فَلَمَّا أَكْمَلَ لَهُ الْأَدَبَ، قَالَ: «إِنَّكَ لَعَلى خُلُقٍ عَظِيمٍ»، ثُمَّ فَوَضَ إِلَيهِ أَمْرَ الدِّينِ وَ الْأُمَّةِ لِيسُوسَ عِبَادَهُ، فَقَالَ عَزَّوَجَلَّ: «ما آتاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَ ما نَهاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا»، وَ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ كَانَ مُسَدَّداً مُوَفَّقاً مُؤَيداً بِرُوحِ الْقُدُسِ، لَا يزِلُّ وَ لَايخْطِئُ فِي شَيءٍ مِمَّا يسُوسُ بِهِ الْخَلْقَ، فَتَأَدَّبَ بِآدَابِ اللَّهِ (کلینی، ۱۴۲۹: ۶۶۳/۱).

براساس روایت، نکته‌های زیر آشکار می‌شود:

۱. عبارت «أَدَّبَ نَبِيهُ، فَأَحْسَنَ أَدَبَهُ» گواه آن است که خداوند پیش‌زمینهٔ لازم که شامل کمالاتی مانند علم ویژه است را در پیامبرش تکمیل کرد.

۲. عبارت «ثُمَّ فَوَضَ إِلَيهِ أَمْرَ الدِّينِ وَ الْأُمَّةِ» 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 «مُسَدَّداً مُوَفَّقاً مُؤَيداً بِرُوحِ الْقُدُسِ، لَا يزِلُّ وَ لَايخْطِئُ» بر مصونیت پیامبر ﷺ از خطا و لغزش در سیاست‌گذاری و تدبیر امور مردم تأکید دارد.

۴. «لِيسُوسَ 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 همهٔ ابعاد برعهدهٔ ایشان است.[1]

۱. «مَا فَوَضَ إِلى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَدْ فَوَضَهُ إِلَيْنَا.» (کلینی، ۱۴۲۹: ۶۶۲/۱)

۳-۲. مرجع دین، رافع اختلاف و تحیر

حضور پیامبر اکرم ﷺ در میان مردم، آثار و برکات فراوانی به‌همراه داشت. تجلی بارزِ یکی از این برکات، رفعِ اختلاف‌های فکری و دینی از جامعه بود (بقره: ۲۳۱). پیامبر ﷺ با حل و فصل اختلافات، مردم را از حیرت و سردرگمی نجات می‌داد و نیازهای دینی آنان را پاسخ می‌گفت. این نیاز اساسی، به دوران حیات پیامبر ﷺ منحصر نبود، بلکه پس از رحلت ایشان نه‌تنها از میان نرفت، بلکه به گواه تاریخ، شدت و گستردگی بیشتری یافت. ظهور فرقه‌ها و نحله‌های فکری گوناگون، گسترش مناظرات کلامی و ورود شبهات بیرونی به فضای اسلامی، موجب شد اختلافات دینی مردم افزایش یابد و سردرگمی‌ها بیشتر شود. در چنین شرایطی، نیاز به وجود مرجعی همچون پیامبر اکرم ﷺ 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 مناظرهٔ هشام بن حکم[۱] به‌روشنی بر نیاز همیشگی مردم به وجود رافع اختلاف در هر عصری تأکید دارد. هشام برای اثبات این حقیقت به مرد شامی چنین استدلال می‌کند: چگونه ممکن است خداوند برای جسم انسان، «قلب» را قرار دهد تا هنگامی که حواس پنج‌گانه در تردید افتادند به آن رجوع کنند و شک زدوده شود؛ اما پس از پیامبر ﷺ، امت را بدون راهنما رها کند؟! حال آن‌که می‌داند مردم در حیرت، شک و اختلاف فرو خواهند رفت. براین‌اساس، مردم در همهٔ زمان‌ها به مرجعی همانند پیامبر ﷺ نیازمندند تا با مراجعه به او، از شک و سرگردانی رهایی یابند و اختلافات خود را حل کنند (صدوق، ۱۳۹۵: ۲۰۷/۱).

سیرهٔ اصحاب امامان علیهم‌السلام نیز مؤید همین حقیقت است؛ آنان همواره در مواجهه با شبهات شخصی و اختلافات جامعه، خود را بی‌نیاز از رجوع به مرجع دین نمی‌دیدند و حل مشکلات خود را از ایشان می‌خواستند (صدوق، ۱۴۱۴: ۴۳؛ همو، ۱۴۱۳: ۳۵۱/۱؛

۱. مناظرهٔ هشام به تنهایی دلیل نیست؛ چون به تأیید امام صادق علیه‌السلام منجر می‌شود ارزش پیدا می‌کند.

کلینی، ۱۴۲۹: ۲۵۷/۱ 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 همهٔ 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 علیهم‌السلام مطرح می‌کردند، دانسته می‌شود مرجع دین، صرفا پاسخ‌گوی مسائل و اختلافات فقهی و اعتقادی نیست، بلکه در جایگاه خود، توانایی پاسخ‌گویی و حل و فصل بسیاری از معضلات و مسائل مختلفی ازجمله 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 علیه‌السلام منشأ اصلی اختلافات میان مردم را در سه عامل بنیادین معرفی می‌کند: «تَحْرِيفَ الْغَالِينَ وَ انْتِحَالَ الْمُبْطِلِينَ وَ تَأْوِيلَ الْجَاهِلِين» (کلینی، ۱۴۲۹: ۷۷/۱).

الف) تحریف غالین؛ این گروه کسانی هستند که دچار افراط‌گری در فهم دین شده‌اند و با تفسیرهای تند و غیرمنطقی، چهرهٔ معقول دین را تحریف می‌کنند. نمونهٔ 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 دایرهٔ ایمان خارج و داخل کفر قرار می‌گیرد. از میان آنان، گروهی به نام «اَزارِقه» ظهور یافتند که در افراط، پا را فراتر نهاده و معتقد بودند مرتکب کبیره نه‌تنها کافر، بلکه مرتد است و باید به‌همراه فرزندانش 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 ابن‌تیمیه و محمد بن عبدالوهاب هستند، آموزه‌هایی مانند شفاعت اهل‌بیت علیهم‌السلام و توسل به ایشان را شرک دانسته و معتقدان به این عقاید را در صورت عدم توبه، مستحق قتل می‌دانند (ابن‌تیمیه، 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 علیه‌السلام قرار گرفت (صدوق، ۱۳۸۵: ۸۶/۱).

ج) تأویل جاهلان؛ این گروه برخلاف دستهٔ دوم، قصد ابطال دین ندارند، بلکه ناخواسته و به‌دلیل عدم آگاهی و جهل، دین را به نادرستی تأویل می‌برند. این دسته شامل حتی مؤمنان نیز می‌شود. ازاین‌رو امام صادق علیه‌السلام 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 واژهٔ «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 به‌دلیل شناخت عمیق از دین، قادر است زمینه‌های غلو، بطلان و جهل در دین را شناسایی و اصلاح کند. ازاین‌رو، اصحاب امامان علیهم‌السلام نیز برای اجتناب از گرفتار شدن در دام غالیان، مبطلان و جاهلان خود را از رجوع به امام بی‌نیاز نمی‌دیدند.

امام صادق علیه‌السلام در حدیث دیگری منشأ اختلاف و تحیر میان مردم را در سه عامل مهم می‌داند: «مُلْتَبِسَاتِ الْوَحْی، مُعَمَّیاتِ السُّنَنِ و مُشْتَبِهَاتِ الْفِتَنِ» (حلی، ۱۴۲۱: ۲۵۹).

- «مُلْتَبِسَاتِ الْوَحْی»؛ 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؛ به‌گونه‌ای که برخی افراد امور وحیانی را براساس برداشت‌های شخصی خود تفسیر می‌کنند، درحالی‌که قرآن و روایات دارای وجوه متعدد، لایه‌های معنایی گوناگون[1] 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 اشاعهٔ آن در جامعه، به‌طور طبیعی موجب اشتباه و خلط میان حق و باطل می‌گردد.

- «مُعَمَّیاتِ السُّنَنِ»؛ گاهی منشأ اختلاف، پوشیدن و مخفی کردن سنت‌های پیامبر ﷺ است. علت اصلی این پوشیدگی، سیاست‌های دستگاه خلافت پس از شهادت پیامبر ﷺ بود که به‌منظور 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 می‌گرفتند (ذهبی، ۱۴۱۹: ۱۲/۱) و بسیاری از سنت‌های پیامبر ﷺ پوشیده و مخفی ماند. بعدها، بسیاری از این سنت‌ها از سوی امامان علیهم‌السلام آشکار و نمایان شد.

- «مُشْتَبِهَاتِ الْفِتَنِ»؛ گاهی علت خلط حق و باطل، فتنه‌ها و بحران‌هایی است که زمینه‌ساز شبهه‌افکنی و اختلال در بصیرت دینی مردم می‌شود. در شرایط فتنه، مرز میان حق و باطل کم‌رنگ می‌شود و جامعه دچار سردرگمی، اضطراب فکری و ناتوانی در تشخیص درست از نادرست می‌شود. مانند فتنهٔ سقیفه، جنگ جمل و رویارویی مسلمانان با همسر پیامبر ﷺ، جعل حدیث و نسبت دادن آن به پیامبر ﷺ، حیلهٔ 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 می‌کنند. بنابراین، وجود مرجع

۱. «إِنَّ الْقُرْآنَ حَمَّالٌ ذُو وُجُوهٍ.» (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 مسئلهٔ نیاز به مرجعیت دینی را واکاوی کرد و آن نسبت دین با مرجع دین است. به تعبیر دقیق‌تر، نه‌تنها 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 اهل‌بیت علیهم‌السلام، برجستگی و تأکید ویژه‌ای یافته است. بنابراین، اگرچه در بُعد تحقق و اجرای دین در عرصهٔ 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 عرصهٔ 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 نشان‌دهندهٔ نیاز دین به مرجع دین، تحلیل می‌شود. این مؤلفه‌ها عبارتند از: ۱. مرجعیت دینی به‌مثابهٔ 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، صرفا نقش پاسخ‌گویی به نیازهای انسان را ندارد، بلکه خود، رکن و مقوّم دین است و بدون او، دین به‌تدریج از معنا، کارآمدی و حیات می‌افتد.

۱-۵. مرجع دین به‌مثابهٔ 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 ﷺ برای بروز و ظهور خود منحصرا به تبیین مرجع دین نیازمندند. عامل سوم که در ادبیات روایی از آن به «معضلات دین» تعبیر شده است، صرفا به تشریع مرجع دین وابسته است.

۱-۱-۵. تبیین قرآن کریم

بخشی از وظیفهٔ مرجع دین، تبیین کلام الهی است. خداوند در قرآن کریم خطاب به پیامبرش ﷺ می‌فرماید: ﴿أَنْزَلْنا إِلَيكَ الذِّكْرَ لِتُبَينَ لِلنَّاسِ ما نُزِّلَ إِلَيهِمْ وَ لَعَلَّهُمْ يتَفَكَّرُون﴾ (نحل: ۴۴). براساس این آیه، وظیفهٔ مهم پیامبر ﷺ نه صرفا ابلاغ، بلکه تبیین تفصیلی آیات قرآن برای مردم است.[۱] بنابراین، قرآن یا به تعبیر کلی‌تر، دین بدون تبیین پیامبر ﷺ اعتبار ندارد و حتی می‌تواند خطرآفرین باشد؛ زیرا

۱. آیهٔ ۴۴ سورهٔ نحل ﴿أَنْزَلْنا إِلَيكَ الذِّكْرَ لِتُبَينَ لِلنَّاسِ ما نُزِّلَ إِلَيهِمْ﴾ با آیاتی نظیر ﴿ما عَلَى الرَّسُولِ إِلاَّ الْبَلاغ﴾ (مائده: ۹۹) منافاتی ندارد؛ زیرا این دو آیه در دو مقام است؛ مقام اول بلاغ و مقام دوم تبیینِ آنچه ابلاغ شده است. به بیان دیگر، بلاغ مربوط به محکمات 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 به‌عنوان قیمّ 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 ؑ در این‌باره 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 آیهٔ ﴿ما آتاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَما نَهاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ (حشر: ۷)، درصدد انجام برمی‌آمدند و دین مشتبه 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 ؑ نیز از همین ویژگی برخوردارند (صدوق، ۱۴۰۳: ۲؛ همو، ۱۳۷۸: ۲۹۰/۱). در دوران حضور، امکان مراجعهٔ مستقیم به امام وجود داشت و بدین‌وسیله شک‌ها و اختلافات رفع می‌شد؛ اما در دوران غیبت این امکان وجود ندارد. ازاین‌رو، 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 در مواجهه با متشابهات قرآنی، توقف تفسیری و ارجاع به محکمات ضروری است، در حوزهٔ 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).[1] این روش، همان تفقه در دین است که اهل‌بیت علیهم‌السلام 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 عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف 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 اهل‌بیت علیهم‌السلام صورت می‌گیرد (صدوق، ۱۳۹۵: ۴۸۴/۲؛ طبرسی، ۱۴۰۳: ۴۵۸/۲). دوم این‌که در عصر غیبت، راهی جز مراجعه به متخصصان دین‌شناس وجود ندارد. درعین‌حال، حضرت حجت عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف در پس پردهٔ غیبت، مراقب سلامت کلی جریان دین‌فهمی در جامعهٔ شیعی هستند و در مواردی که زیادی یا نقصان فاحش در اندیشه و عملکرد دینیِ 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 به‌طور ویژه به مرجع دینی نیاز دارد، در ادبیات روایی به معضلات (صفار، ۱۴۰۴: ۲۳۴) تعبیر شده است. معضلات به معنای مسائل نوظهورِ فاقد نص صریح از قرآن یا سنت نبوی صلی‌الله‌علیه‌وآله 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 صلی‌الله‌علیه‌وآله، جایگاه و وظیفهٔ 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 علیهم‌السلام برای فهم روایات متشابه است. مؤید این برداشت، روایتی از امام صادق علیه‌السلام است که ایشان در آن، محکمات را به امیرالمؤمنین علیه‌السلام و سایر امامان علیهم‌السلام 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؛ «زِمَامُ الدِّین» (کلینی، ۱۴۲۹: ۴۹۲/۱)، «قیم الدین» (ابن‌مشهدی، ۱۴۱۹: ۲۱۸)، «دَیانِ الدِّینِ» (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 ویژهٔ مرجع دین است؛ اما در دوران غیبت، فقیه چنین حقی ندارد؛ وظیفهٔ او تشریع و وضع حکم جدید نیست، بلکه مأموریت وی استنباط و استخراج حکم ظاهریِ 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 جامعهٔ ایمانی و در اثر نادانی، برداشت ناصواب یا افراط و تفریط افراد مؤمن شکل می‌گیرد (صدوق، ۱۳۹۵: ۲۰۳/۱). چنین موانعی، خواه از ناحیهٔ 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 آگاهانهٔ 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 حوزهٔ دین پدید آمده است و دشمنان بارها درصدد نابودی آن برآمده‌اند، اما حقیقت دین هرگز به‌واسطهٔ

این انحرافات از بین نرفته است. راز بقای دین، در نقش بی‌بدیل 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 صرفا 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 علیه‌السلام چنین بیان می‌کند:

> لَوْ كَانَتْ إِذَا نَزَلَتْ آيَةٌ عَلى رَجُلٍ، ثُمَّ مَاتَ ذلِكَ الرَّجُلُ مَاتَتِ الْآيَةُ، مَاتَ الْكِتَابُ، وَلكِنَّهُ حَي يجْرِي فِيمَنْ بَقِي كَمَا جَرى فِيمَنْ مَضى؛ 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 زندهٔ حجج الهی تجلی می‌یابد.[۱] ارادهٔ خداوند بر این است که دین تا قیامت به‌عنوان برنامهٔ هدایت جاری باشد. پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله مأموریت تبیین قرآن را آغاز کرد و این رسالت با انتقال ولایت به امامان علیهم‌السلام 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 اولیهٔ 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 نه‌تنها 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 به‌مثابهٔ مجرای زنده‌سازی معارف؛ دوم، اتصال سلسلهٔ هدایت از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله تا امام عصر عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف. بنابراین، مرجعیت دینی شرط لازم برای تحقق عینی دین در پهنهٔ تاریخ است. ازاین‌رو، دین به‌مثابهٔ 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. نتیجه‌گیری

با استناد به تحلیل‌های ارائه‌شده در بخش نخست (وجوه نیاز بشر به مرجع دین)، نتایج زیر حاصل می‌شود:

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. ازاین‌رو، انسان اگر خواهان هدایت است، باید براساس آموزه‌های او مشی کند، تدبیر امورش را به او بسپارد و در مواقع سردرگمی و اختلاف یا پیچیدگی‌های 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 قِوام دین، نتایج عمیق‌تری به دست آمد:

۱. دین و حجت خدا نه دو مفهوم مستقل، بلکه در نسبت «این‌همانی» 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 پیش‌گفته، ضرورت وجود دائمی مرجع دین بر روی زمین به دست می‌آید. این حضور پیوسته، به معنای امکان دسترسی بشر به مسیر سعادت و استمرار حیات دین است. همچنین می‌توان گفت پس از پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله، وجود فردی هم‌سنگ و هم‌سنخ با ایشان برای رجوع مردم، امری اجتناب‌ناپذیر است. در غیر این صورت، حقیقت دین الهی نابود خواهد شد و بشریت در گرداب گمراهی فرو خواهد رفت. براین‌اساس، دیدگاه رایج عامه که پس از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله صرفا به قرآن و سنت نبوی (بدون اعتقاد به ضرورت وجود مرجعی زنده و معصوم در هر عصری) تمسک می‌کنند، مورد نقد جدی قرار می‌گیرد؛ چراکه با لوازم ضروری نیاز بشر و قِوام دین ناسازگار است.

منابع

* قرآن کریم.

۱. آملی، سید حیدر (۱۳۶۸ش)، جامع الأسرار و منبع الأنوار، تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.

۲. ابن‌بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق) (۱۴۱۴ق)، اعتقادات الإمامیة، قم: کنگره شیخ مفید.

۳. ابن‌بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق) (۱۳۸۵)، علل الشرائع، قم: کتاب‌فروشی داوری.

۴. ابن‌بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق) (۱۴۰۳ق)، معانی الأخبار، محقق: علی‌اکبر غفاری، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

۵. ابن‌بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق) (۱۴۱۳ق)، من لایحضره الفقیه، محقق: علی‌اکبر غفاری، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

۶. ابن‌بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق) (۱۳۹۵ق)، کمال الدین و تمام النعمة، محقق: علی‌اکبر غفاری، تهران: اسلامیه.

۷. اشعری، سعد بن عبدالله (۱۳۶۰ش)، المقالات و الفرق، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

۸. ابن‌اثیر جزری، مبارک بن محمد (۱۳۶۷ش)، النهایة فی غریب الحدیث، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.

۹. ابن‌تیمیه، احمد بن عبدالحلیم (بی‌تا)، زیارة القبور والإستنجاد بالمقبور، ریاض: دارطیبه.

۱۰. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق)، الشفاء (الالهیات)، قم: مکتبة آیة‌الله المرعشی.

۱۱. ابن‌شاذان، محمد بن احمد (۱۴۰۷ق)، مائة منقبة من مناقب أمیرالمؤمنین

والأئمة عليهم‌السلام، قم: مدرسة الإمام المهدی عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف.
۱۲. ابن‌مشهدی، محمد بن جعفر (۱۴۱۹ق)، المزار الکبیر، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۳. ابن‌منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، بیروت: دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع.
۱۴. بابازاده، علی (۱۴۰۴ش)، «بازخوانی و اثبات روایی اوصاف و شروط امامت از نگاه مرجعیت دینی»، نقد و نظر، دورهٔ ۳۰، شمارهٔ ۱۲۰.
۱۵. بابازاده، علی و طالقانی، سید حسن (۱۴۰۲ش). «نقش حجج الهی در پیشرفت و بهبود زندگی دنیوی بشر»، تحقیقات کلامی، دورهٔ ۱۱، شمارهٔ ۴۱، ص۱۱۵-۱۴۲.
۱۶. بحرانی، میثم بن علی (۱۴۰۶ق)، قواعد المرام فی علم الکلام، قم: مکتبة آیة‌الله المرعشی.
۱۷. بغدادی، عبدالقاهر (۱۹۷۷م)، الفرق بین الفرق و بیان الفرقة الناجیة، بیروت: دارالآفاق الجدیدة.
۱۸. حسینی، سید علیرضا (۱۳۹۷ش)، اعتبارسنجی احادیث شیعه، تهران: سمت.
۱۹. حلی، حسن بن سلیمان (۱۴۲۱ق)، مختصر البصائر، قم: مؤسسة النشر الاسلامی.
۲۰. حلی، حسن بن یوسف (۱۳۶۵ش)، الباب الحادی عشر، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
۲۱. خزاز رازی، علی بن محمد (۱۴۰۱ق)، کفایة الأثر فی النصّ علی الأئمة الإثنی عشر علیهم‌السلام، قم: بیدار.
۲۲. ذهبی، شمس‌الدین ابوعبدالله (۱۴۱۹ق)، تذکرة الحفاظ، بیروت: دارالکتب العلمیة.
۲۳. شریف رضی، محمد بن حسین (۱۴۱۴ق)، نهج البلاغة، محقق: صبحی صالح، قم: هجرت.
۲۴. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (۱۴۱۵ق)، الملل و النحل، بیروت: دارالمعرفة.
۲۵. صاحب بن عباد (۱۴۱۴ق)، المحیط فی اللغة، بیروت: عالم الکتاب.

۲۶. صدوق، محمد بن علی (۱۳۷۸ق)، عیون أخبار الرضا علیه‌السلام، محقق: مهدی لاجوردی، تهران: نشر جهان.
۲۷. صفار، محمد بن حسن (۱۴۰۴ق)، بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد علیهم‌السلام، محقق: محسن کوچه‌باغی، قم: مکتبة آیة‌الله المرعشی.
۲۸. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۹۰ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
۲۹. طبرسی، احمد بن علی (۱۴۰۳ق)، الإحتجاج علی أهل اللجاج، محقق: محمدباقر خرسان، 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 العلمیة.
۳۲. الغراب، محمود (۱۴۱۴ق)، الإنسان الکامل من کلام الشیخ الأکبر، دمشق: دارالکاتب العربی.
۳۳. فارابی، ابونصر (۱۹۹۵م)، آراء اهل المدینة الفاضلة و مضاداتها، بیروت: مکتبة الهلال.
۳۴. فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله (۱۴۰۵ق)، إرشاد الطالبین إلی نهج المسترشدین، محقق: سید مهدی رجایی، قم: انتشارات کتابخانه آیت‌الله مرعشی.
۳۵. فرمانیان، مهدی (۱۳۹۸ش)، جریان‌شناسی سلفی‌گری معاصر، قم: مؤسسة دارالاعلام لمدرسه اهل البیت علیهم‌السلام.
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: دارالحدیث.
۳۹. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار علیهم‌السلام،

بیروت: دار إحیاء التراث العربی.
۴۰. مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق)، النکت الإعتقادیة، قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
۴۱. نجاشی، احمد بن علی (۱۳۶۵ش)، رجال النجاشی، قم: مؤسسة النشر الاسلامی التابعه لجامعة المدرسین بقم المشرفة.

The Religious Authority of the Ahl al-Bayt (a) from the Perspective of Sheikh al-Kulayni*

Muḥammad-Reżā Karīmī Dastanāʾī[1]

Research Article

Imāmah in the Light of the Qurʾān 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

Abstract

The doctrine of the religious authority (al-marjaʿiyyah 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 Shiʻi 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 Shiʻi narrational tradition that was present in the hadith-oriented mindset of al-Kulayni.

Keywords: Kitāb al-Ḥujjah, Religious authority, Guidance, Knowledge, ʿIṣmah (infallibility), Obligation of obedience

* Cite this article: Karīmī Dastanāʾī, 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 Qurʾān 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

مرجعیت دینی اهل‌بیت علیهم‌السلام از نگاه شیخ کلینی رحمه‌الله *

محمدرضا کریمی دستنائی[1]

مقاله پژوهشی
دوفصلنامهٔ امامت در پرتو قرآن و سنت
سال دوم، شماره ۳، ۱۴۰۴
ناشر: بنیاد بین‌المللی امامت
ipj.emamat.org
دریافت: ۱۴۰۳/۰۵/۱۵
بازنگری: ۱۴۰۳/۰۶/۱۳
پذیرش: ۱۴۰۳/۰۶/۲۹
انتشار آنلاین: ۱۴۰۵/۰۴/۰۷

© نویسندگان

چکیده

آموزهٔ مرجعیت دینی اهل‌بیت علیهم‌السلام در سال‌های اخیر، به‌عنوان چهارچوبی نو در بازخوانی جایگاه امامت مطرح شده؛ اما گاهی با اتهام نوپدید بودن و فقدان ریشه در سنت شیعی مواجه 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 علیهم‌السلام در هدایت بشر ترسیم کرده است. تمرکز بر عنوان «حجت» در این باب‌بندی، نشان‌دهندهٔ درک کلینی از امام به‌عنوان مرجع دینی امت است؛ درکی که با چهارچوب مفهومی مرجعیت دینی در نگاه امروزین، 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، افتراض طاعت

---

* استناد به این مقاله: کریمی دستنائی، محمدرضا، (۱۴۰۴)، مرجعیت دینی اهل‌بیت علیهم‌السلام از نگاه شیخ کلینی رحمه‌الله، امامت در پرتو قرآن و سنت، (۲) ۳، ص۳۴۵-۳۷۷.
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

آموزهٔ امامت به‌عنوان یکی از محوری‌ترین مباحث کلامی در تشیع، همواره زمینه‌ساز تأملات گوناگون نظری و عملی بوده است. این آموزه که در متون روایی نخستین شیعه با تنوع مفهومی و اصطلاحی قابل‌توجهی 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، به‌عنوان یکی از نخستین و جامع‌ترین مجموعه‌هایی روایی شیعه، جایگاه ویژه‌ای در تدوین نظام‌مند مفاهیم امامتی دارد. وی در کتاب الحجة اصول کافی، رویکرد مشخصی را برای تبیین امامت اتخاذ کرده و از واژهٔ «حجت» به‌عنوان محوری‌ترین اصطلاح برای معرفی مقام امام بهره برده است. این انتخاب، ضرورت بررسی دقیق مبانی مفهومی و پیش‌فرض‌های نظری وی را آشکار می‌سازد. مطالعهٔ تطبیقی مفهوم حجت در نظام روایی کلینی با مقولهٔ مرجعیت دینی که در دوران معاصر به‌عنوان یکی از چهارچوب های تبیینی امامت مطرح شده است، می‌تواند زوایای جدیدی از اندیشهٔ این محدث برجسته را روشن نماید.

مرجعیت دینی در گفتمان امامتی معاصر، نظامی از مرجع‌شناسی و تبعیت دینی را ترسیم می‌کند که براساس آن، مرجع دین دارای صلاحیت‌های شناختی، تفسیری و اجرایی در حوزه‌های مختلف دینی محسوب می‌شود. این مفهوم که گاه با انتقاد نوساختگی مواجه شده، به بررسی تاریخی و متنی در منابع اولیهٔ شیعه نیازمند است تا ریشه‌های آن مشخص شود. بررسی حضور یا عدم حضور این آموزه در پیش‌زمینهٔ ذهنی محدثان متقدم، به‌ویژه کلینی، می‌تواند به روشن‌سازی تاریخ تکوین این مفهوم کمک شایانی نماید.

مطالعات پیشین در حوزهٔ اندیشهٔ کلینی، بیشتر بر جنبه‌های حدیثی و روایی تمرکز داشته و کمتر به تحلیل مفهومی و ساختاری آثار وی پرداخته‌اند. همچنین دیدگاه محدثان متقدم، به‌ویژه کلینی، نسبت به مرجعیت دینی مورد مطالعهٔ مستقل قرار نگرفته است. این شکاف پژوهشی، ضرورت تحقیق حاضر را تقویت می‌نماید.

پژوهش حاضر با اتخاذ رویکرد توصیفی-تحلیلی و تمرکز بر تحلیل مفهومی و ساختاری کتاب الحجة، در پی کشف حضور آموزهٔ مرجعیت دینی در نظام روایی کلینی است. برای دستیابی به این هدف، پژوهش حاضر دو مسیر تحلیلیِ مکمل را دنبال می‌کند که هریک به‌عنوان هدفی جزئی طرح شده‌اند؛ نخست، بررسی نسبت مفهومی و مصداقی میان مقولهٔ «حجت» و «مرجع دینی» و ارزیابی امکان وجود نوعی هم‌ارزی نظری و کارکردی میان آن‌ها؛ دوم، مطالعهٔ تطبیقی روند تبیین امامت در کتاب الحجة با الگوی مرجعیت دینی به‌منظور سنجش میزان همخوانی یا تفاوت‌های بنیادین میان این دو. براین‌اساس، پرسش‌های اصلی پژوهش چنین صورت‌بندی می‌شوند: آموزهٔ 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 پیشینهٔ تاریخی مرجعیت دینی و ویژگی‌های اندیشهٔ 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 به‌عنوان موجودی اجتماعی، برای رفع نیازهای گوناگون خود ناگزیر از رجوع به دیگران است. نیازهای اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی به‌تنهایی قابل تأمین نبوده و ازاین‌رو، 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 به‌عنوان خطوط قرمز اعتقادی خویش تلقی کرده است. ازاین‌رو، در حوزهٔ دین نیز ضرورت رجوع به متخصصان احساس می‌شود تا افرادِ بشر نیازهای دینی خود را به ایشان عرضه کرده و حتی اختیار تصمیم‌گیری در امور دینی و حفظ خطوط اعتقادی را به آنان واگذار کنند. بنابراین، همهٔ جوامع بشری، در کنار مراجع اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی بی‌تردید به مراجع دین نیز نیازمندند.

متدینان همواره در پی جلب رضایت پروردگار خویش‌اند و نسبت به رضایتمندی یا نارضایتی او بی‌تفاوت نیستند. با توجه به فقدان راهی برای ارتباط مستقیم با خداوند و این‌که تنها مسیر دسترسی به احکام و قوانین الهی، رجوع به سفیران او است، انسان‌ها ناگزیرند به این نمایندگان الهی مراجعه کنند، پرسش‌های دینی خود را مطرح سازند، نیازهای اعتقادی خویش را ارائه دهند و از آنان دستورات لازم را دریافت کنند. این سفیران که به‌عنوان حجج الهی شناخته می‌شوند، از آغاز خلقت تا پایان آن، مراجع دین الهی و واسطه‌های هدایت بشری‌اند.

انسان از آغاز حیات خویش به برنامه‌ای الهی که خداوند برای هدایت او مقرر کرده، نیازمند بوده است. این برنامه که همان دین الهی است، با وجود ابعاد و زوایای گوناگون، به‌تنهایی برای بشر قابل فهم نبوده و دست‌یافتنی نیست. ازاین‌رو، انسان همواره به حجج الهی به‌عنوان 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 می‌باشد، آن است که مباحث مرجعیت دینی، موضوعاتی نو با محتوای جدید نیستند، بلکه همان مباحث نبوت و امامت است که از دریچه‌ای نو بازنگری شده‌اند. محدثان برجسته‌ای 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 نداشته‌اند، 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 خلیفةاللهی امام تأکید ورزیده است. براین‌اساس، آموزهٔ مرجعیت دینی بر چهار محور اصلی استوار است که در ادامه تشریح خواهند شد.

۱-۲. رفع نیازهای اساسی در حوزهٔ 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، ادارهٔ صحیح دین الهی است؛ زیرا دین خدا همواره به شخصی نیاز دارد که آن را به‌درستی مدیریت کند، استحکام بخشد و از انحراف و نابودی آن جلوگیری کند. وظیفهٔ 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 گسترهٔ مخاطبان او بستگی دارد. اگر جایگاه رجوع او به اطرافیان، قوم یا همشهریانش محدود باشد، دانش کمتری نیاز است؛ اما اگر مرجعیت او در سطح جهانی باشد و مراجعه‌کنندگانش 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 وظیفهٔ اصلی را برعهده بگیرد. این وظایف شامل تبعیت (فرمان‌برداری)، معیّت (همراهی) و اخذ و اقتباس است. نتیجهٔ این حکم عقلانی، فصل‌الخطاب 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 مسئلهٔ مرتبط با این موضوع ضروری است؛ نخست، گسترهٔ اخذ و اقتباس و دوم، کیفیت آن.

۲-۲-۱. گسترهٔ اخذ و اقتباس

چنان‌که برای انسان ثابت شود که مرجع دینی از احاطهٔ علمی کامل و معصومانه حتی در امور غیردینی برخوردار است، عقل حکم می‌کند که اخذ و اقتباس از او در همهٔ 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 ظاهرا غیردینی، در حوزهٔ 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 مراجعهٔ مستقیم یا غیرمستقیم مانند حضور فیزیکی، مکاتبه یا رجوع به وکلای او انجام می‌شود. در زمان غیبت مرجع دین نیز اخذ و اقتباس به‌صورت غیرمستقیم از طریق منابع و واسطه‌های معتبر صورت می‌پذیرد.

۳-۲. استقلال

انبیا و اوصیا به‌عنوان مصادیق مراجع دین، از زمان حضرت آدم علیه‌السلام تا پس از ظهور امام مهدی عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف در زمین حضور داشته‌اند؛ اما همهٔ آن‌ها در یک مرتبه قرار ندارند و برخی از ایشان در مرتبه‌ای بالاتر از دیگران قرار دارند. جایگاه مرجعیت دینی در مرتبهٔ اعلی به انبیای اولوالعزم و ائمهٔ هدی علیهم‌السلام اختصاص دارد که از مرجعیت استقلالی برخوردارند. در مقابل، مرجعیت سایر انبیا علیهم‌السلام در مرتبه‌ای پایین‌تر قرار داشته و به‌تبع انبیای اولواالعزم است (کلینی، ۱۴۲۹: ۴۲۵/۱). براین‌اساس، مراجعهٔ مردم به برخی از مراجع دینی به‌صورت استقلالی است؛ درحالی‌که مراجعه به برخی دیگر از ایشان به اعتبار و در امتداد مرجع پیشین صورت می‌گیرد. در حقیقت، این گروه، مروّج مرجع دین پیشین بوده و مرجعیتشان در ادامهٔ مرجعیت او تعریف می‌شود.

در این نوشتار، مرجعیت دینی انبیا علیهم‌السلام مورد بحث قرار نمی‌گیرد و تمرکز اصلی بر مرجعیت دینی اهل‌بیت علیهم‌السلام است. یکی از ویژگی‌های بارز مرجعیت استقلالی اهل‌بیت علیهم‌السلام، تفویض امور دین و خلایق به ایشان است. اساسا مرجعیت استقلالی با مقام تفویض هم‌راستا بوده و همراه است. هرچند تمامی مراجع دینی واجب‌الاطاعه‌اند؛ اما مرجعی که اختیار امور دینی به او سپرده شده است، به مقام افتراض طاعت نائل می‌شود (صفار، ۱۴۰۴: ۵۰۹/۱).

۴-۲. انحصار

مرجع دین شخصی است که به‌طور مستقیم از سوی خداوند متعال به این مقام منصوب شده است؛ ازاین‌رو، هریک از اهل‌بیت علیهم‌السلام به‌صورت 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 به‌عنوان معیارهای اصلی تشخیص امام معرفی می‌کند. بنابراین، تنها فردی از اهل‌بیت علیهم‌السلام می‌تواند مرجع

دین باشد که نص صریحی از رسول خدا ﷺ در مورد او وجود داشته باشد یا از علم ویژه‌ای برخوردار باشد که قادر به پاسخ‌گویی به تمامی چالش‌های علمی و پرسش‌های متخصصان باشد. بنابراین، مرجعیت دینی اهل‌بیت علیهم‌السلام منحصرا بر دوازده امام علیهم‌السلام قابل انطباق است.

۳. کلینی و مرجعیت دینی

نگارنده در دو مرحله، دو شیوهٔ 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 واژهٔ «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، ترادف و همسانی آن‌ها به‌طور کامل آشکار می‌شود.

۳-۱. این‌همانی مفهومی حجت و مرجع دین

مطابق قوانین ادبیات عرب، الف‌ولام کلمهٔ الحجة در عبارت «کتاب الحجة» عوض از مضاف‌الیه آمده است. با وجود این‌که مطالب این کتاب کاملا پیرامون حجج الهی است، مراد از الحجة در این عبارت حجة‌الله است. دستیابی به مفهوم حجة‌الله زمانی امکان‌پذیر است که پس از معناشناسی لغوی، کاربرد روایی آن در متون دینی تبیین شود.

واژهٔ «حجت» در زبان عربی از ریشهٔ «ح.ج.ج» مشتق شده و به معنای «قَصَدَ» (قصد کردن) است. در فرهنگ عربی، به شخصی که با نیت زیارت خانهٔ خدا به مکهٔ مکرمه سفر می‌کند «حاجی» گفته می‌شود (ابن‌فارس، 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، حجة‌الله به کسی یا چیزی اطلاق می‌شود که از طریق او خداوند متعال مورد قصد و توجه قرار می‌گیرد.

در روایات اهل‌بیت علیهم‌السلام، واژۀ «حجت» گاهی در معنای لغوی خود به کار رفته و گاهی به کلام حجج الهی نیز «حجت» اطلاق شده است. بااین‌حال، در برخی روایات، عبارت «حجة‌الله»، علاوه بر معنای لغوی آن، به جایگاه ویژه «حجة‌اللهی» نیز اشاره دارد (مجلسی، ۱۴۰۴: ۵/۲۶). ازاین‌رو، کاربرد روایی واژۀ حجت را می‌توان در دو معنا خلاصه کرد؛ نخست، واسطه‌ای که به‌سوی خداوند رهنمون می‌شود و دوم، جایگاه خاص حجة‌اللهی.

رابطۀ میان دو دسته از مصادیق حجة‌الله که پیش‌تر بیان شد، از نوع عموم و خصوص مطلق است. به این معنا که هر صاحب منصب حجة‌اللهی (به معنای دوم) لزوما واسطۀ الهی است؛ اما هر واسطۀ الهی (به معنای اول) الزاما صاحب منصب حجة‌اللهی نیست. حجة‌الله در معنای نخست -که به معنای «ما یقصد به الله» و صرفا واسطۀ میان بشر و خداوند متعال است- به افراد خاصی منحصر نبوده و بر مصادیق متعددی قابل انطباق است. در مقابل، حجة‌الله در معنای دوم -که به متصدی جایگاه حجة‌اللهی اشاره دارد- در هر زمان به یک فرد خاص محدود می‌شود.

تفاوت اصلی این دو گروه در این است که هدایت اصلی بشر به‌سوی دین برعهدۀ صاحب منصب حجة‌اللهی است. براساس روایات اهل‌بیت علیهم‌السلام، علاوه بر وجود صاحب منصب حجة‌اللهی در زمین، معرفت و شناخت او بر بشر واجب است (کلینی، ۱۴۲۹: ۴۱۱/۱). بااین‌حال، شناخت تمامی واسطه‌های الهی و حجت‌های خداوند برای بشر الزامی نیست.

حال با توجه به مقدمۀ این پژوهش و تبیین‌هایی ارائه‌شده دربارۀ مرجعیت دینی اهل‌بیت علیهم‌السلام، مفهوم مرجعیت دینی با مفهوم حجیت کاملا همسان است. منصب مرجعیت دینی از سوی خداوند متعال به افرادی اعطا شده که واسطۀ میان بشر و دین الهی‌اند. انسان‌ها با مراجعه به مرجع دین، خداوند متعال را قصد می‌کنند. همان‌گونه که بیان شد، هر حجتی لزوما صاحب منصب حجة‌اللهی

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 پابرجا است، وجود حجتی از جانب خداوند به‌عنوان واسطهٔ 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 حجةالله محتاج است (همان). این ویژگی‌ها دقیقا در مورد مرجع دین نیز صدق می‌کند.

با توجه به تبیین‌های ارائه‌شده، نکتهٔ قابل توجه، محوریت مفهوم حجت در اندیشهٔ 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 دربارهٔ حجت باطنه (عقل) و مفهوم کلی حجت (ما یقصد به الله) پرداخته است. سپس با بسط موضوع، به‌صورت مشروح به تبیین جایگاه حجت‌های ظاهره، یعنی منصب حجت‌اللهی توجه نشان داده است.

۲-۳. این‌همانی مصادیق حجت و مرجع دین

با توجه به تبیین‌های مفهومی ارائه‌شده دربارهٔ واژهٔ 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 به‌صراحت بیان می‌کند که همهٔ این افراد حجةالله هستند؛ اما درجات حجیت آن‌ها متفاوت است و در این میان، اثبات می‌کند که ائمه علیهم‌السلام از بالاترین مرتبهٔ حجیت برخوردارند (همان: ۴۲۷).

براساس آنچه گذشت، غیر از انبیا، رسل و ائمه علیهم‌السلام، هیچ‌کس در جایگاه مرجعیت دینی قرار نمی‌گیرد. همهٔ این گروه‌ها متصدی منصب مرجعیت دینی‌اند؛ اما طبقات متفاوتی دارند؛ انبیا و رسل در مرتبهٔ پایین‌تر و اهل‌بیت علیهم‌السلام در بالاترین مرتبهٔ 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

سیرهٔ محدّثانِ نخستین شیعه در نگارش کتب حدیثی صرفا بر نقل روایت استوار بوده است. آنان در کنار نقل احادیث، دیدگاه‌های خود را به‌صورت مکتوب اظهار نمی‌کردند، بلکه این آرا را در قالب عناوین ابواب ارائه می‌دادند. نگارنده در این مرحله، نخست ساختار ابواب کتاب الحجة و نحوهٔ چینش آن از سوی کلینی را بررسی کرده و سپس این ساختار را با مقولهٔ مرجعیت دینی تطبیق می‌دهد. در نتیجه روشن می‌شود که کلینی در ضمن معرفی امامت، به تبیین ابعاد مرجعیت دینی اهل‌بیت علیهم‌السلام 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 دربارهٔ مقولهٔ امامت است. کلینی صرفا به گردآوری روایات امامتی در کنار یکدیگر بسنده نکرده، بلکه برای عرضهٔ این مفهوم از ساختار هدفمندی بهره برده است. او کتاب الکافی 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؛ ازاین‌رو، هر سه مقوله را مورد بحث قرار داده و علم امام را به‌طور 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 به‌صورت 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.

۱-۱-۴. 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 به‌وضوح 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، صرفا 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 به‌صورت 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 مستقلی را به موضوع عصمت ائمه علیهم‌السلام اختصاص نداده، بلکه معمولا از طریق کلیدواژه‌ها مفهوم عصمت را منتقل کرده است. این رویه می‌تواند مؤید آن باشد که وی عصمت را امری عقلانی تلقی کرده و نیازی به اقامه دلیل نقلی برای آن نمی‌دیده است.

افتراض طاعت نیز ازجمله 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 علیهم‌السلام استدلال نقلی ارائه نمی‌دهد و تنها در روایت پانزدهم، آن هم به‌صورت 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 حجتِ 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 تعابیر گوناگون، درصدد اثبات ابعاد مختلف هدایتگری امام برمی‌آید. عباراتی نظیر «الهدایة»، «ولاة أمر الله»، «خلفاء الله»، «نور الله»، «علامات»، «آیات» و «ینوّرون قلوب المؤمنین» در روایات وی مشاهده می‌شود که همگی بر اصل هدایتگری ائمه علیهم‌السلام دلالت دارند. وی افزون بر آن‌که ائمه علیهم‌السلام 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 مؤلفهٔ عصمت، افتراض طاعت و علم از لوازم آن شمرده شد. کلینی عصمت و افتراض طاعت را از مقولات عقلانی دانسته و ازاین‌رو، 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؛ به‌گونه‌ای که از باب ۲۰-۵۸ به بررسی ویژگی‌های علم امام، گسترهٔ 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 تعابیر مخصوص، علم امام را پایان‌ناپذیر معرفی کرده است. گاهی آن را به چشمهٔ 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 به‌صراحت 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 چشمهٔ 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 این‌که یکی از لوازم مهم هدایتگریِ امام،

علم بوده و مطابق براهین عقلی و گزارشات نقلی، علم امام ثابت است، نکته‌ای که در این میان معرکهٔ آرای متکلمان واقع شده، لزوم یا عدم لزوم همراهیِ 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 همه‌جا 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 ارادهٔ 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 خواستهٔ 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، علومی را که بخواهد بالفعل می‌شوند (کلینی، ۱۴۲۹: ۶۴۰/۱). به‌عنوان مثال، یکی از علومی که بالفعل نزد امام نبوده و بالقوه بدان علم دارد، علم غیبِ مخصوص الهی است. امام صادق علیه‌السلام 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 ریشهٔ 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 به‌صورت سینه‌به‌سینه به ارث رسیده است. در روایتی، بریه مسیحی از امام صادق علیه‌السلام در مورد تورات و انجیل می‌پرسد و امام می‌فرماید: «تورات و انجیل حقیقی و تحریف‌نشده نزد ما است و به‌صورت وراثتی در اختیار ما قرار گرفته است (همان: ۵۶۳). اگر شخصی ادعایی کند، لازم است برای صحت کلامش بینه اقامه نماید؛ مگر این‌که وی معصوم بوده و کلامش از جانب خداوند متعال صحیح قلمداد شده باشد و امام این‌گونه است. این مضمون گزارشی است که ابن‌شهرآشوب مازندرانی در کتاب المناقب نقل کرده؛ در این گزارش امیرالمؤمنین علیه‌السلام این مطلب را به شریح قاضی تذکر داده است (ابن‌شهرآشوب، 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). همهٔ این گزاره‌ها بدین معنا است که دانش امام در نهایت صحت و استواری قرار دارد.

پرواضح است امام و پیشوای دینیِ مردمانی که از ملل مختلف بوده و سطح دانش متفاوتی دارند، باید توان تأمین نیازمندی دینی ایشان را داشته باشد. رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله در مقام معرفی امامان پس از خودشان به گسترهٔ بی‌پایانِ دانشِ ایشان (گسترهٔ علم امام) اشاره کرده است: «پس شما مردم به ایشان چیزی را نیاموزید که ایشان در همهٔ زمینه‌ها از شما داناترند» (همان: ۵۱۹/۱). یعنی گسترهٔ علمی که به ایشان عرضه شده، به‌قدری وسیع است که برای هدایتگری به دانش هیچ‌یک از افراد بشر محتاج نیستند. همچنین علمی 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 همهٔ ملل و نحل به او مراجعه می‌کنند. او برای هدایت عموم

انسان‌ها منصوب شده است نه آن‌که صرفا هدایتگر مسلمانان باشد. مراجعه و هدایت یافتن مسلمانان به‌وسیلهٔ اهل‌بیت علیهم‌السلام در منابع متعدد به‌طور فراوان گزارش شده است؛ اما نکتهٔ قابل توجه، مراجعه و هدایت یافتن پیروان سایر ادیان الهی به شریعت نبوی صلی‌الله‌علیه‌وآله 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. ازاین‌رو، مؤثرترین شیوه در هدایت ایشان، استناد به کتب آسمانی و بهره‌گیری از آن‌ها در فرایند هدایت است. براین‌اساس، ضروری است که امام، به‌عنوان مرجع مراجعه و منبع اصلی هدایت، به تمامی کتب آسمانی ازجمله قرآن کریم و کتاب‌های آسمانی پیشین احاطهٔ علمی کامل داشته باشد. کتاب الحجة گزارش‌هایی را در این‌باره 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، هم‌اکنون نزد اهل علم قرار دارد و اهل علم، ما اهل‌بیت هستیم» (کلینی، ۱۴۲۹: ۵۶۰/۱). گسترهٔ علم امام در دو حیطه دسته‌بندی می‌شود:

الف) احاطهٔ علمی به کتب انبیای سابق؛ کلینی در باب‌های ۲۰، ۳۳ و ۳۴ گزارش‌هایی را نقل کرده است که بر احاطهٔ علمی امام بر کتب انبیای سابق دلالت دارد. در باب ۲۰ گزارش‌هایی بر محور آیهٔ اهل ذکر (نحل: ۴۳) بیان شده است. در این آیه آمده است: ﴿وَما أَرْسَلْنا مِنْ قَبْلِكَ إِلاَّ رِجالاً نُوحي إِلَيْهِمْ فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا 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 احاطهٔ علمی به کتب انبیای قبل داشته باشند. با توجه به روایات کتاب الحجة، اهل‌بیت علیهم‌السلام اهل ذکر بودن یهود و نصارا را رد کرده و مؤمنان را از رفتن به‌سمت آن‌ها نهی می‌کردند. ایشان منحصرا عنوان اهل ذکر را برای خودشان دانسته‌اند (همان). با در نظر گرفتن ظاهر مسئله، همهٔ این‌ها به معنای احاطهٔ علمی اهل‌بیت علیهم‌السلام به کتب انبیای گذشته است؛ زیرا تنها راه دستیابی به احوالات انبیای سابق، کتب ایشان بوده است؛ ازاین‌رو ائمه علیهم‌السلام می‌فرمایند: «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، احاطهٔ علمی داریم.

علاوه بر حدیث سوم باب ۴۰ (همان: ۵۹۷)، در باب ۳۳ روایات متعددی ذکر شده که به‌صورت کلی به این احاطهٔ علمی اشاره کرده است. در این باب، احاطهٔ علمی امام به تورات، انجیل، زبور (همان: ۵۵۸ و ۵۶۰)، الواح موسی علیه‌السلام (همان: ۵۶۰) و صحف ابراهیم علیه‌السلام (همان: ۵۵۹) ادعا شده و در باب ۳۴ به‌صورت خاص احاطهٔ علمی امام موسی بن جعفر علیه‌السلام بر انجیل گزارش شده است (همان: ۵۶۳). مضاف بر این، در باب ۱۲۶ احاطهٔ امیرالمؤمنین علیه‌السلام به کتاب هارون نبی علیه‌السلام نیز گزارش شده است (همان: ۶۹۱/۲).

ب) احاطهٔ علمی به قرآن کریم؛ در برخی گزارش‌های کتاب الحجهٔ به این اشاره شده است که قرآن برای اهل‌بیت علیهم‌السلام بوده و آیات قرآن در سینهٔ ایشان حک شده است (همان: ۵۲۴/۱). خداوند متعال در آیهٔ اهل ذکر، مؤمنان را موظف می‌کند از آن‌ها بپرسند. امام صادق علیه‌السلام با استناد به آیهٔ ۴۴ سورهٔ زخرف فرمود: «ذکر قرآن است» (همان: ۵۲۴؛ ۲۶/۲). بنابراین، وقتی می‌فرمایند اهل ذکر ما هستیم، یعنی ما اهل‌بیت علیهم‌السلام اهل قرآن هستیم و هرکس به مقام اهل قرآن بودن نائل آید، باید به آن احاطهٔ کامل داشته باشد. امام صادق علیه‌السلام تمامی علم قرآن را برای خودش می‌دانست (همان: ۵۶۹/۱) و فرمود حقیقت آیات قرآن در سینهٔ اهل‌بیت علیهم‌السلام است (همان: ۵۳۲). در کیفیت احاطهٔ ایشان به علم قرآن، این‌گونه

به‌نحو تمثیل فرمود: «من به‌قدری به قرآن احاطهٔ علمی دارم که انگار در مشت من قرار دارد» (همان: ۵۶۹).

در نهاد قرآن کریم علوم متفاوتی نهفته است که از تمامی آن‌ها اهل‌بیت علیهم‌السلام آگاه هستند (همان). برخی گزارش‌ها در این زمینه با مقولهٔ علم غیب اشتراک دارند؛ همانند این‌که فرمود: «ما اهل‌بیت به قرآن آگاهی کامل داریم؛ در این قرآن تمامی اخبار آسمان و زمین و گذشته و آینده موجود است» (همان). یعنی امام به قرآنی احاطهٔ 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 صرفا حاوی احاطهٔ علمی اهل‌بیت 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؛ سمت‌وسوی هدایتگری امام به شریعت نبوی صلی‌الله‌علیه‌وآله است. خداوند متعال ایشان را برای هدایت بشر به حلال و حرامی که از طریق وحی به نبی خاتم صلی‌الله‌علیه‌وآله رسیده، فرستاده است و ایشان به ایراد تبیین‌هایی پیرامون شریعت نبوی موظف هستند (همان: ۴۹۲). واضح است شخصی که شریعت نبوی صلی‌الله‌علیه‌وآله را تبیین می‌کند، باید به حلال و حرام آن آگاهی کامل داشته باشد. در حدیث سوم باب ۴۰ کتاب الحجة، امام صادق علیه‌السلام بر احاطهٔ امام به حلال و حرام الهی اشارهٔ 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 احاطهٔ 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 سؤال‌پیچ کرده و دانش دینی وی را به چالش می‌کشیدند (همان: ۱۹۵/۲)؛ اما نشانهٔ امامت برای عموم مردم به‌کارگیری اعجاز معرفی شده است. در برخی گزارشات نیز داشتن سلاح رسول خدا ﷺ نشانهٔ امامت مدعی امامت قلمداد شده است. در حدیث ۵ باب ۶۲، امام رضا علیه‌السلام نشانهٔ امامت برای عوام را داشتن سلاح بیان کرده است (همان: ۷۱۱/۱).

گزارش‌های دیگری از سوی کلینی نقل شده که لازمهٔ آن، احاطهٔ کامل امام به دانش شریعت است. وی برای امام وظایفی را شرح کرده که لازمهٔ آن وظایف، احاطهٔ 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 استفادهٔ امام دو دسته است؛ دستهٔ اول، علوم عادی که هرکسی به آن آگاه بوده و از ویژگی خاصی برخوردار نیست. دستهٔ دوم، علومی 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؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۶۵۴/۱). غیب بر دو نوع است؛ نخست این‌که علوم غیبی است که خداوند متعال به خودش اختصاص نداده و سایران همانند ملائکه، انبیا 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 تعابیر این دسته از غیب در کتاب الحجة «تَوَسُّم» است. در گزارشات باب ۲۸ امام «متوسم» نامیده شده است (همان: ۵۴۰). در ادامه مصادیق آن ذکر خواهد شد. دستهٔ دیگر، غیبی است که علم آن مخصوص خداوند متعال بوده و هر کسی به آن آگاه نیست. قرآن کریم در آیات ۲۶ و ۲۷ سورهٔ جن می‌فرماید:

﴿عالِمُ الْغَيْبِ فَلا يُظْهِرُ عَلى غَيْبِهِ أَحَداً * إِلاَّ مَنِ ارْتَضى مِنْ رَسُولٍ...﴾.

بیشتر علوم غیبی که در کتاب الحجة برای امامان علیهم‌السلام بیان شده است، از نوع علم غیب دستهٔ اول هستند. تنها موردی که در آن به اطلاع امام از علم غیب دستهٔ دوم اشاره شده، باب چهل‌وپنجم است. در این باب، اهل‌بیت علیهم‌السلام با استناد به آیات ۲۶ و ۲۷ سورهٔ جن، خود را افرادی معرفی کرده‌اند که علم غیب مخصوص، با رضایت خداوند متعال، به ایشان عرضه می‌شود. 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).

بااین‌حال، موضوع علم غیبِ مخصوص به‌صورت 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 ازجمله علوم مخصوص الهی دانسته که در اختیار هیچ‌کس 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 می‌کند (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 برشمرده‌اند (همان: ۵۷۰).

موضوع علم غیب دستهٔ اول که به خداوند، انبیا و اوصیا علیهم‌السلام 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 می‌شوند؛ 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 مکان‌هایی 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 هدایت‌شوندگان، 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 به‌صراحت ذکر شده‌اند.

۱. وراثت؛ یکی از شیوه‌های ایمن در انتقال اشیا یا داده‌های معرفتی، روش وراثت است. این شیوه نه‌تنها 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 ائمهٔ پیشین به دو شیوه به ارث می‌برد:

الف) میراث شفاهی؛ در شماری از ابواب کتاب الحجة، به دسته‌ای از علوم اشاره شده است که اهل‌بیت علیهم‌السلام آن‌ها را به‌صورت شفاهی و سینه‌به‌سینه از پیامبران پیشین و رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله به ارث برده‌اند (همان: ۵۵۲ و ۵۵۳). در خصوص کیفیت این نوع انتقال، دو شیوه در روایات بیان شده است؛ نخست، الگوی تعلیم و تعلّم که براساس آن، امام حاضر به‌صورت تدریجی و در فرایند یادگیری، علوم

را از امام پیشین فرا می‌گیرد؛ همان‌گونه که امیرالمؤمنین علیه‌السلام بسیاری از علوم، ازجمله معارف قرآنی را در سال‌های حضور پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله، مستقیما 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 به‌صورت یکباره به امام بعدی واگذار می‌کند (کلینی، ۱۴۲۹: ۶۸۶/۱). در همین زمینه، نقل شده است که امیرالمؤمنین علیه‌السلام فرمود: «رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله 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 مواریثی 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، صحیفهٔ فاطمه علیهاالسلام، جفر، جامعه، مصحف، کتاب علی علیه‌السلام و وصیت (صحیفه مختومه) اشاره شده است که همگی به‌عنوان منابع مکتوب علم امام شناخته می‌شوند (همان: ۶۹۷). امام، افزون بر احاطهٔ 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، صرفا احاطهٔ 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 اشراف علمی دارد، اما این منابع در زمرهٔ منابع مورد استفادهٔ 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 صحیفهٔ 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 اهل‌بیت 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 به‌وسیلهٔ 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 روح‌القدس (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 ملائکهٔ 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 منحصربه‌فرد شناخت امام را در نصوص و احاطه بر علوم ویژه می‌داند. نکتهٔ شایان توجه در روند تحلیل نصوص امامتی در کتاب الحجة، معرفی «نصب الهی» به‌عنوان 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 به‌صورت فردی و هم به‌صورت جمعی نقل کرده است (همان: ۷/۲-۱۲۲). در باب ۸۱ که آخرین باب از جزء اول است، در صورت فقدان نصّ، 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 ویژهٔ 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 زمانهٔ خویش داشته است. ازجمله 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 عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف هنگام امامت، انکار یا رد احادیث، ادعای بیش از دوازده امام و اختلاف در مسئلهٔ 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 ازجمله مسائل محل نزاع و چالش‌برانگیز روزگار وی بوده است.

نکته این‌که کلینی، مباحث مربوط به ولایت تکوینی و تصرفات تکوینی ائمه علیهم‌السلام را با عنوان مستقلی مطرح نکرده، بلکه آن را ذیل عنوان «ابواب التاریخ» پوشش داده است. این امر نشان‌دهندهٔ آن است که گزارش‌های مرتبط با تصرفات تکوینی ائمه علیهم‌السلام از منظر کلینی پذیرفتنی بوده‌اند؛ اما در نظام امامت‌محوری 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 مقدمهٔ 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 مقولهٔ مرجعیت دینی و مباحث امامتی مطرح‌شده در این کتاب را شناسایی کرد. حاصل این مقایسه، پذیرش و تأیید ضمنی انگارهٔ مرجعیت دینی در منظومهٔ فکری و رویکرد حدیثی کلینی است.

۵. هدایتگری مرجع دین و لوازم آن

در صورت اثبات هدایتگری الهی برای مرجع دینی، دو مقولهٔ 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، ضرورتا باید معصوم و مفترض‌الطاعه 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. ازآنجاکه 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 صرفا به مفترض‌الطاعه بودن ائمه علیهم‌السلام اشاره شده

است؛ بی‌آن‌که استدلال مستقلی در این زمینه مطرح شود (همان: ۴۶۲). این نکات حاکی از آن است که کلینی عصمت و افتراض طاعت را اجزای جدایی‌ناپذیر از مقام هدایتگری امام و از لوازم ضروری آن می‌داند.

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 می‌کنند. از منظر عقل، چنین جایگاهی بدون علم کافی به مقتضیات هدایت، قابل تصور نیست؛ چراکه انجام صحیح وظیفهٔ هدایت، مستلزم آگاهی همه‌جانبه‌ای است که مرجع دین را در این مسیر یاری دهد.

خداوند متعال وظیفهٔ هدایت را برعهدهٔ مرجع دین نهاده است؛ درعین‌حال، او را از حیث ظاهر، هم‌سنخ با مردم آفریده و محل زندگی‌اش را در میان جامعهٔ انسانی قرار داده است. چنین کسی باید بتواند در تعامل روزمره با مردم، از طریق رفتار و گفتار خویش، آن‌ها را به‌سوی حق رهنمون سازد. ازاین‌رو، ضروری است که مرجع دین نسبت به حالت‌ها، نیازها و شرایط درونی و بیرونی انسان‌ها آگاهی داشته باشد؛ همان‌گونه که پدری دلسوز برای تربیت صحیح فرزندان خود، به شناخت دقیق از ویژگی‌ها، روحیات و اقتضائات آنان نیازمند است.

شخصی که از سوی خداوند به‌عنوان مرجع و محل مراجعهٔ مردم تعیین شده است، باید بداند مراجعه‌کننده چه احتیاجی دارد تا بتواند پاسخ مناسب و هدایتگر ارائه دهد. براین‌اساس، وی باید نسبت به زبان‌ها، فرهنگ‌ها و هرآنچه به انسان مربوط می‌شود، آگاهی داشته باشد. همچنین لازم است از ضمیر مراجعه‌کنندگان، نیت‌های آنان و میزان ایمان و ظرفیت روحی‌شان باخبر باشد. علاوه بر این، مرجع دین باید بداند که چگونه با مراجعان مواجه شود؛ آیا در پاسخ‌گویی، احترام او را حفظ کند یا در مقام توبیخ وارد شود؟ آیا تقیه کند و پاسخ صریح ندهد یا به‌گونه‌ای پاسخ دهد که از فتنه و گمراهی دیگران جلوگیری

شود؟ آیا سخنی بگوید که موجب غلو نشود و درعین‌حال، 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.

بدین‌ترتیب، مرجع دینی که به ادارهٔ 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 ادارهٔ امور مردم را به او تفویض کرده است؛ به‌گونه‌ای 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 به‌گونه‌ای مبسوط به تبیین مقولهٔ 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 لازمهٔ 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 گسترهٔ 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 دارندهٔ تمامی علوم و باب ناطق علم الهی معرفی کرده است (همان: ۴۴۸). وی امام را فردی می‌داند که از نظر کمّی، 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 درجهٔ نخست، مبتنی بر نص معصومانه است و پس از آن، سنجش علم ویژهٔ وی مورد بررسی قرار می‌گیرد. ازآنجاکه 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 ویژه، شواهدی از نشانه‌های خاص امامت نیز آمده است؛ این نشانه‌ها عمدتا 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 صرفا به‌عنوان یک شخصیت معنوی یا پیشوای سیاسی، بلکه به‌مثابهٔ مرجع دینِ جامعهٔ 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 دقیقا همان مؤلفه‌هایی هستند که امروزه نیز در تبیین مرجعیت دینی مطرح می‌شوند و بدین‌سان، 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 پشتوانهٔ متقن روایی عرضه داشته است. این امر، افزون بر اثبات حضور گفتمان مرجعیت دینی در دورهٔ 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 مقولهٔ امامت، رویکرد تازه‌ای را در تحلیل متون حدیثی ارائه کرده است. به‌جای 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 به‌عنوان 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 نحوهٔ مواجههٔ سایر ادیان و مذاهب با نهادهای مرجعیت دینی نیز می‌تواند محور

پژوهش‌های تطبیقی آینده قرار گیرد. ازاین‌رو، پیشنهاد می‌شود در ادامهٔ این مسیر، مطالعهٔ 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، صرفا امری کلامی یا فقهی نیست، بلکه صورتی بنیادین از مرجعیت دینی است که از همان آغاز در ساختار اندیشهٔ 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. ابن‌بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق) (۱۳۷۶ش)، الأمالی، تهران: نشر کتابچی.

۲. ابن‌بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق) (۱۳۷۸ق)، عیون أخبار الرضا علیه‌السلام، تهران: نشر جهان.

۳. ابن‌شهرآشوب مازندرانی، محمد بن علی (۱۳۷۹ق)، مناقب آل أبی طالب علیهم‌السلام، قم: نشر علامه.

۴. ابن‌منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، بیروت: دار الفکر.

۵. ابن‌فارس، احمد (۱۴۰۴ق)، معجم مقاییس اللغة، قم: انتشارات مکتب الاعلام الاسلامی.

۶. احمدی فروشانی، سید علی (۱۳۹۸ش)، «پژوهشی پیرامون مفهوم واژۀ حجة‌الله و تبیین ویژگی‌های آن با تکیه بر آیات و روایات»، مجلۀ کلام و ادیان، شمارۀ ۲، ص۷-۴۷.

۷. جعفری، محمدرضا (۱۳۹۶ش)، تعلیقات کافی (پی‌نوشت‌هایی 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 علیهم‌السلام، قم: مکتبة آیة‌الله المرعشي النجفي.

۱۱. طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۳ق)، دلائل الإمامة، قم: انتشارات بعثت.

۱۲. طریحی، فخرالدین (۱۳۷۵ش)، مجمع البحرین، تهران: مرتضوی.

۱۳. عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰ق)، تفسیر العیاشی، تهران: نشر المطبعة العلمیة.

۱۴. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۰ق)، کتاب العین، قم: نشر هجرت.
۱۵. فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی (۱۴۰۶ق)، الوافی، اصفهان: کتابخانه امام أمیرالمؤمنین علیه‌السلام.
۱۶. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۲۹ق)، الکافی، قم: دارالحدیث.
۱۷. مازندرانی، محمد صالح بن احمد (۱۳۸۲ق)، شرح الکافی - الأصول و الروضة، تهران: المکتبة الإسلامیة.
۱۸. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴ق)، مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، تهران: دار الکتب الإسلامیة.
۱۹. مصطفوی، حسن (۱۴۳۰ق)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، بیروت: بی‌نا.
۲۰. میرداماد، محمدباقر بن محمد (۱۴۰۳ق)، التعلیقة علی أصول الکافی، قم: الخیام.
۲۱. هلالی، سلیم بن قیس (۱۴۰۵ق)، کتاب سلیم بن قیس هلالی، قم: نشر الهادی.