خلافت و امامت در كلام اسلامى

على ربانى گلپايگانى

1- امامت، مهم‏ترين جايگاه بحث‏هاي كلامي‏

بحث و گفت و گو درباره‏ي خلافت و امامت، يكي از مهم‏ترين و ديرين‏ترين بحث‏ها و گفت و گوهايي است كه در جهان اسلام، پس از رحلت پيامبر اكرم‏صلي الله عليه وآله ميان مسلمانان مطرح شده است. اگرچه پيش از اين مسئله، درباره‏ي مسائل ديگري اختلاف نظر پيدا شد، امّا اختلاف در فلسفه‏ي امامت و خلافت، داراي ويژگي‏هاي بي مانندي بود. عبدالكريم شهرستاني، پس از اشاره به پاره‏اي از اختلافات و مباحثه‏هايي كه به هنگام رحلت

پيامبر اكرم‏صلي الله عليه وآله و پس از آن، ميان مسلمانان رخ داد، مي‏گويد:

پنجمين اختلاف آنان - كه بزرگ‏ترين اختلاف ميان امّت اسلامي به شمار مي‏رود - اختلاف‏شان درباره‏ي امامت بود؛ زيرا، درباره‏ي هيچ يك از قواعد ديني، در هيچ زماني، چنان نزاع و ستيزي كه درباره‏ي امامت در گرفته است، رخ نداده است.

وي، آن گاه به ماجرايي كه در سقيفه‏ي بني ساعده اتّفاق افتاد، اشاره كرده، گفته است:

مهاجران و انصار، درباره‏ي امامت، اختلاف كردند. انصار گفتند: ((اميري از ما و اميري از شما، عهده دار امر خلافت و امامت گردد.)) و سعد بن عباده را - كه بزرگ و رهبر آنان بود - از طرف خود پيشنهاد كردند. در اين هنگام، ابوبكر و عمر، وارد سقيفه شدند. عمر كه از پيش، مطالبي را در نظر گرفته بود تا در آن جمع و درباره‏ي امامت ايراد كند، مي‏خواست سخن بگويد، ولي ابوبكر مانع شد و خود به سخنراني پرداخت و پس از حمد و ثناي خداوند، مطالبي را ايراد كرد.

عمر مي‏گويد: ((او، همان چيزهايي را گفت كه من در نظر داشتم بگويم. گويا، او، از غيب آگاه بود. پس از پايان يافتن سخنان ابوبكر و قبل از آن كه انصار مطلبي بگويند، من با ابوبكر بيعت كردم، و مردم نيز با او بيعت كردند و در نتيجه، آتش فتنه خاموش شد. جز اين كه بيعت با ابوبكر، كاري شتاب زده و دور از تدبير بود كه خداوند، مسلمانان را از شرّ آن حفظ كرد. پس اگر فردي ديگر، آن را تكرار كند، وي را بكشيد. پس، هرگاه فردي بدون مشورت با مسلمانان با فرد ديگري بيعت كند، آن دو، خود را به هلاكت افكنده‏اند، و قتل‏شان واجب است.)).

شهرستاني، آن گاه به تبيين اين مطلب پرداخته است كه ((چرا انصار بيعت با ابوبكر را پذيرفتند و از پيشنهاد خود مبني بر اين كه هر يك از مهاجران و انصار، رهبري داشته باشند، دست برداشتند؟)). او مي‏گويد:

انصار، بدان جهت از پيشنهاد خود منصرف شدند كه ابوبكر از پيامبر اكرم‏صلي الله عليه وآله روايت كرد كه آن حضرت فرمود: ((الأئمّة من قريش؛ رهبران امّت اسلامي، از قريش‏اند.)).

آن گاه افزوده است:

اين، بيعتي بود كه در سقيفه واقع شد. آن گاه، مردم به مسجد آمدند و با ابوبكر بيعت كردند، جز گروهي از بني هاشم، و ابوسفيان از بني اميه، و اميرالمؤمنين علي بن ابي‏طالب‏عليه السلام كه به تجهيز بدن پيامبر اكرم‏صلي الله عليه وآله و تدفين او مشغول بود و در اين منازعه شركت نداشت.(1)

اينك، ما، در پي تحليل و بررسي ماجراي سقيفه‏ي بني ساعده نيستيم، غرض از نقل اين مطلب، بيان اهمّيّت مسئله‏ي امامت و خلافت از ديدگاه مسلمانان صدر اسلام است.

اين كه انگيزه‏ي شركت كنندگان در سقيفه چه بود، در نتيجه‏ي ياد شده، تفاوتي ايجاد نمي‏كند؛ زيرا، خواه، انگيزه‏ي آنان را حفظ اسلام و جلوگيري از فتنه‏هاي احتمالي كه اسلام و مسلمانان را تهديد مي‏كرد، بدانيم و خواه، مسئله‏ي مقام و رياست و نظاير آن، در هر دو صورت، رفتار آنان، گوياي اين حقيقت است كه خلافت و امامت، مسئله‏اي مهم و اساسي است و از مسايل محوري در جهان اسلام به شمار مي‏رود.

شركت نكردن امام علي‏عليه السلام در سقيفه و وارد نشدن در آن اختلاف، يكي، بدان جهت بود كه وي، حفظ حرمت پيامبر اكرم‏صلي الله عليه وآله را در آن زمان بر هر امر ديگري ترجيح مي‏داد و بر آن بود كه در آن فاصله‏ي كوتاه، مسلمانان را خطري تهديد نخواهد كرد، و ديگري، اين كه به اعتقاد او، پيامبر اكرم‏صلي الله عليه وآله در حيات خود، براي چنين مسئله‏ي مهمّي چاره انديشي كرده و جانشين خود را در فرصت‏ها و مناسبت‏هاي مختلف - مانند غدير خم - تعيين كرده است.

بحث درباره‏ي امامت و خلافت، صرفاً، يك بحث تاريخي نيست تا در شرح و تبيين يك رخداد مهم در تاريخ اسلام خلاصه شود؛ زيرا، امامت، اَبعاد و زواياي مهم ديگري نيز دارد. اين مسئله، با حيات فكري، اعتقادي، اخلاقي، اجتماعي، سياسي امّت اسلامي، رابطه‏اي استوار و تعيين كننده دارد. جايگاه مهم و برجسته‏ي بحث امامت در تفكّر و تعاليم اسلامي از همين ابعاد اساسي و سرنوشت ساز آن، ناشي مي‏شود. با تبيين ماهيّت امامت، اين مسئله، روشن‏تر خواهد شد.

در اين جا يادآوري اين نكته لازم است كه شيعه، امامت را از اصول دين و عقايد اسلامي مي‏داند، ولي معتزله و اشاعره و ديگر مذاهب كلامي، آن را از فروع دين و احكام عملي اسلام مي‏شمارند. ريشه‏ي اين دو ديدگاه، اين است كه از نظر شيعه، نصب و تعيين امام، از شئون خداوند است و در تعيين امام، به ((انتصاب)) قائل است، ولي مذاهب ديگر، نصب و تعيين امام را از شئون و وظايف مكلّفان مي‏دانند و در تعيين امام، به ((انتخاب)) معتقد هستند.

در بحث‏هاي آينده، در اين باره، بيش‏تر سخن خواهيم گفت، يادآوري آن در اين بحث، براي بيان اين مطلب است كه دو ديدگاه ياد شده، در لزوم امامت و اهمّيّت آن، اختلافي ندارند؛ زيرا، از فروع ديني بودن، سبب نمي‏شود كه مسئله‏اي اهمّيّت‏اش كم باشد. نماز، از فروع دين است، ولي اين امر، با جايگاه مهم آن در آيين اسلام، منافات ندارد.

البته، اعتقاد به اين كه امامت در زمره‏ي اصول عقايد ديني قرار دارد، منزلت و جايگاه بهتري را به مسئله‏ي امامت مي‏بخشد.

2- حقيقت امامت‏

واژه‏ي امامت، در لغت، به معناي ((رهبري و پيشوايي)) است و ((امام)) را ((مقتدا و پيشوا)) گويند، خواه، آن مقتدا و پيشوا، انساني باشد يا چيزي ديگر. ابن فارس گفته است: ((امام، فردي (يا چيزي) است كه در كارها به او اقتدا مي‏شود، و پيامبرصلي الله عليه وآله امام و پيشواي همه‏ي امامان است، و خليفه‏ي پيامبر، امام رعيّت و مردم است، و قرآن، امام و پيشواي مسلمانان است)).(2)

قرآن كريم، همان گونه كه برخي از انسان‏ها را ((امام)) ناميده، كتاب آسماني حضرت موسي‏عليه السلام را نيز ((امام)) خوانده است. درباره‏ي حضرت ابراهيم‏عليه السلام مي‏فرمايد: ((إنّي جاعلك للناس إماماً))(3) و درباره‏ي بندگان خاصّ الهي مي‏فرمايد، آنان، از خداوند مي‏خواهند كه آنان را پيشواي پرهيزگاران قرار دهد: ((وَاجْعلنا للمتقين إماماً))(4) و درباره‏ي كتاب حضرت موسي‏عليه السلام مي‏فرمايد: ((و من قبله كتاب موسي إماماً و رحمة))(5)

قرآن كريم، ((لوح محفوظ)) را نيز ((امام مبين)) دانسته و فرموده است: ((وكلّ شي‏ء أحصيناه في إمام مبين))(6)

متكلّمان اسلامي، امامت را به ((رياست و رهبري جامعه‏ي اسلامي در زمينه‏ي امور دنيوي و ديني)) تعريف كرده‏اند. نمونه‏هايي از تعاريف آنان را ذيلاً يادآور مي‏شويم:

1- الإمامة رئاسة عامّة في أُمور الدين و الدنيا بالأصالة في دارالتكليف؛(7) امامت، رهبري عمومي و بالأصالة در زمينه‏ي امور دين و دنيا در سراي تكليف است.

2- الإمامة رئاسة عامّة في أُمور الدين والدنيا بالأصالة؛(8)امامت، رهبري عمومي و بالاصاله (در مقابل بالنيابة) در امور ديني و دنيوي است.

3- الإمامة رئاسة عامّة في أُمور الدين والدنيا لشخص من الأشخاص نيابةً عن النبي‏صلي الله عليه وآله(9)؛ امامت، رهبري عمومي مسلمانان در

امورديني و دنيوي به عنوان نيابت از پيامبر است.

نيابي بودن امامت نسبت به پيامبر اكرم‏صلي الله عليه وآله وسلم با اصالي بودن آن نسبت به ديگر مسلمانان - چنان كه در تعريف قبل آمده است - منافات ندارد.

4- الإمامة رئاسة عامّة في أُمور الدين والدنيا لشخص من الأشخاص؛(10)

5- الإمامة خلافة الرسول في إقامة الدين، بحيث يجب اتّباعه علي كافّة الأمّة.(11) قيد اخير در اين تعريف، ناظر به عمومي بودن امامت است.

6- الإمامة رئاسة عامّة في أمر الدين والدنيا، خلافةً عن النبي‏صلي الله عليه وآله.(12)

توضيحات‏

1- مقصود از قيد ((بالأصالة)) در تعريف‏هاي يكم و دوم، احتراز از رهبري مسلمانان به نيابت خاصّه يا عامه از جانب امام است، مانند نوّاب خاصّه و عامّه‏ي امام عصرعليه السلام و مانند والياني كه از طرف اميرالمؤمنين‏عليه السلام و ديگر خلفا براي ولايات و مناطق مختلف تعيين مي‏شدند.

2- مقصود از ((دارالتكليف)) اين است كه امامت مصطلح در علم عقايد و كلام، امامت مردم در سراي دنيا است و امامت به معنايي كه در آيات قرآن درباره‏ي قيامت آمده است، از اين بحث بيرون است: ((يوم ندعو كلَّ أُناس بإمامهم)).

3- مقصود از ((نيابة عن النبي)) همان مفهومي است كه از كلمه‏ي ((خلافت)) در قيد ((خلافة عن النبي)) منظور است؛ يعني، هر دو قيد، ناظر به اين است كه امامت، مربوط به زمان پس از پيامبر اكرم‏صلي الله عليه وآله است و امام، خليفه و جانشين پيامبرصلي الله عليه وآله به شمار مي‏رود.

البته، واژه‏ي ((خلافت)) از واژه‏ي ((نيابت)) مناسب‏تر است؛ زيرا، نيابت، معمولاً، در جايي به كار مي‏رود كه رهبر يك جامعه زنده است، ولي چون خود حضور مستقيم ندارد، فردي را به عنوان نايب و جانشين خود بر مي‏گزيند. مانند نوّاب خاصّ امام زمان‏عليه السلام ولي كلمه‏ي ((خلافت)) كه ترجمه‏ي فارسي آن ((جانشين)) است، در هر دو مورد به كار مي‏رود.

4- از آن چه گفته شد، نادرستي اين نظريّه كه گاهي تفاوت ميان ديدگاه شيعه و اهل سنّت را در باب امامت، به اين صورت بيان مي‏كند كه شيعه، قائل به امامت، و اهل سنّت قائل به خلافت است، روشن گرديد؛ زيرا، در اين باره كه رهبر امّت اسلامي پس از پيامبر اكرم‏صلي الله عليه وآله به عنوان جانشين آن حضرت، عهده دار امر امامت و رهبري مسلمانان مي‏شود، ميان شيعه و اهل سنّت، اختلافي وجود ندارد. خلافت و امامت، دو عنوان براي يك حقيقت‏اند و هر يك به جنبه‏اي از آن نظر دارد. خلافت، ناظر به جنبه‏ي ارتباط آن با خدا و پيامبرصلي الله عليه وآله است، و امامت، ناظر به جنبه‏ي ارتباط آن با امّت اسلامي، است. بدين جهت، هم در روايات و هم در كلمات متكلّمان اسلامي، هر دو اصطلاح به كار رفته است.

5- از تعاريف ياد شده به دست مي‏آيد كه متكلّمان اسلامي، اعم از شيعي و سنّي، امامت را صرفاً يك مقام و منصب سياسي كه عهده‏دار بر قراري نظم و امنيّت اجتماعي و سامان بخشيدن به امور مادّي و مسائل مربوط به حيات دنيوي بشر است، نمي‏دانند، بلكه آن را مقام و منصبي ديني مي‏دانند كه اقدام به آن، يك تكليف ديني به شمار مي‏رود. بر اين اساس، قلمروِ رهبري امام، امور ديني و دنيوي، هر دو، است.

آري، در اين كه ((رسالت امام در حوزه‏ي امور ديني چيست؟ آيا تبيين شريعت نيز از وظايف و شئون امام است يا او، صرفاً، مسئول اجراي احكام الهي است؟))، ميان متكلّمان شيعه و اهل سنّت، اختلاف نظر وجود دارد كه در آينده بررسي خواهيم كرد.

از اين جا، نادرستي ديدگاه كساني كه گمان كرده‏اند از نظر متكلّمان اهل سنّت، امامت، صرفاً، يك مقام و منصب دنيوي است و جنبه‏ي ديني و معنوي ندارد، به دست آمد.

از ديدگاه آنان، امامت، از دو نظر، جنبه‏ي ديني و معنوي دارد: يكي، از اين جنبه كه امام، خليفه و جانشين پيامبرصلي الله عليه وآله است و اگر به انتخاب اهل حل و عقد تعيين مي‏شود، انتخاب آنان، جنبه‏ي طريقيّت و كاشفيّت دارد، مانند اجماع كه طريق كشف حكم شرعي است. و ديگري، از اين جنبه كه حفظ و اجراي دين، از اهداف و اغراض امامت است.

در بحث‏هاي آينده اين دو مطلب روشن‏تر خواهد شد.

3- وجوب امامت‏

اكثريّت قاطع مذاهب و متكلّمان اسلامي، امامت را واجب مي‏دانند، اگر چه در اين كه ((وجوب امامت وجوب كلامي است يا فقهي؟ عقلي است يا نقلي؟))، اختلاف نظر دارند. براي روشن شدن اين مطلب، ديدگاه مذاهب كلامي را يادآور مي‏شويم:

1- مذهب اماميّه: از نظر اماميّه، وجوب امامت، وجوب كلامي است (وجوب علي الله) و نه وجوب فقهي (وجوب علي الناس). مقصود از وجوب كلامي، اين است كه فعلي، مقتضاي عدل يا حكمت يا جود يا رحمت يا ديگر صفات كمال الهي است، و چون ترك چنين فعلي، مستلزم نقص در ساحت خداوندي و در نتيجه، محال است، پس انجام دادن آن، واجب و ضروري است. البته، كسي، آن فعل را بر خداوند واجب نمي‏كند، بلكه او، خود، به مقتضاي صفات كمال و جمال‏اش، آن را بر خود واجب مي‏كند، چنان كه فرموده است: ((كتب ربُّكم علي نفسِهِ الرحمةَ)) و نيز فرموده است: ((إنَّ علَينا للهدي)) و آيات ديگر.(13) اماميّه، امامت را مقتضاي حكمت و لطف خداوند مي‏دانند و بر اين اساس، آن را بر خداوند واجب مي‏شمارند.

خواجه نصيرالدين در اين باره گفته است:

الإماميّة يقولون: ((نصبُ الإمام لطفٌ؛ لأنّه يقرّب من الطاعة و يبعّد عن المعصية واللطف واجب علي اللّه تعالي.))(14)؛ اماميّه، مي‏گويند: ((نصب امام، لطف است؛ زيرا، مردم را به طاعت نزديك مي‏كند و از معصيت دور مي‏سازد و لطف بر خداوند واجب است.)).

2- مذهب اسماعيليّه: مشهور اين است كه اسماعيليه نيز مانند اماميّه، وجوب امامت را وجوب كلامي (وجوب علي اللّه) مي‏دانند، با اين تفاوت كه از نظر آنان، فلسفه‏ي وجوب امامت، تعليم معرفت خداوند به بشر است. فاضل مقداد گفته است: ((اسماعيليّه، امامت را بر خداوند واجب مي‏دانند تا معرفت خداوند را به بشر تعليم دهد.))،(15) ولي محقّق طوسي، اين مطلب را نپذيرفته و گفته است:

آنان، به وجوب علي الله، اعتقاد ندارند و به حسن و قبح عقلي معتقد نيستند، لكن معرفت خدا را واجب مي‏دانند و بر اين عقيده‏اند كه معرفت خداوند، از دو راه حاصل مي‏شود: يكي، نظر و تفكّر عقلي، و ديگري، تعليم به واسطه‏ي امام. بر اين اساس، معرفت امام، واجب، و اطاعت از او لازم است.(16)

وي، در كتاب قواعد العقايد، گفته است، اسماعيليّه، وجوب امامت را ((وجوب من الله)) مي‏دانند،(17) امّا در باره‏ي اين كه ((مقصود از وجوب من الله چيست؟)) توضيحي نداده است، ولي با توجّه به آراي فلسفي اسماعيليّه در باره‏ي سلسله مراتب وجود ممكنات و جايگاهي كه امام در اين سلسله مراتب دارد، مي‏توان مقصود از ((وجوب من الله)) را به دست آورد.

اسماعيليّه، عالم ممكنات را به دو عالم باطن (امر و غيب) و عالم ظاهر (خلق و شهادت) تقسيم كرده‏اند. عالم باطن يا امر، مشتمل بر عقول و نفوس و ارواح است و نخستين موجود در اين عالم، ((عقل اوّل)) است و سپس عقول ديگر و نفوس قرار دارند. آنان، امام را مَظهر عالم باطن يا عالم امر مي‏دانند و رتبه‏اش بر نبيّ - كه مظهر نفس است - برتر است. از اين رو، معرفت به خداوند، جز توسط امام، حاصل نمي‏شود.(18) بنابراين، نسبت وجود امام با وجود خداوند، نسبت مَظهر و ظهور و مَجلي و تجلّي است؛ يعني، وجود خداوند، در وجود امام، متجلّي مي‏گردد. تجلّي و ظهور، جز از جانب خداوند نيست و چون اين تجلّي و ظهور، مقتضاي كمال و جمال ذاتي و صفاتي خداوند است، بنابراين، امامت، وجوب من الله خواهد بود.

3- مذهب زيديّه: زيديّه، اگرچه به عنوان يكي از فرقه‏هاي شيعه به شمار مي‏رود، ولي در طول تاريخ آن، گرايش‏هاي فكري و مذهبي گوناگوني پديد آمده است. برخي از آنان، به نصِّ در امامت اعتقاد دارند و امام علي‏عليه السلام را جانشين بلافصل پيامبر اكرم‏صلي الله عليه وآله مي‏دانند. آنان، امام پس از اميرالمؤمنين‏عليه السلام را امام حسن مجتبي‏عليه السلام و امام پس از او را امام حسين‏عليه السلام مي‏دانند. از نظر آنان، تنها، اين سه امام، به صورت خاص به امامت منصوب شده‏اند و ديگر امامان، منصوب به نصب عام‏اند. بدين صورت كه هر يك از فرزندان حضرت فاطمه زهراعليها السلام كه عالم و زاهد و شجاع باشد و قيام كند و مردم را به مبارزه با ستمگران دعوت كند، ((امام)) خواهد بود؛ يعني، چنين فردي، از سوي خداوند، به امامت منصوب شده است. مطابق اين ديدگاه، وجوب امامت، وجوب علي اللّه، خواهد بود. چنان كه خواجه نصيرالدين طوسي، زيديّه و كيسانيّه(19) و اماميّه را از طرفداران ((وجوب علي الله)) در مسئله‏ي امامت بر شمرده است.(20)

برخي ديگر از زيديّه، به وجود نصّ در امامت اعتقاد ندارند و عقيده‏ي آنان در اين مسئله، همانند عقيده‏ي معتزله و اهل سنّت است. طبعاً، اين گروه، امامت را واجب علي الناس مي‏دانند و نه واجب علي الله.(21) مؤلِّف مواقف گفته است: ((زيديّه، به وجوب عقلي امامت معتقد بودند.)).(22)

4- معتزله: اكثريّت قاطع معتزله، امامت را واجب مي‏دانند و تنها، دو متكلّم معتزلي، يعني ابوبكر اصمّ و هشام بن عمرو فوطي، به وجوب امامت اعتقاد نداشته‏اند. ابوبكر اصمّ، گفته است: ((هرگاه عدل و داد در جامعه حكم فرما باشد، نيازي به امام نيست، امّا هر گاه ظلم و جور بر جامعه حاكم باشد، امام، لازم است.)). هشام بن عمرو فوطي، ديدگاهي مخالف وي داشته است. به گمان وي، هرگاه عدل و انصاف بر جامعه سايه گستر باشد، امام، لازم است تا احكام شرع را اجرا كند - زيرا، در اين صورت، مردم از او اطاعت خواهند كرد - امّا هر گاه ظالمان و ستمكاران بر جامعه حكومت كنند، جامعه، از امام اطاعت نخواهد كرد، و وجود امام در چنين جامعه‏اي، موجب تعميق و گسترش نزاع و اختلاف خواهد شد.

اكثريّت معتزله - كه به وجوب امامت اعتقاد دارند - از نظر عقلي يا نقلي بودن وجوب آن، دو دسته شده‏اند. جاحظ، ابوالقاسم كعبي، ابوالحسين خياط، ابوالحسين بصري، وجوب آن را عقلي و ديگران، وجوب آن را نقلي (شرعي) دانسته‏اند.(23) به گفته‏ي علاّمه حلي، معتزله‏ي بغداد، به وجوب عقلي امامت معتقد بوده‏اند.(24)

در هر حال، وجوب امامت از نظر آنان، ((وجوب علي الناس)) است و نه ((وجوب علي الله)). به عبارت ديگر، وجوب امامت از نظر معتزله، وجوب فقهي است و نه وجوب كلامي.

5- خوارج: اقوال متكلّمان درباره‏ي ديدگاه خوارج درباره‏ي وجوب و عدم وجوب امامت، مختلف است. برخي از آنان، اعتقاد به عدم وجوب امامت را، به طور مطلق، به خوارج نسبت داده‏اند. فخر الدين رازي،(25) محقّق طوسي(26)، عضدالدين ايجي(27)، از اين دسته‏اند. سعد الدين تفتازاني و فاضل مقداد، قول به عدم وجوب امامت را به فرقه‏ي نجدات (پيروان نجدة بن عامر) نسبت داده‏اند.(28)

علاّمه حلّي، قول به عدم وجوب امامت را به جماعتي از خوارج نسبت داده است.(29) شهرستاني، نظريّه‏ي عدم وجوب امامت را به فرقه‏ي محكِّمه (نخستين فرقه خوارج كه در جريان جنگ صفين پديد آمد) نسبت داده، گفته است: ((وجوّزوا أنْ لايكون في العالم إمامٌ أصلاً.))(30).

در هر حال، تنها فرقه‏اي كه از فرقه‏هاي خوارج باقي مانده است، فرقه اباضيّه است و آنان هم به وجوب امامت اعتقاد دارند. علي يحيي معمّر گفته است: ((ولايجوز أنْ تبقي الأمة الاسلامية دونَ إمامٍ أو سلطان(31)؛ جايز نيست كه امّت اسلامي، بدون امام يا سلطان باشد.)).

مؤلّف كتاب جواهر النظام - از علماي اَباضيه‏ي عمّان - نيز بر لزوم نصب امام تصريح كرده است(32).

6- اشاعره: اشاعره، به وجوب امامت معتقدند، لكن از آن جا كه به حسن و قبح عقلي و وجوب علي الله اعتقاد ندارند، طبعاً، وجوب امامت را وجوب علي الناس و نقلي مي‏دانند. قاضي عضد الدين ايجي گفته است: ((نصب الإمام عندنا واجبٌ علينا سمعاً.))(33). اين مطلب، در همه‏ي كتاب‏هاي كلامي اشاعره، بيان شده و مورد قبول همه‏ي آنان است.

7- ماتريديّه: متكلّمان ماتريدي نيز بر وجوب امامت، اتّفاق نظر دارند. وجوب امامت از نظر آنان، وجوب فقهي و علي الناس است. ماتريديه، در نقلي بودن وجوب امامت، با اشاعره همداستان‏اند. ملا علي قاري، شارح فقه اكبر گفته است: ((مذهب اهل سنّت و جماعتي از معتزله، اين است كه نصب امام، بر مسلمانان واجب است و وجوب آن نقلي است.)).(34)

دلايلي كه متكلّمان ماتريدي بر وجوب امامت آورده‏اند، برخي، نقلي، و برخي، عقلي - نقلي است؛ يعني، از باب ملازمات عقليّه است.(35) اين نحوه استدلال، در كلمات اشاعره، نيز آمده است. بنابراين، مقصود آنان از نفي عقلي بودن وجوب امامت، دليل عقلي خالص (مستقلات عقليه) است.

8- وهابيّت: محور بحث‏هاي كلامي در كتاب‏هاي اعتقادي وهابيّت، مسئله‏ي توحيد و شرك است و مسائل ديگر، يا مورد توجّه قرار نگرفته و يا در حدِّ اشاره و به اجمال مطرح شده است. از اين روي، آنان، درباره‏ي خلافت و امامت، بحث قابل توجّهي ندارند. يكي از وهابيّان معاصر، در شرح كتاب لمعة الاعتقاد (تأليف ابن قدامّه مقدسي، متوفّاي 620 ه) سخني دارد كه ديدگاه آنان را در اين باره روشن مي‏كند. عبارت وي، چنين است:

الخلافةُ منصبٌ كبير و مسؤوليّة عظيمة و هي تولّي تدبير أُمور المسلمين بحيث يكون هو المسؤول الأوّل في ذالك، و هي فرضٌ كفايةٌ؛ لأنّ أُمور الناس لاتقوم إلاّ بها؛(36) خلافت، منصبي بزرگ و مسئوليّتي عظيم است و آن، عبارت است از عهده دار شدن تدبير امور مسلمانان به گونه‏اي كه وي (خليفه و والي) مسئول نخستين در اين باره به شمار مي‏رود. خلافت، واجب كفايي است؛ زيرا، امور مردم، بدون آن قوام نخواهد يافت.

عبارت اخير، اين را مي‏رساند كه وجوب خلافت و امامت، وجوب عقلي - نقلي است؛ يعني، از يك سو، نياز به خلافت، يك نياز اجتماعي است و عقل، به روشني، به آن حكم مي‏كند، و از سوي ديگر، آن چه نياز ضروري جامعه‏ي بشري به شمار مي‏رود، مورد اهتمام شريعت اسلام نيز هست.

دلايل وجوب امامت‏

ادله‏ي وجوب امامت را مي‏توان به سه دسته تقسيم كرد:

1- ادلّه‏ي نقلي محض؛ يعني، ادلّه‏اي كه به صورت مستقيم و روشن، از نصوص و ظواهر ديني استفاده مي‏شود.

2- ادلّه‏ي عقلي خالص؛ يعني، ادلّه‏اي كه همه‏ي مقدّمات آن‏ها، از قواعد و اصول عقلي تشكيل مي‏شود (مستقلاّت عقليّه).

3- ادلّه‏ي عقلي - نقلي؛ يعني، ادلّه‏اي كه برخي از مقدّمات آن‏ها، عقلي، و برخي ديگر، نقلي است (ملازمات عقليّه).

اينك، به تبيين ادّله‏ي وجوب امامت مي‏پردازيم و پس از تقرير و تبيين هر دليل، عقلي يا نقلي بودن آن را بيان خواهيم كرد.

1- آيه‏ي أُولي‏الأمر

قرآن كريم، اطاعت و پيروي از ((أُولي الأمر)) را بر مسلمانان واجب كرده و فرموده است: ((يا أيّها الذين ءامنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم))؛(37) اي مؤمنان، از خداوند و پيامبر و متولّيان امر از خودتان، پيروي كنيد.

سعدالدين تفتازاني در كتاب شرح المقاصد اين دليل را يادآور شده و گفته است: ((وجوب اطاعت از أُولي الأمر، مقتضي وجوب تحقّق آن است.)).(38)

محقّق طوسي نيز در تلخيص المحصّل، اين آيه را به عنوان دليل نقلي و شرعي بر وجوب امامت بر شمرده است.(39)

ممكن است گفته شود:

از وجوبِ فعلي بر انسان، نمي‏توان وجوب تحقّق بخشيدن و تحصيل موضوع آن را استنباط كرد، همان طور كه از وجوب زكات يا خمس، نمي‏توان وجوب كسب مال و ثروتي را كه متعلّق زكات يا خمس است، نتيجه گرفت، بلكه چنين احكامي، در حقيقت، به صورت قضيّه‏ي شرطيّه‏اند كه بر وجوب تالي در فرض وجود مقدَّم، دلالت مي‏كنند و نه بر وجود قطعي مقدَّم؛ يعني، اگر كسي، مال زَكَوي به دست آورد، بايد زكات آن را بپردازد. در بحث ما نيز مفاد آيه، چنين خواهد شد كه اگر اولي الامر، موجود باشد، بايد از آنان اطاعت كرد، امّا اين كه بايد اُولي الامر موجود باشد يا نه، از اين آيه به دست نمي‏آيد.

در پاسخ اين اشكال، مي‏توان گفت، اگرچه مقتضاي قاعده‏ي اوّليّه، همان است كه گفته شد، ولي در اين جا، از قرينه‏ي سياق، به دست مي‏آيد كه وجود اُولي الأمر، مسلَّم و مفروغ عنه گرفته شده است؛ زيرا، اُولي الأمر، بر رسول عطف شده است و مي‏دانيم كه نبوت، امري است قطعي و در وجوب آن، سخني نيست.

آري، از اين آيه، به دست مي‏آيد كه وجوب امامت (اُولي الأمر)، وجوب كلامي است و نه فقهي؛ يعني، همان گونه كه نصب و تعيين پيامبر، فِعْل خداوند است، نصب و تعيين امام نيز فِعْل خداوند است.

ممكن است گفته شود: ((كلمه‏ي ((منكم)) بيان كننده‏ي اين مطلب است كه أُولي الأمر را خود مسلمانان بر مي‏گزينند.))، ولي اين احتمال، اعتبار و ارزش علمي ندارد؛ زيرا، درباره‏ي نبوت نيز كلمه‏ي ((من أنفسهم)) آمده است. مقصود از اين گونه تعابير، اين است كه پيامبر و امام، از جنس بشرند و گذشته از اين، از ميان خود مردم برگزيده شده‏اند. برگزيده شدن پيامبر و امام از ميان مردم، غير از برگزيده شدن آنان به دست مردم است.

2- حديثِ ((مَن مات و لم يعرف إِمامَ زمانِهِ...))

در حديث نبوي معروف آمده است: ((مَنْ مات و لم يعرف إمامَ زمانِهِ ماتَ ميتةً جاهليّةً؛ هر كس بدون اين كه امام زمان خويش را بشناسد، از دنيا برود، به مرگ جاهليّت از دنيا رفته است.)).(40)

سعدالدين تفتازاني، در شرح مقاصد(41) و شرح عقايد(42)، و ملاعلي قاري در شرح فقه اكبر،(43) و حافظ محمد عبدالعزيز در كتاب النبراس(44)، و خواجه نصيرالدين طوسي در تلخيص المحصل(45)، اين حديث را به عنوان دليل نقلي بر وجوب امامت مورد استناد قرار داده‏اند.

وجه استدلال به حديث، اين است كه در اين حديث، معرفت امام، به عنوان يك تكليف ديني، بر هر مسلماني واجب شده است تا آن جا كه نشناختن او، اصل ايمان و اسلام انسان را خدشه دار مي‏سازد. روشن است كه چنين حكم قطعي، مستلزم آن است كه زمان، هيچ گاه، از امام خالي نباشد.

از اين حديث، نكته‏ي ديگري نيز استفاده مي‏شود و آن، اين است كه امامت، صرفاً، يك مقام و منصب عادي و در حدّ يك رهبري سياسي كه عهده دار برقراري نظم و امنيّت جامعه‏ي بشري است، نمي‏باشد، بلكه مقام و منصب امامت، با ايمان و دين مردم ارتباط دارد، تا آن جا كه نشناختن او، زندگي انسان را به زندگي جاهليّت پيش از اسلام مبدَّل مي‏سازد. از اين جا روشن مي‏شود كه جايگاه امامت در جهان بيني اسلامي، همان جايگاه نبوّت است. همان گونه كه نشناختن پيامبر و عدم اطاعت از او، ايمان و اسلام انسان را مخدوش مي‏سازد، نشناختن و عدم اطاعت از امام نيز چنين است. در اين صورت، شرايط و صفات امام نيز بايد در مرتبه‏ي شرايط و صفات پيامبر باشد. اين، همان، ديدگاه شيعه در مسئله‏ي امامت است كه در بحث‏هاي آينده هم بيان خواهد شد.

3- سيره‏ي مسلمانان‏

با رجوع به سيره‏ي مسلمانان - بويژه مسلمانان صدر اسلام - روشن مي‏شود كه آنان، وجوب امامت را امري مسلّم و ترديدناپذير مي‏دانستند. از اين رو، پس از رحلت پيامبر اكرم‏صلي الله عليه وآله بي درنگ، به اين مسئله پرداختند. اگرچه همه‏ي صحابه‏ي پيامبرصلي الله عليه وآله - كه در مدينه بودند - در اجتماع سقيفه حضور نداشتند، ولي آنان كه شركت نكرده بودند، هرگز اصل نياز جامعه‏ي اسلامي به امام را منكر نبودند، بلكه عدم حضور آنان، دلايل ديگري داشت.

از جمله كساني كه در سقيفه شركت نداشت، امام علي‏عليه السلام بود كه دلايل عدم حضور حضرت ايشان را در آغاز مقاله اشاره كرديم.

در هر حال، اختلافاتي كه ميان صحابه‏ي پيامبرصلي الله عليه وآله درباره‏ي خلافت و امامت رخ داد، مربوط به مصداق آن بود و نه وجوب آن. خواجه نصير الدين طوسي، در تقرير اين دليل، گفته است:

روشن است كه اصحاب پيامبرصلي الله عليه وآله پس از وفات او، بر لزوم اطاعت از امام پس از وي، اجماع داشتند، اگرچه برخي از آنان، معتقد بودند كه پيامبرصلي الله عليه وآله علي‏عليه السلام را به امامت نصب كرده است و برخي ديگر مي‏گفتند، نصب امام به ما واگذار شده است و آنان، ابوبكر را به عنوان امام و خليفه برگزيدند و علي‏عليه السلام نيز (پس از مدّتي) با او بيعت كرد. اگر نصب امام، واجب نبود، مي‏بايست حدّاقل يكي از افراد، با عمل آنان مخالفت كند.(46)

اين استدلال، در غالب كتاب‏هاي كلامي اهل سنّت نيز آمده است. عضد الدين ايجي، در كتاب المواقف،(47) و سعدالدين تفتازاني در شرح المقاصد(48) و شرح العقائد النسفيّة،(49) و شهرستاني در نهايةالأقدام(50) و آمدي در غايةالمرام(51) بدان استدلال كرده و به عنوان دليل اجماع ذكر كرده‏اند. متكلّمان معتزلي نيز به اجماع صحابه، بر وجوب امامت استدلال كرده‏اند. قاضي عبدالجبار گفته است:

ابوعلي و ابوهاشم جبّايي و ديگران، به اجماع صحابه، بر وجوب امامت استناد كرده‏اند؛ زيرا، آنان، پس از وفات پيامبرصلي الله عليه وآله به گونه‏اي به مسئله‏ي امامت اهتمام ورزيدند كه بر وجوب آن دلالت مي‏كند. آن چه در ماجراي سقيفه و بيعت با ابوبكر و سپس خلافت عمر و ماجراي شورا و سرانجام امامت اميرالمؤمنين‏عليه السلام رخ داد، به روشني، بر وجوب امامت گواهي مي‏دهد.(52)

شايان ذكر است كه سيره‏ي مسلمانان يا اجماع صحابه بر وجوب امامت، دليل شرعي مستقلي به شمار نمي‏رود؛ زيرا، مدرك و منشأ آن، يكي از وجوه پيشين و يا وجوهي است كه پس از اين بر وجوب امامت بيان خواهد شد. اصطلاحاً، چنين اجماعي را ((اجماع مدركي)) مي‏نامند. غزالي در كتاب الاقتصاد في الاعتقاد گفته است: ((ولَسْنا نكتفي بما فيه من إجماع الأُمة بل ننبّه علي مستند الإجماع؛(53) ما، در اين مسئله (وجوب امامت) به اجماع امّت بسنده نمي‏كنيم، بلكه مستند آن را بيان خواهيم كرد.)).

4- اجراي حدود و حفظ نظام اسلامي‏

شكي نيست كه شارع مقدّس، از مسلمانان خواسته است كه حدود اسلامي را اجرا كنند و مرزهاي كشور اسلامي را از تجاوز دشمنان حفظ كنند و پاسدار كيان اسلام و امّت اسلامي باشند. از طرفي، تحقّق اين هدف، بدون وجود امام و پيشوايي با كفايت و تدبير، امكان‏پذير نيست، و از آن جا كه مقدّمه‏ي واجب، چون خود واجب، واجب است، پس نصب امام واجب خواهد بود.

ممكن است گفته شود:

اگر اجراي حدود و امور ديگري كه در استدلال، به آن‏ها اشاره شد، مشروط به وجود امام است، در اين صورت، از قبيل واجب مشروط خواهد بود و تحصيل شرط در واجب مشروط، بر مكلَّف واجب نيست. وجوب حج، مشروط به استطاعت است، ولي تحصيل استطاعت، بر مكلَّف واجب نيست، بلكه هر گاه ((شرط))، تحقّق يافت، ((مشروط)) هم واجب خواهد بود. واجب، اگر مشروط به وجود امام نباشد، پس وجود امام لازم نخواهد بود و نصب امام، بر خداوند يا بر مسلمانان، واجب نيست.

پاسخ، اين است كه فرق ميان وجوب مشروط و واجب مشروط، اين است كه هرگاه وجوب فعل، مشروط باشد، تا شرط تحقّق نيابد، وجوبي در كار نيست، مانند وجوب حج كه مشروط به استطاعت است، ولي هرگاه واجب، مشروط باشد، معنايش اين است كه وجوب، مطلق است، ولي تحقُّق آن، متوقّف بر تحقّق شرط خاصي است. نماز، بر مكلَّف واجب است، ولي انجام دادن آن، مشروط به داشتنِ طهارت است، در اين صورت، تحصيل شرط، يعني طهارت، براي انجام دادن واجب، يعني نماز، واجب خواهد بود. وجوب اجراي حدود و حفظ ثغور اسلام و دفاع از كيان اسلام و امّت اسلامي، نسبت به وجود امام، از اين قبيل است؛ يعني، شارع مقدّس، امور ياد شده را از مسلمانان خواسته است، ولي تحقُّق اين خواست شارع، مشروط به وجود امام و پيشواي با كفايت و با تدبير است.

اين استدلال در شماري از كتاب‏هاي كلامي آمده است. تفتازاني، در شرح المقاصد، در تقرير اين دليل گفته است:

إنّ الشارع أمَرَ بإقامة الحدود و سدّالثغور و تجهيز الجيوش للجهاد و كثيرٍ من الأُمور المتعلقة بحفظ النظام و حماية بيضة الإسلام، ممّا لايتم إلاّ بالإمام، و ما لايتم الواجب المطلق إلاّ به و كان مقدوراً، فهو واجبٌ))؛(54) شارع، به اقامه‏ي حدود و حفظ مرزها، و مجهّز ساختن سپاه براي جهاد و بسياري از اموري كه به حفظ نظام امّت اسلامي و پاسداري از كيان اسلام مربوط مي‏شود، آن هم اموري كه بدون امام تحقّق نمي‏پذيرد، امر كرده است و آن چه تحقّق واجب مطلق، متوقّف بر آن است و ايشان قدرت بر آن دارد، واجب است.

علاّمه حلّي در كتاب الألفين، اموري را كه تحقّق آن‏ها منوط به وجود امام است، به تفصيل بيان كرده است. برخي از آن‏ها عبارت است از:

الف) جمع آراء بر امور اجتماعي كه مناط تكليف شارع در آن‏ها، اجتماع است، مانند جنگ و جهاد و آن چه در برگيرنده‏ي مصالح عمومي است.

ب) حفظ نظام اجتماعي و جلوگيري از اختلال و هرج و مرج.

ج) اجراي حدود الهي كه الطاف الهي به شمار مي‏روند.

د) تولّي و تصدّي امر قضاوت كه از نيازهاي مبرم اجتماعي است.(55)

اين دليل، از اقسام دليل عقلي غير خالص است، و وجوب امامت، وجوب مقدِّمي و غيري است و نه وجوب نفسي.

5- وجوب دفع ضررهاي عظيم‏

دليل ديگري كه عدّه‏اي از متكلّمان اسلامي بر وجوب امامت اقامه كرده‏اند، اين است كه امامت، در بردارنده‏ي منافع عظيم اجتماعي است كه ناديده گرفتن آن‏ها، فرد و جامعه را دچار زيان‏هاي بزرگي خواهد كرد و دفع چنين ضررهايي، عقلاً و شرعاً، واجب است. فخر الدين رازي در تقرير اين دليل گفته است:

إنَّ نصبَ الإمام يتضمن دفَع الضرر عن النفس، فيكون واجباً. أمّا الأوّل، فلأنّا نعلم أنّ الخلق إذا كان لهم رئيس قاهر يخافون بطشه و يرجون ثوابه، كان‏حالهم في‏الاحتراز عن‏المفاسد أتمُّ ممّا إذا لم‏يكن لهم هذا الرئيس.

و أمّا إنّ دفع الضرر عن النفس واجب، فبالإجماع عند مَنْ لايقول بالوجوب العقلي، و بضرورة العقل عند مَنْ يقول به))؛(56)

نصب امام، در برگيرنده دفع ضرر از خود است، پس واجب است. بيان مقدمه‏ي نخست، اين است كه ما مي‏دانيم كه مردم، هرگاه رهبري توان‏مند داشته باشند كه از هيبت‏اش واهمه كنند و به پاداش‏هايش اميد بَرَند، از نظر احتراز از مفاسد، نسبت به اين كه داراي چنين رهبري نباشند، در وضعيّت بهتري خواهند بود.

امّا وجوب دفع ضرر از خود، از نظر آن كس كه به وجوب عقلي اعتقاد ندارد، به اجماع است، و از نظر قائلان به وجوب عقلي، از بديهيّات عقلي به شمار مي‏رود.

تفتازاني نيز اين استدلال را با شرح و بسط بيش‏تري آورده است و پس از تقرير آن، اشكالي را مطرح كرده و به آن پاسخ داده است.

اشكال، اين است كه مقتضاي تقرير ياد شده، جز اين نيست كه هر اجتماع بشري، به رهبر و فرمانروا نيازمند است تا نظم اجتماعي را برقرار سازد، امّا اين مطلب را اثبات نمي‏كند كه رهبري او بايد عموميّت داشته و امور دنيوي و ديني را شامل شود، در حالي كه امامت، در اصطلاح اسلامي، چنين معنايي را در بر دارد.

وي، در پاسخ اين اشكال گفته است:

برقراري نظم عمومي به گونه‏اي كه در برگيرنده‏ي مصالح دنيوي و ديني مردم باشد، نيازمند رهبري عمومي در عرصه‏ي امور ديني و دنيوي است؛ زيرا، تعدّد رهبري در مناطق مختلف، به اختلاف و نزاع مي‏انجامد، و با اختصاص امامت به امور دنيوي، مصالح ديني كه مهم‏ترين مقصود شارع است، تأمين نخواهد شد.

تفتازاني، سپس درباره‏ي مقدّمه‏ي دوم گفته است: امّا دليل بر كبراي استدلال، از نظر ما، اجماع است، و از نظر قائلان به وجوب عقلي، حكم قطعي و بديهي عقل است.(57)

محقّق طوسي، بر اين استدلال، به عنوان دليل نقلي، اشكال كرده و گفته است:

اين دليل كه فخر الدين رازي آن را به عنوان دليل نقلي بر وجوب امامت آورده است، هر دو مقدمه‏اش، عقلي است؛ زيرا، مقدّمه‏ي نخست آن، از قضاياي حسن و قبح عقلي است و عقلي بودن مقدّمه‏ي دوم آن نيز كه وي به اجماع نسبت داده است، روشن‏تر از مقدمه‏ي نخست آن است، در حالي كه او به حسن و قبح عقلي اعتقاد ندارد.(58)

تفتازاني، در پاسخ به اشكال محقق طوسي گفته است:

اين مطلب كه چيزي موجب صلاح يا فساد جامعه‏ي بشري باشد، به آن چه در حسن و قبح عقلي مورد نزاع و اختلاف است، ربطي ندارد، و وجوب دفع ضرر به اين معنا كه هر كس آن را ترك كند، مستحق عِقاب الهي باشد، از نظر عقل، روشن نيست، تا چه رسد به اين كه روشن‏تر از مقدمه‏ي نخست باشد.(59)

نقد تفتازاني بر محقّق طوسي، وارد نيست؛ زيرا، درست است كه مسئله‏ي مورد نزاع در باب حسن و قبح عقلي، اين است كه ((فعل))، به گونه‏اي باشد كه از نظر عقل، فاعل‏اش مستحق مدح و پاداش يا نكوهش و كيفر باشد، ولي اين حكم عقلي، بدون منشأ و ملاك نيست. ملاك اين حكم عقلي، مي‏تواند مصالح و مفاسد عمومي باشد، چنان كه مي‏تواند كمال و نقص وجودي باشد.(60) بنابراين، هرگاه قبول داشته باشيم كه امامت، در بردارنده‏ي مهم‏ترين مصلحت نوعي است، چنان كه رازي و تفتازاني و ديگر متكلّمان اهل سنّت به آن اذعان كرده‏اند، قطعاً، از مصاديق حسن و قبح عقلي خواهد بود و از نظر عقل، اهتمام به اين مسئله، كاري است در خور ستايش و فاعل‏اش مستحق مدح و پاداش است و بي اعتنايي به آن، كاري است نكوهيده و فاعل‏اش مستوجب نكوهش و كيفر خواهد بود. پس، هر دو مقدمه‏ي استدلال مزبور، عقلي است و در نتيجه، دليل مزبور، از ادلّه‏ي عقلي وجوب امامت خواهد بود و كسي مي‏تواند به آن استدلال كند كه حسن و قبح عقلي را پذيرفته باشد.

از اين جا، تفاوت اين دليل با دليل پيشين نيز روشن شد و آن، اين كه دليل پيشين، از ادلّه‏ي عقلي غير خالص بود، ولي اين دليل، از ادلّه‏ي عقلي خالص است، و وجوب امامت طبق اين دليل، وجوب نفسي است و نه غيري و مقدّمي.

‏

---------------

پي‏نوشت‏ها:

1) ملل و نحل، شهرستاني، ج 1، ص 24، طبع لبنان، دارالمعرفة.

2) مقاييس اللغة، ج 1، ص 28.

3) بقره : 124.

4) فرقان: 74.

5) هود: 17.

6) يس: 12.

7) اين تعريف، از محقّق طوسي، در رسالة الإمامةاست كه به ضميمه‏ي تلخيص‏المحصل به چاپ رسيده است.

8) اين تعريف، از ابن ميثم بحراني در كتاب قواعد المرام است.

9) اين تعريف، از علامه حلّي در كتاب الباب الحادي عشر، و فاضل مقداد در كتاب نهج المسترشدين است.

10) اين تعريف را عضدالدين ايجي در كتاب المواقف از گروهي از اشاعره نقل كرده است، (شرح المواقف، ج 8، ص 345). تفتازاني، آن را از امام رازي نقل كرده است . شرح المقاصد، ج 15، ص 234.

11) اين تعريف را قاضي عضد، مؤلِّف كتاب المواقف في علم الكلام برگزيده است.

12) اين تعريف را سعد الدين تفتازاني در شرح مقاصد، ج 5، ص 234 برگزيده است.

13) جهت آگاهي بيش‏تر در اين باره، به كتاب القواعد الكلاميّة اثر نويسنده‏ي اين سطور، رجوع شود.

14) تلخيص المحصل، ص 407.

15) إرشاد الطالبين، ص 327، نيز ر.ك: شرح المقاصد، ج 5 ، ص 236؛ شرح المواقف، ج 8 ، ص 345.

16) تلخيص المحصّل، ص 407.

17) قواعد العقائد، ص 111.

18) همان، ص 114 - 116.

19) گروهي از شيعه كه پس از شهادت امام حسين‏عليه السلام به امامت محمّد بن حنفيه معتقد شدند و بر اين عقيده‏اند كه او از دنيا نرفته است، بلكه در غيبت به سر مي‏برد، و او، همان مهدي موعود است.

20) قواعد العقائد، ص 110.

21) جهت آگاهي از گرايش‏هاي اعتقادي مختلف زيديّه به كتاب الزيديّه تأليف دكتر احمد محمود صبحي رجوع شود.

22) شرح المواقف، ج 7، ص 345.

23) قواعدالعقائد، ص 110؛ شرح المقاصد، ج 5 ، ص 235؛ تلخيص المحصّل، ص 406.

24) كشف المراد، ص 490.

25) تلخيص المحصل، ص 406.

26) قواعد العقائد، ص 111.

27) شرح المواقف، ج 8 ، ص 345.

28) شرح المقاصد، ج 5 ، ص 236؛ إرشاد الطالبين، ص 327.

29) كشف المراد، ص 490.

30) ملل و نحل، ج 1، ص 116.

31) الأباضيّة مذهب إسلامي معتدل، ص 26.

32) جواهر النظام في علمي الأديان و الأحكام، ج 2، ص 180.

33) شرح المواقف، ج 8 ، ص 345.

34) شرح الفقه الأكبر، ص 179.

35) شرح العقايد النسفيّة، ص 110؛ أُصول الدين، جمال الدين حنفي، ص 269.

36) لمعة الاعتقاد، شرح محمّد بن صالح عثيمين، ص 156، طبع مكتبة أضواء السّلف، الرياض.

37) نساء: 59.

38) شرح المقاصد، ج 5 ، ص 239.

39) تلخيص المحصّل، ص 407.

40) اين حديث، با اندكي تفاوت در تعبير، به صورت متواتر، در منابع حديث شيعه و اهل سنّت روايت شده است. منابع آن، مطابق تحقيق برخي از محقّقان بدين قرار است:

الف) منابع شيعي: الكافي، ج 1، ص 377، المحاسن، ص 153 و 154 و 155؛ عيون أخبار الرضاعليه السلام، ج 2، ص 58؛ إكمال الدين، ص 413؛ عقاب الأعمال، ص 244؛ غيبة النعماني، ص 130.

ب) منابع اهل سنّت: مسند أبي‏داوود، ص 259؛ حلية الأولياء، ج 3، ص 224؛ مستدرك الحاكم، ج 1، ص 77 ؛ المعجم الكبير، طبراني، ج 10، ص 350 ؛ مجمع الزوائد، ج 5 ، ص 224 ؛ ينابيع‏المودّة، ص 117؛ شرح نهج البلاغه، ابن ابي الحديد، ج 9، ص 155.

ر.ك: مجلَّد هفتم از مصنّفات شيخ مفيد، الرسالة الأُولي في الغيبة، پاورقي، ص 11، سيّد محمّدرضا حسيني جلالي.

41) شرح المقاصد، ج 5، ص 239.

42) شرح العقائد النَسَفية، ص 110.

43) شرح الفقه الأكبر، ص 179.

44) النبراس، ص 512.

45) تلخيص المحصّل، ص 407.

46) همان.

47) شرح المواقف، ج 8 ، ص 346.

48) شرح المقاصد، ج 5 ، ص 236.

49) شرح العقائد النسفيّة، ص 110.

50) نهاية الأقدام، ص 479.

51) غايةالمرام، ص 364.

52) المغني، مبحث امامت، ج 1، ص 47.

53) الاقتصاد في الاعتقاد، ص 254، چ بيروت، مكتبة الهلال، 1421 ه . ق.

54) شرح المقاصد، ج 5 ، ص 236 - 237. نيز رجوع شود: شرح المواقف، ج 8، ص 346 ؛ شرح العقائد النسفية، ص 110؛ غايةالمرام في علم الكلام، ص 366.

55) الألفين، ص 7 - 8.

56) تلخيص المحصّل، ص 407.

57) شرح المقاصد، ج 5 ، ص 237 - 238.

58) تلخيص المحصّل، ص 407.

59) شرح المقاصد، ج 5، ص 238.

60) براي آگاهي بيش‏تر در اين باره، به كتاب القواعد الكلاميّة، از اين نويسنده رجوع شود.