Islamic Knowledge and Insight

معرفت و بصیرت اسلامی

A Critique of the View of the Commentator of al-Mawāqif Regarding the Position of Imamate in the Fundamentals or the Branches of Religion Based on Scriptural and Rational Evidence

نقد دیدگاه شارح المواقف درباره جایگاه امامت در اصول یا فروع دین با تکیه بر ادله نقلی و عقلی

1. Gholamreza Masoumi*: A Graduate of Level 4 at the Qom Seminary. (Email: Dr.heza@yahoo.com)

۱. غلامرضا معصومی*: دانش آموخته سطح ۴ حوزه علمیه قم.

(پست الکترونیک: Dr.heza@yahoo.com)

Abstract

The present article examines whether Imamate belongs to the fundamentals (*uṣūl al-dīn*) or the branches (*furūʿ al-dīn*) of religion from the perspective of the commentator of *al-Mawāqif*. In the first chapter, along with a brief introduction to Jurjānī, we defined terms such as Imam, Caliph, fundamentals, and branches of religion, and we explained the criterion by which a matter in religious affairs is considered a fundamental or a branch. It is certain that Islam is the final religion, comprehensive and encompassing all aspects of human life. However, the twenty-three years of the Prophet's mission were not sufficient for him to convey all Islamic rulings to all people. At the same time, it is impossible that such a religion was left incomplete. Therefore, there must have been individuals among the Prophet's Companions who received Islam in its entirety from him and conveyed it fully to the people. This matter is referred to as Imamate. The discussion begins with the following question: Is Imamate a jurisprudential (*fiqhī*) issue or a theological (*kalāmī*) one? If it is a jurisprudential matter, then it is considered among the branches of religion, in which case its establishment is through the Muslim community and by the choice of the people. In the second chapter, we reported and critiqued the arguments of those who consider Imamate to be part of the branches of religion, including the commentator of *al-Mawāqif*. But if Imamate is a theological matter, then its establishment is by God, and faith and belief in it are deemed necessary and essential. In the third chapter, we presented the arguments of those who consider Imamate to be among the fundamentals of religion. In any case, the principle of Imamate is considered certain among the majority of Islamic schools, but there has been serious disagreement as to whether Imamate is an obligation upon God (*wujūb ʿalā Allāh*) or upon the people (*wujūb ʿalā al-nās*). The present study seeks to answer the question of whether Imamate, like Prophethood, is one of the essential pillars of religion and a reference for religious matters, as the Imamiyya maintain, or whether it ranks lower than Prophethood and the Imam has no duty other than to establish security, safeguard interests, and preserve order, while the main reference for religion remains the Qur'an and the Sunnah, and the Imam, like a president in the present age, should be elected by the people—as the Sunnis in general and the commentator of *al-Mawāqif* hold. According to Shiʿi belief, the office of Imamate is divine and must be granted by God to those who possess the qualifications and conditions for it. With reference to Qur'anic verses such as the Verse of Proclamation (*Āyat al-Tablīgh*), the verse of *ūlū al-amr*, and narrations such as the *ḥadīth man māta* and *ḥadīth al-thaqalayn*, to which the Imamiyya appeal, Imamate is regarded as a fundamental principle of religion rather than a secondary one, and it is counted among the other principles such as monotheism, Prophethood, eschatology, and justice. In contrast, some Sunni scholars, including the commentator of *al-Mawāqif* and Qāḍī ʿAḍud al-Dīn al-Ījī, maintain that the Imam must be chosen by the people and that infallibility is not a requirement, thereby narrowing the scope of the Imam's functions. From this perspective, Imamate is considered a branch of religion and a jurisprudential issue.

Keywords: *Jurjānī, fundamentals, branches, Imam, religion*

چکیده

مقاله حاضر به اصول یا فروع دین بودن امامت از دیدگاه شارح مواقف می‌پردازد در فصل اول ضمن آشنایی اجمالی با جرجانی، به تعریف اصطلاحاتی همچون امام، خلیفه، اصول و فروع دین پرداختیم و معیار اصول یا فروع دین بودن یک مسأله در امور دینی را بیان کردیم. اینکه دین اسلام دین خاتم است و دینی است کلی و جامع همه شئون زندگی بشرمسلم است اما مدت ۲۳ سال وافی نبود که پیامبر همه احکام اسلام را برای همه‌ی مردم بیان کند و از طرفی امکان ندارد که چنین دینی ناقص بیان شده باشد بنابراین حتما باید کسی یا کسانی در میان اصحاب پیغمبر (ص) وجود داشته باشند که اسلام را به تمام و کمال از پیغمبر فرا گرفته و به مردم ابلاغ کنند از این بحث تحت عنوان امامت یاد شده است بحث با یک سوال آغاز می‌شود: آیا امامت یک مسئله فقهی است یا کلامی؟ اگر از مسائل فقهی باشد از فروع دین بوده، در این صورت جعل آن از طرف امت اسلامی و به انتخاب مردم می‌باشد که در فصل دوم ادله قائلین به فروع دین بودن امامت از جمله شارح مواقف را نقل و نقد کردیم اما اگر امامت از مسائل کلامی باشد جعل آن از طرف خداوند بوده و ایمان و اعتقاد به آن نیز امری لازم و ضروری بشمار می‌رود که در فصل سوم ادله قائلین به اصول دین بودن امامت را بیان نمودیم بهرحال اصل امامت امری مسلم است میان اکثریت مذاهب اسلامی ولی در این نکته که آیا امامت وجوب علی الله دارد یا علی الناس اختلاف جدی رخ داده است. تحقیق حاضر بر آن است تا به این پرسش پاسخ دهد که آیا امامت مثل نبوت از ارکان اساسی دین و مرجع برای مسائل دینی بوده همانطور که امامیه معتقد است یا اینکه رتبتاً از نبوت پایینتر بوده و امام وظیفه ای جز برقراری امنیت و حفظ منافع، امنیت و... نداشته و مرجع اصلی دین همان کتاب و سنت است و امام همچون رئیس جمهور در عصر حاضر باید از طرف مردم انتخاب شود؟ کما اینکه عامه و شارح مواقف معتقد است. به اعتقاد شیعه منصب امامت، الهی است و باید از طرف خداوند به کسانی که صلاحیت و شرایط آن را دارند داده شود. با توجه به آیاتی مثل آیه تبلیغ و اولوالامر و.... همچنین روایاتی همچون حدیث من مات، ثقلین و... که امامیه به آن استدلال می‌کند امامت یک اصل بنیادی دینی است نه فرعی و در شمار اصول دیگر مثل توحید، نبوت، معاد و عدل می‌باشد. بر خلاف این نظریه برخی از علماء اهل سنت همچون شارح مواقف و قاضی عضدالدین ایجی معتقدند که امام باید از طرف مردم انتخاب شود و نیاز به شرط عصمت هم نیست لذا دایره وظائف امام را ضیق نموده اند بنا بر این منظر، امامت از فروع دین محسوب می‌شود و یک مسئله‌ی فقهی است.

کلیدواژگان: *جرجانی، اصول، فروع، امام، دین*

How to cite: Masoumi, G. (2025). A Critique of the View of the Commentator of al-Mawāqif Regarding the Position of Imamate in the Fundamentals or the Branches of Religion Based on Scriptural and Rational Evidence. *Islamic Knowledge and Insight*, *3*(4), 1-23.

© 2025 the authors. This is an open access article under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) License.

Submit Date: 11 August 2025

Revise Date: 31 August 2025

Accept Date: 07 September 2025

Publish Date: 15 October 2025

شیوه استناددهی: معصومی، غلامرضا. (۱۴۰۴). نقد دیدگاه شارح المواقف درباره جایگاه امامت در اصول یا فروع دین با تکیه بر ادله نقلی و عقلی. *معرفت و بصیرت اسلامی*، ۳(۴)، ۲۳-۱.

© ۱۴۰۴ تمامی حقوق انتشار این مقاله متعلق به نویسنده است. انتشار این مقاله به‌صورت دسترسی آزاد مطابق با گواهی (CC BY-NC 4.0) صورت گرفته است.

تاریخ ارسال: ۲۰ مرداد ۱۴۰۴

تاریخ بازنگری: ۹ شهریور ۱۴۰۴

تاریخ پذیرش: ۱۶ شهریور ۱۴۰۴

تاریخ چاپ: ۲۳ مهر ۱۴۰۴

مقدمه

خاتمیت به معنی ختم نبوت که با پیامبر اسلام (ص) به وقوع پیوست پیامبر اسلام خاتم پیامبران بوده و بعد از او پیامبری نخواهدآمد دینی که پیامبر اکرم (ص) معرفی نموده نیز بعنوان کاملترین دین تا روز قیامت استمرارخواهد داشت و دین دیگری جایگزین آن نخواهد بود. همه‌ی ما می دانیم که دین اسلام دین خاتم است و بناست که بعد از آن، دیگر شریعتی نیاید و دینی است کلی و جامع همه شئون زندگی بشر و وضع این دین هم از چنین مطلبی حکایت می کند زیرا در همه مسائل دخالت دارد. حال این سوال مطرح است که آیا تاریخ زندگی پیغمبر این فرصت را به ایشان داده که تمام اسلام را به مردم تعلیم داده باشند؟ با مطالعه تاریخ در می‌یابیم که در آن بیست و سه سال چنین فرصتی برای پیغمبر اکرم (ص) بدست نیامد. البته پیغمبر از هیچ فرصتی کوتاهی نکرد و خیلی چیزها را تعلیم داد ولی با توجه به تاریخچه مکه و مدینهو گرفتاریها و مشاغل زیادی که ایشان داشت، مسلماً این مدت وافی نبود که همه احکام اسلام را برای همه مردم بیان کند و از طرفی امکان ندارد که چنین دینی ناقص بیان شده باشد. بنابراین حتما باید کسی یا کسانی در میان اصحاب پیغمبر (ص) وجود داشته باشند که اسلام را به تمام و کمال از پیغمبر فرا گرفته و شاگردان مجهز پیغمبر باشند که بعد از رفتن او از نظر توضیح و بیان اسلام نظیر وی باشند با این تفاوت که پیغمبر (ص) از راه وحی الهی می گفت و اینها از راه یاد گرفتن از پیغمبر می گویند. از این بحث تحت عنوان امامت یاد شده است صورت کلی مسئله امامت در کتاب و سنت آمده است و ما باید مصداق را کشف کنیم. اجتهاد از نظر شیعه همین است یعنی کلیات اسلام کافی است و مجتهد باید کلیات را بر جزئیات تطبیق کند.

بنابراین این امر طبیعی است که پیغمبر اکرم در آن بیست و سه سال نتوانسته باشد تمام احکام اسلام را ولو به صورت کلی برای مردم بیان کند و اینطور نبوده که رسول اکرم جامعه اسلامی را رها کرده باشند. به همان دلیل که پیغمبر (ص) مبعوث شد، از جانب پیغمبر افرادی معین شدند که جنبه قدسی داشتند و پیغمبر اکرم تمام حقایق اسلام را برای آنها بیان نمود.

حال در این تحقیق ما به مسأله اصول دین بودن امامت نظر داریم اگر امامت از اصول دین باشد جعل آن از طرف خداوند بوده و ایمان و اعتقاد به آن نیز امری لازم و ضروری بشمار می‌رود و اگر از مسائل فقهی باشد در این صورت جعل آن از طرف امت اسلامی می‌باشد در هر صورت اصل امامت امری مسلم است میان اکثریت مذاهب اسلامی، ولی در این نکته تعیین امام بعهده خداوند است یا بعهده‌ی مردم اختلاف جدی رخ داده است. در صورت اول امامت از اصول دین بوده که خداوند بوسیله وحی، امام بعد از پیامبر را تعیین می کند و پیامبر نیز امام را به مردم معرفی می کند. وظائف و شئون امام همان وظائف و شئون نبی است و اطاعت از او واجب است اما در صورت دوم امامت از فروع دین است که تعیین آن بعد از پیامبر بعهده‌ی مردم و امت اسلامی خواهد بود.

ما در این تحقیق بدنبال این هستیم تا اثبات کنیم که آیا امامت از اصول دین است یا از فروع دین؟

با توجه به خاتمیت دین اسلام و نسخ شدن ادیان گذشته، تنها راه رستگاری پیروی از دین اسلام و اجرای دستورات و فرامین آن خواهد بود.

دین اسلام دارای دو مذهب بزرگ شیعه و سنی است و در میان این دو مذهب پیرامون مسئله‌ی امامت مناقشه‌های فراوانی در گرفت، عده ای امامت را از اصول دین و عده ای دیگر آن را از فروع دین دانسته اند و هر یک از علمای دو مذهب در اثبات و نفی اصول دین بودن مسئله امامت ادله‌ای ارائه کردند از جمله کسانی که در مناقشه قائل به فروع دین بودن امامت شده شارح مواقف می‌باشد تحقیق حاضر بر آن است تا مواضع شارح مواقف را در باب اصول یا فروع دین بودن مسأله امامت بررسی کند و پاسخ دهد: آیا حقیقتاً امامت مثل نبوت از اصول دین و مرجع برای مسائل دینی بوده که فصل الخطاب همه‌ی آراء و اختلاف نظرها است همانطور که امامیه معتقد است یا اینکه رتبتاً از نبوت پایینتر بوده و امام وظیفه ای جز برقراری امنیت و

حفظ منافع سرزمین‌های اسلامی و... نداشته و مرجع اصلی دین همان کتاب و سنت است و امام همچون رئیس جمهور در عصر حاضر باید از طرف مردم انتخاب شود؟ کما اینکه عامه و شارح مواقف معتقد است. اهمیت ویژه‌ی این بحث حقیر را بر آن داشت تا راجع به آن به تحقیق و بررسی بپردازم. چرا که مسئله امامت و خلافت از مسائل مهم جهان اسلام است و می‌توان ادعا نمود تمامی اختلافات امت اسلامی به این مسئله برمی‌گردد. اگر مسلمین بدون تعصب می‌توانستند این مسئله را بین خود حل نمایند به آنچنان اتحادی می‌رسیدند که دیگر بیگانه‌ای نمی‌توانست در مقابل آنان قد علم نماید.

روش تحقیق

روش تحقیق در این مقاله بصورت توصیفی-تحلیلی است و روش گردآوری مطالب بصورت کتابخانه ای می‌باشد و سعی شده است تا علاوه بر استفاده از داده‌های تاریخی از دلیل برهانی و عقلی و نقلی در اثبات یا رد مدعیات فریقین نیز استفاده گردد.

مبانی نظری و مفاهیم

امام و امامت در لغت

لغت شناسان عرب، معمولا واژه امام را تعریف کرده و به بیان مصادیق و کاربردهای آن پرداخته اند و در مواردی نیز واژه امامت را تعریف کرده اند. رهبری عمومی (الریاسةالعامة) و رهبری مسلمانان (ریاسة المسلمین) دو معنایی است که برخی از لغت شناسان برای واژه امامت بیان کرده اند.

اما برای فهم معنای لغوی امامت بهترین راه مراجعه به کتب لغت است «الامام کل من اقتدی به و قدم فی الامور» (Tabarsi, 1987). امام کسی است که در کارها به او اقتدا می‌شود. «کل من ائتم به القوم کانوا علی صراط مستقیم او کانوا ضالین»

به هر کسی که گروهی از مردم از او پیروی کنندخواه بر حق باشد یا بر گمراهی امام می‌گویند. «الامام ما ائتم به من رئیس و غیره و الجمع الائمه». چیزی که انسان باید آن را مقتدی و پیشوای خود قرار دهد، خواه انسان باشد یا غیر. «امام» از نظر لغت شناسان عرب، عبارت از هرکسی یا هرچیزی است که در کارها به او اقتدا می‌شود. جمع «امام»، ائمه است که در اصل «اممه» بر وزن «امثله» بوده است. «کسره میم به همزه منتقل و دو میم در یک دیگر ادغام شده است. برخی نیز همزه دوم را به حرف یاء تبدیل کرده و آن را «ایمه» خوانده اند که مورد نقد برخی از عالمان نحو قرار گرفته است. ». «والامام الموتم به انسانا کان یقتدی بقوله او فعله او کتابا او غیر ذلک محقا کان او مبطلا و جمعه ائمه»

امام کسی است که انسان به او اقتدا می کند خواه بقول او یا به فعل او یا به کتاب او و خواه محق باشد یا باطل. شیخ طبرسی در تعریف امامت چنین نوشته است: «مستفاد از لفظ امام دو چیز است: نخست اینکه در افعال و گفتارش، مقتدا و پیشوا است و دوم اینکه اداره امور امت و سیاست اداره آنها را بر عهده می گیرد و آنچه را که برای اداره جامعه لازم است مانند تأدیب جنایتکاران، تعیین والیان، اقامه حدود، جنگ با دشمنان را انجام می‌دهد» (Tabarsi, 1987)

تعریف اصطلاحی امامت از دیدگاه امامیه:

قبل از پرداختن به تعاریف ذکر شده از سوی متکلمان امامیه بیان این نکته ضروری است که بعضا متکلمان مشهور امامیه از جمله سید مرتضی و شیخ طوسی امامت را تعریف نکرده اند و دلیل این کار این بود که آنها تصور می کردند همه‌ی مذاهب اسلامی درک روشنی از مفهوم امامت دارند لذا آن را بی نیاز از تعریف دیدند؛ اما عده ای دیگر از متکلمین تعاریف متعددی برای امامت ذکر نموده اند که در ذیل به آن می‌پردازیم

خواجه نصیرالدین طوسی: «الامامه رئاسه عامه دینیه مشتمله علی ترغیب عموم الناس فی حفظ مصالحهم الدینیه والدنیویه و زجرهم عما یضر بحسبها» (Tusi, 1995). امامت ریاست عمومی در تمام حوزه دین که در بردارنده‌ی تشویق همه‌ی مردم در امور دینی و دنیوی شان و نهی و منع آن‌ها از اموری که به ضرر آنهاست. قید «دینیه» جهت احتراز از ریاست عامه باطل می‌باشد چون قید «رئاسه عامه» جنس است و شامل همه ریاست‌های حق و باطل می‌شود لذا افزودن قید «دینیه» ولایت امام را از ولایت طاغوت متمایز نموده

وحکومتها یغیر دینی که منسوب و منصوب از طرف خداوند نیست را از دائره حکومت الهی خارج می کند.

ابن میثم بحرانی: «هی رئاسه عامه فی امور الدین و الدنیا بالأصاله» (Amidi, 2002b). امامت رهبری عمومی در امور دین و دنیا است بصورت اصلی نه نیابتیقید «بالأصاله» جهت احتراز از آن دسته افرادی است که ریاست آنها بصورت نیابتی است مثل قضات و نواب اما ریاست امام باید اصالت الهی داشته باشد یعنی نیابت خود را از کسی که خود در دار تکلیف است نگرفته باشد

فیاض لاهیجی: لاهیجی در کتاب سرمایه ایمان چنین می‌نویسد: «امامت عبارت است از ریاست بر جمیع مکلفین در امور دینی و دنیوی بعنوان جانشین پیامبر (ص) » (Lahiji, 1945)

علامه حلی: علامه حلی (ص) در تعریف امامت می‌فرماید: «الامامه رئاسه عامه فی امور الدین و الدنیا لشخص من الاشخاص نیابه عن النبی (ص)» (Ibn Abi, 1967). امامت رهبری عمومی در امور دین و دنیا برای فردی خاص در حالیکه نیابت از نبی (ص) را دارا باشد

فاضل مقداد: «الامامه رئاسه عامه فی امور الدین و الدنیا لشخص من الاشخاص خلافه عن النبی (ص)» (Amidi, 2002b).

امامت رهبری عمومی در امور دین و دنیا برای فردی خاص در حالیکه جانشینی از نبی (ص) را دارا باشد. قید «لشخص من الاشخاص» یعنی اینکه امام باید از جانب خدا و با ابلاغ پیامبر به امت برای این منصب تعیین شده باشد و همچنین امام در هر عصر و زمان بیش از یکنفر نمی‌تواند باشد.

سید مرتضی: سید مرتضی در رسائل امامت را چنین تعریف می کند:

«الامامه ریاسه عامه فی الدین بالأصاله لا بالنیابه عمن هو فی دارالتکلیف». معنای آن قبلا ذکر گردیده است.

شیخ مفید: شیخ مفید در اوائل المقالات: «ان الائمه القائمین مقام الانبیاء فی تنفیذ الاحکام و اقامه الحدود و حفظ الشرائع و تأدیب الأنام معصومون کعصمه الأنبیاء». امامان که جانشینان نبیدر اجرای احکام و اقامه‌ی حدود و حفظ شریعت و تأدیب و اصلاح مردم هستند، دارای عصمتی هستند همچون عصمت انبیاء.

نکته مهم:

در اکثر تعاریف قید «رئاسه عامه» بچشم می‌خورد این به آن خاطر است که در نظر متکلمان امام ولایت و سرپرستی بر همه مکلفین را داراست متکلمان بوسیله این قید ولایت امام را از ولایت قضات، نواب، والیو... جدا نموده اند و قبلا گفته شد که اگر چه این گروهها نیز بر عده ای خاص ولایت دارند ولی فرق بین ولایت این گروهها و ولایت امام دراین است که دایره ولایت امام عام بوده و حتی این گروهها را نیز در بر می گیرد لذا امام نیز همچون نبیبر همه امت از پیر و جوان، عالم و جاهلو... ولایت دارد

تعریف اصطلاحی فروع دین

بطور کلی اعتقادات دینی را می‌توان به دو بخش تقسیم نمود:

الف: بخش عقیده ای و نظری که اساس و بنیان دین محسوب می‌شوند

ب: تعالیم و احکام عملی که مترتب بر عقاید نظری هستند

آیت الله مصباح می‌فرمایند: «مناسب است که بخش اعتقادی دین را اصول دین و احکام عملیه را فروع دین بنامیم» (Amidi, 2002b).

با توجه با این تعریف می‌توان نتیجه گرفت که دانشمندان اسلامی بخش عقاید دین اسلام را اصول دین و بخش احکام عملی را فروع دین نامیده‌اند. به تعبیر دیگر فروع دین در مقابل اصول دین، مجموعه اموری است که کم یا زیاد بودن آن‌ها لطمه‌ای به اصل دین نمی‌زند، اگر چه عمل نکردن به آن‌ها ـ بدون انکار قلبی ـ باعث فسق می‌شود. در مقابل اصول دین، مجموعه باورهایی است که اساس دین اسلام را تشکیل می‌دهد و مسلمانی بدون آن‌ها میسر نیست و انکار هر یک از آن‌ها موجب کفر می‌شود. با این که این دو اصطلاح شهرت بسیاری دارند و در تاریخ اندیشه‌های دینی در اسلام، نقش برجسته‌ای ایفا کرده‌اند، اَمّا در قرآن و نیز در احادیث شیعه و اهل سنت چیزی به عنوان تقسیم بندی معارف دینی به صورت اصول و فروع فعلی وجود ندارد. این امر نشان می‌دهد که این دو اصطلاح «کلامی»است

فروع دین عبارتند از: نماز، روزه، خمس، زکات، حج، جهاد، امر به معروف، نهی از منکر، تولی و تبری.

اصل و معنای لغوی آن

«اصل الشیء اساسه الذی یقوم علیه». اصل هر چیزی به پایه و اساس آن چیز که بواسطه او قوام یابد اطلاق می‌شود. «الاصول فی اللغه جمع أصل و هو اسفل کل شیء»؛ اصول جمع اصل و آن پایین هر چیز و بطور کلی به بن هر چیزی اصل می‌گویند» (Razi; Tabarsi, 1987; Tabarsi Nouri, 1962)

و قال الراغب: «اصل شیء قاعدته التی لو توهمت مرتفعه لارتفع بارتفاها سائره، لذلک قال تعالی: اصلها ثابت و فرعها فی السماء» (Lahiji, 1945). اصل از نظر لغوی به معنای ریشه هر چیزی است که چیزهای دیگر روی آن بنا می‌شود مثل تهداب که همان پایه و اساس دیوار است و مثل ریشه درخت که اصل آن بوده و تنه و شاخه‌ها بر آن استوار هستند. در عقاید هم مساله چنین است اگر امامت را از اصول دین بدانیم که قدما و برخی متاخرین دانستند مثل نبوت و توحید می‌ماند که فروع دین بر آنها استوار خواهد بود و هر کدام از اصول را کسی انکار یا مخالفت کند قطعا سبب کفر و ارتداد آن خواهد شد. «اصل در لغت بمعنای پی، ریشه و اساس می‌باشد و جمع آن اصول است همچنین بمعنای اصل هر چیزی بکار می‌رود» (Najafi, 1994)

اما در اصطلاح پنج معنا برای اصل ذکر شده است: «الاصل لغةً: ما یبنی علیه الشی ء و فی الاصطلاح یطلق علی: الدلیل و الراجح و الاستصحاب و القاعدة؛ و من الاول: قولهم الاصل فی هذه المسأله الکتاب و السنة و من الثانی: الاصل فی الکلام الحقیقه و من الثالث: تعارض الاصل و الظاهر و من الرابع: قولهم الاصل فی البیع اللزوم و الاصل فی تصرفات المسلم الصحه» (Baqillani, 1906; Baqillani, 1993).

اصل در برابر فرع: مثل «الخمر اصل النبیذ «یعنی حکم نبیذ از خمر گرفته شده است» به تعبیرصاحب معالم موضوع حکم ثابت (از طرف شرع) را اصل و موضوع دیگری را که ثابت نیست فرع می‌گویند.» (Muhaqqiq al-Hilli, 2000)

بنابراین اصول دین در لغت به ریشه‌ها و بن‌های یک آیین گفته می‌شود فاضل مقداد در تعریف لغوی اصول دین می‌نویسد: «الأصول جمع أصل و هو لغةً ما یبنی علیه غیره وعرفاً هو الدلیللابتناء المدلول علیه و الدین الطریقة والشریعة»

۱- تعریف اصطلاحی اصول دین:

اما در اصطلاح اصول دین یعنی «اصولی که مسلمین در آن اتفاق نظر دارند بطوری که در حقیقت اعتقاد بدان موجب می‌شود که عنوان مسلمان بر انسان اطلاق شود». آیت الله مرعشی می‌فرماید: «بخش اعتقادی که متشکل از یک سلسله اعتقادات اساسی و واقع بینی هاست که انسان اساس زندگی خود را بر آنها استوار می‌کند بطوریکه اخلال به یکی از آنها موجب خروج از دین بشود را اصول دین می‌گویند» (Kermani, 1995).

طبقاستقصایی که صورت گرفت اصول دین در اصطلاح سه کاربرد دارد:

الف. اوّلین کاربرد اصطلاحی اصول دین در زمینه نام گذاری علوم می‌باشد؛ زیرا گاهی علم کلام را علم اصول دین می‌نامند. فاضل مقداد درتوضیح این نام گذاری می‌نویسد: «علم کلام را علم اصول دین می‌نامند؛ زیرا علوم دینی دیگر مانند فقه، حدیث و تفسیر، همگی متوقف بر صادق بودن پیامبر است و این مطلب (صادق بودن پیامبر) در علم کلام تبیین می‌شود. پس علم کلام اصل آن علوم است (Hanafi Maturidi).

ب. دومین کاربرد اصول دین در جایی است که بخواهیم فرقه‌ها و وجه تمایز مکاتب و مذاهب مختلف کلامی را بدانیم؛ یعنی هر مکتبو مذهب کلامی، برخی از مسائل را به عنوان شعار و وجه تمایز خود انتخاب کرده و آن را پرچم و لوای مذهب خود، قرار می‌دهد به گونه ای که هرکس آنها را قبول نکند از جرگه متدینین به آن مذهب خارج شده و جزء افراد قائل به آن مذهب به شمار نمی‌آید.

ج. کاربرد سوم اصول دین به تقسیم دین به دو قسمت اعتقادی و عملی باز می‌گردد. طبق این تقسیم هر دینی به دو قسمت تقسیممی شود:

الف. قسمت عقیدتی و نظری که اساس و بنیان دین است.

ب. تعالیم و احکام عملی که مترتب بر عقاید نظری دین هستند.

طبق این تقسیم، اصطلاح اصول دین به قسم اوّل یعنی قسمت عقیدتی و نظری اطلاق می‌شود، چنان که استاد مصباح یزدی می‌نویسد: «کانمن المناسب أن یسمّی قسم العقائد من الدین بالأصول وقسم الأحکام العملیة بالفروع» (Mesbah Yazdi, 1993, 2007).

دیدگاه شارح مواقف:

جرجانی با صراحت می‌گوید: امامت از اصول دین و عقاید نیست و این مخالف شیعه است بلکه امامت از نظر ما از فروع دین و مربوط به افعال مکلفین می‌باشد و نصب امام را واجب می‌دانیم بر مردم نه بر خدا. «ان الامامه لیست من الاصول و العقاید خلافا للشیعه بل هی عندنا من الفروع المتعلقة بافعال المکلفین اذ نصب الامام واجب علی الامة سمعا». ناگفته نماند که معیارهای دیگری نیز در این باب گفته شده که بعضاً در تتبعات محققین مشاهده شده است:

بعنوان مثال: «مسئله‌ای که در نصوص معتبر، محور ایمان و عدم التزام به آن انسان را از دین یا مذهبی خارج سازد از اصول آن دین یا مذهب خواهد بود»

ادله نقلی قائلین به فرع بودن امامت و نقد آن:

بیان ادله از کتاب و سنت:

الف) آیه اولی الامر

شارح مواقف:

شارح مواقف در باب وجوب نصب امام در پاسخ به شبهه‌ای که وجوب نصب امام بر مردم را بخاطر نداشتن عصمت موجب کفر و فسق می‌داند، می‌نویسد: «الثالث إنه لا یجب عصمته کما سیأتی» (Kermani, 1995).

یعنی عصمت در امام شرط نیست و ضرر و مفسده ای که بوسیله ترک نصب امام متوجه مسلمین می‌شود را بیشتر از ضرری می‌داند که در نصب امام وجود دارد و به هنگام تعارض، دفع ضرر اعظم واجب است؛ بنابراین نصب امام بر مردم واجب بوده و از افعال مکلفین و از فروع می‌باشد.

نقد استدلال:

«اولی الامر» باید معصوم باشند؛ در این آیه حکم به وجوب اطاعت از «اولی‌الامر» بطور مطلق بیان شده است و از این حیث امر به اطاعت از اولی الامر به مثابه امر به اطاعت از خدا و رسولش می‌باشد و لازمه امر بطور مطلق عصمت داشتن «اولی‌الامر» همچون خدا و رسولش است در غیر اینصورت ممکن است ولو بصورت سهوی از آنها خطا صادر شود. از طرف دیگر وجوب پیروی مردم از اولی الامر هم که آنها به مقتضای امر الهی ثابت شده بود در نتیجه این امر مستلزم تناقض می‌شود که با ساحت قدس ربوبی سازگاری ندارد. بدین جهت است که فخر رازی از این آیه عصمت «اولی‌الامر» را اثبات کرد است (Fakhr al-Razi). حال با وجود عصمت «اولی‌الامر»، علمای اهل حل و عقد نمی‌توانند مصداق «اولی‌الامر» باشند زیرا اطاعت مطلق از کسی که از مقام عصمت برخوردار نباشد صحیح نیست و موجب نقض غرض و اغراء به جهل می‌شود. شاهد بر عدم عصمت اهل حل و عقد داشتن اختلاف و اتفاق نظر نداشتن آن‌ها با یکدیگر پیرامون بعضی از مسائل است و این مخالف با عصمت است لذا مصداق «اولی‌الامر» را باید در جایی غیر از علمای اهل حلّ و عقد جست و جو کرد و آنها همان اهل بیت پیامبر هستند. اهل سنت نیز عصمت را پذیرفته اند ولی آنها را فقط در مورد پیامبر جاری و ساری می‌دانند در حالی که امامیه قائل به عصمت اهل بیت پیامبر نیز هستندو آنها را از مصادیق «اولی‌الامر» می‌دانند از طرفی عصمت از امور خفیّه باطنی است و هیچ کس جز خداوند بر آن اطلاع ندارد، لذا باید نصب امام بر خداوندی واجب باشد که جز او بر اسرار و باطن انسانها آگاه نیست نه بر مردم تا امامت از فروع دین شود (Baqillani, 2001).

در ضمن عصمت اهل بیت پیامبراز طریق ادله قرآنی و روایی در فصل آینده به اثبات خواهد رسید.

«یا ایها الذین امنوا أطیعوالله و أطیعوا الرسول و أولی الامر منکم[1]». ای کسانی که ایمان آورده اید اطاعت کنید خدا را و رسول خدا (ص) و اولی الامر را.

تفتازانی نیز بعد از نقل این آیه میگوید: «فإن وجوب الطاعه و المعرفه یقتضی وجوب الحصول و اما انه لا یجب علینا عقلاً و لا علی الله فلما مر من بطلان الاصلین» (Allamah al-Hilli, 1978).

وجوب اطاعت و معرفت اولی الامر در آیه اقتضا می کند وجوب تعیین آن را و از آنجا که تعیین امام بر مردم عقلاً لازم نیست و بر خداوند نیز واجب نیست پس معلوم می‌شود که تعیین امام بر مردم به ادله سمعی واجب است.

طریقه استدلال:

خدا در این آیه شریفه اطاعت مسلمین از اولی الامر را واجب نموده و مراد از اولی الامر نیز یا امام است یا علمای اهل حل و عقد. اگر منظور از اولی الامر امام باشد همانطور که تفتازانی گفته، چون هیچ نصی در مورد امامت فرد خاصی صادر نشده پس نصب امام بر مردم واجب است و اگر مراد، علمای اهل حل و عقد باشد، یکی از وظائف اینها تعیین امام برای امت می‌باشد

ب) آیه شوری:

«وشاورهم فی الامر فاذا عزمت فتوکل علی الله[2]». ای پیامبر در کارها با آنها مشورت کن اما هنگامی که تصمیم گرفتی پس بر خدا توکل کن

سیوطی در درالمنثور در ذیل آیه شریفه می‌نویسد: «سعید بن منصور و ابن المنذر و ابن ابی حاتم و البیهقی فی سننه عن الحسن فی قوله «و شاورهم فی الامر» قالقد علم الله انه ما الیهم من حاجه و لکن اراد ان یسنن به من بعده» (Muhaqqiq al-Hilli, 2000). خداوند تبارک و تعالی می‌دانست که پیامبر هیچ نیازی به مشورت با امت ندارد و لکن خواسته به این طریق اصل مشاوره را سنتی برای بعد از خودش قرار دهد.

طریقه استدلال: استدلال به آیه شریفه به این‌صورت است که کلمه «امر» مصدر است و هرگاه اضافه شود، افاده عموم می کند، لذا در اینجا با توجه به اینکه به هم اضافه شده، دلالت بر مشورت مؤمنین در تمامی کارهایشان از جمله خلافت، می کند (Lahiji, 2004).

برخی از مفسرین اهل سنت در ذیل این آیه شریفه پس از تعریف شورا در لغت و اصطلاح به حجیت و تبیین کارکرد شورا در امور مسلمین پرداخته اند و یکی از آن اموری که شورا را در آن گره گشا دانسته اند، بحث خلافت و امامت بعد از پیامبراکرم **(ص)** است.

برخی از مفسرین، اهل سنت می گویند: این آیه شریفه درباره انصار در مدینه ـ قبل از هجرت پیامبراکرم به مدینه است که در تمامی امور و کارهایشان مشورت می کردند؛ لذا این آیه شریفه آنها را مدح می کند. البته مشورت تنها به این امور خلاصه نمی‌شود؛ بلکه در خلافت هم کاربرد دارد.

برخی از مفسرین، شورای عمربن خطاب را از مصادیق این آیه شمرده اند؛ و برخی دیگر علاوه بر شورای عمر، خلافت بعد از پیامبر را هم از مصادیق آن خوانده و بیان نموده اند که پیامبر بعد از خودشان امامت را به شکل شورا قرار داد.

خداوند به پیامبر دستور می‌دهد تا در هر موردی که نصی از جانب خدا نیامده با مردم مشورت نماید و اراده کرده تا بدینوسیله سنت مشورت را نیز در بین مسلمانان جاری سازد و مسلمانان نیز در هر موردی که نصی از جانب خدا نیامده مأمور به مشورت هستند و امامت و تعیین خلیفه و جانشین برای پیامبرهم یکی از آن مواردی است که نصی از طرف شارع نیامده است. از این رو این آیه شورا را به امت و صحابه و علما واگذار کرده است که نتیجه آن این می‌شود: تعیین امام از افعال مکلفین بوده و امامت هم از فروع دین محسوب می‌شود و اینکه به پیامبر امر شده به مشاوره با اصحاب، خود دلیلی است بر اینکه رأی و قول آنها نزد خدای متعال دارای قیمت و ارزش است (Muhaqqiq al-Hilli, 2000; Najafi, 1994).

۱. نساء:۴، آیه‌ی ۵۹

۲. آل عمران:۳، آیه‌ی ۱۵۹

فخر رازی در ذیل این آیه شریفه می‌گوید:

مشاوره پیامبر با اصحاب دلالت بر علوّ شأن و برتری آنها در نزد خدای متعال می‌کند که این نکته خود دلالت بر شدت محبت پیامبر به ایشان است.

همچنین او می‌گوید: «در مواردی که نصی از ناحیه خدا نرسیده باشد پیامبر اجتهاد شخصی می‌کند و اجتهاد هم با مشورت کردن با اصحاب تقویت می‌شود.» .

نظر شارح مواقف:

«المقصد الثالث فيما تثبت به الامامة؛ فان الشخص بمجرد صلوحه للامامة و جمعه لشرائطهما لا يصير إماماً بل لا بد فی ذلک من أمر آخر (و انها تثبت بالنص من الرسول و من الامام السابق بالاجماع و تثبت) أيضا (ببيعة أهل الحل و العقد) عند أهل السنة و الجماعة و المعتزلة و الصالحية من الزيدية (خلافا للشيعة)» (Kermani, 1995; Lahiji, 1945).

نظریه‌ی شورا باتوجه به مجموعه عبارات اهل سنت به همان اختیار اهل حل و عقد بر می‌گردد که برای تعیین جانشینی پیامبراکرم (ص) درقالب شورا، امام تعیین می‌شود چنانکه تفتازانی و ابن خلدون نیز در کتاب خود به آن اشاره کردند (Ibn Khaldun) و مثل شارح مواقف قائلند که حکومت کسی که از راه شورا و مشورتِ تعدادی از اهل حلّ و عقد به دست آمده مشروعیت پیدا کرده، خلیفه و جانشین رسول خدا و حاکم اسلامی خواهد بود بنابراین نظریه شورا به همان نظریه اختیار اهل حل و عقد بر می‌گردد.

نقد استدلال:

آیه در مقام بیان سنت مشورت برای آن حاکمی است که حکومتش استقرار یافته و خداوند به او امر می‌کند تا از طریق مشورت با رعیت و استفاده از آراء آنها اساس حکومتش را قوام می‌بخشد لذا این آیه در صدد اینست که بر همه حکام لازم است تا با امت خویش مشورت کنند اما در اینکه اصل تعیین خلیفه بوسیله شوری و مشورت تحقق پیدا می‌کند یا خیر این آیه دلالتی بر آن ندارد و مشورت کردن نیز الزامی برای شارع و حاکم ایجاد نمی‌کند بلکه حاکم باید بعد از مشورت و استفاده از آراء علماء و صحابه در نهایت کاری را انجام داده که به مصالح عمومی و مصلحت جامعه اسلامی نزدیکتر بوده و مطابق با مبانی و موازین شرع باشد و اینکه اهل سنت ادعا می‌کنند که در مورد امامت و جانشینی پیامبر نصی نیامده است قابل قبول نیست چرا که هم در کتاب خدا و هم در سنت رسول خدا (ص) آیات و روایاتی دال بر جانشینی امیرالمومنین علی (ع) آمده است که در کتب مختلف شیعه از قبیل الفین علامه حلی، الغدیر علامه امینی و... ذکر شده که در فصل سوم مفصلاً توضیح داده خواهد شد بنابراین مشروعیت خلیفه با مشورت مردم بدست نمی‌آید بلکه باید بین مقبولیت و مشروعیت تفکیک قائل شد؛ استاد مصباح یزدی در این رابطه معتقدندکه: تعیین رابطه این دو اصطلاح بسته به نوع ضابطه ای است که برای مشروعیت قایل می‌شویم به این معنا که اگر ملاک مشروعیت در حکومت را همان پذیرش مردمی آن بدانیم و این که افراد بر اساس میل و رغبت خود حاکمیت را پذیرفته باشند در این جا مقبولیت و مشروعیت همواره با هم خواهند بود و فرض تفکیک در هر طرف ممکن نخواهد بوداما اگر ملاک مشروعیت را امری جدای از پذیرش مردمی دانستیم، در این صورت میان مقبولیت و مشروعیت انفکاک حاصل خواهد شد به این معنا که ممکن است حاکمانی مشروعیت داشته باشند ولی مردم به آنان اقبال نکرده و نهایتا نتوانند حکومت تشکیل دهند ونیز عکس آن، ممکن است حاکمانی از مشروعیت برخوردار نبوده ولی غاصبانه حکومت کنند و مردم به آنان اقبال نمایند (Muhaqqiq al-Hilli, 2000).

ج) حدیث معرفت امام

قال رسول اللّه (ص): من مات من أهل القبلة ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية»؛ (Lahiji, 1945).

تفتازانی این روایت را از رسول خدا (ص) نقل می‌کند اما در چاپ‌های موجود صحیح مسلم این حدیث به الفاظ دیگر از پیغمبر اکرم (ص) نقل شده است

طریقه استدلال:

تفتازانی روایت من مات را در شرح المقاصد در بحث اثبات وجوب تعیین امام بر مردم آورده و طبق این حدیث چنین استدلال می کند: قال رسول الله (ص): «مَن ماتَ ولَم یَعرِف امامَ زمانِه ماتَ میتةً جاهِلیةً» (Taftazani, 1988).

پیامبر (ص) فرمودند: «هر کس بمیرد و امام زمان خویش را نشناسد به مرگ جاهلیّت مرده است.» این حدیث از پیامبر اسلام (ص) به تعابیر متعددی در منابع خاصّه و عامّه آمده است. «طبق این حدیث، معرفت امام بر هر مکلّفی واجب است مقتضای این وجوب معرفت، وجوب حصول و تحقق امام می‌باشد؛ و از آن جاکه تعیین امام بر خداوند واجب نیست (طبق مبنای اهل سنت) پس تعیین امام بر مردم واجب است.» (Taftazani, 1988).

از طرفی طبق این حدیث، معرفت امام بر همه مکلّفین واجب است و از طرف دیگر چون از جانب خدا و رسول او نصی در امامت هیچ یک از صحابه نیامده است بر مردم واجب است که امام خویش را تعیین کنند و از او پیروی نمایند (Taftazani, 1988). لذا تعیین امام یکی از وظایف امّت است و از افعال مکلّفین بوده و هر چیزی که از افعال مکلّفین باشد از فروع خواهد بود.

لذا امامت از فروع است نه از اصول فثبت المطلوب.

نقد استدلال:

در این حدیث معرفت امام به عنوان یک تکلیف دینی، بر هر مسلمانی واجب شده است تا آن جا که نشناختن او، اصل ایمان و اسلام انسان راخدشه دار می‌سازد. روشن است که چنین حکم قطعی، مستلزم آن است که زمان، هیچ گاه، ازامام خالی نباشد. از این حدیث، نکته‌ی دیگری نیز استفاده می‌شود و آن، این استکه امامت، صرفاً، یک مقام و منصب عادی و در حدّ یک رهبری سیاسی که عهده دار برقرارینظم و امنیت جامعه‌ی بشری است، نمی‌باشد، بلکه مقام و منصب امامت، با ایمان و دینمردم ارتباط دارد تا آن جا که نشناختن او، زندگی انسان را به زندگی جاهلیت پیش ازاسلام مبدّل می‌سازد. از این جا روشن می‌شود که جایگاه امامت در جهان بینی اسلامی، همان جایگاه نبوّت است. همان گونه که نشناختن پیامبر و عدم اطاعت از او، ایمان واسلام انسان را مخدوش می‌سازد، نشناختن و عدم اطاعت از امام نیز چنین است. در اینصورت، شرایط و صفات امام نیز باید در مرتبه‌ی شرایط و صفات پیامبر باشد. این، دیدگاه امامیه در مسئله‌ی امامت است. این روایات دلیل صریحه ای هستند که معرفت امام و اعتقاد به ولایت الهی و اطاعت و انقیاد از او را واجب می‌داند و جاهل به امام یا منکر او اگر بمیرد کافر است همچنانکه نسبت به نبی قائل هستیم روشن است که عدم معرفت به فرعی از فروع دین موجب تزلزل در دین و مرگ جاهلی نمی‌شود بلکه عدم معرفت به اصلی از اصول دین است که باعث چنین مرگی می‌شود.

«سعدالدین تفتازانی» (Taftazani, 1988)، «حافظ محمد عبدالعزیز»، «خواجه نصیرالدین طوسی» این حدیث را به عنوان دلیل نقلی بر وجوب امامت مورد استناد قرارداده‌اند. من حیث المجموع اشاعره امامت را از فروع دانسته و منکر آنرا کافر و خارج از دین نمی‌دانند و چنین عقیده دارند که هر قومی در عقیده خویش و راهی که برای ایصال به احکام شرعی انتخاب نموده مصاب است (Tusi, 1973; Tusi, 1995; Tusi, 1985).

این حدیث خود مبیّن جایگاه رفیع امام است؛ زیرا طبق این حدیث معرفت امام به عنوان یک تکلیف دینی بر هر مسلمانی واجب است جایگاه امامت طبق این حدیث، همان جایگاه نبوّت است همانطور که نشناختن پیامبر (ص) و عدم اطاعت از او، ایمان و مسلمانی انسان را مخدوش می‌سازد. نشناختن و عدم اطاعت از امام نیز چنین خواهد بود و همانطور که نبوّت فعل خدا است امامت نیز چنین خواهد بود، بنابراین مسلّماً امامت از فروع نمی‌باشد (Tabarsi, 1987). از طرف دیگر صحت استدلال به این حدیث مبتنی بر عدم نص است همانطور که اهل سنت بدان معتقد هستند.

اما این استدلال مخدوش است به جهت اینکه با توجّه به روایات خود اهل سنت، چنین نصی وجود دارد چنان که علامه امینی در الغدیر با استناد به کتب معتبر آنها ورود نص درباره امامت امام علی را به اثبات رسانده است و بدین وسیله حجت را بر آنها تمام نموده است. بر فرض تفویض مسأله تعیین امام به امت، این تفویض احتیاج به بیان

دارد و فرض عدم بیان شارع و واگذاری امت در امر مبهم با ساحت مقدس شارع سازگاری ندارد

گفتار سوم: ادله غیر نقلی و نقد آن‌ها

الف) اجماع

سقیفه

بعد از رحلت پیامبر (ص) صحابه در سقیفه گرد هم آمدند و اقدام به تعیین امام بعد از پیامبر نمودند اگر چه احدی در نحوه تعیین امام بعد از رسول الله اختلاف نکرد ولی در مصداق فردی که متصدی این امر شد اختلاف نمودند البته ناگفته نماند که در اصل تعیین امام و خلیفه توسط صحابی و مسلمین نیز اختلافی صورت نگرفت لذا از عدم اختلاف و اتفاق صحابه در تعیین امام، استنباط می‌شود که تعیین امام بر عهده مردم و فعلی از افعال مکلفین می‌باشد و هر چیزی که در زمره افعال مکلفین قرار گیرد از فروع دین خواهد بود. پس از آن نیز پیوسته متکلّمان اهل سنّت در اثبات وجوب نصب امام بر مردم، به عمل صحابه پس از رسول خدا (ص) استدلال می کنند. آن‌ها مدعی هستند که پس از آن حضرت، به دلیل اهمیت مسأله امامت، صحابه مراسم تدفین و نماز بر جسد مطهّر ایشان را ترک کردند و برای تعیین جانشین در سقیفه بنی ساعده گرد هم آمدند. از نظر اهل تسنّن، این عمل صحابه دلیلی بر وجوب نصب امام از سوی مردم است. جرجانی در شرحالمواقف ضمن رد اینکه مسأله امامت وجوب علی الله و عقلی ندارد چنینمی نویسد:

«فی إثبات مذهبنا أننقول (أماعدم وجوبه علی الله) أصلا (و) عدموجوبه (علیناعقلافقدمر) لماتبینمنأنهلا وجوب علیه تعالی ولاحکم للعقل فی مثل ذلکوأماوجوبه علینا سمعافلوجهین:

الأوّل: أنه تواتر إجماع المسلمین فی الصدر الأوّل بعد وفاة النبی (ص) علی امتناع خلوّ الوقت عن خلیفة وإمام، حتی قال أبو بکر فی خطبته المشهورة حین وفاته صلّی الله علیه وآله: «ألا إنّ محمّداً قد مات ولابدّ لهذا الدین ممّن یقوم به»فبادر الکلّ إلی قوله، ولم یقل أحد لا حاجة إلی ذلک، بل اتفقوا علیه وقالوا ننظر فی هذا الأمر، وبکّروا إلی سقیفة بنی ساعدة، وترکوا له أهمّ الأشیاء وهو دفن رسول الله (ص)، واختلافهم فی التعیین لا یقدح فی ذلک الإتّفاق ولم یزل الناس بعدهم علی ذلک فی کلّ عصر إلی زماننا هذا، من نصب إمام... متّبع فی کلّ عصر» (Razi, 1999).

با توجه به ادله نقلی، وجوب نصب امام بر مردم دو دلیل دارد:

دلیل اول، تواتر و اجماع مسلمین در صدر اسلام و پس از رحلت پیامبر (ص) است بر این که هیچ زمانی بدون خلیفه و امام نمی شود، تا آن جا که ابوبکر در خطبه مشهور خود به هنگام رحلت رسول خدا گفت: «آگاه باشید که محمّد (ص) از دنیا رفت و این دین ناچار به کسی نیاز دارد که آن را برپا دارد». پس همه سخن او را پذیرفتند و هیچ کس نگفت که به این امر نیازی نیست; بلکه همه بر آن اتّفاق کردند و گفتند در این رابطه مشورت می کنیم. از این رو صبح در سقیفه بنی ساعده جمع شدند و به خاطر این موضوع، مهم ترین مسأله را که دفن رسول خدا (ص) بود ترک کردند و پس از آن، مردم در هر عصری تا به امروز همواره این طریق را پیمودند و در هر دوره ای امامی نصب می کردند که از آن تبعیت کنند.

شارح مواقف در ادامه می‌گوید: «اگر مستشکل بگوید: شما که ادعای اجماع می‌کنید باید برای اجماع مستندی ارائه کنید چون اجماع حتماً باید مستند باشد در صورتی که اگر این اجماع مستند می‌بود حتماً سندش بطور متواتر نقل می‌شد چرا که انگیزه برای نقلش زیاد بود.

در جواب خواهیم گفت: این اجماع، مدرک داشته است، ولی به دو دلیل به ما نرسیده است: یکی، به دلیل نقل متواتر این اجماع در سقیفه است؛ یعنی خود اجماع اصحاب حل و عقد در سقیفه، به تواتر به ما رسیده است و مدرک در این گیر و دار از میان رفته است. دیگری، شاید مستند اجماع از سنخ قراین و شواهدی بوده که طبعاً قابل انتقال به دیگران نمی‌باشد.» (Tabarsi, 1987; Tabarsi Nouri, 1962).

نقد و بررسی

به اعتقاد شارح مواقف مهمترین دلیلی که اهل تسنّن برای اثبات ادّعای خود به آن تکیه می‌کنند، اجماع صحابه بر لزوم نصب امام

است. وی مدعی شده که بعد از مرگ هر امامی نیز رسم چنین است که مردم بلافاصله به نصب امام بعدی اقدام می کنند و از عدم اختلاف و اتفاق صحابه در تعیین امام، استنباط می‌شود که تعیین امام بر عهده مردم و فعلی از افعال مکلفین و در نتیجه از فروع دین می‌باشد

امّا آیا بعد از مرگ ابوبکر، مسلمانان پیش از هر اقدامی به نصب عمر مبادرت ورزیدند؟! آیا صحابه بر امامت عثمان، معاویه و یزید اجماع کردند؟!

تفتازانی نیز پس از طرح این ادّعا در ادامه می‌نویسد: «روی أنه لما توفی خطب أبو بکر فقال: أیها الناس! من کان یعبد محمّداً فإن محمّداً قد مات ومن کان یعبد رب محمّد فإنّه حی لا یموت، لابد لهذا الأمر ممّن یقوم به فانظروا وهاتوا آرائکم، رحمکم اللّه فتبادروا من کلّ جانب وقالوا: صدقت ولکن ننظر فی هذا الأمر، ولم یقل أحد أنه لا حاجة إلی الإمام» (Tusi, 1995; Tusi, 1985).

روایت شده که به هنگام رحلت پیامبر (ص) ابوبکر خطبه خواند و گفت: ای مردم هر که محمّد را عبادت می کرد پس همانا محمّد مُرد و هر که پروردگار محمّد را عبادت می کند پس او زنده‌ای است که نمی‌میرد. این امر (امامت) ناگزیر به کسی نیاز دارد که آن را برپا دارد، پس مشورت کنید و آراء خود با بیاورید، خداوند به شما رحم کند. پس مردم از هر طرف برای این امر شتافتند و گفتند: راست می گویی ولیکن در این مشورت خواهیم کرد و هیچ کس نگفت که احتیاجی به امام نیست.

اما در مورد این نقل توجه به سه نکته زیر ضروری است:

اول: راوی خطبه مجهول است.

دوم: آن چه از ابوبکر منقول است فقط چند کلمه می‌باشد که طی آن از رحلت رسول خدا خبر می‌دهد و آن کلام ردّی بود بر عمر، که موت پیامبر (ص) را انکار نمود.

سوم: در حالی که در شرح المواقف می گوید: «مردم صبح زود به سمت سقیفه شتافتند» در شرح المقاصد اشاره‌ای به این جهت نشده و این درست است، زیرا حضور انصار در سقیفه در پی سخنان ابوبکر نبوده، بلکه آن‌ها اجتماع کرده بودند و سپس ابوبکر و عمر و ابوعبیده اضافه شدند.

در شرح عقاید نسفیه نیز سه دلیل برای وجوب نصب امام از سوی مردم و فروع دین بودن امامت ارائه می کند، و در ضمن دلیل دوم می‌نویسد: «ولأنّ الأمّة قد جعلوا أهم المهمات بعد وفاة النبی (ص)، نصب الإمام، قدّموه علی الدفن» (Jurjani, 1998). چرا که امّت نصب امام را بعد از رحلت پیامبر (ص) مهمتر از امورات دیگر قرار دادند، تا آن جا که آن را بر دفن پیامبر (ص) مقدم داشتند.

نقد و بررسی:

این دلیل اهل تسنّن از چند جهت مخدوش است.

اولاً: چنان که گذشت، در هر سه کتاب به روشنی بر اهمیت فوق العاده نصب امام تأکید شده است. در شرح المواقف می گوید: «ترکوا له أهم الأشیاء وهو دفن رسول اللّه » (Jurjani, 1998)یعنی به خاطر اهمیت و ضرورت نصب امام مهمترین امر که دفن رسول خدا صلی اللّه علیه وآله بود ترک شد. تفتازانی می‌نویسد، «جعلوا ذلک أهم الواجبات واشتغلوا به عن دفن الرسول (ص) (Jurjani, 1998)»یعنی صحابه نصب امام را مهمترین واجبات قرار دادند و به خاطر این کار از دفن رسول خدا صلی اللّه علیه وآله باز ماندند؛ و بالاخره در شرح عقاید نسفیه تصریح می کند: «قد جعلوا أهم المهمات بعد وفاة النبی (ص) نصب الإمام حتّی قدّموه علی الدفن» (Taftazani, 1988). یعنی صحابه، نصب امام را مهمتر از هر مهمی قرار دادند تا آن جا که آن را بر دفن رسول خدا صلی اللّه علیه وآله مقدم داشتند.

این همه تأکید و بزرگ‌نمایی در حالی است که اهل تسنّن امامت را فرعی از فروع دین می‌دانند!!! سؤال این جاست که چطور فرعی از فروعات دین به یک باره چنان وجوبی پیدا کرده و اهمیت آن از تجهیز و نماز خواندن بر پیکر مطهر رسول خدا بیشتر می‌شود؟

جای بسی تأمّل است که چرا عده‌ای از مسلمانان یکی از فروعات را بر تشییع و تدفین جسد پیامبرشان که «أهم الأشیاء» بود، مقدم داشتند؟

اهل تسنّن در پاسخ به این سؤالات یا باید اذعان کنند که «امامت» از اصول دین است، و یا بپذیرند که مسلمانانِ گرد آمده در سقیفه نسبت به رسول خدا (ص) بی‌توجهی کرده و حرمت ایشان را پاس نداشته‌اند. هر چند اعتراف به اصول دین بودن «امامت» نیز هرگز این بی‌اعتنایی و حرمت شکنی را توجیه نخواهد کرد.

ثانیاً: بر اساس عبارات یاد شده، مهمترین دلیل اهل تسنّن بر وجوب نصب امام، اجماع صحابه است. امّا به گواه تاریخی که توسط خود اهل تسنّن گردآوری شده است، در سقیفه بنی ساعده تنها سه نفر از مهاجرین و عده محدودی از انصار حضور داشتند، و بسیاری از بزرگان اصحاب و از همه مهمتر اهل بیت رسول خدا (ص) و یاران و انصار ایشان در سقیفه حاضر نبودند. بنابراین اجماع مورد ادعای متکلمان سنّی هرگز قابل اثبات نیست. به همین دلیل متکلّمان و عالمان بزرگ سنّی در قرون سوم تا پنجم به صراحت اقرار کرده‌اند که ابوبکر فقط به بیعت عمر، خلیفه شد. چرا که توافق عده انگشت شماری از صحابه در سقیفه بنی ساعده، آن هم در غیاب بسیاری از اصحاب رسول خدا (ص) با هیچ کدام از مفاهیم معتبر اجماع از دیدگاه اهل سنّت سازگاری ندارد، زیرا از نظر آنان، اجماع در صورتی تحقق می‌یابد که یا اتفاق کل امت بر امری حاصل گردد یا اتفاق تمام اهل حل و عقد، یا اجماع مردم مدینه و یا توافق اعاظم صحابه و عالمان اسلامی محقق شود و در سقیفه چنین اجماعی فراهم نگردید، زیرا علی بن ابی طالب □که نامزد اصلی خلافت بود، حضور نداشت و حسنین و دیگر افراد بنی هاشم مانند: سعد بن عباده و قیس بن سعد و ابن عباس نیز حاضر نبودند و جمعی از صحابه بزرگ همچون: سلمان فارسی، ابوذر غفاری، مقداد، عمار یاسر، خالد بن سعید و حذیفهٔ بن یمانی و دیگر بزرگان حل و عقد که از اعاظم اسلام بودند، نیز در سقیفه حضور نداشتند (Jurjani, 1998). همین موضوع سبب شده که متکلّمان یاد شده بیعت واحد را برای تثبیت خلافتِ خلیفه کافی بدانند. پس خلافت ابوبکر نه به اجماع مستند است و نه به شورا.

گذشته از اینها در عصر رسول خدا صلی اللّه علیه وآله درباره «امامت» و «ولایت» اساساً شورا مطرح نبوده است، بلکه این مسأله در آخر عمرِ عُمر بن خطاب مطرح شد. به عبارت دیگر خلافت ابوبکر به بیعت عمر و خلافت عمر هم به وصیت ابوبکر بود. عثمان هم از سوی شورای شش نفره‌ای که عمر تعیین کرده بود و با رأی عبدالرحمان بن عوف، خلیفه شد، در نتیجه در مورد هیچ یک از خلفای سه گانه مسأله اجماع و نصب خلق در کار نبوده است.

ثالثاً: این اجماع از جهاتی قابل نقد و بررسی است.

برخی از محققان می‌گویند: اولاً، این اجماع نیست، در ثانی، استدلال به چنین اجماعی، مغالطه ای بیش نمی‌باشد؛ یعنی چیزی که علت و دلیل نیست به جای دلیل نشسته است، زیرا اجماع مزبور بر فرض تحقق، اخصّ از مدّعاست، چرا که اصل مدّعا، وجوب نصب امام بر امت است؛ در صورتی که اجماع، دلیل بر اثبات خلافت ابوبکر می‌باشد؛ به عبارت دیگر در این موضوع، دو نوع اجماع با هم خلط شده است: یکی، اجماع بر اصل وجوب نصب امام و دیگری اجماع بر خلافت ابوبکر. اجماع اول، مطابق با مدّعاست، ولی به آن چه اشکال وارد شده مربوط به خلافت ابوبکر است که اجماعی در آن نبوده است.

آن چه اهل سنّت بر اثبات وجوب نصب امام به آن تمسّک جسته اند، اجماع اول است نه دوم. اشکال دیگری که بر این اجماع وارد شده، آن است که بر فرض تحقق اجماع، در صورتی بر وجوب شرعیِ نصب امام دلالت دارد که مستند به دلیل شرعی دیگری از کتاب و سنّت باشد؛ آیا کسانی که در سقیفه گرد آمدند و بر وجوب نصب خلیفه تأکید داشتند، دلیل و مدرکی شرعی یا عقلی بر این کار داشتند یا به طمع قدرت دست به این کار زدند؟

فرضیه اول و سوم در میان دانشمندان اهل سنّت، طرف داری ندارد، بنابراین، استناد آنان به اجماع باید مبتنی بر فرضیه نخست باشد، در صورتی که ادله شرعی نزد اهل سنّت، جز اجماع، کتاب و سنّت و قیاس نیز هست و هیچ کدام بر مدّعای آنها دلالتی ندارد، زیرا به عقیده آنها نه آیات قرآن بر وجوب نصب امام از سوی مردم دلالت

دارد و نه سنّت و قیاس، چون اگر در سنّت حدیثی وجود داشت بدون شک به تواتر نقل شده بود.

رابعاً: آنان وجوب نصب امام را از باب اینکه هرج و مرجی پیش نیاید لازم می‌دانند و لذا از فروع محسوب می‌شود بخلاف امامیه که قائل به وجوب نصب امام از طرف خداوند است پس اختلاف امامیه با اهل سنت در اصل وجوب نیست بلکه در منشآ نصب است که یا اتفاق است یا اعتقاد.

خامساً: اتفاق بر شخص ابوبکر صورت نگرفته است بلکه بر کلامش اتفاق داشتند که حتما باید بعد از نبی کسی بعنوان خلیفه مسلمین وجود داشته باشد و این چیزی است که امامیه هم به آن ملتزم است اما اینکه آن شخص چه اوصافی باید داشته باشد را خدا مشخص می‌کند. اهل سنت در خلافت ابوبکر به اینکه بوسیله نص بوده یا اختیار اختلاف دارند حسن بصری و جماعتی از اهل حدیث می‌گویند امامت او با نص خفی و اشاره است و بعضی‌ها گویند با نص جلی و جماعتی از اهل حدیث و معتزله و اشعریه می‌گویند با اختیار بوده است (Taftazani).

سادسا: چنان که پیشتر مطرح شد، در شرح المقاصد آمده بود که ابوبکر خطبه خواند و ضمن آن بر ضرورت نصب امام تأکید کرد، در این دو کتاب برای اثبات وجوب نصب امام توسط مردم به عدم اعتراض مسلمانان در مقابل خطبه ابوبکر استشهاد و بیان شد که: «ولم یقل أحد أنه لا حاجة إلی الامام»(Taftazani, 1988) یعنی احدی نگفت که نیازی به امام نیست.

این استدلال و استشهاد نیز از چند جهت مخدوش است زیرا:

یک: راوی خطبه ابوبکر مشخص نیست.

دو: از این که احدی اعتراض نکرد، صرفاً سکوت مردم در مقابل ابوبکر به دست می‌آید، نه تأیید کلام ابوبکر از سوی ایشان.

سه: چنانچه عدم اعتراض مردم را به معنای تأیید سخنان ابوبکر بدانیم، باز این اشکال باقی می‌ماند که محل نزاع وجوب نصب امام به توسط مردم بود نه نیاز مردم به امام. پس از عبارت «لم یقل أحد أنه لا حاجة إلی الإمام[1]»، هرگز وجوب نصب امام به توسط مردم استفاده نمی‌شود و مسأله عدالت و حجیت عمل صحابه نیز نیاز به تأمل جدی دارد.

اینک نظر بعضی از علماء اهل سنت را پیرامون دلیل عقلی اجماع بازگو می‌کنیم:

عبدالجبار معتزلی:

«و قد اعتمدوا و غیرهما (ابوعلی و ابوهاشم) علی ما ثبت من اجماع الصحابه لانهم بعد وفاه النبیفزعوا الی اقامه الامام» (Ibn Khaldun).

ابوعلی و ابوهاشم جبایی و دیگران از معتزله بر اجماع صحابه استدلال نمودند زیرا ثابت شده است که بعد از رحلت پیامبر صحابه اقدام به تعیین امام و خلیفه نمودند.

سیف الدین آمدی در مورد این دلیل چنین می‌نویسد:

«والمعتمد فیه لاهل الحق ما ثبت بالتواتر اجماع المسلمین فی صدر الاول بعد وفاه النبی (ص) علی امتناع خلو الوقت عن الخلیفه و الامام... » (Amidi, 2002a).

دلیلی که اهل حق به آن اعتماد کرده اند، دلیلی است که به تواتر ثابت شده است و آنهم اجماع مسلمین در اولین فرصت بعد از رحلت پیامبر (ص) می‌باشد در ضرورت تعیین امام و ممتنع بودن عدم امام و خلیفه بعد از پیامبر (ص)؛ بنابراین:

همانطور که توضیح داده شد تعیین امام به مردم واگذار شده و الا اجماعی صورت نمی‌گرفتاز اجماع برای تعیین خلیفه و امام بعد از پیامبر توسط صحابه استنباط می‌شود که تعیین امام بر مردم واجب

---

۱. در مورد حجیت عمل صحابه اقوال مختلفی وجود دارد، برخی با استناد به حدیث جعلی «أصحابی کالنجوم بأیهم اقتدیتم اهتدیتم» ادعا می‌کنند که عمل هر یک از صحابه حجت است عده‌ای نیز مدعی هستند که عمل خلفای چهارگانه حجت است و برای اثبات ادعای خود به حدیث جعلی «علیکم بسنّتی وسنّة الخلفاء الراشدین من بعدی» استناد می‌کنند و گروهی حدیث جعلی «اقتدوا باللذین من بعدی أبی‌بکر وعمر» استناد می‌کنند و عمل شیخین را حجت می‌دانند و- به حمد خدا- ما در نقد هر یک از این احادیث رساله مستقلّی نگاشته‌ایم.

است و هر چیزی که بر مردم واجب باشد و فعلی از افعال آنها باشد از فروع دین خواهد بود و امامت اینچنین است

بحث و نتیجه‌گیری

اولاً: اجماع در سقیفه نیز محقق نشد زیرا این اجماع بر وجوب تعیین امام بر مردم نبود و الا چرا در این مسئله اینقدر اختلاف نموده اند و برخی اصلا قائل به وجوب امامت نشده اند

از طرف دیگر، بسیاری از بزرگان صحابه همچون علی (ع) حسنین (ع) ابوذر و مقداد و سلمان و...از جمله مخالفین سرسخت این اجماع بودند و حتی خلیفه دوم در مورد خلافت ابوبکر می‌گوید:

«کانت بیعه الناس لابی بکر فلته من فلتات الجاهلیه وقی الله المسلمین شرها فمن عاد الیها فاقتلوه»

بیعت مردم با ابی بکر یک بیعت بی مبنا و بی ریشه از دوران جاهلیت بوده، امید است که خداوند مسلمین را از شر این قضیه حفظ کند و هر کسی از این به بعد اینگونه رفتار کند او را بکشید

ابن ابی الحدید از علمای اهل سنت در رد این اجماع می‌گوید:

«عمر کسی است که از مردم برای ابوبکر بیعت گرفت و مخالفین را سرکوب نمود و او بو شمشیر زبیر را هنگامی که شمشیر کشید تا حمله نماید شکست و با دست خود به سینه مقداد کوبید و سعد بن عباده را زیر دست و پا له کرد او بو که بینی حباب بن منذر را بخاک مالید او بود که افرادی را که بخانه فاطمه پناه بردن به قتل و آتیش زدن تهدید نمود و آنان را از خانه فاطمه بیرون کشید و اگر او نبود خلافت بر ابوبکر صورت نمی‌گرفت. » (Ibn Abi, 1967).

ثانیاً: بر فرض هم اجماعی صورت گرفته باشد این اجماع برای امامیه حجیت ندارد زیرا امامیه اجماع را در فروعات دین صحیح می‌داند که کاشف از قول معصوم باشد نه در اصول دین

بنابراین ادعای اجماع از طرف عامه نمی‌توان دلیلی برای اثبات ادعایشان در مقابل امامیه باشد چرا که در بین مجمعین به اتفاق فریقین علی)نبوده و اصل امامت نیز از فروع دین نیست تا با اجماع اثبات شود

ثالثا: نقل این حدیث از طرف ابوبکر در سقیفه معلوم نیست و این حدیث در منابع حدیث نیامده است و راویان آن مجهول هستند و غالباً با روی آورده شده است و بر فرض قبول آن هم نمی‌تواند دال بر فروع دین بودن مسأله امامت باشد و نهایت چیزی که می‌توان از آن فهمید اینست که وجود امام برای امت امری لازم و ضروری است نه بیش از آن.

گفتار اول: نظر متکلمین:

الف) نظر متکلمین عامه:

برخی علمای اهل سنت امامت را جزء اصول دین دانسته اند، «ابوبکر باقلانی» (Kermani, 1995) و «عبدالقاهر بغدادی» معتقدند که خلافت، امامت و شروط زعامت از اصول دین می‌باشد (Bahrani). شهرستانی اگرچه در نهایة الاقدام به صراحت بیان کرده است که امامت از اصول اعتقادات نیست امّا در «الملل و النحل» (Bahrani) چهار قاعده را به عنوان «اصول کبار» معرفی می‌کند که یکی از مباحث قاعده چهارم، «امامت» است. فخر رازی نیز اصول دین را مورد بحث و بررسی قرار داده و به مباحث امامت نیز پرداخته است (Kermani, 1995).

برخی از متکلمین عامه ای که، امامت را از اصول دین می‌دانند:

۱- بیضاوی:

ناصرالدین بیضاوی از بزرگان اشعری مانند فخر رازی امامت را ذیل مبحث نبوت بیان کرده است اما در جای دیگری گفته که امامت از اصول دین است و مخالفت با آن سبب کفر و بدعت می‌شود قاضی بیضاوی می‌نویسد:

«الفصل الثانی فیما علم کذبه وهو قسمان: الأول: ما علم خلافه ضرورة أو استدلالًا... الثانی: ما لو صح لتوفیر الدواعی علی نقله کما نعلم أنه لا بلدة بین مکة والمدینة أکبر منهما إذ لو کان لنقل؛ وادّعت الشیعة أن النص دلّ علی إمامة علی ولم یتواتر کما لم تتواتر الإقامة والتسمیة ومعجزات الرسول صلّی اللّه علیه وآله. قلنا: الأولان من الفروع ولا

کفر ولا بدعة فی مخالفتهما، بخلاف الإمامة. وأما تلك المعجزات فلقلة المشاهدین[1]»

باب دوم در اخبار (است که) شامل فصولی است. فصل دوم در مورد اخباری است که دروغش دانسته شده است و آن بر دو قسم است اول اخباری که با یک امر بدیهی یا استدلال (منطقی) مخالف است. دوم اخباری که در صورت صحت، انگیزه فراوانی برای نقل آن بود (و باید به گوش ما می‌رسید) چنان که می‌دانیم شهری بین مکه و مدینه وجود ندارد چرا که اگر (چنین شهری) بود حتماً نقل می‌شد (و به گوش ما می‌رسید). امامیه ادعا می‌کند که نص، بر امامت علی علیه السلام دلالت دارد در حالی که متواتر نیست؛ چنان که اقامه، شروع نماز با بسم اللّه الرحمن الرحیم و معجزات رسول خدا به تواتر به ما نرسیده است. می‌گوئیم دو مورد اول- یعنی اقامه و تسمیه- از فروع دین هستند و مخالفت و عدم پذیرش آن دو موجب بدعت و کفر نمی‌شود؛ بر خلاف امامت (که از اصول دین است و مخالفت با آن موجب کفر است) و امّا (عدم تواتر در نقل) معجزات پیامبر به دلیل قلّت مشاهده کنندگان آن‌هاست.

از مجموع آن چه در این قسمت بیان شد می‌توان دو نکته را استفاده کرد. اول آن که، امامت در دیدگاه اشاعره از موضوعات علم فروع یعنی احکام عملی و فقه و در نتیجه فعلی از افعال مکلفان به شمار می‌آید که وجوب سمعی (نقلی) دارد، نکته دیگر آن که به گفته خود آنان، متکلمان اشاعره در باب امامت تحت تأثیر اندیشه امامیه قرار گرفته اند که این مسأله و مباحث پیرامون آن را در کتب کلامی خویش مورد بحث و بررسی قرار داده اند ولی در واقع بین تعریف آنها و این اعتقادشان منافات وجود دارد. مثلاً بیضاوی که معتقد است امامت از اصول دین بوده منظورش اینست که چون امامت از اصول دین است و انکار آن موجب بدعت و کفر می‌گردد؛ لذا چنان چه نصی در این زمینه وجود داشت، می‌بایست افراد زیادی آن را نقل می‌کردند. امّا از آن جا که این نص به تواتر به ما نرسیده است، پس چنین نصی وجود نداشته و امامت از فروع دین است.[2]

۲- اسنوی:

«وخالفت الشیعة فی القسم الثانی فادّعت أنّ النص الجلّی دلّ علی إمامة علی رضی اللّه عنه ولم یتواتر غیره من الامور المهمة کالإقامة والتسمیة فی الصّلاة ومعجزات الرسول صلّی اللّه علیه وآله... والجواب عن الأولین- وهما الإقامة والتسمیة- لأنهما من الفروع والمخطیء فیهما لیس بکافر ولا مبتدع؛ فلذلك لم تتوافر الدواعی علی نقلهما، بخلاف الإمامة فإنها من اصول الدین ومخالفتها فتنة وبدعة[3]»

و شیعه در قسم دوم مخالفت کرده و مدعی شده است که نص آشکار بر امامت علی علیه السلام دلالت می‌کند؛ در حالی که متواتر نیست. چنان که غیر از امامت در امور مهم دیگری نیز تواتر وجود ندارد. مثل اقامه و تسمیه در نماز و معجزات رسول خدا صلی اللّه علیه وآله. پاسخ در مورد اول که (مراد) اقامه و تسمیه می‌باشد، آنست که آن دو از فروع هستند و کسی که در این موارد خطا کند، کافر و بدعت گذار نخواهد بود. بنابراین انگیزه‌های زیادی برای نقل آن دو نبوده است؛ بر خلاف امامت که از اصول دین و مخالفت با آن فتنه و بدعت است.

۳- سبکی

امام سبکی یکی شخصیت‌های بلند آوازه اهل سنت، مسائل و مباحث اصول و فروع را مطرح می‌کند و می‌گوید:

«بخلاف الإمامة فإنها من الأصول ومخالفتها بدعة ومؤثرة فی الفتن.[4]»

امامت از اصول دین است مخالفت امامت و انکار امامت بدعت است و انسان و جامعه را در فتنه گرفتار می‌کند.

ب) نظر متکلمین امامیه:

۱. «الابهاج فی شرح المنهاج»، ج۲، ص ۲۹۵؛«منهاج الوصول الی علم الاصول»، ص ۷۵ - ۷۶

۲. «الإبهاج فی شرح المنهاج»، ج۲، ص ۲۹۵

۳. «نهایة السؤل شرح منهاج الوصول»، ج۲، ص۳۸

۴. «الإبهاج فی شرح المنهاج»، ج ۲، ص ۲۹۶

۱- شیخ صدوق □: شیخ صدوق امامت را هم‌طراز نبوّت قرار داده است و می‌نویسد: «یَجِبُ اَن یَعتَقِدَ اَنَّ الاِمامَةَ حَقٌّ کَما اعتِقادُنا اَنَّ النُّبُوَّةَ حَقٌّ... وَ اَنَّ نَصبَ الاِمامِ وَ اِقامَتَهُ وَ اِختیارَهُ اِلیَ اللهِ عَزَّ وَ جَلَّ[۱]». «اعتقاد به اینکه امامت حق است واجب است چنان که معتقدیم نبوّت حقّ است و قطعاً اعتقاد به اینکه نصب امام و تعیین و برگزیدن امام از طرف خداست واجب می‌باشد.» و در جای دیگر ایشان منکر امامت را در زمره منکر نبوت پیامبر (**ص**) قرار داده است.[۲]

۲-شیخ طوسی (شیخ درباره انکار امامت می‌گوید: «به اجماع امامیّه انکار امامت مثل انکار نبوّت است زیرا جهل به هر دو در یک حد است[۳]». یعنی تصدیق امامت به دنباله تصدیق نبوت انبیاء از اصول است.

۳- علامه حلی (: علامه حلّی (متوفی ۷۲۶ هـ ق) نسبت به جایگاه امامت در معارف اسلامی می‌نویسد: «لَنا اَنَّ الاِمامَةَ مِن اَرکانِ الدّین وَ اُصُولِه وَقَد عَلِمَ ثُبُوتُها مِنَ النَّبی (**ص**) ضَرُورَةً فَالجادُّ بِها لا یَکُونُ مُصَدِّقاً لِلرَّسُولِ فی جَمیعِ ما جاءَ بِه[۴]». «به عقیده ما، امامت از ارکان و اصول دین است و این مطلب به طور قطع و ضروری از پیامبر (ثابت شده است پس منکر امامت، پیامبررا در جمیع آنچه آورد تصدیق نکرده است.»

۴- قاضی شوشتری □: قاضی نور الله شوشتری درباره بحث امامت می‌نویسند: «لا رَیبَ فی اَنَّ الاِمامَةَ اِنّما هِیَ مِنَ الأُصُولِ[۵]»؛ هیچ شکی در اینکه امامت از اصول است وجود ندارد.

۵-محمد تقی مجلسی □: محمد تقی مجلسی در ضمن شرح عبارت «وَ بِموُالاتِکُم یُقبَلُ الطّاعَةُ المُفتَرَضَةُ» می‌نویسد: «انّها (الامامَةُ) مِن اُصُولِ الدّینِ لِلاَخبارِ المُتواتِرةِ وَلا یُقبَلُ الفُرُوعُ بِدونِ الأُصُولِ[۶]»

«همانا امامت به دلیل اخبار متواتر از اصول دین است، فروع دین بدون اعتقاد به اصول قبول نمی‌شود.»

محمد باقر مجلسی (متوفی ۱۱۱۱هـ ق) نیز ادّعای اجماع می‌کند که امامت از اصول است و بعد از آن می‌نویسد:

«اَیضاً ظاهِرٌ اَنَّ الاِمامَةَ مِّن اُصُولِ الدّین...لا رَیبَ اَنَّ الوِلایَةَ وَ الاِعتِقادَ بِامامَةِ الأَئِمَّةِ وَ الاِذعانَ بِها مِن جُمَلَةِ اُصُولِ الدّین وَ اَفضَلَ مِن جَمیعِ الأَعمالِ البَدَنِیَّةِ[۷]»

«همچنین روشن است که امامت از اصول دین است...هیچ شکی نیست در اینکه ولایت و اعتقاد به امامت ائمّه و اعتراف به امامت آنها از جمله اصول دین و برتر از جمیع فروعات دین است.»

۶-فیّاض لاهیجی □: «جمهور امامیّه، امامت را از اصول دین می‌دانند زیرا بقا دین و شریعت موقوف بر وجود امام است.[۸]»

۷- صاحب حدائق □: صاحب حدائقمی‌گوید: «ثبوت کون الامام من اصول الدین بنص الآیات و الاخبار الواضحه الدلالة کعین الیقین.[۹]» اینکه امامت از اصول دین است با توجه به آیات و اخبار واضح مانند عین الیقین است و هیچ شبهه ای در آن نیست.

گفتار دوم: ادله نقلی:

الف) آیات قرآن.

۱- آیه اولوالامر

قال الله تبارک و تعالی «یا أَیهَا الَّذِینَ آمَنُواْ أَطِیعُواْ اللّهَ وَأَطِیعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِی الأَمْرِ مِنکُمْ[۱۰]»

۱. «الهدایة»، ص ۲۵
۲. «همان»، ص ۲۷
۳. «تلخیص الشافی»، ج ۴، ص ۱۳۱
۴. «منتهی المطلب فی تحقیق المذهب»، ج ۱، ص۵۲۲
۵. «الصوارم المهرقة»، ص ۲۶۳؛ «احقاق الحق»، ج ۲، ص ۳۰۶
۶. «روضة المتقین»، ج ۵، ص۴۹۶
۷. «بحار الانوار»، ج ۲۸، ص۳۶۲ و ج ۶۵، ص ۳۳۴
۸. «گوهر المراد»، ص ۴۶۷
. «الحدائق الناضرة»، ج ۱۸، ص۱۵۳۹
۱۰. نساء:۴، آیه‌ی ۵۹

خداوند می‌فرماید: «ای کسانی که ایمان آورده‌اید خدا را اطاعت کنید و از پیامبر و اولیاء امر خودتان فرمان برید.m از جمله آیاتی که امامیه در اثبات امامت بدان استناد می‌کنند آیه شریفه فوقاست. خداوند متعال در این آیه کریمه مومنان را مخاطب ساخته، و آنان را به اطاعت خودو اطاعت پیامبرو اولی الامر امر کرده است.

مفهوم أولی الأمر:

عنوان «أولی الأمر» دارای مفهومی ترکیبی است. از این رو، نخست باید درکلمه «أولی» و سپس در کلمه «الأمر» دقت کنیم:

واژه «أولی» به معنای صاحبان استو کلمه «أمر» به دو معنی آمده است: یکی به معنای «فرمان» و دیگری به معنای «شأن وکار». معنای «شأن و کار» ظاهر تر به نظر می‌رسد، زیرا در آیه دیگری در همین سورهنساء کلمه «أولی الأمر» مطرح شده است: «و اذا جاءهم أمر من الأمن أو الخوف أذاعوابه ولو ردوه إلی الرسول و إلی أولی الأمر منهم لعلمه الذین یستنبطونه منهم[1]»

و چون خبری حاکی از ایمنی یا ترس به آنان رسد انتشارش می‌دهند، واگر آن را به پیامبر (و صاحبان امر خود ارجاع کرده بودند قطعا از میان آنان کسانیبودند که می‌توانستند (صدق یا کذب) آن را دریابند. در این آیه معنای دوممنظور است، یعنی کسانی که صاحب اختیار در امور زندگی و شئون مختلف آن هستند که بهقرینه این آیه کلمه "أولی الأمر" در آیه مورد بحث نیز روشن می‌شود.

باتوجه بهمفهوم «أولی الأمر» در آیه مورد بحث به این نکته می‌رسیم که «أولی الأمر» تنهاکسانی را شامل می‌شودکه واقعا و به طور طبیعی شایستگی سرپرستی امور و صاحب اختیاریرا دارا هستند و خداوند که بالذات صاحب اختیار و دارای سرپرستی در همه چیز است اینسرپرستی را به آنان داده است؛ گرچه آنان را به ظاهر از این مقام برکنار ساختهباشند. نه آنان که با زور و بدون حق تسلط پیدا کرده و حکمران مردم قرار گرفتهباشند. چنانکه صاحب خانه کسی است که واقعا مالک آن باشد گرچه خانه او را غصب کردهباشند؛ نه کسی که آنرا بوسیله زور یا مکر و حیله بدست آورده، بر آن سلطه پیدا کرده باشد.

گفتار سوم: ادلهٔ عقلی

۱ـ عصمت

به اعتقاد شیعیان یکی از شرایط و صفات امام این است که از جمیع جهات معصوم باشد و از آن جا که عصمت نیز یک ملکه نفسانی و باطنی است مردم نمی‌توانند فرد معصوم را بشناسند و او را امام خویش قرار دهند و از او پیروی کنند لذا چون خداوند عالِم به خفیّات می‌باشد، بر او واجب است به مقتضای حکمتش از طریق وحی امام هر عصری را به پیامبرش ابلاغ نماید و ایشان نیز او را به مردم معرّفی نماید؛ بنابراین چون تعیین امام فعل مستقیم خداوند می‌باشد بطوری که مردم در او هیچ نقشی ندارند، پس امامت از اصول می‌باشد و الاّ اگر امام از طرف خداوند تعیین نشود و به مردم واگذار شده باشد مستلزم «تکلیف مالا یطاق »می‌شود زیرا که مردم قدرت تشخیص فرد معصوم از تولد تا وفات را ندارند؛ و درجای خود اثبات شده است که «تکلیف ما لا یطاق »قبیح است و کار قبیح از خداوند سرنمی‌زند لذا جعل امامت از طرف خداوند می‌باشد. به این دلیل علاوه بر امامیّه، اسماعیّلیه نیز استدلال نموده‌اند لذا به نقل عبارات این دو فرقه می‌پردازیم.

شیخ مفید برای اثبات عصمت امام ادله‌ای بیان نموده‌اند که از جمله آنها استدلال به نقض غرض می‌باشد:

«انَّهُ لَوْ فَعَلَ الخَطیئَةُ فَامّا اَنْ یَجِبَ الاَنکارُ عَلَیهِ اَو لا. فَانْ وَجَبَ الانکار عَلَیهِ سَقَطَ مَحَلَّهُ مِنَ القُلوُب وَلَم یَتَّبِعْ وَ الغَرَضُ مِن نَصبِهِ اتِّباعُهُ وَ انْ لَمْ یَجِب الانکارُ عَلَیهِ سَقَطَ وُجوُبُ النَّهیِ عَنِ المُنکَر وَ هُوَ باطِل[2]»

«اگر از امام کار اشتباهی سربزند، یا انکار آن بر مردم واجب است یا واجب نیست. حال اگر واجب باشد انکار آن عمل، قطعاً امام جایگاه خویش را نزد مردم از دست می‌دهد و در این صورت نباید از او پیروی شود، در حالیکه غرض از نصب امام پیروی از او می‌باشد و

۱. نساء:۴، آیه‌ی۸۳

۲. «النکت الاعتقادیهٔ،» ص۴۰؛«گوهرالمراد،» ص ۳۳۴؛«اللوامع الالهیهٔ،» ص ۳۲۸

اگر انکار آن عمل امام برمردم واجب نباشد امر به معروف و نهی از منکر باطل می‌شود. درحالیکه بطلان این نیز مسلم است».

علامه حلّی نیز پس از استدلال به عصمت امام مثل استدلال شیخ مفید برای اثبات وجوب تعیین امام از طرف خداوند می‌فرماید: «... وَ العِصمَةُ مِن الأُمورِ الباطِنِيَّةِ الَّتی لا یَعلَمُها الاّ اللهُ. فَلا طَریقَ اِلی مَعرِفَةِ الاِمامِ سِوَی النَّص مِنه[1]»

«... عصمت از امور باطنی است که کسی این صفت را نمی‌تواند تشخیص دهد، مگر خداوند تبارک و تعالی، بنابراین هیچ راهی برای معرفت امام باقی نمی‌ماند مگر نصّ در امامت فردی از طرف خداوند تبارک و تعالی »و در جای دیگر ایشان می‌فرمایند:

«وَ العِصمَةُ لَیسَ مَقدوراً لِلعِباد. لِخفائِها عَنهُم... فَلابُدَّ اَنْ یَکوُنَ المُعِینُ لَهُ هُوَ اللهُ سُبحانَه[2]» عصمت مقدور مردم نیست زیرا عصمت از امور باطنی ومخفی می‌باشد لذا جاعل امامت ضرورتاً باید خداوند باشد.

سید مرتضی و بسیاری از متکلّمین شیعه عصمت را شرط امامت می‌دانند لذا پس از اثبات این صفت برای امام در ردّ قائلین به اینکه تعیین امام در اختیار مردم است می‌فرمایند:

«اِنَّما بَطَلَ (اختیار) مِنْ حَیثُ کانَ فی تَکلیفِه مَعَ ثُبُوتِ عِصمَةِ الاِمامِ تَکلیفٌ لِاصابَةِ مالا دَلیلَ عَلَیهِ وَ ذلِکَ فِی القُبحِ یَجری مَجری تَکلیفِ مالا یُطاق وَ هُوَ مُحالٌ...[3]»

«واگذار نمودن تعیین امام به مردم صحیح نیست زیرا تکلیف مردم یا وجود شرط عصمت برای امام، تکلیفی خواهد بود که برای تشخیص آن هیچ نشانه‌ای وجود ندارد و این نوع تکلیف از حیث قبح مثل تکلیف مالا یطاق است و تکلیف قبیح نیز از خداوند سر نمی‌زند.» بنابراین چون با وجود شرط عصمت بجهت اینکه مردم، فرد معصوم را نمی‌توانند تشخیص دهند و تکلیف به تعیین امام معصوم بر مردم از قبیل تکلیف مالا یطاق می‌باشد، تعیین امام همچون نبّوت از طرف خداوند می‌باشد؛ بنابراین امامت نیز از اصول می‌باشد. اسماعیّلیه نیز که یکی از فرقه‌های شیعه هستند عصمت را شرط امامت می‌دانند. احمد کرمانی می‌گوید: «از آن جایی که عصمت شرط امامت است و عصمت از صفات ظاهری نیست که مردم بتوانند تشخیص دهند لذا بر خداوند تعیین امام واجب است.[4]»

البته برای اثبات عصمت به آیاتی مثل آیه اولی الامر و از ادلهٔ عقلی به ادله‌ای مثل امتناع، تسلسل، نقض غرض، [که در استدلال گذشت]برهان حفظ شریعت و.... می‌توان استناد کرد، که متکلّمین شیعه استدلال نموده‌اند علاقمندان به این بحث می‌توانند به منابع زیر مراجعه نمایند.[5]

۲ـ مصلحت امت اسلامی

در این دلیل با یک تحلیلی نسبت به وضعیّت مسلمین از جهات متعدّدی مثل خطرهای داخلی و خارجی‌ای که دین را تهدید می‌نمود و هم از حیث بافت جمعیّتی مکتب نوظهور اسلام و درک و بینش مسلمین نسبت به دستورات دینی می‌پردازیم تا با این تحلیل عقلی برای دینی که خاتم ادیان آسمانی می‌باشد اثبات کنیم تعیین امام از جانب خداوند سزاوار است یا تفویض این امر به مردم؟ به عبارتی دیگر مصلحت دین و شریعت اسلام و مسلمین کدام یک ازاین دو راه را با آن شرایط اقتضاء می‌کند اما شرح این تحلیل: امّت اسلامی قبل از وفات پیامبر اسلاماز سه جبهه در محاصره و خطر قرار داشتند که یکی از این سه خطر، خطرداخلی بود و دو جبهه خطرناک دیگر نسبت به دین و مسلمین، جبهه‌های خارجی بودند که به تبیین این سه جبهه خطر می‌پردازیم.

۱- خطر امپراطوری ساسانی: از خطرهای این امپراطوری همین بس که وقتی پیامبراکرمنامه‌ای به امپراطوری این سرزمین، با مضمون دعوت به اسلام و توحید نوشتند پس

۱. «قواعد المرام فی علم الکلام»، ص ۱۸۱؛«اللوامع الالهیهٔ»، ص ۳۲۹؛«نهج المسترشدین فی اصول الدین»، ص ۳۳۷

۲. «همان،» ص ۸۱

۳. «الشافی فی الامامهٔ»، ج ۲، ص ۵؛«اللوامع الالهیهٔ»، ص ۲۳۹؛«الاقتصاد فی ما یتعلق بالاعتقاد»، ص ۳۱۳؛«نهج المسترشدین فی اصول الدین»، ص ۶۴.

۴. «المصابیح فی الامامهٔ »، ص ۷۹

۵. «النکت الاعتقادیهٔ»، ص ۴۰؛«الشافی فی الامامهٔ»، ج ۱، ص ۲۸۹؛«الذخیرهٔ فی علم الکلام»، ص ۴۲۹؛«قواعد المرام»، ص ۱۷۸؛«ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدین»، ص ۳۳۳؛«المیزان»، ج ۴، ص ۳۹۳

از دریافت این نامه خسروپرویز بلافاصله آن نامه را پاره نمود و به نماینده خود در یمن نوشت که بلافاصله با دو نفر از رجالش به جانب حجاز حرکت کند و پیامبر را دستگیر نموده و به نزدش بیاورند.[1]

۲- خطر امپراطوری روم: خطر دوّمی که دین نوظهور اسلام را تهدید می‌نمود خطر امپراطوری روم بود. مخصوصاً که چندین جنگ نیز بین مسلمین و این امپراطوری رخ داده بود و بزرگانی از صحابه مثل، زید بن حارثه و عبد الله بن رواحه و تعدادی از مسلمین در آن جنگ توسط لشکر رومیان شهید شدند و در آن جنگ مسلمین شکست خوردند. لذا مسلمین از این حیث از لحاظ روحی ضعیف شدند و رومیان جرأت و جسارت بیشتری نسبت به از بین بردن دین پیدا نمودند. به همین خاطر پیامبر نیز با احساس این خطر در سال نهم هجری با تدارک لشکری به قصد جنگ با رومیان از مدینه خارج شدند ولی رومیان از رویارویی با مسلمین خودداری نمودند. پیامبر با لشکر اسلام عازم تبوک شد و در اواخر عمر خویش نیز از این خطر غافل نبود لذا وصیت نمود که لشکری به فرماندهی اسامهٔ بن زید برای نبرد با رومیان حرکت کند و برکسی که از همراهی با این سپاه خودداری کند، لعنت فرستاد.

۳- خطر منافقین: منافقین کسانی بودند که با زبان خویش اسلام ظاهری را پذیرفته بودند و در میان مسلمین به دنبال فرصتی بودند که ضرباتی به دین اسلام و پیروانش وارد نمایند. درعظمت این خطر همین بس که خداوند سوره‌ای در مذمّت منافقین در قرآن کریم بر پیامبرنازل نموده و سختترین عذاب را برای آنها قرار داده است و به تصریح قرآن که می‌فرماید: «إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرْكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ[2]» «منافقین در پایینترین درکات دوزخ قرار دارند و هرگز یاوری برآن‌ها نخواهی یافت.»

نتیجه‌گیری

از مجموع ادله‌ای که مورد بررسی قرار گرفت امامت مسلّماً از فروع دین نخواهد بود؛ زیرا اگر از فروع دین می‌بود لازم بود که اولاً: پیامبر اکرم (برای بقاء دین و شریعت اسلام و عدم گمراهی مسلمین معیارهایی و صفاتی را از خلیفه بعد خودش به مردم بیان می‌نمود تا بواسطه آن معیارها مردم امامشان را تعیین می‌نمودند. در حالیکه پیامبر (در این باره هیچ نصی بیان ننموده‌اند؛ و این به دور از حکمت پیامبرو دین خاتم و جاویدانگی اسلام می‌باشد که حتی در مستحبات و مکروهات و مباحات نیز سکوت نکرده است چه رسد به مسئله امامت که در وجوب آن اکثر مذاهب اسلامی اتفاق نظر دارند.

و ثانیاً: اگر تعیین امام از وظایف مردم می‌بود. نباید پیامبر (ص) درباره امامت هیچ یک از صحابه نصی بیان می‌نمودند. در حالیکه آیاتی از کتاب خدا و روایاتی از پیامبر اسلام (ص) نص است درباره امامت امام علی (، که در جای خودش به اثبات رسیده است؛ و برخی از این نصوص اثبات می‌شود که امامت قطعاً از مسائل اعتقادی و اساسی دین می‌باشد. این عقیده را از آیات قرآن، آیه‌های مثل آیه ابتلاء ابراهیم و جعل امامت ابراهیم)از طرف خداوند اثبات می‌کند که امامت موهبتی است الهی بطوری که حتّی پیامبران در آن نقشی ندارند چه رسد به عوام الناس؛ و نیز آیه «اولی الامر» که مصادیق آن قطعاً ائمّه طهارند و از آن جایی که اولی الامر باید معصوم باشد. قطعاً تعیین امام از طرف خداوند می‌باشد زیرا مردم قدرت تشخیص فرد معصوم را ندارند و تکلیف به آن نیز از قبیل تکلیف مالایطاق خواهد بود که از خداوند سر نمی‌زند....

و نیز حدیث نبوی مشهور بین فریقین اثبات می‌کند که امامت از اصول ایمان و اعتقادات می‌باشد زیرا جهل به هیچ یک از فروع در

۱. «الکامل فی التاریخ»، ج۲، ص۲۱۳

۲. نساء: ۴، آیه‌ی ۱۴۵

صورتی که با جهل به آن، منتهی به مرگ شود مستلزم مرگ جاهلیّت نخواهد شد.

هرچند با صرف نظر از این ادله نیز عقل لزوم تعیین امام از طرف خداوند را حکم می‌کند زیرا طبق شرایطی که مسلمین از حیث خطرات داخلی و خارجی و وضعیّت بافت جمعیتی و درک مسائل دینی داشتند و نیز قاعده لطف و... تفویض امر امامت به مردم خلاف حکمت الهی برای بقاء دین خاتم می‌باشد؛ و کار خلاف حکمت از خداوند سر نمی‌زند لذا امامت مسئله‌ای الهی می‌باشد بنابراین از مسائل اعتقادی خواهد بود.

البته اثبات اینکه امامت از اصول دین باشد بطوری که انکار آن ولو با شبهه در دلیل مستلزم کفر منکر و خروج از دین شود مشکل است لذا متکلمین خاصّه امامت را از اصول اعتقادی امامیه می‌دانند؛ زیرا امام حافظ شریعت و مرجع دین است و تعیین او مثل نبوت از جانب خدا می‌باشد.

مشارکت نویسندگان

در نگارش این مقاله تمامی نویسندگان نقش یکسانی ایفا کردند.

تعارض منافع

در انجام مطالعه حاضر، هیچ‌گونه تضاد منافعی وجود ندارد.

EXTENDED ABSTRACT

The question of whether Imamate belongs to the fundamentals (uṣūl al-dīn) or branches (furūʿ al-dīn) of religion has historically occupied a central position in Islamic theology, jurisprudence, and inter-sectarian debates. The current article revisits this complex issue by focusing on the perspective of the commentator of *al-Mawāqif*, who denies Imamate as a fundamental principle and situates it instead among the secondary branches. The discussion begins with linguistic and terminological explorations of the word *Imam*, showing that lexicographers such as Ṭabarsī defined it as one who is followed in actions and words, whether in truth or falsehood, thus highlighting its general application to any leader or object of emulation (Tabarsi, 1987). Further elaborations from prominent theologians reinforce this notion of leadership, where Ṭūsī defined Imamate as a universal religious leadership guiding people in both worldly and spiritual affairs (Tusi, 1995), Ibn Maytham al-Baḥrānī emphasized its originality in both religious and worldly domains (Amidi, 2002b), and Lāhījī explicitly described it as succession to the Prophet in all dimensions of religious and social governance (Lahiji, 1945). Likewise, al-Ḥillī confirmed its nature as a leadership succeeding the Prophet (Ibn Abi, 1967), while scholars such as al-Mufīd considered the Imam as the Prophet's executor in implementing divine rulings with infallibility akin to that of Prophets. Across these definitions, the emphasis on *ri'āsa ʿāmma* (general leadership) recurs, distinguishing Imamate from partial delegated authorities like judges and rulers, thereby consolidating its scope over the entire community. By contrast, when scholars defined *furūʿ al-dīn*, they restricted it to practical injunctions such as prayer, fasting, and zakāt, which, while obligatory, are not the foundations of faith. Thus, as figures like Mesbāḥ Yazdī argued, the division between *uṣūl* and *furūʿ* ultimately demarcates the cognitive doctrinal core from the practical obligations (Mesbah Yazdi, 1993). It is against this conceptual background that the article situates the critical question: is Imamate to be aligned with the pillars of faith such as tawḥīd and nubuwwa, or with the practices that operationalize religious life?

The article systematically reconstructs the arguments of Sunni theologians who, following Jurjānī and the commentator of *al-Mawāqif*, regarded Imamate as a branch. Their reliance on Qurʾānic verses such as *"obey Allah, obey the Messenger, and those in authority among you"* provided a textual basis for positing obedience to rulers without requiring infallibility, thereby reducing Imamate to a juristic duty of the community (Kermani, 1995). The rational underpinning of this view emphasized harm reduction: better to appoint a fallible leader than to

risk anarchy. Yet, this interpretation was strongly contested by theologians who emphasized that the unconditional nature of the Qurʾānic command necessitated infallibility, for otherwise believers could be compelled to obey sinful or mistaken directives. Fakhr al-Rāzī, for example, deduced infallibility from the absolute imperative of obedience (Fakhr al-Razi), thus challenging the Sunni construal. Moreover, by tying Imamate to God's prerogative, scholars argued that only divine knowledge of human inner states could designate an infallible Imam (Baqillani, 2001). In this light, the Shiʿi contention emerges: Imamate must be divinely appointed, and its denial as a principle risks undermining the coherence of the divine law. In parallel, Sunni theologians invoked the verse of *shūrā* (*"consult them in affairs"*), which they claimed established communal consultation as the mechanism of succession. Suyūṭī's exegesis suggested that God instituted consultation as a normative practice for governance (Muhaqqiq al-Hilli, 2000), which later Sunni scholars extrapolated to succession. However, critics point out that the verse merely prescribes consultation within an established governance structure, not for foundational appointments, and that Shiʿi traditions offered explicit Prophetic designations of succession that undercut such extrapolations. This divergence reflects the crux of the sectarian divide: whether textual silence authorizes communal agency or whether divine designation is indispensable.

Hadith evidence likewise illustrates the bifurcation of perspectives. Sunni theologians cited the *ḥadīth man māta*—"whoever dies without knowing the Imam of his time dies the death of ignorance"—to argue that the obligation of knowing the Imam implies the obligation of appointing one when none is designated (Taftazani, 1988). This reasoning supported their claim that Imamate lies within the community's domain as a practical necessity. Yet, Shiʿi scholars countered that the severity of the hadith—linking ignorance of the Imam to a return to pre-Islamic ignorance—elevates Imamate to the rank of fundamental doctrines, comparable to the recognition of Prophethood itself. From this perspective, the hadith underscores the continuity of divine guidance through designated Imams rather than merely validating communal selection. Moreover, traditions such as ḥadīth al-thaqalayn, where the Prophet emphasized adherence to the Qurʾān and his progeny, reinforce the argument for divinely mandated succession (Tabarsi, 1987). Sunni rationalizations that reduced Imamate to political leadership appear incongruent with the existential stakes suggested by these hadiths. Furthermore, reports of early succession practices, particularly the events at Saqīfa, were interpreted by Sunni scholars as evidence of consensus (*ijmāʿ*) among the Companions that succession is a communal duty (Razi, 1999). Jurjānī and others argued that the haste with which the Companions prioritized succession over even the Prophet's burial demonstrates its juridical necessity (Jurjani, 1998). However, critics retort that the absence of key figures such as ʿAlī, Banū Hāshim, and prominent Companions invalidates the claim of consensus. The Shiʿi perspective interprets the Saqīfa episode not as proof of juristic consensus but as evidence of political maneuvering, highlighting the contested legitimacy of the outcome.

A deeper layer of analysis involves examining the epistemological criteria for distinguishing fundamentals from branches. Scholars such as Kermānī emphasized that fundamentals are those beliefs whose denial expels one from the fold of Islam (Kermani, 1995), whereas branches, though obligatory, do not compromise one's essential status as a Muslim. In this sense, Imamate, when considered merely as political guardianship, seems to fit the latter category. Yet, Shiʿi scholars emphasized that Imamate fulfills precisely the criteria of a fundamental: ignorance or denial of the Imam invalidates one's faith. Indeed, for Shiʿi theologians, Imamate is integrally tied to tawḥīd, nubuwwa, ʿadl, and maʿād, forming the quintet of doctrinal pillars. Figures like Lāhījī framed Imamate as a universal succession encompassing both religious and worldly matters (Lahiji, 1945), while Baqillānī, although Sunni, occasionally

acknowledged the structural centrality of Imamate in sustaining religion (Baqillani, 1906). The ambiguity among Sunni theologians themselves is noteworthy: some, like Bayḍāwī, identified Imamate as a principle whose denial amounts to heresy, while others insisted on its classification as a branch (Bahrani). This internal inconsistency suggests the profound tension between the doctrinal weight Imamate acquired historically and the juridical framework that sought to minimize its theological stakes. It is within this spectrum of interpretations that the commentator of *al-Mawāqif* positioned himself, arguing that Imamate, though obligatory, is a practical duty on the community rather than a divinely decreed principle.

The article also examines rational arguments beyond textual and hadith evidence. Sunni scholars leaned heavily on pragmatic reasoning: the prevention of chaos and safeguarding of communal order necessitated a leader, making Imamate obligatory on the people as a collective duty. Amīdī, for instance, cited the consensus of early Muslims and the impossibility of leaving the community leaderless as evidence of its juristic necessity (Amidi, 2002a). In their view, the appointment of Abū Bakr at Saqīfa and the subsequent practices of selecting leaders through shūrā or designation by preceding caliphs exemplify a functioning model that, though historically contingent, reflected divine allowance. Yet, Shiʿi critiques emphasized that the legitimacy of Imamate cannot rest merely on pragmatic grounds; if guidance is divinely mandated, then only God possesses the knowledge to appoint an infallible Imam. Moreover, reliance on consensus is itself problematic when key members of the community—including the Prophet's household—were excluded. These rational disagreements reveal the deeper epistemological divide: whether religious truth and continuity are secured by divine guarantee or by communal agency. In either case, the debate illustrates how differing conceptions of authority, legitimacy, and divine will shaped sectarian identities and continue to influence theological discourse.

In conclusion, the article demonstrates that the position of Imamate within Islamic thought cannot be neatly resolved without addressing foundational questions of authority and legitimacy. The commentator of *al-Mawāqif* reflects one trajectory that emphasized communal responsibility, rational necessity, and the classification of Imamate as a branch of religion. In contrast, Shiʿi theologians placed Imamate firmly within the fundamentals, viewing it as a divinely mandated institution whose recognition is as essential as faith in God and His Messenger. The competing interpretations of Qurʾānic verses, the divergent readings of hadith, and the contested accounts of early succession all testify to the complexity of this issue. Beyond its historical and doctrinal significance, the debate over Imamate reveals the broader dynamics of how Muslim communities have negotiated the relationship between divine will and human agency, between revelation and politics, and between doctrinal unity and practical governance.

References

Allamah al-Hilli, H. b. Y. (1978). *Kashf al-Murad fi Sharh Tajrid al-I'tiqad (Unveiling the Purpose in Explaining the Summary of Belief)*. A'lami Foundation for Publications.

Amidi, S. a.-D. (2002a). *Abkar al-Afkar fi Usul al-Din (The First Fruits of Thoughts on the Principles of Religion)* (1st Edition ed.). Dar al-Kutub al-Ilmiyya.

Amidi, S. a.-D. (2002b). *Ghayat al-Maram fi 'Ilm al-Kalam (The Ultimate Aim in the Science of Theology)* (1st Edition ed.). Dar al-Kutub al-Ilmiyya.

Bahrani, M. b. A. b. M. *Qawa'id al-Maram fi 'Ilm al-Kalam (Rules of the Objective in the Science of Theology)* (2nd Edition ed.). Mar'ashi Najafi.

Baqillani, A. B. (2001). *Manaqib al-A'immah al-Arba'a (Virtues of the Four Imams [of the Sunni Schools])*. Dar al-Muntakhab al-'Arabi.

Baqillani, A. B. M. (1906). *Al-Tamhid fi al-Radd 'ala al-Mulhida al-Mu'attila wa al-Rafida wa al-Khawarij wa al-Mu'tazila (Introduction to Refuting the Denying Heretics, the Rejectors [Shi'a], the Kharijites, and the Mu'tazilites)*. Dar al-Fikr al-'Arabi.

Baqillani, A. B. M. b. a.-T. (1993). *Al-Tamhid al-Awa'il wa Talkhis al-Dala'il (The Introduction of Fundamentals and Summary of Evidence)* (2nd Edition ed.). Kutub al-Thaqafiyya.

Fakhr al-Razi, F. a.-D. *Al-Tafsir al-Kabir (The Great Exegesis)* (2nd Edition ed.). Dar al-Kutub al-Islamiyya.

Hanafi Maturidi, A. a.-T. *Al-Tamhid li Qawa'id al-Tawhid (The Introduction to the Principles of Monotheism)*. Dar al-Gharb al-Islami.

Ibn Abi, a.-H. (1967). *Sharh Nahj al-Balagha (Explanation of Nahj al-Balagha)* (2nd Edition ed.). Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.

Ibn Khaldun, A. *Al-Muqaddimah (The Introduction)* (4th Edition ed.). Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.

Jurjani, S. S. A. b. M. (1998). *Sharh al-Mawaqif (Explanation of the Stations)* (1st Edition ed.). Dar al-Kutub al-'Ilmiyya.

Kermani, A. H. a.-D. (1995). *Al-Masabih fi al-Imamah (The Lamps on Imamah)* (1st Edition ed.). Dar al-Muntazar.

Lahiji, A. a.-R. (1945). *Capital of Faith in Doctrinal Principles (Sarmaye-ye Iman dar Usul-e Ateqadat)* (2nd Edition ed.). Al-Zahra.

Lahiji, A. a.-R. (2004). *Gawhar-e Murad (The Intended Gem)* (1st Edition ed.). Sayeh.

Mesbah Yazdi, M. T. (1993). *Amuzesh-e Aqa'ed (Teaching Beliefs)* (9th Edition ed.). Sazman-e Tablighat (Organization for Islamic Propagation).

Mesbah Yazdi, M. T. (2007). *Durus fi al-'Aqidah al-Islamiyya (Lessons in Islamic Belief)* (2nd Printing ed.).

Muhaqqiq al-Hilli, A.-Q. J. f. b. a.-H. (2000). *Al-Maslak fi Usul al-Din (The Path on the Principles of Religion)*. Islamic Research Foundation.

Najafi, M. H. (1994). *Jawahir al-Kalam fi Sharayi' al-Islam (Jewels of Speech on the Laws of Islam)* (4th Edition ed.). Dar al-Kutub al-Islamiyya.

Razi, F. a.-D. *Muhassal Afkar al-Mutaqaddimin (The Acquired [Summary] of the Thoughts of the Ancients)*. Dar al-Kutub al-'Arabi.

Razi, F. a.-D. (1999). *Al-Muhassal (The Acquired)*. Al-Sharif al-Radi.

Tabarsi, A. A. F. b. H. (1987). *Majma' al-Bayan (The Gathering of Elucidation)* (2nd Edition ed.). Dar Ma'rifa.

Tabarsi Nouri, I. (1962). *Kifayat al-Muwahhidin (Sufficiency for the Monotheists)* (4th Edition ed.). Ma'arif Islamiyya.

Taftazani, S. d. a.-D. *Sharh al-'Aqa'id al-Nasafiyya (Explanation of the Nasafi Creed)*. Al-Azhar University Libraries.

Taftazani, S. d. a.-D. (1988). *Sharh al-Maqasid (Explanation of the Aims)* (1st Edition ed.). Al-Radi.

Tusi, J. f. (1973). *Talkhis al-Shafi (Summary of The Sufficient)* (3rd Edition ed.). Dar al-Kutub al-Islami.

Tusi, K. N. a.-D. (1995). *Qawa'id al-'Aqa'id (Rules of Beliefs)*. Hawza Ilmiyya.

Tusi, M. b. H. (1985). *Al-Iqtisad fi ma Yata'allaq bi al-I'tiqad (The Median Path in Matters Pertaining to Belief)* (2nd Edition ed.). Dar al-Adwa'.