



## A study and critique of some qur'anic arguments against the divine legitimacy of the imamate and religious rule

Mohammad As'adi<sup>1</sup>

### ABSTRACT

Opponents of the divine legitimacy of the Imamate and religious leadership, along with other arguments, have cited some Qur'anic arguments, which can be analyzed and examined in three main reasons with different explanations; Imamate as one of the public rights (*haqqun-naas*) is one of the reasons for this view, which is documented in the following four Qur'anic themes: judicial and legal speeches to the general public, the standing of the people in justice as a philosophy of mission and prophecy, the separation of divine prophecy from the rule of the people and the mission of the prophets. The second reason for this view is to legitimize the opinion of the people in the Qur'an, which is based on four categories of verses, including verses of consultation and advice (*shoora*), verses of allegiance, verses documenting the authority of consensus, and verses of obedience to the leaders (*ulu'l amr*). The third reason for this view is the orthographic difference between the Qur'anic concept of "rule" and its customary political meaning. Analysis and study of these evidences by the method of inference and recitation of the Qur'an would show their incompleteness in proving the claimed results.

**KEYWORDS:** Imamate, Religious Rule, Legitimacy, Qur'anic Evidence

---

<sup>1</sup>. Associate Professor, Department of Qur'anic Studies, Seminary and University Research Institute | Email: masadi@rihu.ac.ir





## نقد و بررسی برخی ادله قرآنی مخالفان مشروعیت الهی امامت و حاکمیت دینی

محمد اسعدی<sup>۱</sup>

### چکیده

مخالفان مشروعیت الهی امامت و حاکمیت دینی در کنار ادله دیگر، به برخی ادله قرآنی استناد کرده‌اند که این ادله در سه دلیل اصلی با تبیین‌های مختلف آن قابل تحلیل و بررسی است؛ حق الناس بودن امامت از جمله ادله این دیدگاه است که به چهار مضمون قرآنی زیر مستند شده است: خطابات قضایی و حقوقی به عامه مردم، قیام مردم به قسط به عنوان فلسفه رسالت و نبوت، تفکیک نبوت الهی از فرمان‌روایی مردم و رسالت ابلاغی پیامبران. دومین دلیل دیدگاه مزبور مشروعیت بخشی به رأی مردم در قرآن است که به چهار دسته از آیات شامل آیات مشاوره و شوری، آیات بیعت، آیات مستند حجیت اجماع، و آیات اطاعت از اولی الامر استناد یافته است. سومین دلیل این دیدگاه نیز تفاوت اصطلاحی مفهوم قرآنی «حکم» با مفهوم عرفی سیاسی آن است. تحلیل و بررسی این ادله به روش استنباط و استظهار قرآنی، ناتمام بودن آنها را در اثبات نتایج مورد ادعا نشان می‌دهد.

واژه‌های کلیدی: امامت، حاکمیت دینی، مشروعیت، ادله قرآنی

## ۱. مقدمه

در بینش اصیل مذهبی، مقام امامت الهی پیشوایان دینی با شأن حاکمیتی ایشان پیوند خورده و این مقام آمیزه‌ای از دو بُعد ظاهری و باطنی است. در این میان فعلیت یافتن بعد ظاهری امامت به معنای پیشوایی و حکمرانی دینی بر امت همچون سایر تکالیف شرعی از بسستر اراده و اختیار آنان برمی‌خیزد؛ چرا که با تکلیف مردم به بیعت و التزام و تعهد عملی به ایشان همراه است. اما این نکته منشأ الهی و دینی مشروعیت این مقام را زیر سؤال نمی‌برد. از این رو فی‌المثل نه اقبال مردم به حاکمیت امام علی علیه السلام و انتقال رسمی خلافت به ایشان منشأ مشروعیت بود و نه ادبار و کنار گذاشتن ایشان از خلافت پس از رحلت پیامبر مانع این مشروعیت گشت.

در تاریخ اندیشه‌های کلامی فریقین، حق الهی امامت و حاکمیت پیشوایان دین به ویژه حضرت علی علیه السلام مورد بحث و نزاع بوده است. در حالی که مکتب اصیل اهل بیت علیهم السلام بر این حق الهی و تکلیف شرعی امت به مراجعه و بیعت با ایشان اصرار دارد، مکتب اهل سنت منشأ مشروعیت خلافت و حاکمیت را در رأی و اقبال مردم و به عبارتی اجماع امت می‌بیند.

در روزگار اخیر که مسأله ولایت فقیه در عصر غیبت از یک سو و دیدگاه سکولاریسم به مثابه نظریه معرفتی در باب نسبت دین و دنیا از سوی دیگر کانون توجه اندیشمندان واقع شده است، گروهی از متفکران مسلمان سکولار در راستای اثبات مدعاهای سکولاری خود در باب نفی حق حاکمیت و ولایت فقیهان به مثابه حقی الهی و دینی، به تحلیل خاصی از حاکمیت پیشوایان دین از جمله شخص پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و بالتبع امامان معصوم علیهم السلام روی آورده‌اند تا نفی بعد الهی مشروعیت ولایت را از این مسیر دنبال کنند. این امر اهمیت بازخوانی دوباره این مسأله را نشان می‌دهد. هر چند محققان شیعه و سنی کم و بیش با رویکردهای خاص خود به آن پرداخته‌اند. از اهل سنت نویسندگانی چون: محمد رشید رضا در کتاب «الخلافة او الامامة العظمی» و نیز محمد عماره در «معركة الاسلام و اصول الحکم» و از شیعه نویسندگانی چون: سید کاظم حسینی حائری در کتاب «بنیان حکومت در اسلام» و مقاله «حکمت و حکومت در ترازوی نقد»، و محسن اراکی در نظریه «النص علی الامامة فی القرآن الکریم» و محمد حسن قدردان قراملکی در کتاب «قرآن و سکولاریسم در نقد اندیشه‌های نویسندگان سکولار معاصر

همچون علی عبدالرازق، مهدی حائری در کتاب «حکمت و حکومت» و مهدی بازرگان در کتاب «آخرت و خدا هدف بعثت انبیاء»، آثاری نوشته‌اند؛ با این حال به نظر می‌رسد ابعاد قرآنی بحث از منظرهای مختلف در خور واکاوی بیشتر است؛ آثار پیشین کمتر معطوف به استدلال‌های قرآنی بوده و رویکردی عمدتاً کلامی و عام دارد. از این رو مقاله حاضر هم از جهت اهتمام به استظهارات قرآنی و هم اعتنا به برخی منابع شبهات که کمتر مورد توجه محققان قرار گرفته، حاوی نگاهی نو است.

گذشته از میزان انطباق این بحث با حوزه ولایت فقیه که بحثی مستقل می‌طلبد، در این مقاله سه دلیل اصلی دیدگاه مزبور از منظر قرآنی با تبیین‌های مختلف آن مورد بررسی قرار گرفته است.

## ۲. بررسی و نقد ادله مخالفان منشأ الهی امامت

### ۲-۱ حق الناس بودن امامت

«حق الناس» و «حق الله» از مفاهیم آشنا در معارف دینی است که مجموعه‌ای از مفاهیم فرعی در حوزه افعال مرتبط با انسان‌ها را دربر می‌گیرد. بی‌شک در نظریه توحیدی دین هیچ حقی مستقل از حق الهی در عالم هستی تصور نمی‌شود و آنچه به عنوان حق الناس مطرح است، در واقع به اعتبارات و حقوقی ناظر است که در شریعت الهی به اذن خداوند به عهده خود مردم و انواده شده است؛ مثلاً انواع تصرفات حلال و غیر زیان‌بخش در اموال و قوای جسمی و روحی خود یا در منابع طبیعی و آزاد زمین در شمار حقوق الناس است که مورد تأیید دین می‌باشد. طبعاً شرط حلال بودن و زیان‌بخش نبودن این تصرفات و تعیین حدود و دامنه زیان‌بخشی، از اموری است که در شریعت الهی و تحت اراده خداوند مقرر می‌شود و از همین رو در حقیقت این تصرفات را نیز به نوعی از سنخ حق الله معرفی می‌کند. آیاتی که از دعوت انسان‌ها برای آبادی زمین و بهره‌وری از منابع طبیعی و حیوانی سخن می‌گوید: «... أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا...» (هود/ ۶۱؛ ابراهیم/ ۳۳ - ۳۲)، در همین راستا قابل تحلیل هستند. جعل الهی برخی ولایت‌ها و تصدی‌گری‌ها در حوزه خانواده نیز حاکی از همین منشأ الهی آنهاست.

حال دربارهٔ امامت و پیشوایی دینی انسان‌ها این بحث جدی است که آیا امامت بر مردم از حقوق الله است یا از حقوق الناس؟

به لحاظ روش شناختی، برخی مدعی شده‌اند که اساساً حق الله یا حق الناس شمردن یک امر در دایرهٔ مسایل بیرون دینی است و نباید از متن آموزه‌های دینی پاسخ آن را سراغ گرفت. یا این تلقی آنان نخست امامت را از آن رو که به تصرف و دخالت در شئون عمومی و اجتماعی مردم مربوط است، در شمار حقوق الناس تلقی نموده و سپس بر اساس این باور بیرونی به توجیه و تأویل آن دسته از متون دینی پرداخته‌اند که در تأیید نظریهٔ منشأ الهی مورد توجه است (ر.ک: قیانچی، ۱۳۸۳: ۴۰ و ۱۴۰؛ بو دوس، ۲۰۰۱: ۷۱؛ عشمای، ۲۰۰۴ الف: ۲۰۸). در واقع بر اساس نکتهٔ روش شناختی معرفتی فوق، اصولاً برای پاسخ به این سؤال که آیا امامت از حقوق الله است یا از حقوق الناس، نیازی به مراجعه متون دینی دیده نمی‌شود، بلکه متون دینی نیازمند توجیه و تأویلی مناسب با نظریهٔ بیرونی تلقی می‌گردد.

به نظر می‌رسد این نکته به هیچ رو استوار نیست و بدون هیچ ملاک روشنی، حوزهٔ دلالت‌ها و هدایت‌های قرآنی را محدود می‌کند. قرآن همانگونه که در فروع و تفصیل حقوق الله و حقوق الناس راهنمایی می‌کند، در اصل تبیین حقوق الله و حقوق الناس نیز می‌تواند هدایتگر باشد. در واقع از منظر دینی، صرف تعلق یک مفهوم به افعال انسان‌ها دلیل حق الناس بودن آن نیست و اصولاً در شناخت مفاهیم مرتبط با انسان و جهان، نگاه برون دینی بدون تعهد و توجه به متن دین و فرهنگ دینی کافی نیست. اگر هدف اصلی دین و نزول قرآن هدایت انسان‌هاست، به چه توجیهی یکی از مفاهیم زیربنایی حیات انسان یعنی امامت و زعامت را باید لزوماً از دایرهٔ حقوق الله بیرون دید؟ بنابراین به نظر می‌رسد برون دینی تلقی نمودن این مسأله و تأکید بر حق الناس بودن آن، نوعی مصادره به مطلوب بوده و تعیین تکلیف این مسأله به بررسی درون دینی وابسته است. از این رو ملاحظهٔ مستندات دینی و به طور خاص مضامین قرآنی که بر حق الناس بودن امامت قابل اقامه است، ضرورت دارد. اهم مستندات قرآنی این ادعا از این قرار است:

### ۱-۲-۱- خطابات قضایی و حقوقی به عامهٔ مردم

در آیاتی از قرآن امر به اجرای احکام قضایی و حقوقی به عموم مردم خطاب شده که می‌تواند مؤید واگذاری این احکام به آنان به مثابهٔ حقوق الناس باشد (قیانچی، ۱۳۸۳: ۴۷):

«وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا...» (مائده/۳۸)

«الرَّائِيَةُ وَالرَّائِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ...» (نور/۲)  
«إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ...»  
(نساء/۵۸).

### نقد و بررسی

این خطابات تنها در برخی شئون فرعی در درون حاکمیت به نقش عموم مردم اشاره دارد و اولاً از این نکته ساکت است که آیا این نقش به طور مستقیم به عهده توده مردم است یا به عهده برخی از میان آنان؛ ثانیاً هیچ اشاره‌ای به اصل حق تعیین امام و مجری این احکام ندارد و اعم از این است که امام و مجری را نیز خود مردم انتخاب کرده باشند یا آنان تحت هدایت امام الهی به اجرای احکام پردازند. طبعاً نظریه منشأ الهی امامت، مدیریت بر اجرای احکام را حق الهی می‌داند که جز به امر الهی ممکن نیست؛ ثالثاً این آیات به دلیل اتفاق نظر محققان در مدنی بودن سوره‌های مانده، نور و نساء در سال‌های اخیر حیات پیامبر و در مدینه نازل شده (زرکشی، ۱۴۱۰، ج ۱: ۲۸۲-۲۸۰) و روی سخن با مؤمنانی است که تحت امامت و ولایت پیامبر الهی بودند و نمی‌توان دلالت آنها را بر تعیین نظام حکومتی دیگری بیگانه از نظام الهی که متن این احکام است، اثبات نمود.

### ۲-۱-۲- قیام مردم به قسط، فلسفه رسالت و نبوت

برخی آیات قرآن در بیان فلسفه رسالت و نبوت بر قیام خود مردم به قسط تأکید می‌کند و در واقع اقدام به این وظیفه را از خود آنان می‌خواهد نه از پیشوایان الهی (حائری یزدی، ۱۹۹۵: ۱۴۰؛ قیامچی، ۱۳۸۳: ۴۷):

«لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ...» (حدید/۲۵).

### نقد و بررسی

اولاً این تعابیر لزوماً عموم مردم و آحاد مکلفان را متصدی اقامه قسط نمی‌شمارد، بلکه تنها از اصل این وظیفه و ضرورت اجرای عمومی آن سخن می‌گوید. طبعاً این وظیفه نیازمند متصدی خاصی از میان مردم است که این آیات به تعیین خاص او نظر ندارد؛ زیرا تنها از «قیام به قسط» از سوی مردم سخن می‌گوید نه از «اقامه قسط». طبعاً قیام به قسط از سوی ایشان با دو احتمال سازگار

است: نخست آنکه خودشان در مدیریت این تکلیف نیز اقدام کنند و دوم آنکه تحت مدیریت رسولان عمل کنند که به لحاظ نزول آیه در ارتباط با تکلیف مؤمنان در ذیل رسالت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، وجه دوم ترجیح دارد. (طبری، ۱۴۱۲، ج ۲۷: ۱۳۷؛ طبرسی، ۱۴۰۶، ج ۹: ۳۶۳).

ثانیاً به نظر می‌رسد مفهوم قیام به قسط در این آیه و موارد مشابه به معنای رفتار عادلانه و مبتنی بر قسط و عدل است نه اجرای قسط و عدل در امور اجتماعی. لذا فرموده: «لِيُقِيمَ النَّاسُ الْقِسْطَ» تا به معنای اقامه و برپایی قسط توسط مردم باشد، بلکه فرموده است: «لِيُقِيمُوا النَّاسَ بِالْقِسْطِ» که چنین افاده می‌کند که مردم در پرتو نقش رسول و ابزارهای همراه او یعنی بیانات، کتاب و میزان، به قسط و رفتار عادلانه قائم شده و تحت امامت او در مسیر عدل حرکت می‌کنند؛ چنانکه مفسران نیز معمولاً آن را به رفتار عادلانه مؤمنان در تبعیت از پیامبر صلی الله علیه و آله تفسیر کرده‌اند (همان، ج ۹: ۳۶۳؛ قاسمی، ۱۴۱۷، ج ۹: ۱۵۳؛ طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۹: ۱۷۱).

این نکته در آیه زیر نیز قابل توجه است:

«شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ...» (آل عمران/ ۱۷).

در این آیه مفهوم «قائماً بالقسط» که به صیغه مفرد آمده، ظاهراً در نقش حال برای الله است (طبری، ۱۴۱۲، ج ۲: ۱۴۰؛ طوسی، بی تا: ۴۱۷) و ناظر به این معناست که شهادت و گواهی توحیدی خدا راست و درست و عادلانه و دور از کجی و انحراف است.

در آیه دیگری نیز که به مؤمنان دستور می‌دهد: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ...» (نساء/ ۱۳۵؛ مائده/ ۸)، لزوماً مراد دعوت به اجرای عدالت در جامعه و در مصدر امور نیست، بلکه می‌تواند رفتارهای جزئی و فردی آحاد مؤمنان را در برگیرد. بنابراین در آیه محل بحث (حدید/ ۲۵)، دلالتی واضح بر نظریه منشأ انسانی امامت دیده نمی‌شود و بلکه بر امامت الهی دلالت روشن تری دارد.

### ۳-۱-۲- تفکیک نبوت الهی از فرمانروایی مردم

در داستان طالوت، قرآن کریم پیامبر الهی بنی اسرائیل را فاقد مشروعیت فرمانروایی معرفی کرده و تعیین طالوت به عنوان فرمانروای جنگی را تابع اراده و خواست مردم شمرده است: «وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا...» (بقره/ ۲۴۷). بنابراین مشروعیت فرمان او تابعی از نبوت الهی او نبوده و با خواست و اراده عمومی رقم خورده است (قپانچی،

۱۳۸۳: ۴۸).

### نقد و بررسی

اولاً، در داستان طالوت سخن از امام و خلیفه عام جامعه نیست، بلکه سخن از فرمانروای جنگی است که طبعاً یکی از شئون داخلی حکومت است. ثانیاً، در این آیات حتی شأن فرمانروایی جنگی را منوط به انتخاب و تعیین الهی معرفی می‌کند که خود نبی نیز در آن دخالت ندارد: «إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا»؛ ثالثاً، این آیات در مقام بیان منشأ مشروعیت فرمانروایی طالوت، از اراده مردم یاد نکرده، بلکه تنها تقاضای آنان را از خود پیامبر بیان نموده که در واقع نوعی اعلان آمادگی برای جنگ است و اگر خواست و اراده ایشان منشأ مشروعیت بود، خودشان مستقل از تعیین الهی باید اقدام می‌نمودند. رابعاً، این نکته که در آیه میان مقام نبوت و فرمانروایی تفکیک شده، هر چند با ظاهر آیه موافق است، اما هیچ دلالت و تأییدی بر نظریه منشأ غیر الهی ندارد؛ زیرا همانطور که گفتیم اصل فرمانروایی طالوت با امر و تعیین الهی رقم خورده است. افزون بر این، مراجعه مردم به پیامبر برای تعیین و معرفی فرمانده جنگی گواه روشنی بر این نکته است که آنان پیامبرشان را در امور جاری خود از جمله مسئله جنگ مسئول می‌دانستند و در واقع تحت امامت و زعامت او بودند؛ طبعاً در نظریه منشأ الهی امامت این ادعا هرگز مطرح نیست که همواره خود امام باید همه شئون اجرایی حکومت را به عهده گیرد، بلکه ممکن است بسته به شرایط و مقتضیات برخی شئون به امر الهی به دیگری موکول گردد.

### ۴-۱-۲- رسالت ابلاغی پیامبران

قرآن درباره پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله بارها تأکید کرده که او تنها مبلغ و تذکر دهنده است و سیطره و سلطه‌ای بر مردم ندارد (عبدالرازق، ۲۰۰۷: ۱۱۲؛ قیچی، ۱۳۸۳: ۴۸):

«... فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَ عَلَيْنَا الْحِسَابُ» (رعد/۴۰)؛

«فَدَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ - لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ» (غاشیه/۲۱).

در سیره دیگر پیامبران نیز، ضرورت به دست‌گیری قدرت به امر الهی همراه با رسالت دیده نمی‌شود. لذا حضرت موسی علیه السلام از فرعون نخواست که زمام حکومت را رها کند و به

امر خدا به او بسپارد یا حضرت عیسی عَلَيْهِ السَّلَام صرفاً حرکتی تصحیحی و سازنده در حوزه فکری و اعتقادی در برابر رومیان و احبار یهودی شروع کرد. سایر پیامبران هم تنها در همین راستا به حرکت‌های اصلاحی اقدام نموده‌اند بدون آنکه در پی دستیابی به قدرت و حکومت به مثابه حقی الهی برای خود باشند (قیانچی، ۱۳۸۳: ۴۸۵۰).

### نقد و بررسی

آیا آیات فوق در تبیین رسالت پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و حصر آن در امر تبلیغ و تذکر را می‌توان نافی حق الله بودن امر حکومت و به تبع آن نافی منشأ الهی حکومت و امامت برای ایشان دانست؟ این استدلال در گروهی آن است که لسان حصر در این آیات مطلق باشد و یا به فرض آنکه حصر نسبی مراد باشد. تعبیر مزبور در برابر سؤال از حق امامت و حاکمیت اجتماعی پیامبر مطرح شده باشد. اقتضای حصر مطلق آن است که پیامبر اساساً وظیفه‌ای جز تبلیغ و تذکر نداشته باشد. حصر نسبی نیز به بیان گذشته اقتضا دارد که این آیات درصدد نفی حق حاکمیت اجتماعی به مثابه حقی الهی در راستای رسالت الهی ایشان باشد. به نظر می‌رسد هر یک از این دو ادعا با مناقشه جدی مواجه است. قراین داخلی و خارجی این آیات گواه آن است که حصر این آیات نسبی است و تبلیغ و تذکر دادن به بُعدی از ابعاد رسالت دینی و الهی پیامبر ناظر است و سایر ابعاد از جمله حق حاکمیت اجتماعی را نفی نمی‌کند.

تبیین این نکته در بندهای زیر می‌آید:

**الف.** چهار دسته آیات را می‌توان با بحث فوق مرتبط دانست، دسته اول آیاتی که «تبلیغ» را به عنوان رسالت پیامبران معرفی کرده و آیات قرآن را به وصف «بلاغ» توصیف نموده است (آل عمران / ۲۰؛ مائده / ۹۹ و ۹۲؛ رعد / ۴۰؛ نحل / ۳۵ و ۸۲؛ نور / ۵۴؛ عنکبوت / ۱۸؛ یس / ۱۷؛ شوری / ۴۸؛ تغابن / ۱۲)؛ دسته دوم آیاتی که وظیفه پیامبران را «تذکر دادن» و آیات قرآن را «ذکری» و «تذکره» شمرده است (مدثر / ۵۵؛ عبس / ۱۲؛ ق / ۴۵؛ ذاریات / ۵۵؛ غاشیه / ۲۱؛ طه / ۳)؛ دسته سوم آیاتی که بر وظیفه انذار و تبشیر پیامبران تأکید نموده و آنان را به لسان حصر به وصف «منذر» و «نذیر» و «مبشر» و «بشیر» می‌ستاید (هود / ۱۲؛ اسراء / ۱۰۵؛ فرقان / ۵۶؛ احقاف / ۹) و دسته چهارم آیاتی که «حفیظ»، «وکیل» و «مصیطر» بودن را از پیامبر نفی

نموده است (انعام/ ۱۰۴ و ۱۰۷ و ۶۶؛ هود/ ۸۶؛ نساء/ ۸۰؛ یونس/ ۱۰۸؛ اسراء/ ۵۴؛ زمر/ ۴۱؛ شوری/ ۴۸ و ۶).

**ب.** با سیری در این آیات درمی یابیم که بیشتر آنها در سوره های مکی و مناسب شرایط دوران مکه است که امکان اجرای ابعاد اجتماعی و حکومتی دین برای پیامبر فراهم نبود (آیات سوره های انعام، یونس، هود، رعد، نحل، اسراء، طه، فرقان، عنکبوت، زمر، شوری، احقاف، یس، ق، ذاریات، مدثر، عبس و غاشیه طبق شواهد عمومی نزول سور، در شمار آیات مکی است؛ بنگرید به: زرکشی، ۱۴۱۰، ج ۱: ۲۸۲-۲۸۰). شاهد این نکته آنکه در منابع تفسیری از نسخ این آیات با آیات مربوط برخوردهای سخت و مقتدرانه پیامبر با مشرکان و مجرمان که در سوره های مدنی وارد شده، یاد شده است (قمی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۲۱۲؛ طبری، ۱۴۱۲، ج ۷: ۲۰۷).

**ج.** روی سخن در این آیات بر پایه شواهد سیاقی، با مخالفان لجوج اسلام و پیامبر است که ابلاغ پیام الهی به آنها تنها جنبه اتمام حجت داشته و نتیجه دیگری از آن انتظار نمی رود و در واقع این آیات به مرحله نهایی محاجه با ایشان مربوط است. آیات مکی که بیشتر این آیات را تشکیل می دهد در ارتباط با مخالفت عناد آلود مشرکان و آیات مدنی (آل عمران/ ۲۰؛ نساء/ ۸۰؛ مائده/ ۹۰ و ۹۹؛ نور/ ۵۴) در ارتباط با کفار اهل کتاب و منافقان حاضر در داخل حکومت نبوی است و این تعابیر حصر آمیز هرگز نسبت به توده مؤمنان در جامعه دینی ابراز نشده است؛ هرچند اصل تبلیغ و تذکر به مثابه مرحله نخست دعوت دینی نسبت به مؤمنان نیز مطرح است (ق/ ۴۵؛ ذاریات/ ۵۵؛ ص/ ۲۹). در واقع مؤمنان در پرتو تذکر و تنبّه نسبت به دعوت الهی انبیاء، به متن آموزه ها و پیام های آنان راه یافته و عملاً در مسیر اهداف بلند ایشان قرار می گیرند و تحت ولایت آنها تحقق ابعاد مختلف دین را دنبال می کنند ولی مخالفان تنها دریافت کننده پیام لنادار پیامبران بوده و حجت الهی بر آنان تمام می شود و به سرنوشت سخت خود در محاسبه الهی سپرده می شوند.

**د.** لسان برخی از این آیات از یک سو لسان تسلی خاطر پیامبر و آرام نمودن دل ایشان از دغدغه دینی نسبت به هدایت معاندان و از سوی دیگر در مقام بیان هدایت ناپذیری و نفی جبر در ایمان و هدایت ایشان و یا دخالت شخصی پیامبر در نجات اخروی آنهاست (فی المثل

در آیات ۳ و ۲ سوره طه می‌خوانیم: «مَا أُنزِلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَىٰ \* إِلَّا تَذَكُّرَةً لِّمَن يَخْشَىٰ». در آیات ۱۰۴ و ۱۰۷ سوره انعام نیز چنین می‌خوانیم: «قَدْ جَاءَكُمْ بَصَائِرٌ مِّن رَّبِّكُمْ فَمَن أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ وَ مَن عَمِيَ فَعَلَيْهَا وَ مَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِحَفِيظٍ \* وَ لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكُوا وَ مَا جَعَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا وَ مَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ»؛ نیز ر.ک: رعد / ۴۰؛ نحل / ۸۲؛ شوری / ۴۸؛ عنکبوت / ۱۸ و... (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰، ج ۶: ۲۶۱؛ سید قطب شاذلی، ۱۴۲۵، ج ۲: ۱۱۶۹؛ طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۷: ۳۱۴). طبعاً این لسان ارتباطی با مسأله مشروعیت نقش پیامبر به عنوان امام و پیشوای مردم در امور اجتماعی و نفی حق ایشان در این حوزه ندارد.

۵. برخی آیات مدنی که در ارتباط با کفار و منافقان داخلی است، در ضمن اوامر حکومتی و متکی به اصل حکومت نبوی است. در این آیات پس از دستور به اطاعت از خدا و رسول به ویژه در مسایل حکومتی و جنگی، تکلیف پیامبر را نسبت به برخی مخالفان داخلی که از فرمان ایشان سر باز می‌زنند روشن ساخته و بر اصل تحمل و مدارای اجتماعی و آزادی عقیده تا زمانی که مخالفان دست به فتنه نزنند تأکید می‌کند؛ مثلاً در سوره نور نخست در آیات ۴۷ و ۴۸ به رفتار منافقانه برخی اشاره می‌کند که فراخوانی پیامبر برای اجرای احکام قضایی در میان آنان را نادیده می‌گیرند و سپس در آیه ۵۰ و ۵۱ به ضرورت لیک‌گویی و اطاعت مؤمنان در جامعه دینی نسبت به دستورات پیامبر تصریح می‌کند، آنگاه در آیه ۵۴ چنین می‌فرماید: «قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ فَإِن تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْهِ مَا حُمِّلَ وَ عَلَيْكُمْ مَا حُمِّلْتُمْ وَ إِن تُطِيعُوهُ تَهْتَدُوا وَ مَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ» (نیز ر.ک: نساء / ۸۰؛ مائده / ۹۲ و ۹۹؛ تغابن / ۱۲). این در حالی است که در پایان سوره در آیه ۶۳ سرکشان از اوامر پیامبر را به مجازات تهدید می‌نماید. روشن است که اصل مدارا با مخالفان در درون جامعه دینی، خود یک اصل حکومتی و در چارچوب روش‌های اعمال حاکمیت است که در این آیات بر اساس نظریه منشأ الهی امامت به پیامبر توصیه شده است؛ طبعاً این توصیه‌ها نه تنها هیچ منافاتی با حق الله بودن امامت ندارد که کاملاً مؤید آن است.

## ۲-۲- مشروعیت بخشی به رأی مردم

مشروعیت رأی و اراده مردم در تعیین سرنوشت سیاسی اجتماعی‌شان از برخی آیات قرآن استنباط شده است که طبعاً امامت به مثابه یکی از عرصه‌های مهم و اثرگذار در این

سرنوشت نیز از این حکم مستثنی نیست:

### آیات مشاوره و شوری

در آیه «... وَ شَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ...» (آل عمران / ۱۵۹)، پیامبر به مشورت با مردم و نظرخواهی از آنان در امور اجتماعی امر شده و در آیه «... وَ أَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ...» (شوری / ۳۸)، مشورت در امور از اوصاف نیک مؤمنان راستین شمرده شده است. این آیات گواه امضای رأی مردم و بیانگر اصل شوری به مثابه راهکاری مشروع در تشکیل حکومت تلقی شده است (حائری یزدی، ۱۹۹۵: ۸۲ و ۱۵۲؛ نیز ر.ک: قرطبی، ۱۴۰۸، ج ۱۶: ۳۸-۳۷ ذیل آیه ۳۸ شوری؛ تفتازانی، ۱۴۰۹، ج ۲: ۲۷۲؛ بو دبوس، ۲۰۰۱: ۳۶-۳۲).

### نقد و بررسی

درباره آیه نخست، اولاً خطاب آیه به پیامبر پس از استقرار حکومت ایشان است و ربطی به اصل منشأ مشروعیت زعامت ایشان ندارد. مفهوم «امر» که به مشورت در آن توصیه شده نیز بر همین اساس می تواند ناظر به امور اجتماعی داخل حکومت بوده و دلالتی بر مردمی بودن اصل حکومت و امامت نداشته باشد؛ ثانیاً از ذیل آیه پیداست که مشاوره پیامبر با مردم در مرحله ابتدایی و در مقام تبادل رأی و نظر خواهی و قبل از صدور حکم است و نهایتاً صدور حکم به نظر شخص پیامبر واگذار شده است: «فإذا عزم فتوکل علی الله» (ر.ک: فیض کاشانی، بی تا، ج ۱: ۳۱۰؛ بلاغی، بی تا، ج ۱: ۳۶۴). در نهج البلاغه نیز بر همین اساس است که امام علی علیه السلام خطاب به ابن عباس می فرماید: بر توست که نظر مشورتی خود را بگویی و وظیفه من بررسی آن است و نهایتاً اگر نظر من مخالف نظر تو بود، باید از من اطاعت کنی: «لک أن تشیر علیّ و أری فإذا عصیتک فأطعنی» (سید رضی، بی تا، ج ۲: ۲۱۲؛ حر عاملی، ۱۴۱۲، ج ۸: ۴۲۸، حدیث ۵۴). ثالثاً فلسفه ذاتی مشورت و روحیه مشورت‌گیری حاکم از مردم به ویژه در شرایط جنگی که مورد نزول آیه است روشن است؛ چراکه باعث تألیف قلوب و احساس سهیم بودن در تصمیم‌گیری هاست (طبرسی، ۱۴۰۶، ج ۲: ۸۹۶). در برخی روایات نیز به نکته فوق اشاره شده است؛ چنان که از ابن عباس به نقل از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله آمده است که پس از نزول این آیه فرمود: آگاه باشید که خدا و پیامبرش از مشورت کردن بی نیازند ولی خداوند مشورت را رحمتی برای امتم قرار داده است. (سیوطی، ۱۴۲۱، ج ۲: ۳۵۹).

آیه دوم نیز اولاً بر اساس برخی اخبار سبب نزول به لحاظ تنزیلی به بیان ویژگی مثبتی از مردم مدینه در دوره جاهلیت قبل از اسلام یا قبل از هجرت پیامبر ناظر است. (طبرسی، ۱۴۰۶، ج ۹: ۵۱)؛ ثانیاً از منظر تفسیر عام نیز تنها اصل اهمیت نقش شوری و تبادل رأی را مورد توجه قرار داده است و از بیان مصدر و منشأ نهایی حکم و تصمیم ساکت است و در واقع دو وجه را بر می‌تابد نخست آنکه نتیجه و حکم بر اساس رأی اکثریت مردم باشد و دوم آنکه پس از تبادل نظر مؤمنان و روشن شدن حق و مصلحت، لازم باشد نظر نهایی به ولی امر سپرده شود. (حسینی حائری، ۱۳۶۴: ۴۸)؛ ثالثاً در مورد امور خود مردم است (و امرهم) و قدر متیقن از آن اموری است که زمام آن به دست ایشان است (صادقی طهرانی، ۱۴۰۶، ج ۶: ۶۰). لذا دلالتی بر مردمی بودن اصل امامت که مورد بحث است ندارد و در واقع این نکته که امامت نیز از امور خود مردم است صرفاً مدعای مخالفان و مورد مناقشه ماست. رابعاً حتی امور خود مردم نیز تا وقتی تحت امر و حکم خدا و رسول قرار نگرفته باشد قابل اعمال رأی و شوری است، اما با وجود حکم الهی جایی برای رأی نیست:

«وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَىٰ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ...» (احزاب / ۳۶) (ر.ک: اراکی، ۱۴۲۸: ۷۴؛ رضوانی، ۱۳۸۵: ۹۷؛ قیابچی، ۱۳۸۳: ۵۳).

افزون بر این، آیه مزبور به حسب رأی مشهور در شمار آیات سور مکی است و فضای آیات مکی با مقام جعل حکم تشریحی و نظام شورایی مورد نظر اسلام تناسبی ندارد.

### ۱-۲-۲ آیات بیعت

«يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَىٰ أَنْ لَا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا... فَبَايِعْنَهُنَّ...» (ممتحنه/۱۲)؛

«إِنَّ الدِّينَ يُبَايِعُونَكَ إِتْمًا يُبَايِعُونَ اللَّهَ...» (فتح/۱۰)؛

«لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ...» (فتح/۱۸).

در این آیات رأی مردم در قالب بیعت و ابراز وفاداری با پیامبر در امور دینی و اجتماعی مورد توجه و قابل ستایش معرفی شده است (ابن تیمیه، بی تا، ج ۱: ۱۴۱؛ ماوردی، ۱۴۱۶: ۷). از این آیات چنین استفاده شده که مقام رهبری و امامت پیامبر در مرحله نخست وابسته به رأی

مردم بوده است و طبعاً استناد به نصوص تعیین شرعی امام با این آیات ناسازگار است (حائری یزدی، ۱۹۹۵: ۱۶۸-۱۶۷؛ قلمداران، بی تا: ۹۰-۸۲).

### نقد و بررسی

بیعت در قرآن با مفهومی که در عرف سیاسی با نظام دموکراسی و رأی گیری جهت کسب مشروعیت شناخته می شود، متفاوت به نظر می رسد. بیعت در قرآن که در هیأت باب مفاعله «مبايعه» آمده است، همگون با مفهوم لغوی آن ناظر به نوعی تعهد و التزام و ابراز وفاداری و همراهی در یک اصل و میثاق الهی است که پیشتر مشروعیت آن تحقق یافته و مردم به مضمون آن امر شده اند (ر.ک: طبرسی، ۱۴۰۶، ج ۱: ذیل آیه ۲۵۴ سوره بقره؛ طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱: ۲۷۴؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۶۷؛ ابن منظور، ۱۴۰۸، ج ۸: ۲۶؛ ابن خلدون، ۱۹۷۸: ۱۴۷). این مفهوم در واقع نوعی معاهده و پیمان مشترک است که میان خدا و اولیای او از یک سو و سایر بندگان از سوی دیگر برقرار می شود؛ پیمان و عهدی که وفای بدان پیشتر بر عهده بندگان بوده و آنان از سر وظیفه فطری و عقلی تکلیف داشته اند نسبت به آن ابراز وفاداری کنند. در آیات دیگر از این عهد و پیمان الهی چنین یاد شده است:

«أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ...» (یس / ۶۰)؛

«يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ...» (بقره / ۴۰).

در آیات گذشته، قرآن از مبايعه و هم پیمانی مؤمنان با پیامبر بر سر ایمان و رعایت احکام دینی و اطاعت از او امر نبوی سخن می گوید که در آیات دیگر به زبان تکلیف مطرح شده است (به عنوان نمونه ر.ک: نساء / ۳۶ و انعام / ۱۵۱). جالب آنکه این آیات مبايعه با پیامبر را مبايعه با خدا می شمارد و دست پیامبر را که به رسم قبول بیعت بالای دست بیعت کنندگان قرار می گرفت، دست خدا تلقی می کند: «إِنَّ الدِّينَ يُبَاطِنُكَ إِذْمَا يُبَاطِنُونَ اللَّهُ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ...» (فتح / ۱۰).

طبعاً این بیعت را که مربوط به عمل به احکام و تکالیف دینی است، نمی توان از سنخ بیعتی دانست که مشروعیت زاست و پیش از آن حقی برای بیعت شونده ثابت نیست؛ چراکه بی شک مشروعیت ولایت الهی تابع بیعت مردم نیست و به تبع آن مشروعیت ولایت اولیای الهی نیز پیش از بیعت مردم ثابت است و بیعت در واقع ادای تکلیف و اقبال نسبت به وظیفه الهی است که آثار فردی و اجتماعی آن مهم است و به تحقق اهداف رسالت نبوی کمک می کند.

از این منظر تأکید این آیات بر اهمیت بیعت، و الهی بودن آن تأییدی بر الهی بودن منشأ ولایت پیامبر بر مردم است؛ هر چند این ولایت بدون ابراز وفاداری مردم عملاً به فعلیت خارجی و نتیجه مطلوب نمی‌رسد و عدم بیعت، محرومیت و خسارت عظیمی برای جامعه به دنبال دارد. بنابراین بیعت در فرهنگ قرآنی شرط نتیجه بخشی ولایت و امامت و بهره‌مندی از برکات فراوان آن است، نه منشأ مشروعیت و پشتوانه حق ولایت و امامت.<sup>۱</sup>

### ۲-۲-۲- آیات مستند حجیت اجماع

«وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَ نُصَلِّهِ جَهَنَّمَ وَ سَاءَتْ مَصِيرًا (نساء/۱۱۵)؛

«وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ ...» (بقره/۱۴۳)؛

«كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ تَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ ...» (آل عمران/۱۱۰)؛

در این آیه و آیات دیگری که مستند حجیت اجماع واقع شده (مانند: نساء/۱۱۵ و آل عمران/۱۱۰) راه مؤمنان شایسته پیروی و امت اسلامی امتی معتدل و برتر معرفی شده است (ر.ک: رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۱: ۲۱۹؛ همان، ۱۴۲۱، ج ۴: ۳۵ و ۶۶ و ۷۳؛ نهان، ۱۹۸۷: ۳۷۰؛ خضری، ۱۴۰۹: ۲۸۶). نتیجه قابل اخذ از این آیات آن است که توده مؤمنان در جامعه اسلامی مورد اعتماد و شایسته ستایشند که این امر ملازم حجیت آرای آنان بوده و با عدم لیاقت آنان برای تعیین

۱. امام خمینی ظاهراً همین نکته را با تفکیک میان ولایت و تولی و مطلق شمردن ولایت و وابسته به رأی مردم شمردن تولی مورد اشاره قرار داده‌اند. ایشان در پاسخ سؤالی پیرامون ولایت فقیه و گستره و صور آن چنین نگاه داشته‌اند: «ولایت در جمیع صور دارد، لکن تولی امور مسلمین و تشکیل حکومت بستگی دارد به آرای اکثریت مسلمین؛ که در قانون اساسی هم از آن یاد شده است، و در صدر اسلام تعبیر می‌شده به بیعت با ولی مسلمین» (خمینی، ۱۳۷۸، ج ۲۰: ۴۵۹). ظاهراً ذیل سخن ایشان را که از بیعت با ولی مسلمین در صدر اسلام یاد می‌کنند، می‌توان ناظر به نمونه‌های بیعت مردم با پیامبر و امامان دانست یا شامل آن شمرد. همچنین سخن حضرت آیت‌الله خامنه‌ای پیرامون شرط تنجز تولی امام (و پیرو آن ولی فقیه) و وابستگی آن به خواست و نصرت مردم در همین راستا قابل تحلیل است. ایشان می‌گویند: ولی فقیه از امام معصوم که بالاتر نیست، امیرالمؤمنین علیه السلام می‌فرماید: «لولا حضور الحاضر و قیام المحجة بوجود الناصر لالقیتم حبلها علی غاربها»؛ بنابراین باید وجود ناصر باشد؛ بایستی افراد بیابند، بخوانند. وقتی خواستند... تکلیفی بر عهده آن حاکم منجز خواهد شد [و] مجبور است که عمل بکند و إلا آن تکلیف - اگر بر او تکلیفی باشد - تکلیف منجزی نخواهد بود (بیانات رهبری در دیدار اعضای مجلس خبرگان، ۱۵.۱۱.۷۶؛ به نقل از دفتر فرهنگی فخر الائمه، ۱۳۸۸: ۳۱۴؛ همچنین در این باره ر.ک: سروش، ۱۳۸۶: ۴۰۵-۴۲۱).

سرنوشت سیاسی خویش سازگار نیست. البته در این استدلال آنچه مورد نظر است، صلاحیت جمعی مردم و قابل اعتماد بودن رأی جمعی آنان است (عبدالرازق، ۲۰۰۷: ۱۸۵-۱۸۳).

### نقد و بررسی

گذشته از مناقشاتی که در مباحث علم اصول فقه به جایگاه دلیل اجماع به تقریر اهل سنت وارد شده است، (مثلاً ر.ک: هاشمی شاهرودی، ۱۴۲۶، ج ۴: ۳۰۷) دلالت این آیات از منظر تفسیری بر حجیت و مشروعیت اجماع و رأی جمعی مردم به مفهوم اصولی آن که منشأ جعل احکام و مشروعیت آن می شود، مورد مناقشه جدی است. مسأله اجماع و رأی توده مردم یا نخبگان جامعه در واقع به مرجعی شرعی در کنار نصوص قرآن و حدیث ناظر است که در صورت فقدان این نصوص بتواند تعبداً معتبر تلقی شود. با نگاهی به این آیات در می یابیم که چنین مفهومی از آنها قابل دریافت نیست.

در توضیح این ادعا توجه به نکات زیر مهم است:

**الف.** در آیه نخست، «سبیل المؤمنین» به عنوان راه و مرجع مستقلی در کنار راه خدا و رسول مطرح نشده، بلکه در امتداد همراهی و متابعت از رسول از آن یاد شده است. راه مؤمنان در این سیاق در واقع همان راه و روشی است که مؤمنان بر اساس ایمانشان به خدا و رسول آن را طی می کنند و این امر از روش مستقل و رأی شخصی آنان بیگانه است. بنابراین ظاهر تعبیر این آیه جعل حجیت و مشروعیتی برای آرای شخصی توده مؤمنان منهای وصف ایمان آنها نیست و اینکه راه و روش مؤمنان بر پایه انتخاب و رأی شخصی آنان بتواند ملاک مشروعیت حکمی واقع شود، از دلالت آیه بیگانه است.

**ب.** در آیه دوم مفهوم «امت وسط» قابل بحث و بررسی است. این مفهوم اگر به معنایی حقیقی و کامل حمل شود، ملازم اعتدال در همه رفتارها و کردارها و پندارهاست که تعبیر دیگری از عصمت است و بر توده مردم قابل حمل نخواهد بود. این تفسیر هم در ظهور آیه و هم در برخی روایات تفسیری قابل تأیید است؛ به لحاظ مدلول ظاهری آیه، توصیفی که در این آیه از «امت وسط» آمده شایسته عموم مردم نیست؛ چراکه شاهد بودن بر سایر مردم به معنای دقیق آن مستلزم قدرت و احاطه نسبت به کردار و رفتار و نیت آنان است که در خور توده مردم نیست. طبعاً اگر عمومیت خطاب آیه را بپذیریم، باید آن را به لحاظ بعضی از افراد

امت که از این شایستگی برخوردارند صادق بشماریم، نه همهٔ آحاد امت (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱: ۳۲۳-۳۲۰). به لحاظ شواهد روایی نیز در برخی روایات تفسیری اهل بیت علیهم‌السلام تفسیر عام مفهوم امت وسط که مقام شهادت بر اعمال را به طور مطلق دارند، مورد نقد قرار گرفته است (حویزی، ۱۴۱۲، ج ۱: ۱۳۵-۱۳۴).<sup>۱</sup>

اما مفهوم نسبی و حداقلی امت وسط که شامل مطلق میانه‌روی و اعتدال جزئی و حداقلی است، و با شهادت و گواهی جزئی بر برخی احکام حلال و حرام صادق می‌افتد،<sup>۲</sup> در بحث حاضر مفید نخواهد بود؛ چراکه مشروعیت رأی در امر امامت با اثبات اعتدال جزئی و حداقلی صاحبان رأی قابل اثبات نیست. این مفهوم نهایتاً برتری امت اسلامی را نسبت به سایر امم به مثابه الگویی

<sup>۱</sup> . از جمله نمونه‌های روایی زیر قابل ذکر است: حویزی، ۱۴۱۲، ج ۱: ۱۳۵-۱۳۴، حدیث ۴۰۳ به نقل از اصول کافی: علی بن ابراهیم عن ابيه عن محمد بن أبي عمير عن ابن اذينة عن بريد العجلي قال قلت لأبي جعفر عليه السلام قول الله تبارك و تعالی «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَ يُكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا» قال: نحن الامة الوسطی، و نحن شهداء الله تبارك و تعالی علی خلقه و حججه فی أرضه؛ و حدیث ۴۰۶ به نقل از حاکم حسکانی در شواهد التنزیل: باسناده عن سلیم بن قیس الهمدانی عن علی بن ابي عمير عن ابي عبد الله السلام ان الله تعالی ایانا عنی بقوله «لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ» فرسول الله صلی الله علیه و آله شاهد علینا، و نحن شهداء الله علی خلقه، و حجته فی أرضه، و نحن الذین قال الله تعالی: «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا»؛ و حدیث ۴۰۹ به نقل از تفسیر عیاشی: عن أبي عمرو الزبيري عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال الله. «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَ يُكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا» فان ظننت ان الله عنی بهذه الاية جميع أهل القبلة من الموحدين افترى ان من لا تجوز شهادته فی الدنيا علی صاع من تمر یطلب الله شهادته یوم القیامة، و تقبلها منه بحضرة جميع الأمم الماضية، کلا لم یعن الله مثل هذا من خلقه، یعنی الامة التي وجبت لها دعوة ابراهیم «كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ» و هم الامة الوسطی و هم خیر امة اخرجت للناس؛ نیز همان: ۱۳۵، حدیث ۴۰۹ به نقل از عیاشی: عن أبي عمرو الزبيري عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال الله. «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَ يُكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا» فان ظننت ان الله عنی بهذه الاية جميع أهل القبلة من الموحدين افترى ان من لا تجوز شهادته فی الدنيا علی صاع من تمر یطلب الله شهادته یوم القیامة، و تقبلها منه بحضرة جميع الأمم الماضية، کلا لم یعن الله مثل هذا من خلقه، یعنی الامة التي وجبت لها دعوة ابراهیم «كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ» و هم الامة الوسطی و هم خیر امة اخرجت للناس.

<sup>۲</sup> . از برخی روایات تفسیری می‌توان این وجه را نیز دریافت؛ مثلاً: ر.ک: حویزی، ۱۴۱۲، ج ۱: ۱۳۴؛ حدیث ۴۰۴ به نقل از اصول کافی: عن أبي جعفر الباقر عليه السلام: و لقد قضی الأمر أن لا یكون بین المؤمنین اختلاف، و لذلك جعلهم شهداء علی الناس لیشهد محمد صلی الله علیه و آله علینا، و لیشهد علی شیعتنا و لیشهد شیعتنا علی الناس؛ نیز همان: ۱۳۵؛ حدیث ۴۰۸: به نقل از عیاشی: عن أبي عبد الله عليه السلام: «لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ» قال بما عندنا من الحلال و الحرام و بما ضیعوا منه.

برتر اثبات می‌کند که ربطی به بحث مشروعیت بخشی به آرای آنها در امر خطیر امامت ندارد.

۵. در آیه سوم نیز امت برتر بودن اگر به معنای مطلق و حقیقی کلمه مراد باشد، بر همه آحاد مردم قابل اطلاق نیست و اگر معنای نسبی و حداقلی در آن پذیرفته شود، دلالتی بر مشروعیت آراء در امر امامت نخواهد داشت.

۵. در این آیه نیز ملاک خیر بودن امت، وصف خاصی شمرده شده که واقعاً درباره بسیاری از آحاد امت صادق نیست. بنابراین این آیه نیز دلالتی بر مشروعیت مستقل آرای عمومی ندارد (رضوانی، ۱۳۸۵: ۸۶-۸۴).

۶. آنچه از ادله حجیت اجماع امت بر می‌آید، اجماع به معنای واقعی کلمه است که در خبر مشهور نبوی در منابع اهل سنت نیز از آن با این تعبیر یاد شده: «لا تجتمع امتی علی ضلاله» (رازی، ۱۴۲۱، ج ۴: ۷۹). هر چند در متن و سند این خبر مناقشات جدی است، (هاشمی شاهرودی، ۱۴۲۶، ج ۴: ۳۰۷؛ رازی، ۱۴۲۱، ج ۴: ۷۹) اما وجه قابل قبولی از آن که در منابع شیعی هم مورد اذعان است، (مجلسی، ۱۴۱۳، ج ۲: ۲۲۵) حجیت و اعتبار رأی مورد وفاق عموم امت است که هیچ اختلافی در آن در میان امت نباشد؛ طبعاً حصول چنین شرطی آن هم در حوزه مسایل اجتماعی سیاسی و اداره امت بسیار بعید به نظر می‌رسد و مدعیان نیز چنین شرطی را در مشروعیت مردمی امامت قابل نیستند، بلکه معمولاً از رأی اکثریت مردم یا اکثریت اهل حل و عقد سخن می‌گویند که طبعاً در ادله فوق دلالتی بر آن دیده نمی‌شود.

### ۳-۲-۲- آیات اطاعت از اولی الامر

قرآن کریم در دو آیه به لزوم اطاعت از اولی الامر و مراجعه به آنان در مسایل اجتماعی

اشاره دارد:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ...» (نساء/۵۹)؛  
 «وَ إِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوْ الْحُوفِ أَدَّاعُوا بِهِ وَ لَوْ رَدُّهُ إِلَى الرَّسُولِ وَ إِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ  
 لَعَلَّهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ...» (نساء/۱۸۳)؛

در این دو آیه، «اولی الامر» از میان خود مردم تعبیر شده (اولی الامر منکم، اولی الامر منهم) و بدون هیچ قیدی آمده است. این اطلاق تعبیر، حکم و جوب اطاعت در آیه نخست و مرجعیت

اجتماعی آنها در آیه دوم را شامل حاکمان منتخب مردم می‌نماید و در واقع مشروعیت رأی و انتخاب مردم را گواهی می‌دهد (بو دبوس، ۲۰۰۱: ۳۷-۳۸؛ آصفی، ۱۴۱۶: ۱۴۵-۱۴۲).

### نقد و بررسی

استدلال فوق از دو جهت قابل مناقشه است:

اولاً در این استدلال و در اخذ به اطلاق، بین حکم آیه و متعلق آن خلط شده است. حکم کلی وجوب اطاعت از اولی الامر در آیه نخست هر چند اطلاق دارد، اما این اطلاق نسبت به متعلق وجوب اطاعت یعنی «اولی الامر» قابل تأمل و نقد است. آیه نخست از وجوب اطاعت کسانی که در میان مردم اولی الامرند یاد کرده و آیه دوم به ارجاع امور و مسایل اجتماعی به اولی الامر سفارش می‌کند. این اطلاق حکم نمی‌تواند مصادیق متعلق خود یعنی اولی الامر را نیز تبیین نماید. تعبیر مزبور هر چند اصل ضرورت وجود ولی امر را در میان مردم نشان می‌دهد، اما اطلاق معتبری نسبت به شرایط اولی الامر و نقش مردم در انتخاب آنها ندارد که بدان اخذ شود.

ثانیاً قراین سیاقی آیه، امکان تعمیم مراد از اولی الامر به حاکمان غیر الهی را نفی نموده است؛ چراکه از وجوب اطاعت آنان به نحو مطلق همسان وجوب اطاعت خدا و رسول یاد کرده است و بی شک وجوب اطاعت مطلق در فرهنگ قرآن نسبت به هر حاکمی تنها به عذر رأی مردم و برخورداری از خواست اکثریت پذیرفته نیست. قرآن بارها از اطاعت تجاوزکاران و اهل غفلت و کفر و نفاق و حتی رأی اکثریت نهی فرموده است (مثلاً احزاب/ ۱؛ شعراء/ ۱۵۱؛ انعام/ ۱۱۶؛ طبرسی، ۱۴۰۶، ج ۲: ۶۴؛ طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۴: ۳۹۱).

### ۳-۲- تفاوت اصطلاحی مفهوم قرآنی «حکم» با مفهوم عرفی سیاسی آن

مفهوم «حکم» در آیات قرآن که مورد استناد نظریه منشأ الهی امامت قرار گرفته، از مفهوم عرفی آن در مصطلح سیاسی رایج به معنای فرمانروایی متفاوت است و در اثبات منشأ الهی امامت به مثابه حاکمیت سیاسی اجتماعی بر مردم کافی نیست. به طور خاص آیاتی که از توحید در حکم یاد کرده، مانند: «... إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ...» (یوسف/ ۴۰) صرفاً ناظر به حکم تکوینی الهی نسبت به عالم هستی است و حوزه تشریح و باید و نبایدها را در بر نمی‌گیرد. خداوند با آفرینش انسان و ارزانی داشتن قوای وجودی و اراده آزاد و

مالکیت بر جان و مال، در واقع امر تشریع را به خود او واگذار کرده و بر اراده و اختیار او صحه گذاشته است. بنابراین آیات توحیدی مزبور تنها حاکی از آن است که عالم هستی محکوم قدرت الهی است. از برخی دیگر از آیات نیز نهایتاً اصل الهی بودن قانون و تشریحات قابل استفاده است نه الهی بودن حاکمیت؛ مانند: «... وَ مَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ» (مائده/۵۰).

در برخی دیگر از آیات نیز بنا به فراین ظاهری و سیاقی، حکم به معنای حکمت و فهم آمده است؛ مانند آیات زیر:

«وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا...» (یوسف/۲۲)؛

«وَلَوْطًا آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا...» (انبیاء/۷۴)؛

«فَقَرَّرْتُ مِنْكُمْ لَمَّا خِفْتُمْكُمْ فَوَهَبَ لِي رَبِّي حُكْمًا...» (شعراء/۲۱).

همچنین از برخی آیات به دست می آید که حکم به معنای قضاء، داوری یا فیصله بخشی در مخاصمات است، نه حکومت به عنوان سلطه اعتباری بر مردم و جامعه که در مسأله امامت مطرح است:

«... فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ» (بقره/۱۱۳)؛

«... وَ أَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ...» (بقره/۲۱۳)؛

«وَ اتَّبِعْ مَا يُوحَىٰ إِلَيْكَ وَ اصْبِرْ حَتَّىٰ يَحْكُمَ اللَّهُ وَ هُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ» (یونس/۱۰۹).

بر اساس تفاوت اصطلاحی فوق آنچه در منشأ الهی امامت قرآنی قابل قبول است، هدایت معنوی و ارشاد علمی و نهایتاً داوری در اختلافات است، نه خلافت و حاکمیت به معنای رایج در عرف سیاسی (ر.ک: عبدالرازق، ۲۰۰۷: ۸۶؛ حائری یزدی، ۱۹۹۵: ۵۵-۵۴؛ قپانچی، ۱۳۸۳: ۱۴۰ و ۶۵ و ۶۳؛ نیز درباره معنای حکم در قرآن ر.ک: عشمای، ۲۰۰۴ الف: ۲۰-۲۰۲؛ همان، ۲۰۰۴ ب: ۲۸ و ۷۹؛ بو دبوس، ۲۰۰۱: ۳۷؛ مجتهد شبستری، ۱۳۷۰: ۷۶-۶۰). روشن است که بر اساس این دیدگاه، داوری در اختلافات امری تبعی و عرضی است که وابسته به خواست مردم و رجوع آنان است و حق مستقلی برای پیامبر ثابت نمی کند.

## نقد و بررسی

استدلال فوق در واقع حاوی دو ادعای قابل مناقشه است که هر یک نیازمند بررسی جداگانه است:

### ادعای نخست: تکوینی بودن حاکمیت الهی

در این استدلال آیات مربوط به توحید در حکم، به حکم تکوینی و حوزه هست و نیست‌ها اختصاص یافته و از حاکمیت تشریحی و حوزه باید و نبایدها بیگانه تلقی شده‌است. طبق این ادعا حوزه حاکمیت تشریحی، به اراده آزاد انسان متکی به قوای وجودی و خدادادی او واگذار شده‌است.

به نظر می‌رسد حکم و حاکمیت در واقع جلوه‌ای از ولایت الهی است و آیات توحید در حاکمیت خدا بر عالم هستی، اختصاصی به حاکمیت تکوینی به معنای گذشته ندارد و به حوزه تشریح نیز تعمیم می‌یابد. در قرآن مفهوم «خلق» به طور خاص حاکی از مقام تکوین و مفهوم «امر» حاکی از مقام ربوبیت، تدبیر و تشریح یا مشتمل بر این مقام به کار رفته (طوسی، بی تا، ج ۴: ۴۲۳؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۶: ۲۰۷) و هر دو به خدا اختصاص یافته است: «... أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَ الْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ» (اعراف/ ۵۴). ضمن آنکه آیات توحید در حکم، گاه با قراین سیاقی روشنی، شمول حکم تشریحی را نیز گواهی می‌دهد؛ در آیه ۴۰ سوره یوسف چنین می‌خوانیم: «... إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ». در این آیه امر به عبودیت خدا به مثابه یکی از ارکان دین استوار الهی بر توحید در حکم مترتب شده و روشن است که اختصاصی به حوزه تکوین ندارد (طوسی، بی تا، ج ۶: ۱۴۳؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲: ۴۷۱؛ طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۷: ۱۱۵).

علاوه بر این بخشی از آیات به حکم قضایی الهی در رفع نزاع‌ها و اختلافات که طبعاً به حوزه تشریح مربوط است تصریح دارد (بقره/ ۲۱۳؛ مائده/ ۵۰؛ انعام/ ۱۱۴؛ نور/ ۴۸ و ۵۱؛ ممتحنه/ ۱۰؛ این نکته در دومین ادعای مذکور در استدلال فوق مورد اذعان قرار گرفته‌است) و گاه به صراحت حکم نهایی در همه اختلافات را به عهده خدا می‌شمارد:

«وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ...» (شوری/ ۱۰).

بنابراین آیات توحید در حکم مانند آیات توحید در ولایت، امر و ملک به عموم و اطلاق خود باقی است و باور به تفویض در بخش تشریح به این معنا که خداوند با خلقت انسان و قوای وجودی او، امر تشریح را به او وانهاد و خود دخالتی در آن نمی کند، باوری شرک آمیز است که با ولایت مطلقه الهی ناسازگار دیده می شود و هیچ شاهد دینی ندارد: «... مَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا يُشْرِكُ فِي حُكْمِهِ أَحَدًا» (کهف/ ۲۶).

تنها مستندی که در استدلال فوق مطرح شده خلقت انسان و قوای وجودی او همراه با اراده آزاد و نیروی انتخاب گر اوست که به هیچ رو در اثبات این ادعا کافی نیست؛ چراکه قرآن کریم اساساً آفرینش انسان و قوای وجودی او را نه در راستای مستقل شدن او از اراده تشریحی الهی بلکه به عکس در جهت بندگی خدا و اطاعت از او می شمارد و این قوا را برای امتحان انسان معرفی می کند:

«وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (ذاریات/ ۵۶)؛

«وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ... لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا...» (هود/ ۷)؛

«وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ...»

(انعام/ ۱۶۵).

### ادعای دوم: تفسیر حکم به قضا و داوری در مخاصمات

در دومین ادعا که با تنزل از ادعای قبل همراه است، منشأ الهی حکم و حاکمیت در خصوص رفع خصومت ها و اختلافات پذیرفته شده، ولی از تعمیم آن به سایر نقش های حکومتی امتناع شده است و در واقع آیاتی که از منشأ الهی این نقش سخن گفته، از جعل مقام و منصبی سیاسی اجتماعی و مستقل از اراده و رجوع آزادانه مردم بیگانه تلقی شده است. بر اساس این ادعا حکم رانی به مثابه داوری در اختلافات، صرفاً وظیفه ای عارضی و وابسته به مراجعه مردم است که بدون آن مشروعیت الهی مستقلی ندارد (قیانچی، ۱۳۸۳: ۴۶-۴۵).

به نظر می رسد این ادعا هرچند در مورد برخی آیات که پیامبر را به داوری در اختلافات کفار اهل کتابی فرا می خواند که به ایشان رجوع می کنند قابل توجیه است، اما به معنای مطلق نسبت به مؤمنان و جامعه ایمانی قابل توجیه نیست. توضیح این نکته در زیر می آید:

**الف.** آیات دعوت پیامبر به حکم و داوری در اختلافات دو دسته‌اند؛ برخی مشروط به مراجعه مردم و برخی دیگر مطلق می‌باشند. هرچند ظاهر برخی آیات بر وظیفه‌ای ذاتی برای پیامبر در داوری میان کفار اهل کتاب جز در صورت مراجعه آنان دلالت ندارد: «... فَإِنْ جَاءُوكَ فَأَخُكُم بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرَضَ عَنْهُمْ...» (مائده/ ۴۲)؛ البته قابل توجه است که پیامبر در جامعه دینی نسبت به داوری در اختلافات اقلیت اهل کتاب نیز مسؤول معرفی شده‌است (آل عمران/ ۲۳؛ مائده/ ۴۹-۴۸) اما ظاهراً در این موارد حکم ایشان می‌تواند حکم را بر اساس کتاب مقدس خود آنان صادر کند (مائده/ ۴۷ و ۴۳) اما با توجه به ظاهر برخی دیگر از آیات، این وظیفه نسبت به مؤمنان به منزله وظیفه‌ای با منشأ الهی قابل اذعان است:

«وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ... فَأَخُكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ...» (مائده/ ۴۸)؛

«إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ...» (نساء/ ۱۰۵).

**ب.** در کنار دعوت پیامبر به حکم میان مؤمنان، توده مؤمنان نیز به مراجعه و دادخواهی از محضر پیامبر امر شده و از دادخواهی به حاکمان غیر الهی منع شده‌اند:

«أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا نُزِّلَ إِلَيْكَ وَ مَا أَنْزَلَ مِنْ قَبْلِكَ يَرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَ قَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ...» (نساء/ ۶۰)؛

«فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ...» (نساء/ ۶۵).

بنابراین آیات حکمرانی پیامبر در امور قضایی می‌تواند در اثبات منشأ الهی حاکمیت مورد استناد قرار گیرد. بدیهی است که فارغ از مواردی که قضاوت مشروط به مراجعه مردم و در واقع از سنخ حکمیت شخصی است، در موارد دیگر قضاوت به مثابه منصبی اجتماعی مورد نظر قرار گرفته که جز با به دست گرفتن قدرت متصور نیست و اثبات منشأ الهی برای آن اذعان به منشأ الهی اصل قدرت و حاکمیت را در پی دارد.

## نتیجه

در این نوشتار برخی از استدلال‌های مهم مخالفان الهی بودن منشأ امامت و حاکمیت دینی بر اساس منابع معاصر بررسی و به بوجه نقد نهاده شد. در مجموع و با نگاهی روش‌شناختی به استدلال‌ات قرآنی مخالفان الهی بودن منشأ امامت و حاکمیت دینی می‌توان دریافت که گویا آیات قرآن مستند اصلی ایشان در این دیدگاه نبوده و در واقع در این حوزه

آنان دچار تفسیر به رأی شده‌اند. آنان در استدلال به آیات قرآن بیش از آنکه به قواعد تفسیری و شواهد دلالتی درون قرآنی و برون قرآنی تکیه کنند، با مبنا قرار دادن آرای کلامی خود، درصدد تفسیر آیات بر اساس این آراء بوده‌اند. نادیده انگاشتن وجوه محتمل آیات از سوی آنان و عدم اهتمام جدی و منصفانه به آرای تفسیری محققان نامدار تفسیر از گذشته تاکنون در همین راستا دیده می‌شود.

## منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. ابن تیمیة، احمد، (بی تا). **منهاج السنة النبویة**. بیروت: نشر مكتبة الرياض الحديثه.
۳. ابن خلدون، ابوزید عبدالرحمن. (۱۹۷۸). **المقدمه**. بیروت: دار القلم.
۴. ابن عاشور، محمّد طاهر. (۱۴۲۰). **تفسیر التحریر و التنویر**. بیروت: مؤسسه التاريخ العربی.
۵. ابن منظور، محمّد بن مکرم. (۱۴۰۸). **لسان العرب**. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۶. اراکی، محسن. (۱۴۲۸). **نظریه النص علی الامامه فی القرآن الکریم**. قم: المجمع العالمی لأهل البيت عليه السلام.
۷. آصفی، محمّد مهدی. (۱۴۱۶). **ولاية الامر**. قم: المركز العالمی للبحوث و التعليم الاسلامی.
۸. بازرگان، مهدی. (۱۳۷۷). **آخرت و خدا هدف بعثت انبیاء**. تهران: خدمات فرهنگي رسا.
۹. بلاغی، محمّد جواد. (بی تا). **آلاء الرحمان فی تفسیر القرآن**. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۱۰. تفتازانی، سعدالدین. (۱۴۰۹). **شرح المقاصد**. قم: شریف رضی.
۱۱. حائری یردی، مهدی. (۱۹۹۵). **حکمت و حکومت**. لندن: شادی.
۱۲. حرّ عاملي، محمّد. (۱۴۱۲). **وسایل الشیعه**. قم: مؤسسه آل البيت عليه السلام.
۱۳. حسینی حائری، سید کاظم. (۱۳۶۴). **بنیان حکومت در اسلام**. تهران: وزارت ارشاد اسلامی، اداره کل انتشارات و تبلیغات.
۱۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۸). «حکمت و حکومت در ترازوی نقد». **مجله حکومت اسلامی**. شماره ۱۳. صص: ۶۱-۲۷.
۱۵. حویزی، عبدعلی. (۱۴۱۲). **تفسیر نور الثقلین**. قم: مؤسسه اسماعیلیان.
۱۶. خضری، محمّد. (۱۴۰۹). **اصول الفقه**. بیروت: دار الفکر.
۱۷. خمینی، سید روح الله. (۱۳۷۸). **صحیفه امام**. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۸. دفتر فرهنگي فخر الاثمه. (۱۳۸۸). **ولایت فقیه سایه حقیقت عظمی در بیان حضرت امام خمینی و رهبر معظم انقلاب**. تهران: سازمان اوقاف.
۱۹. رازی، فخرالدین محمّد. (۱۴۱۲). **المحصول فی علم الاصول**. بیروت: مؤسسه الرساله.
۲۰. \_\_\_\_\_ (۱۴۲۰). **مفاتیح الغیب** (التفسیر الکبیر). بیروت: دار احياء التراث العربی.
۲۱. راغب اصفهانی، حسین بن محمّد. (۱۴۱۲). **المفردات**. دمشق: دار العلم.

۲۲. بو دبوس، رجب (۲۰۰۱). **الاسلام و مسألة الحكم**. بيروت: مؤسسة الانتشار العربي.
۲۳. رضا، محمدرشید (۱۹۲۲). **الخلافة أو الامامة العظمی**. قاهره: مطبعة المنار.
۲۴. رضوانی، حسین (۱۳۸۵). **امام شناسی و پاسخ به شبهات**. قم: انتشارات مسجد جمکران.
۲۵. زركشي، محمد بن بهادر (۱۴۱۰). **البرهان في علوم القرآن**. بيروت: دار المعرفة.
۲۶. زمخشري، محمود بن عمر (۱۴۰۷). **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل و عيون الأقاويل في وجوه التأويل**. بيروت: دارالكتاب العربي.
۲۷. سروش، محمد (۱۳۸۶). **دين و دولت در اندیشه اسلامي**. قم: بوستان كتاب.
۲۸. شاذلي، سيد قطب (۱۴۲۵). **في ظلال القرآن**. بيروت: دارالشروق.
۲۹. سيد رضي، ابوالحسن محمد (بی تا). **نهج البلاغه**. شرح محمد عبده. بيروت: مؤسسه الاعلمي.
۳۰. سيوطي، جلال الدين (۱۴۲۱). **الدر المنثور**. بيروت: دارالكتب العلميه.
۳۱. صادقي طهراني، محمد (۱۴۰۶). **الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن و السنه**. قم: فرهنگ اسلام.
۳۲. طباطبائي، سيد محمد حسين (۱۴۱۷). **الميزان**. قم: دفتر انتشارات جامعه مدرسین.
۳۳. طبرسي، فضل بن حسن (۱۴۰۶). **مجمع البيان في تفسير القرآن**. بيروت: دارالمعرفه.
۳۴. طبري، محمد بن جرير (۱۴۱۲). **جامع البيان**. بيروت: دارالمعرفه.
۳۵. طوسی، محمد بن حسن (بی تا). **التبيان في تفسير القرآن**. بيروت: دار احياء التراث العربي.
۳۶. عشاوي، محمد سعيد (۲۰۰۴ الف). **الاسلام و السياسه**. بيروت: مؤسسة الانتشار العربي.
۳۷. \_\_\_\_\_ (۲۰۰۴ ب). **جوهر الاسلام**. بيروت: مؤسسة الانتشار العربي.
۳۸. عبدالرزاق، علي (۲۰۰۷). **الاسلام و اصول الحكم**، (همراه اصول الحكم في الاسلام). قاهره: دار مصر المحروسه.
۳۹. عماره، محمد (۱۹۸۹). **معركة الاسلام و اصول الحكم**. قاهره: دارالشروق.
۴۰. فيض كاشاني، ملا محسن (بی تا). **تفسير صافي**. مشهد: دارالمرتضي.
۴۱. قاسمی، جمال الدين (۱۴۱۷). **محاسن التأويل**. بيروت: دارالكتب العلميه.
۴۲. قبانجي، احمد (۱۳۸۳). **خلافة الامام علي بالنصب ام بالنص**. قم: مكتب الامام الصادق عليه السلام.
۴۳. قردان قراملكي، محمد حسن (۱۳۹۰). **قرآن و سكولاريسم**. تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامي.
۴۴. قرطبي، محمد بن احمد (۱۴۰۸). **الجامع لأحكام القرآن**. بيروت: دارالكتب العلميه.

۴۵. قلمداران، حیدرعلی. (بی‌تا). **شاهراه اتحاد**. ایران: [بی‌نا].
۴۶. قمی، علی بن ابراهیم. (۱۳۶۳). **تفسیر القمی**. قم: دارالکتاب.
۴۷. ماوردی، علی بن محمد. (۱۴۱۶). **الاحکام السلطانیة**. قم: المکتب الاسلامی.
۴۸. مجتهد شبستری، محمد. (۱۳۷۰). **هرمنوتیک کتاب و سنت**. تهران: طرح نو.
۴۹. مجلسی، محمد باقر. (۱۴۱۳). **بحار الانوار**. بیروت: دار الاضواء.
۵۰. مکارم شیرازی، ناصر و دیگران. (۱۳۷۱). **تفسیر نمونه**. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۵۱. نهبان، محمد فاروق. (۱۹۸۷). **نظام الحکم فی الاسلام**. کویت: جامعه کویت.
۵۲. هاشمی شاهرودی، سید محمود. (۱۴۲۶). **بحوث فی علم الاصول** (تقریر بحث السید محمد باقر الصدر). قم: مؤسسه دایره المعارف الفقه الاسلامی.