

اصل امامت و مساله صلح امام حسن علیه السلام (نقدی بر دیدگاه دکتر مصطفی محقق داماد)

داود مهدوی زادگان

دانشیار و عضو هیئت علمی

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

اشاره:

آقای دکتر مصطفی محقق داماد با طرح شبهه جدایی خلافت از امامت، امامت به معنای مدیریت و سرپرستی سیاسی را در چارچوب مفهوم خلافت تصور می‌کند و بر این عقیده است که چون خلافت امر غیر قدسی است، از امامت تفکیک پذیر است و برای این برداشت خود به صلح امام حسن علیه السلام استناد کرده است. به زعم وی، امر خلافت، غیر قدسی بود که امام حسن علیه السلام امامت سیاسی یا همان خلافت را تسلیم معاویه کرد.

مقاله حاضر، که به اهتمام گروه فقه سیاسی مرکز فقهی ائمه اطهار علیه السلام آماده و منتشر شده است، به بررسی و نقد این انگاره پرداخته است.

واژگان کلیدی: خلافت، امامت، سرپرستی سیاسی، مدیریت، صلح امام حسن علیه السلام

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

مقدمه

هیچ منظومه معرفتی دینی و غیر دینی نمی‌تواند پیرامون مدیریت و رهبری جامعه و سیاست بی تفاوت عمل کند و فاقد نظریه سیاسی باشد؛ زیرا سیاست، بنیادی‌ترین بخش حیات بشری است و اصولاً بسیاری از اعمال انسانی که متعلق حسن و قبح‌های عقلی یا نقلی قرار می‌گیرند، مربوط به همین حوزه سیاست است. لاقلاً، از ناحیه ادیان و حیانی منطقی و معقول نیست که در این باره سخن نگفته باشد. بنابر این، نظریه سیاسی اسلام به عنوان خاتم ادیان و حیانی انکار ناپذیر است. اما نظریه سیاسی اسلام چیست؟ در این باره اختلاف نظرهای زیادی وجود دارد که ریشه آن به حوادث صدر اسلام، بویژه پس از رحلت رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله و واقعه سقیفه بنی ساعده باز می‌گردد. از آن زمان تاکنون، دو دیدگاه کلی درباره نظریه سیاسی اسلام پدید آمده است: نخست دیدگاه امامیه است که از نظریه امامت دفاع می‌کند، و دیگری، دیدگاه اهل تسنن است که از نظریه خلافت پیروی می‌کند.

دو دیدگاه کلامی

هر دو دیدگاه پیرامون مدیریت جامعه و سیاست شکل گرفته است. مساله اساسی این بوده است که ولایت سیاسی بعد از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله از آن کیست؟ آیا خدا و رسول در تعیین ولی بعد پیامبر سخن و اقدامی به عمل آورده است یا خدا و رسول این مساله را به صحابه بطور خاص و مسلمین بطور عام واگذار کرده‌اند؟ علمای اهل تسنن با استناد به واقعه سقیفه از این نظر دفاع می‌کنند که خدا و رسول در تعیین حکمران بعد پیامبر هیچ پیامی بر جای نگذاشته است و کسی را برای این سمت، انتصاب نکرده‌اند. صحابه در اجتماع سقیفه جناب ابوبکر را برای سرپرستی امت اسلام برگزیدند. از این رو، او جانشین پیامبر در امر حکمرانی اسلام شد. نظریه سیاسی خلافت، استعاره‌ای از این جانشینی است.

اما علمای امامیه - که اتفاقاً عنوان دیگر مذهب تشیع است و منبعث از همین مساله سیاسی است - عقیده راسخ بر انتصابی بودن امر حکمرانی دارند. به زعم آنان واژگان بسیاری مانند ولی، اطاعت، هجرت، امر، حدید، حکم، جهاد، قسط و مهم‌تر از همه واژه امام و ائمه در قرآن کریم آمده است که همگی دلالت بی‌چون و چرا بر امر سیاست و حکمرانی دارد و علاوه بر آن، شأن برخی از آیات در تعیین حکمران بعد پیامبر خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله است. مخالفت علی بن ابی طالب علیه‌السلام و جمعی از صحابه نزدیک رسول خدا، مانند سلمان فارسی، ابوذر و عمار یاسر و عباس، عموی پیامبر و بالاتر از همه

اعتراض دخت رسول اکرم، فاطمه زهراء علیها السلام مربوط به امر حکمرانی بعد پیامبر بوده است. مسلماً مخالفت خود آن حضرت و صحابی با ماجرای سقیفه به خاطر نادیده گرفتن فضیلت داماد پیامبر نبوده است، بلکه اعتراض شان پیرامون امر حکمرانی سیاسی بوده است. تمام خطبه فدکیه فاطمه علیها السلام و بویژه این فراز از آن که فرمودند: «وَ طَاعَتَنَا نِظَاماً لِلْمَلَّةِ، وَ اِمَامَتَنَا اَمَاناً لِلْفِرْقَةِ» (اطاعت ما خاندان مایه نظم یافتن ملت‌ها، و امامت‌مان مایه رهایی از تفرقه است)، در اعتراض به مسأله حکمرانی بوده است. خطبه شمشقیه امام علی علیهما السلام (خطبه سوم) شرحی بر چگونگی غصب امامت سیاسی بوده است و بسیاری از خطبه‌های نهج البلاغه در چهار چوب مفهوم امامت ایراد شده است (ن.ک. خطبه‌های ۱، ۶۷، ۱۴۴، ۱۵۴، ۲۰۷ و حکمت ۱۹۰ نهج البلاغه). امام علی علیهما السلام تأکید دارند بر اینکه سنت انبیاء بر تعیین جانشین بوده است و رسول خدا نیز مانند انبیاء گذشته مردم را بدون معرفی هدایت‌گر ترک نکرده است: «وَ خَلَّفَ فِيكُمْ مَا خَلَّفَتِ الْاَنْبِيَاءُ فِي اُمَّهَاتِهِمْ اِذْ لَمْ يَتْرُكُوهُمْ هَمَلًا بَعِيْرَ طَرِيْقٍ وَّ اَضْحٍ وَّ لَا عِلْمَ قَائِمٍ» رسول گرامی اسلام، در میان شما مردم جانشینانی برگزید که تمام پیامبران گذشته برای امت‌های خود برگزیدند، زیرا آنها هرگز انسان‌ها را سرگردان رها نکردند و بدون معرفی راهی روشن و نشانه‌های استوار، از میان مردم نرفتند (نهج البلاغه: خ ۴۵ / ۱).

خلافت اصطلاح غیر شیعی است

بنابر این، تردیدی باقی نمی‌ماند که نظریه سیاسی تشیع در چارچوب مفهوم امامت شکل گرفته است؛ چنانکه علما و متکلمین شیعی در مباحث کلامی خود، بحث ریاست عامه و حکمرانی سیاسی را در چارچوب اصل امامت شرح و توضیح داده‌اند. شیخ مفید می‌گوید: «فإن قيل ما حد الامامه؟ فالجواب الامام هو الانسان الذي له رياسه عامه في امور الدين و الدنيا نيابه عن النبي؛ اگر گفته شود امامت چیست؟ پس جواب این است که امام انسانی است که ریاست و زعامت فراگیر در امور دین و دنیا به نیابت از نبی دارد. خواجه نصیر طوسی نیز چنین گوید: «الامامه رئاسه عامه دينيه مشتمله على ترغيب عموم الناس في حفظ مصالحهم الدينيه و الدنيويه و زجرهم عما يضرهم بحسبها؛ امامت زعامت همگانی دینی است که در بردارنده تشویق مردم در نگهداری مصالح دینی و دنیایی ایشان است و نیز بازدارنده مردم از آنچه ضرر بر مصالحشان است. همچنین علامه حلی در تعریف امامت گوید: «الامامه رياسه عامه في امور الدنيا و الدين لشخص من الاشخاص نيابه عن النبي؛ امامت ریاست عام و

فراگیر در امور مربوط به دنیا و دین برای شخصی از اشخاص است به نیابت از نبی (علامه حلی، ۱۳۶۵: ۳۹). به همین چند نمونه از تعاریف علمای شیعی از اصل امامت بسنده می‌شود.

اما نکته اساسی که از مجموع آیات و روایات و تعاریف علمای امامیه به دست می‌آید آن است که هیچ اشاره‌ای به مفهوم خلافت نشده است. چنین نیست که گفته شود امامت از دو بخش ریاست دینی و دنیوی تشکیل شده است و خلافت ناظر به بخش ریاست دنیوی امامت است. به عبارت دیگر، خلافت ریاست دنیوی امام را گویند. بلکه امامت به طور کلی عبارت از ریاست دینی و دنیوی امام بر مردم است. امام در هر دو امر دینی و دنیوی، امامت می‌کند، نه اینکه در امور دینی امامت می‌کند و در امور دنیوی، خلافت می‌کند. مفهوم خلافت، یک اصطلاح کاملاً غیر شیعی است. به همین خاطر، علمای امامیه غالباً از کار بست عنوان خلیفه برای علی بن ابی طالب علیه‌السلام اجتناب می‌کنند.

استعاره امامت در کلام عامه

اما اتفاق بزرگی که در علم کلام اهل سنت رخ داد، کار بست استعاری اصطلاح امامت در تعریف امر خلافت است. متکلمین سنی به تدریج، مفهوم امام و امامت را از برای تعریف خلافت به خدمت گرفتند و خلافت را که به ریاست دنیوی تعریف می‌کردند، در چهار چوب مفهوم امامت که ریاست دین و دنیا است، معنا کردند. یعنی در دانش کلامی اهل سنت، امامت، استعاره‌ای از برای خلافت است. بسیار محتمل است که فقدان مستندات قرآنی در تعریف خلافت، متکلمین سنی را وا داشته است که از استعاره امامت استفاده کنند. زیرا امامت در قرآن کریم با همان بار معنایی ریاست دنیوی به کار رفته است. بویژه که بسیاری از علمای عامه در تطبیق امر خلافت با مفهوم خلیفه الهی که در قرآن کریم آمده است، تردید جدی کرده‌اند. گفته‌های ابن خلدون در این باره کاملاً روشنگرانه است: «چون حقیقت منصب خلافت را آشکار ساختیم و گفتیم که خلافت جانشینی از صاحب شریعت در حفظ دین و سیاست دنیا بوسیله دین است اکنون باید بدانیم که این منصب را بنام خلافت و امامت می‌خوانند و متصدی آن را خلیفه می‌گویند... و علت نامیدن وی به امام از لحاظ تشبیه کردن منصب مزبور به امام جماعت یا پیش نماز است که مردم بوی اقتدا می‌کنند و پیروی از او را در نماز واجب می‌شمرند و به همین سبب منصب مزبور را امامت کبری می‌نامند. و سبب نامیدن آن به خلافت از آن است که صاحب آن منصب در میان امت جانشین پیامبر می‌شود و از این رو وی را هم بطور مطلق خلیفه و هم خلیفه رسول الله می‌خوانند و درباره نامیدن او به خلیفه الله اختلاف نظر است؛ چنانکه برخی به موجب خلافت عامه که برای آدمیان

اصل امامت
و مسئله
صلح امام حسن (ع)

است آن را جایز شمرده و بدین آیات استناد جسته‌اند: «من در زمین خلیفه‌ای قرار می‌دهم» و «قرارداد شما را خلیفه‌ها در زمین»، ولی جمهور علما آن را منع کرده‌اند، زیرا معنی آیه برین مراد دلالت ندارد؛ زیرا چون ابوبکر را بدین نام خواندند امتناع ورزید و از بکار بردن آن مردم را نهی کرد و گفت من خلیفه الله نیستم بلکه خلیفه رسول خدایم. به علاوه جانشینی و خلافت از کسی است که غایب باشد، ولی شخص حاضر نیاز بخلیفه ندارد (ابن‌خلدون، ۱۳۷۵: ۳۶۶).

آشکار شدن ضعف نظریه خلافت

ضعف مستندات دینی نظریه سیاسی خلافت از همان ابتدای شکل‌گیری، شکننده بودن آن را نشان می‌داد. اما به دلایل مختلف که حمایت قدرت سیاسی یکی از آن دلایل است، آشکار شدن ضعف تئوریک خلافت، قرن‌های متمادی به طول کشید تا در اوایل قرن بیستم به موازات هجوم نظامی اروپاییان که با ناپلئون و تصرف مصر و بخش‌هایی از شامات آغاز شده بود و با سلطه انگلیسی‌ها بر عراق و شبه جزیره تداوم یافت، این ضعف تئوریک آشکار گشت. چون نظریه خلافت از سویی، در نیمه دهه سوم قرن بیستم با فروپاشی خلافت عثمانی (۱۹۲۴م)، پشتوانه سیاسی خود را از دست داد و از سوی دیگر، هم‌زمان در معرض آماج نقدهای تند جریان‌های عرفی‌گرای سکولار مانند علی عبد الرزاق مصری قرار گرفت. نقد نظریه خلافت از سوی برخی تحصیلکردگان الازهر بنیان افکن بود. کتاب «الاسلام و اصول الحکم» اثر علی عبدالرازق که در سال ۱۹۲۵م منتشر شد، نقدهای جدی را بر این نظریه وارد ساخت. عبد الرزاق با ظرافت همان مشکل بنیادی خلافت را که عبارت از فقدان پشتوانه معنوی نصوص از آن بود، شناسایی و بازگو کند. او در این کتاب بیان می‌دارد که نصوص از این نظریه پشتیبانی نمی‌کند. او نکته تاریخی/معرفتی استعاره امامت در غنی‌سازی نظریه خلافت را متوجه شده بود و تاکید دارد که نظریه خلافت با چنین استعاره‌ای نمی‌تواند خود را برهانی سازد: «آنچه باعث می‌شود که مباحث علما نسبت به این اصل را دنبال کنیم، پی‌جویی آنان در اثبات وجوب منصب امام بر مبنای آیات قرآن بود است. به جان خویش سوگند می‌خورم که اگر آنها حتی یک مورد در قرآن دلیلی می‌یافتند، روی آن پافشاری می‌کردند، و یاری کردن خلیفه را تکلیف خویش می‌یافتند. لکن علمای منصف و آنانی که در این جماعت به تکلیف خود عمل می‌کردند، از اینکه کتاب خدا دلیلی برای اثبات نظر ایشان بیابند اظهار ناتوانی کردند» (عبدالرازق، ۱۹۲۵: ۱۸۲).

انگیزه اصلی عبدالرازق در این رساله نفی اصول حکمرانی و اندیشه سیاسی در اسلام و دفاع از اندیشه سیاسی سکولار یا دین جدایی از سیاست بود. او تصور می‌کرد که از طریق نفی مستندات دینی و عقلی نظریه خلافت به این مقصود دست می‌یابد. از این‌رو، کار خود را با نفی خلافت تمام شده تلقی کرده بود. اینکه آیا او جاهل بود یا تجاهل می‌ورزید که خلافت نظریه بدون رقیب است؛ چندان معلوم نیست، اگرچه تجاهل وی بیشتر به واقعیت نزدیک است. زیرا بعید است که یک عالم الازهر نداند که نظریه امامت شیعی، جدی‌ترین نظریه رقیب خلافت بوده است. اگر هم گمان کرده که با نفی خلافت، نظریه امامت نیز نفی خواهد شد؛ خوب می‌دانست که چنین نیست. زیرا عبد الرزاق در کتاب خود اساساً به نظریه امامت شیعی نزدیک هم نشده است. گویی در جهان اسلام فقط یک نظریه سیاسی وجود که عبارت از نظریه خلافت. این بی‌اعتنایی وی بیش از آنکه ناشی از تعصبات مذهبی باشد، از ناتوانی در مناظره عقلی سرچشمه می‌گیرد. مهم‌ترین انتقاد وارد بر دیدگاه علی عبد الرزاق همین است که هرگز با نفی نظریه خلافت نمی‌توان فقدان اندیشه سیاسی در اسلام را اثبات کرد.

به هر روی، گرچه برخی از وفاداران به نظریه خلافت مانند رشید رضا و مودودی تلاش کردند این نظریه را احیا کنند ولی تاکنون در این کار ناموفق بودند. یکی از دلایل شکل‌گیری جریانات تکفیری خشونت‌طلب در جهان تسنن از همین ناکامی‌ها ناشی می‌شود. البته این وضعیت برای اندیشه سکولار در جهان عرب نیز چندان مساعد نیست. بویژه که دولت‌های سکولار حاکم بر جامعه سنی عرب با بحران‌های پیچیده سیاسی و اجتماعی درگیرند. همین امر موجب شده شعار عرفی‌گرایان عرب، یعنی «العلمانیة هی الحل» (راه‌حل، این جهانی بودن است)، به شدت مخدوش شود. اما آنچه که هر دو دیدگاه خلافت و اندیشه سکولار جهان عرب را به چالش کشانده است، نظریه امامت شیعی است که توانسته با پدید آوردن گفتمان انقلاب اسلامی و تاسیس حکمرانی دینی در جهان سراسر دنیوی شده، توانایی‌های نظری و عملی خود را نشان دهد.

تاثیرپذیری کلام امامیه از مفهوم خلافت

گفته شد که نظریه خلافت از استعاره امامت برای غنی‌سازی خود از محتوای دینی و نصوص استفاده کرد و در گذر زمان، امام و امامت از واژگان پر کاربرد در معرفت کلامی اهل تسنن گردید. و در نتیجه، امر امامت در ذهنیت سنیان محتوای قدسی خود را از دست داد. زیرا امر خلافت در نظر آنان عاری از محتوای قدسی است. این در حالی است که نظریه امامت شیعی، نه فقط در

تقابل با نظریه خلافت قرار دارد، بلکه امر حکمرانی سیاسی را به عنوان عنصر اصلی خود با محتوای قدسی حفظ کرده است. با وصف این، دگرذیسی که در کلام سنی پیرامون نظریه خلافت پدید آمده بود بی‌تاثیر بر ادبیات کلامی تشیع نبوده است. زیرا در چند دهه اخیر شاهد آن هستیم که اصطلاح سنی خلافت در ادبیات کلامی شیعه راه یافته است و مفهوم امامت مترادف با خلافت گرفته می‌شود. در حالی که چنین استعمالی حتی در گذشته نه چندان دور در ادبیات کلامی امامیه سابقه نداشته است. چنانکه این تاثیر را در گفته زیر می‌توان مشاهده کرد: «دو واژه خلیفه و امام از جهت مفهوم، کاربردی همسان دارند و تنها اختلاف شان در تعبیر لفظی است که آن هم به جهت نسبت است که در اصل اشتقاق آن دو لفظ بر می‌گردد به این معنا که اگر آن مقام نسبت به رسول خدا صلی الله علیه و آله لحاظ گردد از او به خلیفه و خلافت تعبیر می‌شود و اگر نسبت به مردم لحاظ گردد از او به امام و امامت تعبیر می‌شود. توجه به این مطلب مهم است که در هر دو تعبیر معنا و مفهوم تغییر نکرده، بلکه به گونه ای یکسان نشان دهنده مقام رهبری پس از رسول خدا صلی الله علیه و آله است» (مظفری حیدر، ۱۳۹۰: ۱۵۶).



شماره چهارم
بهار و تابستان
۱۴۰۰

گرچه این تاثیر در ادبیات کلامی معاصر شیعه، فراتر از اشتراکات تحت اللفظی نبوده است و این دقت نظر بوده است که محتوای کلامی خلافت در اندیشه عامه را منظور ندارند؛ لکن بی‌تاثیر بر برخی از اندیشمندان شیعی معاصر نبوده است. به هر روی، برخی‌ها در اثر اشتراک لفظی خلافت در کلام شیعی و سنی دچار خلط مفهومی بزرگی شده بخشی از ارکان اصلی محتوای امامت را عرضی تلقی کرده‌اند. به پندار آنان، سیادت و سرپرستی جامعه و سیاست در نظریه امامت مربوط به همان بخشی است که به آن، خلافت گفته می‌شود. در واقع، مفهوم خلافت در نسبت با امامت، خاص است. خلافت مضمون مفهوم امامت است و نه منطوق آن. و از طرف دیگر، امر خلافت به دلیل غیر قدسی بودن آن که متأثر از تلقی کلام عامه است، عارضی است و نمی‌توان به عنوان ارکان رئیسه امامت تلقی کرد. از این رو، خلافت یا بخش عرضی نظریه امامت را می‌توان نفی کرد و با انکار آن، تهافتی پیش نخواهد آمد و مرتکب انکار اصلی از اصول مذهب نشده‌ایم. بدین ترتیب محتوای نظریه امامت، با وجود کنار رفتن / گذاشتن بخش عرضی آن، لطمه‌ای نخورده است.

یک نمونه از چنین برداشتی را در پاسخ مرکز مطالعات و پاسخگویی به شبهات حوزه علمیه قم به سوال «آیا منصب خلافت با امامت یکی است؟» دیده می‌شود. نمونه دیگر از چنین برداشتی

را در آثار نعمت‌اله صالحی نجف آبادی بویژه در کتاب «شهید جاوید» می‌توان سراغ گرفت. لکن در اینجا به برداشت اندیشه گر حوزه و دانشگاه، دکتر مصطفی محقق داماد اشاره می‌شود.

ایشان امامت به معنای مدیریت و سرپرستی سیاسی را در چارچوب مفهوم خلافت تصور کرده است و بر این عقیده است که چون خلافت امر غیر قدسی است، از امامت تفکیک‌پذیر است. وی برای این برداشت خود به صلح امام حسن علیه‌السلام استناد کرده است. به زعم وی، امر خلافت، غیر قدسی بود که امام حسن علیه‌السلام امامت سیاسی یا همان خلافت را تسلیم معاویه کرد: «صلح امام حسن(ع) یک پیام دیگر هم دارد؛ اینکه ایشان با چه کسی صلح می‌کند همه می‌دانند که معاویه ستمگر و ظالم است. این مساله یک پیام دارد من معتقدم ما باید در شیعه خلافت را از امامت جدا کنیم. امامت امری قدسی و متصل به خداوند است و خداوند امام را مشخص می‌کند. جنبه امور دنیوی انسان‌ها هم با بیعت و شورا است و شیعه برای خلافت تقدس قائل نیست. کاتولیک‌ها هم در قرون وسطی می‌خواستند قدرت دنیوی را قدسی کنند اما شیعه به این مساله معتقد نیست. بنابراین اگر خلافت، قدسی بود صلح امام معنایی نداشت؛ پس یکی از پیام‌های صلح امام حسن(ع) این بود که زندگی دنیوی را باید از تقدس جدا کرد (ر.ک. گزارش شبکه اجتهاد از نشست هم‌اندیشی «صلح و جنگ، امر به معروف و نهی از منکر» / آذر ۹۶).

البته نگارنده از ایشان به توضیحی بیش از این دست نیافتم ولی همین اندازه سخن، دلالت زیادی بر قرابت فکری ایشان با دیدگاه کلامی اهل سنت و بلکه نظریه عرفی‌گرایان دارد و نمی‌توان در چهار چوب اصل امامت تلقی کرد. لذا با عنایت به مطالب بالا، در نقد این برداشت، نکاتی را عرضه می‌دارم.

نقد تفسیر ناصواب از صلح امام حسن علیه‌السلام

یکم. امامت سیاسی را چه تمام مفهوم یا جزء المفهوم امامت در نظر گرفته شود، بنابر هر دو دیدگاه، رکن مفهومی اصل امامت است. زیرا ساحت معنوی امامت نه در سیره معصومین علیهم‌السلام و صحابه رسول خدا و نه در منازعه کلامی میان علمای شیعی و سنی مورد نظر نبوده است. تمام پدید آورندگان ماجرای سقیفه اذعان به فضیلت علی بن ابی طالب داشتند ولی مایل به پذیرش ولایت و حکمرانی سیاسی آن حضرت نبودند. اعتراض حضرت وصی و فاطمه زهرا علیهما‌السلام و

برخی از صحابه مربوط به مسأله امامت سیاسی بوده است. گرچه آن حضرات در اثبات حقانیت خود به فضایل معنوی امام علی^{علیه السلام} استناد کردند. اگر امامت سیاسی از ارکان رئیسه مفهوم امامت نباشد؛ هرگز چنین اعتراض و منازعه فکری از سوی معصومین^{علیهم السلام} و علمای شیعه با پیروان نظریه خلافت شکل نمی‌گرفت. به همین خاطر است که امامت سیاسی را تمام مفهوم اصل امامت می‌دانیم و چنانکه اشاره شد از تعریف امامت در کلام بزرگان از متکلمین شیعه، همین برداشت استنباط می‌شود.

دوم. مفهوم خلافت در نظریه سیاسی امامت هیچ جایگاه و مناسبتی ندارد. تفسیر و تاویل امامت سیاسی در کلام شیعی به خلافت از اساس باطل است و هیچ مستند عقلی و نقلی برای آن نمی‌توان تدارک دید. اینگونه تاویلات متأثر از کلام عامه است. در کلام امامیه، امامت سیاسی همان امامت است و نه خلافت. متکلمین امامیه برای اثبات نظریه سیاسی امامت، بخلاف نظریه خلافت، نیازی به عاریت گرفتن مفهوم خلافت نداشته و ندارند. بر این اساس، کاربست مفهوم خلافت در مباحث برخی از متکلمین شیعی نا صواب است و بخاطر شبهه انگیز بودن چنین استعمالی، باید از کار بست آن در مباحث کلامی پرهیز کرد.

سوم. چنین نیست که حیات سیاسی از اساس غیر قدسی و دنیوی باشد، بلکه به امر قدسی و غیر قدسی تقسیم می‌شود. زیرا حیات سیاسی از امور اعتباری است و تعیین قدسی بودن آن وابسته به اعتبار جامعه سیاسی است. اگر جامعه‌ای تصمیم بگیرد که حیات سیاسی خود را در چارچوب شریعت الهی ساماندهی کند، زیست سیاسی آن جامعه دینی و قدسی است. گرچه ممکن است که در چنین جامعه‌ای اعمال غیر شرعی اتفاق افتد. چنانکه غایت شریعت الهی خروج انسان و جامعه از وضعیت دنیوی به حیات شرعی و دینی است. نظریه سیاسی امامت، سامان سیاسی برای حیات قدسی و تبدیل شدن به جامعه مشرعه است. اما اگر جامعه‌ای تصمیم بگیرد که سامان سیاسی خود را بر پایه قرار داد اجتماعی مستقل از شریعت الهی استوار سازد؛ زیست سیاسی چنین جامعه‌ای غیر دینی یا غیر قدسی خواهد بود. بنابراین، حیات سیاسی فی نفسه امر دنیوی نیست. اگرچه میل این جهانی جامعه به سوی دنیوی شدن است ولی میل آن جهانی هم در جامعه وجود دارد. چنانکه قرآن کریم به وجود هر دو میل دینی و دنیوی در نفس انسان اشاره فرموده است: «فَاللَّهُمَّ فَجُورَهَا وَتَقْوَاهَا» (الشمس: ۸). بر این اساس، از منظر وحیانی، حیات سیاسی دنیوی

مشروعیت ندارد تا گفته شود به حال خود رها شده است و از دین جدا است. امامت سیاسی، سامانی است برای گذار جامعه بشری از وضعیت غیر قدسی به قدسی.

چهارم. این گفته که «شیعه برای خلافت تقدسی قائل نیست»، اگر به معنای پذیرش خلافت به وصف غیر قدسی باشد؛ سخن درستی نیست. زیرا شیعه اساساً خلافت را مشروع نمی‌داند تا آن را به وصف قدسی بودن بپذیرد. اعتراض حضرت وصی و دخت گرامی این نبود که خلافت غیر قدسی رسمیت دارد ولی علی بن ابی طالب شایسته این مقام و منصب است، بلکه سخن در این بود که ریاست بر جامعه مسلمین، منصب امامت است و چنین منصبی الهی است و تعیین آن به دست خدا و رسول است، و خداوند علی بن ابی طالب را برای این منصب الهی تعیین کرده است.

به عبارت دیگر، منازعه اصلی کبروی است و نه صغروی. اگر شیعه کبرای قضیه ریاست جامعه را پذیرفته باشد؛ برابر نظریه خلافت، حرفی برای گفتن نخواهد داشت. زیرا وقتی پذیرفته شود که سرپرستی امت، منصب غیر قدسی و غیر الهی است و «جنبه امور دنیوی انسان‌ها هم با بیعت و شورا است»؛ دیگر نمی‌توان گفت که علی از سوی خداوند برای منصب خلافت تعیین شده است، چون در این فرض، انقطاع امر خلافت و اراده الهی پذیرفته شده است، لذا مجالی برای این باقی نمی‌ماند که گفته شود مثلاً علی علیه السلام در حجه الوداع و به هنگام بازگشت به مدینه در منطقه‌ای به نام غدیر خم برای منصب خلافت تعیین شده است. چون شما پیش‌تر پذیرفته‌اید که این منصب از امور دنیوی است و امور دنیوی انسان‌ها هم با بیعت و شورا است.

اما نکته مهمی که از نظر متکلمین امامیه دور مانده است و التفاتی به آن نشده است، در اختلاف رویکرد آنان با حضرات معصومین علیهم السلام پیرامون واقعه مهم غدیر و نظایر آن است.

ارجاع معصوم علیه السلام به واقعه غدیر در درجه اول برای اثبات صغرای مساله حکمرانی نبوده است، بلکه ارجاع ایشان برای اثبات کبرای مساله، یعنی اصل امامت بوده است. سخن آنان این است که واقعه غدیر ثابت می‌کند که امر ریاست و سرپرستی امت از آن خدا و رسول است و الاً ضرورتی نداشت که این واقعه اتفاق بیافتد؛ چون امر ریاست از امور دنیوی است که با بیعت و شورا و حل می‌شود. لکن رویکرد علمای امامیه به واقعه غدیر، صغروی بوده است؛ یعنی غدیر را

اصل امامت
و مسئله
صلح امام حسن (ع)

دلیلی برای اثبات ولایت علی بن ابی طالب دانسته‌اند و التفاتی به کبرای قضیه نکرده‌اند، و اتفاقاً همین امر باعث شده مساله دلالت غدیر و نظایر آن همچنان لا ینحل باقی بماند.

دقیقاً زیرکی‌ای که در تثبیت ماجرای سقیفه در اذهان عمومی صدر اسلام و گفتار متکلمین عامه از دیر باز تا کنون افتاده است، مربوط به همین نکته یاد شده می‌باشد. آنان خیلی خوب متوجه بودند که اگر کبرای قضیه پذیرفته شود، هیچ‌گیزی از دلالت سیاسی غدیر مبنی بر الهی بودن منصب ریاست بر امت نیست. لذا چون کبرای قضیه را نپذیرفتند به سادگی توانستند از کنار تمام نصوص سیاسی کتاب و سنت نبوی عبور کنند. شاید به همین خاطر بوده است که به گفته ابن خلدون، اغلب علمای عامه با پیوند زدن امر خلافت با مفهوم خلیف الهی قرآن کریم موافق نبودند. در واقع، منازعه کلامی میان امامیه با اهل تسنن تا وقتی که صغروی باشد، برای علمای عامه چندان نگران‌کننده نیست و خیلی راحت می‌توان برابر آن ایستادگی کرد و حتی به پندارهای سست استدلال کرد. مانند استدلال ابن ابی الحدید که گفته است: «الحمد لله الذی قدم المفضول علی الأفضل لمصلحه اقتضاها» (ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ۱: ۳). مشکله متکلمین عامه وقتی جدی می‌شد که علمای امامیه به کبرای قضیه، یعنی الهی بودن منصب ریاست امت، استدلال می‌کردند. آن وقت، دیگر ابن ابی الحدید نمی‌توانست به آن سخن سست و بی‌بنیاد استدلال کند. چون به وی چنین پاسخ داده می‌شد که بر فرض اینکه انسان‌ها ترجیح مفضول بر فاضل را به خاطر مصلحت، قبیح ندانند ولی پذیرفتنی نیست که خداوند چنین قبحی را جایز بداند. به نظر می‌رسد آن زمان که علمای عامه تمایل به کار بست استعاره امامت پیدا کردند، فرصت خیلی مناسبی بود برای احتجاج با آنان در اصل موضوع امامت (کبرای قضیه). لکن حتی تا به امروز چنین اتفاقی تقریباً نیافتاده است و غالباً مباحث امامت در زمین کلامی عامه پیش رفته است. با وصف این، گمان می‌کنم در دوره معاصر، لاقلاً، دو شخصیت علمی خیلی خوب، متوجه این مساله شده‌اند؛ یکی شیخ مهدی حائری یزدی و دیگری مرحوم امام خمینی (ره).

درک دو شخصیت علمی امامیه از اصل مساله

شیخ مهدی حائری یزدی در کتاب «حکمت و حکومت» (۱۹۹۵ م، چ لندن)، به زعم خود، بی‌گیر تاسیس نظریه سیاسی در کلام امامیه بوده است. بنابراین، او سعی داشت بحث خود را در سطح فلسفه سیاسی پیش ببرد. پرداختن بحث کلامی در چنین سطحی به معنای دوری گزیدن از

مباحث صغروی است. از این رو، حائری یزدی به خوبی توانسته بود خود را از ایرادات متکلمین امامیه مبنی بر عدم پرداختن به ولایت امیر المومنین علی علیه السلام برهاند. لکن او با مشکل بزرگتری به نام اصل امامت (کبرای قضیه) مواجه بود؛ زیرا نظریه سیاسی امامت در سطح فلسفه سیاسی منعقد می‌گردد و مهم ترین دلیل آن نصوص غدیریه است. این مطلب از آن رو برای وی مشکل بزرگتری است که نظریه سیاسی او هیچ‌گونه تطابقی با نظریه امامت ندارد، بلکه در تقابل با آن است. زیرا نظریه سیاسی وکالت که علی‌الظاهر حائری یزدی مبتکر آن است، اساساً یک نظریه عرفی‌گرایانه است و از فلسفه سیاسی سکولار سرچشمه می‌گیرد. لذا حائری یزدی برای پنهان ماندن حقیقت نظریه وکالت یا بخاطر نا توانی در مواجهه با نظریه سیاسی امامت، ترجیح داده است که بحث نسبت میان این دو نظریه را مسکوت بگذارد و از پرداختن به آن طفره رود. به همین دلیل، وی در کتاب «حکمت و حکومت» هیچ اشاره‌ای به اصل امامت و واقعه غدیر خم نکرده است. اما نکته اینجا است که دیدگاه دکتر مصطفی محقق داماد آشکارا از نظریه شیخ مهدی حائری یزدی پیروی می‌کند. لکن ایشان بی‌آنکه متوجه مشکل بزرگی که حائری یزدی با آن مواجه بود بشود، این برداشت ناصواب خود از امامت را بیان کرده است.

دیدگاه امام خمینی ره

اما شخصیت برجسته‌ای که پی به مسأله کلامی امامت (کبروی بودن مسأله) برده بود، مرحوم امام خمینی (ره) است. ایشان به این باور رسیده بود که واقعه غدیر برای اثبات فضیلت علی بن ابی طالب نبوده است، بلکه برای اثبات انتصاب آن حضرت برای منصب حکمرانی است و بلکه بالاتر از آن، غدیر دلیلی است برای اینکه اسلام نظریه سیاسی دارد که عبارت از اصل امامت است. به عقیده امام خمینی انحرافی که درباره غدیر شکل گرفته است، این است که غدیر برای اثبات فضیلت امام علی علیه السلام بود و حال آنکه غدیر، کبرای مسأله کلامی را حل کرده است. سخنرانی ایشان در روز عید غدیر در شهریور سال ۱۳۶۵ یکی از درخشان‌ترین بیانات ایشان است: «ولایتی که در حدیث غدیر است به معنای حکومت است، نه به معنای مقام معنوی. و حضرت امیر را همان طوری که من راجع به قرآن عرض کردم که قرآن- در روایات است این- نازل شده است به منازل مختلف، کلیاتش سبع و الی سبعین و الی زیادت، تا حالا رسیده است به دست ماها به صورت یک مکتوب، حضرت امیر هم این طور است، رسول خدا هم این طور است. مراحل طی شده است، تنزل پیدا کرده است. از

وجود مطلق تنزل پیدا کرده است، از وجود جامع تنزل پیدا کرده است و آمده است پایین تا رسیده است به عالم طبیعت، در عالم طبیعت این وجود مقدس و آن وجود مقدس و اولیای بزرگ خدا. بنا بر این، اینکه حدیث غدیر را ما حساب کنیم که می خواهد یک معنویتی را برای حضرت امیر یا یک شأنی برای حضرت امیر درست کند نیست. حضرت امیر است که غدیر را به وجود آورده است، مقام شامخ اوست که اسباب این شده است که خدای تبارک و تعالی او را حاکم قرار بدهد. مسأله، مسئله حکومت است، مسأله، مسئله سیاست است، حکومت عدل سیاست است، تمام معنای سیاست است. خدای تبارک و تعالی این حکومت را و این سیاست را امر کرد که پیغمبر به حضرت امیر واگذار کنند، چنانچه خود رسول خدا سیاست داشت و حکومت بدون سیاست ممکن نیست. این سیاست و این حکومتی که عجین با سیاست است، در روز عید غدیر برای حضرت امیر ثابت شد. اینکه در روایات هست که **بُنِيَ الْإِسْلَامُ عَلَى خَمْسٍ** این ولایت، ولایت کلی امامت نیست. آن امامتی که هیچ عملی مقبول نیست، قبول نمی شود، آلا به اعتقاد به امامت، این معنایش این حکومت نیست (صحیفه امام، ۲۰: ۱۱۱-۱۱۸).

امامت سیاسی با غضب حکومت نفی نمی شود

پنجم. اما استدلال دکتر مصطفی محقق داماد به صلح امام حسن علیه السلام در اثبات اینکه خلافت خارج از امامت است، از جهات مختلف مخدوش است. البته خیلی از ایشان عجیب است که به عنوان حقوقدان چنین استدلال کرده است. آیا اگر کسی عدواناً مال یا حقی را غضب کند، آن مال یا حق مغضوبه در ملک غاصب در می آید؟! اگر چنین حرفی درست باشد، باید گفت که یکی از امارات ملکیت، غضب و تملک عدوانی است. گمان نمی رود که هیچ حقوقدانی قائل به این حرف باشد. تنها کسانی این حرف را می پذیرند که قایل به «الحکم لمن غلب» باشند. در این صورت، صاحب حق یا مال باخته حق شکایت و مطالبه حق خود را ندارد. چون، گرچه تصرف عدوانی بوده است، ولی در هر صورت، آن مال یا حق مغضوب از ملکیت او خارج شده و داخل ملکیت شخص غاصب شده است. با این حساب، مصرف تمام اموال مسروقه توسط سارقین جایز است. لذا همین بحث در صلح امام حسن با معاویه مطرح است. امام علیه السلام حکومت را از روی اجبار به معاویه واگذار کرد و لذا حکومت از امامت جدا نشده است. اگر انتقال حکومت واقع شده باشد، آن حضرت نمی تواند مطالبه حکومت را کند و اساساً حق اعتراض را ندارد. اگر این استدلال

درست باشد؛ باید گفت که اعتراض حضرت علی و حضرت فاطمه علیهما السلام علیه غضب خلافت در جریان سقیفه بجا نبوده است. چون در هر صورت، حکومت از امام علی غضب شده است و این غضب برای غاصب، تولید حق کرده است و حق امامت از معصوم علیه السلام سلب شده است. پس اگر اعتراض معصوم علیه السلام نسبت به غضب امامت را صحیح می‌دانیم که صحیح هم هست، پذیرفتنی نیست که گفته شود با غضب حکومت، معلوم می‌گردد که حکومت جزئی از امامت نیست. مضافاً اینکه در صلح امام حسن با معاویه قید شده است که حکومت بعد از معاویه به حسن یا برادر ایشان، یعنی امام حسین باز می‌گردد و معاویه حق ندارد حکومت را موروثی کند. در این صورت، چگونه می‌توان گفت که این صلح دلالت بر جدایی حکومت از امامت می‌شود؟

علاوه بر اینها، دکتر محقق داماد با واقعه کربلا و جنگ امام حسین علیه السلام با سپاه یزید، چه خواهد کرد؟ زیرا واقعه عاشورا دو شکل از استدلال را مقابل تفسیر محقق داماد از صلح امام حسن قرار می‌دهد:

نخست آنکه نهضت عاشورا ثابت کرده است که حکومت از امامت خارج نشده است که امام حسین علیه السلام اقدام به باز پس‌گیری آن کرده است. در غیر این صورت، باید گفت که امام حسین علیه السلام به دنبال حقی بوده است که پیش‌تر در صلح امام حسن علیه السلام از ملکیت امامت خارج شده بود.

شکل دوم استدلال آن است که نهضت عاشورا ناسخ مفاد صلح امام حسن علیه السلام است. گرچه امام حسین علیه السلام در این نهضت خونین به شهادت رسید و موفق به بازگرداندن حکومت به خاندان اهل‌البیت علیهم السلام نشد؛ لکن حکم انتقال حکومت از امام حسن علیه السلام به معاویه را نسخ کرده است.

لذا با عنایت به این نکات و نیز مباحث کلی یاد شده این سخن که حکومت بطور کلی جزئی از امامت نیست و یا بواسطه صلح امام حسن علیه السلام از قلمرو امامت خارج شده است؛ حرف نادرست و نسنجیده‌ای است.

اصل امامت
و مسئله
صلح امام حسن (ع)