

جایگاه امر الهی در باب امامت و رهبری مسلمین در تفاسیر اهل سنت

۱. داود نعمتی ضیابری: گروه علوم قرآن و حدیث، واحد کرج، دانشگاه آزاد اسلامی، کرج، ایران
۲. رضا باقی زاده پلامی: گروه معارف اسلامی، واحد کرج، دانشگاه آزاد اسلامی، کرج، ایران
۳. فیض اله اکبری دستک: گروه علوم قرآن و حدیث، واحد کرج، دانشگاه آزاد اسلامی، کرج، ایران

* ایمیل نویسنده مسئول: Baghyzadeh@iau.ac.ir

چکیده

موضوع امامت و رهبری در تفسیرهای اهل سنت، همواره مورد توجه بوده است، این پژوهش با بررسی تفاسیر مختلف اهل سنت، به تحلیل نقش امر الهی در مشروعیت بخشی به رهبری اسلامی پرداخته و دیدگاه های مفسران برجسته ای همچون ابن کثیر، آلوسی، رازی و قرطبی را بررسی می کند، نتایج نشان می دهد، علیرغم آن که برخی مفسران بر اجماع و شورا در انتخاب رهبری مسلمانان تأکید می ورزند، در عین حال بسیاری از مفسران دیگر مشروعیت حکومت را به اراده و دستور الهی مرتبط می دانند. نتایج این پژوهش نشان می دهد که مفسران اهل سنت در برداشت از امر الهی در حوزه امامت و رهبری مسلمانان، گرایش های متفاوتی دارند، این پژوهش با رویکردی توصیفی - تحلیلی، نشان می دهد که امر الهی همچنان به عنوان یک اصل بنیادین در مشروعیت بخشی به رهبری اسلامی در تفاسیر اهل سنت مطرح است و این مفهوم تأثیر مستقیمی بر تحلیل نظام های حکومتی اسلامی در ادوار مختلف داشته است.

کلیدواژگان: امر الهی، امامت و رهبری، مفسران اهل سنت، مشروعیت حکومت

شیوه استناددهی: نعمتی ضیابری، داود، باقی زاده پلامی، رضا، و اکبری دستک، فیض اله. (۱۴۰۵). جایگاه امر الهی در باب امامت و رهبری مسلمین در تفاسیر اهل سنت. *شریعت، فلسفه و اخلاق*، ۳(۴)، ۱-۱۵.

تاریخ ارسال: ۱۵ اردیبهشت ۱۴۰۵

تاریخ بازنگری: ۱۱ مرداد ۱۴۰۵

تاریخ پذیرش: ۱۸ مرداد ۱۴۰۵

تاریخ چاپ: ۱ شهریور ۱۴۰۵



© ۱۴۰۵ تمامی حقوق انتشار این مقاله متعلق به نویسنده است. انتشار این مقاله به صورت دسترسی آزاد مطابق با گواهی (CC BY-NC 4.0) صورت گرفته است.

The Status of Divine Command in the Question of Imamate and the Leadership of Muslims in Sunni Qur'anic Exegeses

1. Davood Nemati Ziyabary: Department of Quran and Hadith Sciences, Ka.C., Islamic Azad University, Karaj, Iran
2. Reza Baghyzadeh Palamy*: Department of Maaref Eslamy, Ka.C., Islamic Azad University, Karaj, Iran
3. Feizollah Akbari Dastak: Department of Quran and Hadith Sciences, Ka.C., Islamic Azad University, Karaj, Iran

*Corresponding Author's Email: Baghyzadeh@iau.ac.ir

Abstract

The issue of imamate and leadership has consistently received considerable attention in Sunni Qur'anic exegesis. By examining a range of Sunni commentaries, the present study analyzes the role of divine command in conferring legitimacy upon Islamic leadership and investigates the views of prominent exegetes such as Ibn Kathir, al-Alusi, Fakhr al-Din al-Razi, and al-Qurtubi. The findings indicate that although some exegetes emphasize consensus (ijmā') and consultation (shūrā) in the selection of the leader of the Muslim community, many others simultaneously associate the legitimacy of political authority with the divine will and command. The results further demonstrate that Sunni exegetes have developed divergent interpretations of divine command in relation to the imamate and the leadership of Muslims. Employing a descriptive-analytical approach, this study shows that divine command continues to constitute a fundamental principle in the legitimation of Islamic leadership within Sunni exegesis and that this concept has directly influenced interpretations of Islamic systems of governance across different historical periods.

Keywords: *divine command, imamate and leadership, Sunni exegetes, legitimacy of government*

How to cite: Nemati Ziyabary, D., Baghyzadeh Palamy, R., & Akbari Dastak, F. (2026). The Status of Divine Command in the Question of Imamate and the Leadership of Muslims in Sunni Qur'anic Exegeses. *Sharia, Philosophy and Ethics*, 4(3), 1-15.



Submit Date: 05 May 2026

Revise Date: 02 August 2026

Accept Date: 09 August 2026

Publish Date: 23 August 2026



© 2026 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.

Extended Abstract

The question of *imamate* and leadership occupies a central position in Islamic political and theological thought because it concerns not only the administration of the Muslim community but also the foundations upon which political authority acquires religious legitimacy. Within Sunni Qur'anic exegesis, the concept of divine command has frequently been invoked in interpreting verses related to authority, obedience, guardianship, succession, and the organization of collective Muslim life. Although Sunni exegetes generally distinguish the prophetic office from the post-prophetic institution of political leadership, many nevertheless understand legitimate rule as being normatively constrained by divine revelation, the Qur'an, the Sunnah, and the principles of Islamic law. This has produced a wide range of interpretive positions concerning whether leadership is established directly by divine designation, indirectly through revealed principles, or through communal mechanisms such as consultation, consensus, and allegiance. Exegetical discussions of verses concerning *wilāyah*, obedience to "those vested with authority," and the duties of rulers reveal that political legitimacy is rarely treated as purely secular or autonomous from divine normativity. Major Sunni commentators such as Ibn Kathir, al-Alusi, Fakhr al-Razi, and al-Qurtubi approach these verses from different theological and juristic perspectives, yet their interpretations broadly reflect the assumption that political leadership must remain within the normative framework established by revelation (13, 25-27). The distinction between divine legitimacy and the practical mechanism through which a leader assumes office is therefore fundamental: while the actual selection of a ruler may occur through *shūrā*, consensus, designation by a predecessor, or allegiance, the moral and religious validity of leadership is still measured against divine commandments. This framework also explains why classical theological schools differed over whether the obligation to establish an imam is known through revelation or reason, and whether the institution of leadership itself belongs to the principles of religion or to its juridical branches (2, 28).

A particularly important dimension of the debate concerns the theological status, purpose, and necessity of the *imamate*. Mu'tazilite theologians, despite their rationalist orientation, regarded leadership as indispensable for implementing legal and social obligations, although they differed concerning the basis of that obligation and the authority responsible for appointing the imam. The Basran Mu'tazilites and figures associated with the Jubba'i tradition understood the establishment of leadership as a communal obligation grounded in divine law, whereas other rationalist currents placed greater emphasis on reason as the basis for recognizing the necessity of political authority. In this perspective, the *imamate* is required because certain religious duties—including the implementation of legal penalties, protection of social order, preservation of justice, and enforcement of public obligations—cannot be properly realized without a legitimate governing authority (2, 3). Historical and doctrinal analyses of Mu'tazilite thought also show that acceptance of selection and communal choice as mechanisms for determining the ruler reflected an effort to reconcile political history with theological theory, especially in relation to the early caliphate (4). In contrast, other Islamic theological traditions developed more explicitly sacral understandings of the *imamate*. Shi'i thought, in particular, treated the *imamate* as a divinely established office whose holder possesses specific spiritual and epistemological qualifications, thereby locating the question of leadership within theology rather than merely jurisprudence (7, 10). The resulting disagreement is therefore not simply over who should govern, but over the ontology of leadership itself: whether the imam is primarily a political administrator chosen to secure public order or a divinely authorized guide whose authority possesses a religious and metaphysical foundation. This distinction profoundly influences the interpretation of divine command, because the more sacred the conception of the *imamate* becomes, the more directly its legitimacy is connected with divine designation rather than communal recognition.

The principle of knowing and obeying the rightful imam constitutes another major dimension of the discourse. Islamic theological and hadith traditions contain reports linking ignorance of the imam with a “death of ignorance,” and these reports have been interpreted as evidence for the religious importance of recognizing legitimate authority. In Shi‘i and Zaydi traditions, such narrations have often been understood as implying that knowledge of the imam is not merely biographical awareness but recognition of his religious authority, spiritual status, right to obedience, and role in preserving divine guidance (6, 7). Zaydi scholars similarly interpreted knowledge of the imam as a practical and theological obligation, particularly where a qualified imam emerges and calls the community to allegiance and righteous governance (8, 11). The relationship between knowledge and obedience is especially significant because recognition of legitimate authority is understood to entail practical adherence rather than merely intellectual acknowledgment. In Imamiyyah thought, this is expressed through the doctrine of obligatory obedience (*iftirāḍ al-ṭā‘ah*), according to which obedience to the divinely authorized imam forms an extension of obedience to God and the Prophet (15). Commentarial traditions explain this obedience as grounded in knowledge, submission to rightful guardianship, and recognition of the imam’s superior religious authority (16). Sunni political theology, by contrast, tends to emphasize obedience to political authority for the sake of social order while simultaneously recognizing that rulers remain bound by divine law. Some Sunni jurists and theologians extended this obligation even to unjust rulers, arguing that rebellion may cause greater disorder and social harm, while other traditions placed stronger restrictions on obedience where rulers violate fundamental religious norms (13, 14). These differences reveal that the meaning of divine command in political leadership is inseparable from the larger question of how Islamic schools conceptualize the relationship among authority, law, obedience, justice, and communal stability.

The issue of obedience becomes particularly complex in relation to unjust rulers. Sunni theological and juristic traditions have often defended obedience to an established ruler, including a ruler who attained power through force, when rebellion would threaten public order and produce greater social corruption. Such arguments are frequently rooted in the preservation of unity and the avoidance of civil strife, and classical Sunni discussions of political authority emphasize the necessity of hearing and obeying those who hold effective rule, so long as the broader religious order is not fundamentally destroyed (13, 14). By contrast, Imamiyyah jurisprudence generally approaches cooperation with unjust authority with greater suspicion and treats support for oppressive rule as prohibited in principle, except where overriding interests, necessity, or secondary legal considerations justify limited cooperation (17, 18). Qur’anic prohibitions against inclining toward oppressors have consequently been interpreted as extending beyond direct participation in injustice to forms of political, economic, or symbolic support that reinforce oppressive authority (19). Zaydi approaches have historically placed even stronger emphasis on the moral qualifications of the imam, maintaining that injustice and serious moral corruption may disqualify a ruler from legitimate leadership and, under certain conditions, justify resistance (8). The comparison among these traditions clarifies that “divine command” does not generate a uniform theory of political obedience; rather, it functions as a higher normative criterion interpreted differently according to each school’s conception of legitimate authority. For some, the divine command primarily requires maintaining political order and preventing chaos; for others, it requires fidelity to a divinely designated or morally qualified leader; and for still others, it establishes ethical and legal limitations beyond which political obedience can no longer be justified. Thus, the jurisprudence of obedience constitutes one of the clearest areas in which divergent understandings of divine legitimacy become visible in Islamic political thought.

The epistemological foundation of religious leadership is further reinforced by the relationship between the Qur’an, the Sunnah, and the authority of religious interpreters. Imamiyyah hadith literature repeatedly emphasizes that the teachings attributed to the Imams must remain consistent with the Qur’an and the Prophetic

Sunnah, and that religious claims contrary to these foundational sources cannot be accepted as authoritative (15). Reports attributed to the Imams present their teachings not as independent legislation detached from revelation, but as explanation, transmission, and authoritative interpretation of the divine message. Similar traditions state that authentic religious knowledge ultimately derives from the Qur'an and the Sunnah and that transmitted reports must be evaluated by their conformity with these sources (6, 22). This principle is directly relevant to the theological problem of divine command and leadership because it situates legitimate authority within a chain of normative dependence: the ruler, imam, jurist, or interpreter does not possess unrestricted authority but is legitimate insofar as his commands remain consistent with divine revelation. Even in traditions that grant extensive authority to the imam, this authority is represented as continuous with, rather than contradictory to, the legislative mission of the Prophet. Reports concerning the Imams' adherence to Prophetic legislation similarly underscore that they do not independently declare lawful what the Prophet prohibited or prohibit what he declared lawful, except where temporary circumstances such as dissimulation require context-specific rulings (23, 24). Accordingly, the concept of divine command serves as both a source and a limitation of political-religious authority. It authorizes leadership by connecting it to revelation, while simultaneously restricting that authority by preventing rulers or religious leaders from placing themselves above divine law. This dual function helps explain why Sunni exegetical traditions, despite their acceptance of various historical methods of ruler selection, repeatedly return to the Qur'an and Sunnah as the ultimate standards by which the legitimacy and conduct of leadership must be judged.

In conclusion, the analysis of divine command in relation to imamate and Muslim leadership demonstrates that Islamic exegetical and theological traditions share a fundamental concern with grounding political authority in a normative religious framework, even though they differ substantially in defining the mechanism, scope, and conditions of legitimate leadership. Sunni interpretations generally allow a greater role for consultation, consensus, allegiance, political necessity, and communal interest in the establishment of authority, while continuing to maintain that rulers remain accountable to revelation and the principles of Islamic law. Shi'i approaches place stronger emphasis on divine designation, the religious status of the imam, and the inseparability of legitimate authority from divinely conferred qualifications, whereas Zaydi thought combines the importance of religious legitimacy with an especially strong emphasis on justice, competence, and active moral leadership. These differences indicate that the central controversy is not whether divine guidance is relevant to political leadership, but how that guidance is institutionally realized and historically recognized. The concept of divine command therefore operates on several interconnected levels: it provides the normative foundation of political legitimacy, defines the ethical obligations of rulers, establishes the conditions under which obedience becomes religiously meaningful, and supplies standards for distinguishing legitimate authority from oppressive rule. The diversity of interpretations also illustrates the flexibility of Islamic political thought, in which revelation, reason, public interest, consultation, allegiance, justice, and religious knowledge have been combined in different proportions across theological and exegetical traditions. Ultimately, the enduring significance of divine command in discussions of imamate lies in its capacity to connect governance with moral responsibility and to prevent political authority from being understood as merely an expression of power. In this sense, the debates surrounding imamate and leadership remain important not only for understanding classical Islamic theology and Qur'anic exegesis but also for examining broader questions concerning legitimacy, authority, political obligation, justice, and the relationship between religion and governance in Muslim societies.

مقدمه

امر الهی در تفاسیر اهل سنت، در تعیین رهبری و امامت جایگاه ممتازی دارد. اهل سنت در آیات مرتبط با رهبری جامعه اسلامی، همواره به مسئله مشروعیت حکومت و رهبری از منظر الهی توجه نشان داده‌اند، بسیاری از مفسران اهل سنت به جست‌وجوی مفاهیمی از قرآن کریم پرداخته‌اند که مؤید نقش مستقیم یا غیرمستقیم خداوند در تعیین رهبران و حاکمان امت اسلامی می‌باشد.

یکی از مباحث کلیدی در تفسیرهای اهل سنت، بررسی مشروعیت رهبری است که در آیات مختلف قرآن، از جمله آیات مربوط به «ولایت» و «خلافت»، مطرح شده است. در این زمینه، برخی از مفسران یادشده معتقدند که امامت و رهبری از سوی خداوند به‌طور مستقیم در قالب دستورات الهی به پیامبر اسلام (صلی‌الله علیه و آله و سلم) و پس از ایشان به خلفای راشدین اعطا شده است، درحالی‌که برخی دیگر بر اساس اصول اجتهادی و مشورتی، نقش انسان‌ها را در انتخاب رهبران برجسته می‌کنند.

پیرامون تفسیر آیات مرتبط با امامت و رهبری، برخی مفسران اهل سنت مانند «ابن کثیر» و «آلوسی» به تأثیر مفهوم «امر الهی» در مشروعیت دادن به رهبری پرداخته‌اند. در آثار آنها بر رعایت اصول شرعی و اجماع مسلمانان برای تأسیس نظام حکومتی تأکید شده است. علاوه بر این، مفسرانی همچون «رازی» و «قرطبی» نیز در موارد مختلف بر ضرورت رعایت امر الهی در ساختار رهبری و امامت، به‌ویژه در خصوص آیات «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا» (سوره مائده: آیه ۵۵) و «أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (سوره نساء: آیه ۵۹) اشاراتی داشته‌اند.

جایگاه امر الهی امامت و رهبری مسلمین در تفسیرهای اهل سنت، گواه اهمیت دستورات الهی در جهت‌گیری‌های کلان اجتماعی و سیاسی جامعه اسلامی است. در این تحقیق، به بررسی این جایگاه پرداخته خواهد شد و تلاش می‌شود تا تطور این مفهوم در تفاسیر اهل سنت در ادوار مختلف مورد بررسی قرار گیرند.

مفهوم‌شناسی

معتزله به‌عنوان یکی از مذاهب کلامی اهل سنت، پیرامون موضوع امامت، نظریات عموم اهل حدیث را پذیرفته‌اند و البته در مواردی نیز با ایشان اختلاف نظر دارند. ما برخی از دیدگاه‌های آنان را مورد بررسی قرار خواهیم داد.

هدف از امامت

دیدگاه جاثیان از متکلمان معتزلی این است که فلسفه وجوب امامت، اقامه حدود الهی است و آن از وظایف و شئون مختص به امام است، نه دیگران. (۱)

از کلام قاضی عبدالجبار معتزلی چنین استفاده می‌شود که فلسفه وجوب امامت، تنها اجرای حدود الهی نیست، بلکه اجرای همه احکام شرعی که به امامت بستگی دارد، غایت و هدف از جایگاه امامت است. (۲)

انتصاب امام

معتزلیان، نصب امام را واجب می‌دانستند، اما در اینکه چه کسی باید این وظیفه را بر عهده داشته باشد اختلاف نظر داشتند. جاثیان و معتزله بصره، وجوب نصب امامت را بر عهده امت می‌دانستند، اما معتقد بودند که وجوب نصب امام از طرف خداوند بر عهده امت نهاده شده است. این در حالی است که معتزله بغداد، وجوب نصب امام از سوی امت را مبتنی بر دلیل عقل معرفی می‌کردند. (۳)؛ (۴)

«حاتم اصم» از بزرگان معتزله معتقد است که با برپایی امور حق و کمک برای نابودی باطل از سوی مردم، دیگر وجود امام بی‌فایده می‌شود، نتیجه آن که او مشروعیت و ضرورت امامت را به دلیل مصلحت اجتماع می‌داند و حکم عقل و شرع را در این رابطه منتفی می‌داند. (4)

راه تعیین امام

مکتب معتزله، انتخابات را تنها راه تعیین امام تلقی می‌کند. ایشان با این اعتقاد قصد دارند تا عملکرد یاران ابوبکر در سقیفه را توجیه کنند، آنان را قصد دیگری از این عقیده متصور نیست؛ زیرا انتخابات در مورد اکثر خلفا مانند عمر و عثمان و حکام اموی و عباسی اتفاق نیفتاده است، درحالی که معتزله معتقد به امامت آنها بوده‌اند.

معتزله با قبول انتخابات برای تعیین امامت، تاریخ را نیز تحریف نموده و بر رسول‌الله (صلی‌الله‌علیه و آله و سلم) دروغ بسته و گفته‌اند که رسول اکرم (صلی‌الله‌علیه و آله و سلم) شخصی را برای امامت امت اسلامی تعیین نفرمود، بلکه انتخاب امام را به عهده مردم گذاشتند. (4)

تداوم امامت

در خصوص تداوم امامت، آنها وجود امام را ضروری ندانسته و بر این عقیده‌اند که عدم وجود امام در جامعه اسلامی امکان‌پذیر است. (5)

شرائط امام

معتزله؛ عصمت، علمیت و عدالت را از شرائط امام نمی‌دانند و نیز امامت را لایق افرادی می‌دانند که افکار و عقاید معتزله را داشته باشد. (3؛ Al-Shaykh al-Mufid, 1993 #495077)

عملکرد عالمان معتزلی در زمان مأمون و معتصم و واثق عباسی نشان‌دهنده اعتماد عالمان معتزلی به خلافت و امامت ظالمانه و جاهلانه عباسیان است که از اعتقاد ایشان در مورد امام نشأت می‌گیرد. (4)

وجوب معرفت امام

پس از آنکه لزوم حجت در هر زمان و مکان مورد بحث و بررسی قرار گرفت و به لحاظ دلایل مطرح شده و براساس روایتی که از امیرالمؤمنین علی (علیه‌السلام) نقل شده است: «مَنْ مَاتَ وَ لَمْ يَعْرِفْ إِمَامَهُ مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً» (6) این حق و حقیقت به اثبات رسیده است، حال به لحاظ منطقی این سؤال مطرح می‌گردد که آیا شناخت حجت بر مردم نیز لازم و ضروری است یا خیر؟ بر پایه این روایت، شناخت امام زمان واجب است؛ چرا که در صورت عدم شناخت امام زمان خویش، انسان به مرگ جاهلیت از دنیا رفته است، در این روایت بیان نشده است که هر کسی امام نداشته باشد به مرگ جاهلیت از دنیا رفته است؛ بلکه می‌فرماید هر کسی معرفت به امام نداشته باشد به مرگ جاهلیت از دنیا رفته است.

چنانچه پیش‌تر آوردیم، شناخت امام و معرفت به حق و مقام آسمانی وی، به شناخت ظاهری و مقدماتی از قبیل آگاهی از نام، لقب، کنیه، تاریخ تولد و زمان شهادت محدود نمی‌شود؛ گرچه چنین شناختی لازم و ضروری است، ولی کافی نیست.

آنچه در روایات و ادعیه و کلمات بزرگان تأکید فراوان شده است، شناخت امامت و جایگاه رفیع آن در معارف اسلامی است؛ یعنی تلاش برای شناخت منزلت و جایگاه امام در هستی به اینکه ایشان حجت خدا و جانشین بر حق پیامبر (صلی‌الله‌علیه و آله و سلم) است و همچنین شناخت اهداف و آرمان‌های ایشان و اینکه انسان خود را ملتزم به اطاعت کامل و تسلیم مطلق در برابر او دانسته و این اطاعت را عین اطاعت پیامبر (صلی‌الله‌علیه و آله و سلم) و خداوند قلمداد نماید. شاهد این مطلب مروری بر تاریخ است؛ تجربه تاریخی به روشنی بیانگر این است که در مقاطع مهم تاریخ، افرادی بوده‌اند که به واسطه عدم معرفت به امام، حیات و مامتشان جاهلانه بوده است، به عنوان نمونه باید گفت؛ همه کسانی که به جنگ با امام حسین (علیه‌السلام) پرداخته‌اند به خود امام و اصل و نسب ایشان، یعنی شناخت شناسنامه‌ای معرفت داشته‌اند، اما به جایگاه و مقام امام معرفت

نداشته‌اند؛ از این رو مماتشان به تبع حیات جاهلی، جاهلانه بوده تا بدانجا که با امام خود جنگیدند؛ تا جایی که حتی به این مبارزه افتخار می‌نمودند، پس این نوع شناخت، از نوع شناخت هیچ کمکی به دین و دنیای افراد نمی‌کند.

اگر انسان امام خود را بشناسد اما در مقام عمل مانند آنان نباشد، یعنی صرفاً به ایمان زبانی بسنده می‌کند، این نوع شناخت نیز ثمره‌ای برای او و جامعه او نخواهد داشت؛ چنین فردی به مانند عالم بی‌عملی می‌شود که علمش هیچ فایده‌ای برای خود و جامعه‌اش ندارد، مؤمن به امام و حق امام باید به مانند کسی باشد که می‌داند و ایمان دارد که عالم تحت تصرف امام است، می‌داند و باور دارد که اعمال انسان‌ها به صورت هفتگی و یا کمتر و بیشتر بر ایشان عرضه می‌شود، باز هم این دانستن‌ها نمی‌تواند او را نجات دهد؛ چرا که این دانستن‌ها از سنخ علم حصولی بوده و انتزاعی می‌باشد و امر انتزاعی نمی‌تواند او را از مرگ جاهلی نجات دهد. (7)

معرفت به امام از حیث نظر تصدیق و ایمان به او و نیز از حیث عمل، التزام عملی به اوامر و نواهی و اطاعت از وی مقتضی کمال عقل نظری و کمال عقل عملی است. معرفت امام در انسان‌ها انگیزه ایجاد نموده و آنان را وادار می‌نماید که در کسب معرفت امام بکوشند و با انجام تکلیف خود، آگاهانه از امام پیروی نموده و به امام نزدیک‌تر شوند. مراد از لزوم معرفت در این گونه روایات معرفت بالفعل است؛ چرا که چنین معرفتی معیار ایمان و کفر شناخته شده و کوتاهی در مورد آن برابر با ضلالت و گمراهی شمرده شده است.

اندیشمندان زیدیه یکی دیگر از پیامدهای «حدیث معرفت» را وجوب معرفت امام می‌دانند؛ به عنوان نمونه، یکی از صاحب‌نظران آنان در تفسیر این حدیث می‌نویسد: در هر زمان امام حقی وجود دارد که هر کس او را نشناسد و او را یاری نکرده و از او اطاعت ننماید، به مرگ جاهلیت مرده است. (8)

دیگری در خصوص دلالت حدیث فوق می‌نویسد: «معنای حدیث معرفت این است که باید از راه شهرت یا مراجعه به خبره امامی را که هدایت‌گر و مورد اقتداست شناخت و اگر ظاهر نبود باید شناخت اجمالی به صاحب این صلاحیت داشت و منتظر ظهور او بود و برای اطاعت از او و یاری و خیرخواهی برای او آمادگی داشت. پس اگر مکلف خود بتواند با مراجعه به ادله چنین کند و گرنه باید از افراد صلاحیت‌دار از میان عترت پیامبر (صلی‌الله علیه و آله و سلم) و شیعیانش سؤال نماید و اگر چنین نکند بر مرگ جاهلیت مرده است.» (8)

نمونه دیگری که بر این باور است می‌گوید؛ امام هدایت‌گر و مورد اقتداست و باید او را شناخت و اگر ظاهر نبود باید شناخت اجمالی به صاحب این صلاحیت داشت و منتظر ظهور او بود و برای اطاعت از او و یاری و خیرخواهی برای او آمادگی داشت. پس اگر مکلف خود بتواند باید با مراجعه به ادله چنین کند و گرنه باید از افراد صلاحیت‌دار از میان عترت پیامبر (صلی‌الله علیه و آله و سلم) و شیعیانش سؤال نماید و اگر چنین نکند بر مرگ جاهلیت مرده است. (8)

نمونه دیگر اینکه صاحب کتاب «البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الامصار» می‌نویسد: حدیث «من مات.....» دلالت دارد که باید امام را شناخت و از او پیروی کرد. (9)

اصالت امامت

یکی از مسائلی که مذاهب کلامی به آن پرداخته‌اند این است که آیا بحث از امامت، از نظر معرفتی از موضوعاتی است که به دانش کلام تعلق دارد یا به دانش فقه؟ به عبارت دیگر، آیا مبحث امامت از اصول دین اسلام به شمار می‌آید یا از اصول مذهب می‌باشد؟ پاسخ به این مسئله به برداشت و تصویر انسان از جایگاه و مقام امامت بستگی دارد. شهید مرتضی مطهری در آثار خود به این نکته اشاره نموده و تصریح می‌نماید که اختلاف اساسی شیعه و اهل سنت در مسئله امامت به علت برداشت متفاوت این دو فرقه از مفهوم امامت است، وی در بحث مراتب امامت می‌نویسد: «می‌دانیم که

در میان ما شیعیان مسئله امامت اهمیّت فوق العاده‌ای دارد و در میان سایر فرق اسلامی آن قدر برای این مسئله اهمیت قائل نیستند. سرّ مطلب این است که مفهوم امامت در نزد شیعه با مفهوم امامت در نزد سایر فرق اسلامی متفاوت است.

شهید مرتضی مطهری اضافه می‌کند: «بالاخره ما در مسئله امامت اختلاف داریم، آنها قائل به نوعی امامت هستند و ما قائل به نوعی دیگر. چطور شده است که شیعه امامت را جزء اصول دین می‌شمارد ولی اهل تسنّن از فروع دین می‌شمارند؟ علتش همان است که عرض کردم، مفهوم امامت در شیعه با آنچه در اهل تسنّن هست متفاوت است.» (10)

اگر امامت یک منصب ویژه و خاص الهی با صفات قدسی نباشد و نصب امام بر عهده مکلفان قرار گیرد، در این صورت امامت از مباحث فروع دین خواهد بود، اما اگر منصب امامت یک منصب الهی باشد و صاحب آن جایگاه، شخصی باشد دارای ویژگی‌های خاصی نظیر عصمت و علم غیب، در این صورت امامت منصبی است همانند منصب نبوت که نصب آن بر عهده خداوند خواهد بود؛ از این رو جایگاه بحث امامت در علم کلام خواهد بود و از مسائل اصول دین به شمار می‌رود، نه فروع دین که مربوط به افعال مکلفین می‌باشد. برخی از زیدیه بر این باورند که حدیث معرفت، افزون بر ضرورت معرفت امام، اصالت امامت را نیز ثابت می‌کند، به عنوان نمونه؛ صاحب کتاب «عده الأكياس فی شرح معانی الأساس» بعد از بیان ضرورت امامت و اصالت آن به این حدیث استناد می‌کند و می‌نویسد: «مسئله امامت، از بزرگ‌ترین و مؤکدترین مسائل اصول دین به شمار می‌آید، چرا که اطاعت از خداوند را در پی دارد و شناخت چنین مسئله‌ای بر هر مکلفی واجب است، از این رو پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلّم) فرمودند: «مَنْ مَاتَ وَلَمْ يَعْرِفْ إِمَامَهُ مَاتَ مَيِّتَةً جَاهِلِيَّةً». (11) وی در موضعی دیگر برای اصالت امامت و نفی فرع‌انگاری امامت به این حدیث استناد می‌نماید. (11)

لزوم اطاعت و پیروی از امام

واژه اطاعت از کلمه «طاعت» به معنای انقیاد و گردن نهادن به امری و فرمان‌برداری است. صاحب «معجم المقاییس» می‌نویسد: اگر کسی از روی رغبت و اعتقاد بدون چون و چرا از دیگری اطاعت نماید، گویند آن شخص مطیع فلانی است. (12)

نویسنده «التحقیق فی کلمات القرآن» بر این باور است که اطاعت با واژه اتباع و واژه اجابت تفاوت اساسی دارد؛ بدین گونه که اطاعت، فرمانبری از موجودی برتر است، در حالی که اتباع مطلق پیروی با فرمان یا بدون فرمان است، اجابت نیز به معنای پذیرش درخواست موجود زیردست است. (12) از این رو اطاعت واقعی از امام، اطاعتی خواهد بود که با خضوع و فروتنی توأم باشد و برآمده از معرفت و محبت به امام باشد.

چنانچه دریافتیم، مسئله اطاعت و لزوم پیروی از امام، یکی از مسائل مهم امامت به شمار می‌آید، اطاعت از امام عادل، مورد اتفاق و اجماع فرق اسلامی می‌باشد؛ اما اطاعت از امام جائز مورد اختلاف فرق اسلامی است؛ فرق اهل سنت، اطاعت از امام و حاکم ظالم را هم واجب شمرده‌اند و خروج بر او را حرام قلمداد می‌نمایند.

«ابن بطال قرطبی» اطاعت از حاکم جائز را واجب شمرده و تصریح می‌نماید که خروج بر وی حرام است و دلیل این مطلب را روایات موجود می‌داند، وی در این باره می‌نویسد: «هذه الاحادیث حجة فی ترک الخروج علی ائمة الجور و لزوم السمع و الطاعة لهم و الفقهاء مجمعون علی أن الامام المتغلب طاعته لازمه...» (13) قرطبی و همفکران او در این باره به ادله اربعه مانند؛ آیات، روایات، اجماع و عقل استناد می‌نمایند.

صاحب کتاب «رسالة إلى أهل الثغر بباب الأبواب» در بخش «باب ذکر ما أجمع علیه السلف من الأصول» اجماعی را برمی‌شمرد که از دیدگاه سلف اتفاقی می‌باشد. وی چهل و پنجین اجماع را اطاعت از حاکم برشمرده و خروج بر وی را به دلیل حفظ نظام، حرام برشمرده و می‌نویسد:

چهل و پنجمین اجماع که علما بر آن اتفاق دارند؛ اطاعت از حاکم مسلمین و اطاعت از هر کسی که سرپرستی امری از امور مسلمین را بر عهده گرفته است می‌باشد، خواه با رضایت مردم بوده یا همراه با زور و غلبه و خواه عادل باشد یا جائز. (14)

مسئله اطاعت و تبعیت از امام معصوم در اندیشه امامیه هم بدین نحو است که پیروی از امامان معصوم (علیهم‌السلام) به دلیل برخورداری از مقام عصمت، واجب می‌باشد. این مسئله در اصطلاح کلامی «افتراض طاعت» نامیده شده است. (15)

در متون امامیه، عظمت مقام افتراض طاعت به گونه‌ای ترسیم شده است که هیچ جایگاه و منزلتی در روی زمین بالاتر از آن وجود ندارد، از دیدگاه آنان امامت یک منصب الهی می‌باشد و اختیارات و مسئولیت‌هایی برای وی از سوی خداوند تفهیم شده است و با توجه به اوصاف و شرایطی که برای امام تبیین شده است، اطاعت از وی نیز واجب و ضروری می‌باشد. پس هر کس امام را مقتدا قرار دهد و از او تخلف ننماید و از ارشادات و هدایت‌های او تخطی نکند، از دینش گمراه نشده و از مسیر هدایت منحرف نمی‌شود.

نکته قابل توجه در مسئله اطاعت از امام در تفکر امامیه این گونه است که این اطاعت همانند مسئله معرفت به امام، به صورت مطلق واجب می‌باشد و اطاعت از امام در تمام اوقات و در همه حالات واجب است و مردم در این امر معذور نبوده و هر شخصی باید در حد توانش در اطاعت از امام بکوشد. امام صادق (علیه‌السلام) در این باره فرمودند: «ما گروهی هستیم که خداوند متعال پیروی از ما را واجب نموده است و شما به کسانی اقتدا کردید که عذر مردم نسبت به جهالت آنان پذیرفته نمی‌باشد». (15)

در روایتی دیگر از امام باقر (علیه‌السلام) آمده است: مردم در این امر معذور نبوده و هر شخصی باید در حد توانش در اطاعت از امام بکوشد. امام صادق (علیه‌السلام) نیز در این باره فرمودند: ما گروهی هستیم که خداوند متعال پیروی از ما را واجب نموده است و شما به کسانی اقتدا کردید که عذر مردم نسبت به جهالت آنان پذیرفته نمی‌باشد. (15)

در روایتی دیگر از امام باقر (علیه‌السلام) طاعت امام این گونه ترسیم می‌شود: «قله و کلید هر کار و راه ورود در هر چیزی خشنودی خداوند متعال با طاعت امام است همراه با معرفت». (15)

چرا کلید خشنودی خداوند در اطاعت امام نهفته است؟ به این دلیل که دین خدا با امام تفسیر می‌شود، «مرحوم کلینی» در کتاب «اصول کافی» در باب «فَرْضِ طَاعَةِ الْأَئِمَّةِ» هفده روایت نقل می‌نمایند که بر اساس آنان امام مفترض الطاعة می‌باشد، برای نمونه:

«عن معلى بن محمد، عن الحسين بن علي قال: حدثنا حماد بن عثمان عن بشير العطار قال: سمعت أبا عبد الله يقول: نحن قوم فرض الله طاعتنا وأثم تأتمون بمن لا يعذر الناس بجهالته»، هم چنین «ذُرْوَةُ الْأَمْرِ وَ سَنَامُهُ وَ مِفْتَاحُهُ وَ بَابُ الْأَشْيَاءِ وَ رِضَا الرَّحْمَنِ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى الطَّاعَةُ لِلْإِمَامِ بَعْدَ مَعْرِفَتِهِ...» ملا صالح مازندرانی در شرح این روایت آورده است: طاعت امام به تصدیق امام و تسلیم در برابر ولایت ایشان است و اقرار به اینکه امام بر جمیع مخلوقات برتری دارد. ایشان در وجه نام‌گذاری اطاعت، به «قله» چنین می‌نویسد: «اطاعت از امام بدین جهت قله شمرده شده است که چون بزرگ‌ترین رکن والاترین و شریف‌ترین مسئله نسبت به سایر ارکان ایمان است، رمز کلید بودن اطاعت امام در این است که چنین طاعتی قفل‌های درب‌های عدالت، احسان، احکام نبوی و اسرار الهی را باز می‌نماید، برای هیچ کس جایز نیست که وارد دین خدا شود مگر اینکه از وادی ولایت امام وارد شود؛ از همین جهت است که تقریب به امام، مستلزم قرب به خداوند متعال است». (16)

در مقابل اطاعت از امام معصوم، اطاعت از حاکم جائز است که همکاری با او و پذیرش ولایت ایشان بنابر اصل اولی در فقه امامیه، حرام برشمرده شده است و به دلایل اربعه: عقل، اجماع، آیات و روایات، نافرمانی از حاکم جائز در صورت امکان تأکید شده است. (17) اما فقهای امامیه مواردی را هم مانند نهفته بودن مصلحت مهم در همکاری نمودن حاکم جائز از اصل یادشده استثنا نموده و حکم به جواز همکاری با ایشان داده‌اند. (18)

مهم‌ترین آیه در محکومیت همکاری با حاکم جائز آیه «وَلَا تَرْكُنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ» (سوره هود: آیه ۱۱۳) می‌باشد. در این آیه از کمک کردن به ستمکاران یا اظهار رضایت به اعمال آنان یا همراهی و تمایل و دوستی با آنان نهی شده است. آیه بیعت نمودن با حاکم جائز و پیروی نمودن از وی را نوعی کمک و همکاری با ایشان می‌داند. (18)

نویسنده «مجمع الفایده» معتقد است: آیه مورد نظر کمک نکردن، تأیید نکردن، تمایل نداشتن و عدم دوستی با ظالمان را مطرح می‌نماید، یعنی عنوان اعانه بر ظلم آشکار است که وقتی از کمترین تمایل به ظالمان نهی می‌نماید به طریق اولویت برداشت می‌شود که انسان نباید با ظالمین بیعت نموده و از آنان پیروی نموده و وفادار به آنها باشد. (19)

امام صادق (علیه السلام) در باب این آیه می‌فرماید: «منظور حکایت انسانی است که نزد حاکم ستمگر رود و آرزو داشته باشد که او همین مقدار زنده بماند که دستش را در جیب خود برد و مقداری پول به وی بدهد، به ستمگر متمایل شده است و آتش را به جان خریده است». (15)

تصور کنید؛ وضعیت فردی که خودش آن ظالم را پیروی نموده و با او بیعت نماید و او را امام و پیشوای خود قرار دهد چگونه خواهد بود؟ اگر بخواهیم این استدلال را در قالب صورت منطقی بیان کنیم، می‌توان چنین بیان نمود:

پیروی از حاکم جائز، اعانه بر ظالم است.

اعانه بر ظالم حرام است، پس پیروی از حاکم جائز حرام است.

در باور «زیدیه» هم پیروی از امام جائز حرام برشمرده شده و حتی جهاد با چنین امامی واجب است. «احمد بن سلیمان» در مسئله شروط امامت آورده است: یکی از شروط مهم امام را عدالت و تقوا برشمرده‌اند، او بر این باور است که یکی از صفاتی که امام را از شایستگی مقام امامت برکنار می‌نماید صفت فسق و ظلم است؛ کسی که برخلاف احکام الهی حکم نماید، شایسته مقام امامت نیست، تبعیت از چنین فردی بر امت اسلامی واجب نخواهد بود، یاری رساندن وی حلال نخواهد بود و قیام با وی حرام شمرده می‌شود. در واقع چنین فردی با ارتکاب ظلم و جور، ردای خلافت و امامت را از خود خلع می‌نماید.

«الهادی الی الحق» در باب حکم «الفاسق من آل الرسول» می‌نویسد: «هرکس در جایگاه امامت قرار گیرد و صفات مثبت امامت را واجد نباشد و یا از صفات سلبی امام برخوردار باشد؛ تبعیت او واجب نیست، یاری نمودن و قیام با وی حرام خواهد بود و همراهان او از معذبان در روز جزاء خواهند بود». (8)

با توجه به مقدمات یادشده، می‌توان گفت که یکی از نتایج به‌دست آمده از «حدیث معرفت»، اطاعت و تبعیت از امام است. پس از وجوب معرفت امام، مهم‌ترین وظیفه انسان نسبت به امام زمان خود، اطاعت مطلقه از وی می‌باشد، در واقع انسان پس از شناخت امام زمان خود، باید این شناخت و اعتقاد را عملی کند و در پی تبلور حقیقی اطاعت محض از ایشان باشد، در واقع معرفت واقعی به امام زمان باید در اندیشه و عمل شخص رسوخ کرده باشد.

بدیهی است که اگر کسی در مرحله شناخت امام در حد امکان معرفت پیدا نمود، در مرحله اطاعت از امام تردید نخواهد داشت؛ حال آنکه اگر کسی در آن مرحله به تردید و یا نقصان معرفتی دچار گردید هرگز در مرحله اطاعت پیرو واقعی نخواهد بود. (20)

در کتاب «العقد الثمین فی احکام الائمه الهادین» در باب اطاعت از امام، نویسنده روایتی را از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) این گونه نقل می‌کند: «من مات لیس پیامام جماعه و لا لإمام جماعه فی عنقه طاعه، فلیمت میتة جاهلیة». در ادامه می‌افزاید: «این حدیث دلالت دارد که اگر امامی دعوت به بیعت نمود اجابت او واجب است، همان گونه که امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) مردم را به بیعت خود دعوت نمود». (20)

نویسنده کتاب «المختار من صحيح الاحاديث و الآثار من كتب الاثمة الاطهار و محبيهم الأبرار» در باب «الامام الذي تجب طاعته و نصرته» این حدیث را چنین نقل می‌نماید: «من مات و ليس له امام مات ميتة جاهلية اذا كان الامام عدلا برا تقيا». (9)

وجود تمام سخنان ائمه در قرآن و سنت

احادیث متواتری در متون دینی ما وارد شده است که ائمه معصومین توصیه کرده‌اند که برای شناخت حدیث سره از ناسره، آن را با قرآن و سنت مطابقت نمایید:

«ابن عيسى عن محمّد البرقي عن ابن مهران عن ابن عميرة عن أبي المغزى عن سماعة عن أبي الحسن الله قال: قلتُ له كُلُّ شَيْءٍ يَقُولُ بِهِ فِي كِتَابِ اللَّهِ وَ سُنَّتِهِ أَوْ يَقُولُونَ بِرَأْيِكُمْ قَالَ بَلْ كُلُّ شَيْءٍ نَقُولُهُ فِي كِتَابِ اللَّهِ»

«ابن عيسى» روایت کرده است که به امام کاظم (علیه السلام) عرض کردم؛ آیا تمام چیزهایی که می‌فرمایید در قرآن و سنت وجود دارد، یا شما هم در آن گفتاری دارید؟ حضرت فرمود: «همه چیزهایی که می‌گوییم در کتاب و سنت موجود است». (15)

در روایت یادشده، ائمه معصومین (علیهم السلام) بر این نکته تأکید دارند که هر آنچه بر زبان می‌آورند، در کتاب خدا و سنت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) موجود است. از «ابن ابی یعفور» آمده است که وی در مجلس امام صادق (علیه السلام) حاضر بود و از ایشان راه چاره‌ای در مورد اختلاف احادیث پرسید؛ احادیثی که برخی راویان آنها مورد وثوق و برخی قابل اعتماد نیستند. حضرت فرمود: چون حدیثی به شما رسید و از قرآن یا گفتار رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) گواهی بر آن یافتید درست است و گرنه به درد آورنده‌اش می‌خورد». (15)

در حدیث یادشده موافقت حدیث با قرآن و فرمایشات حضرت رسول (صلی الله علیه و آله و سلم) از معیارهای صحّت حدیث به شمار رفته است. از «ایوب بن حر» نقل شده است که از امام صادق (علیه السلام) شنیدم که فرمود: «هر چیزی باید به قرآن و سنت ارجاع داده شود و هر حدیثی که موافق با قرآن نباشد دروغی خوش‌نما است». (15)

در روایت یادشده نیز ارجاع به قرآن و سنت لازمه شناسایی احادیث صحیح از احادیث کذب شمرده شده است. «هشام بن حکم» از امام صادق (علیه السلام) نقل می‌کند که آن حضرت فرمود: از خدا بترسید و چیزی را که مخالف قول خداوند و سنت پیامبر است به ما نیندید؛ زیرا ما هرگاه خبری می‌دهیم می‌گوییم خداوند متعال یا رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود». (21)

در روایت مورد بحث، ائمه نه تنها قول مخالف قول خداوند و رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را از خود دفع می‌نمایند، بلکه به طور کلی مصدر تمام احادیث خود را به خداوند متعال و حضرت رسول (صلی الله علیه و آله و سلم) منتسب می‌نمایند.

«سعید اعرج» به امام صادق (علیه السلام) عرض کرد که؛ نزد ما کسانی هستند که از جانب موافقان‌شان می‌گویند مجازیم که درباره آنچه که در کتاب و سنت نمی‌دانیم به رأی خود سخن بگوییم. امام صادق (علیه السلام) فرمودند: دروغ می‌گویند، چیزی نیست مگر این که در کتاب موجود بوده و سنتی درباره آن آمده است». (6)

در روایت فوق تصریح شده است که درباره همه چیز در کتاب و سنت مطلبی آمده و جایی برای اظهارنظر کردن شخصی باقی نمانده است. «سماعة» از امام کاظم (علیه السلام) نقل می‌کند که فرمود: «چیزی نیست مگر اینکه در کتاب و سنت آمده است». (6)

از «سوده» نقل شده است که به امام صادق (علیه السلام) عرضه داشتم که امام با چه چیزی فتوا می‌دهد؟ فرمود: «با کتاب»، گفتم اگر در کتاب نباشد؟ فرمود: «با سنت»، عرض کردم: اگر در کتاب و سنت نباشد؟ فرمود چیزی نیست مگر اینکه در کتاب و سنت آمده است. (22)

در روایات پیش گفته نیز بر این مطلب تأکید شده است که همه احکام شرعی در قرآن کریم و سنت پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) آمده است و ائمه معصومین (علیهم السلام) در تبیین احکام به دو منبع یادشده ارجاع می‌داده‌اند.

عدم تعدی ائمه از تشریعات پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) مگر در تقیه

«احمد بن حسن میثمی» از امام رضا (علیه السلام) نقل کرده است که فرمود: ما اذن نمی‌دهیم چیزی را که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) اجازه نداده است و امر نمی‌کنیم به خلاف آنچه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) امر فرموده است، مگر به جهت و علت ترس خطری که ناگزیر در پی دارد، همانند تقیه و اما اینکه حلال کنیم آنچه را که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) حرام فرموده یا حرام کنیم آنچه را که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) حلال دانسته است، هرگز چنین چیزی نخواهد بود، زیرا ما پیرو رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) هستیم، تسلیم اوامر و نواهی او می‌باشیم، همچنان که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) تابع فرامین و تسلیم اوامر پروردگار عزوجل بود و خداوند عزوجل فرمود: هر چه پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) به شما امر کرد بپذیرید و از هر چه نهی کرد اجتناب نمایید. (23)

در روایت فوق ضرورتی مثل تقیه عنوانی ثانوی است که محدود به حدی نمی‌شود و شامل همه احکام الهی است و نمی‌توان در چنین مواقع ضروری که ائمه مجبور به صدور احکام موقتی هستند آنها را شارعان احکام جدیدی دانست که در قرآن و سنت موجود نیست. (24)

نتیجه‌گیری

بررسی جایگاه «امر الهی امامت» در تفاسیر اهل سنت، با تأکید بر مباحث امامت و رهبری نشان می‌دهد که این مفهوم، در تمامی مکاتب تفسیری به‌عنوان بنیان هدایت فرد و جامعه مطرح است، اما نحوه تفسیر و تطبیق آن در عرصه سیاست و رهبری، تفاوت‌های قابل توجهی دارد. رویکرد نص‌گرایان - که بیشتر در میان مفسران حنبلی و جریان‌های سلفی دیده می‌شود - بر فهم ظاهری و مستقیم آیات و روایات تأکید دارد و امر الهی را معادل اطاعت بی‌واسطه از قرآن، سنت و «ولی امر» می‌دانند؛ به گونه‌ای که مشروعیت رهبری تا زمانی حفظ می‌شود که حاکم از حدود نصوص الهی تجاوز نکند. در مقابل، رویکرد عقل‌گرایانه که در میان اشاعره، ماتریدیه و برخی مفسران دیگر دیده می‌شود، علاوه بر نصوص، به مقاصد شریعت و مصالح عمومی نیز توجه دارد و معتقد است که تحقق امر الهی در امامت و رهبری زمانی کامل است که رهبر واجد صلاحیت شرعی، واجد توان مدیریتی و عدالت‌محوری باشد. در کنار این دو، رویکرد عرفانی - اخلاقی در تفاسیر صوفیانه، امر الهی را مأموریتی معنوی می‌داند که رهبر نه تنها برای اداره جامعه بلکه برای هدایت معنوی مردم به سوی قرب الهی مسئول است. این نگاه، بُعد اخلاقی و تربیتی امامت را پررنگ‌تر از جنبه صرفاً سیاسی آن مطرح می‌کند. در جمع‌بندی، می‌توان گفت که اهل سنت، امر الهی را اساس مشروعیت رهبری می‌دانند، اما برخلاف نگاه شیعی که بر نص الهی و نصب معصوم تأکید دارد، بیشتر به ترکیبی از نصوص، مصلحت اجتماعی، شورا و بیعت به‌عنوان ابزارهای تحقق امر الهی در حکومت توجه می‌کنند. این امر باعث شده است تا نظام رهبری در سنت سیاسی - تفسیری اهل سنت، انعطاف‌پذیری و قابلیت انطباق بیشتری با شرایط متغیر تاریخی و اجتماعی داشته باشد، بی‌آنکه از چارچوب کلی شریعت خارج شود. بررسی جایگاه امر الهی امامت در تفاسیر اهل سنت، به‌ویژه در مباحث امامت و رهبری، نشان می‌دهد که این مفهوم در تفسیر قرآن و تعیین مشروعیت حکومت اسلامی نقش اساسی ایفا کرده است، مفسران اهل سنت همواره تلاش کرده‌اند تا تفسیرهایی از قرآن ارائه دهند که در آن‌ها به روشنی مشخص شود که رهبری و امامت در امت اسلامی باید مطابق با دستورات الهی باشد، اگرچه برخی از این مفسران به تأسیس رهبری از طریق اجماع و مشورت مسلمانان تأکید دارند، اما بسیاری از آنان نیز به نقش مستقیم یا غیرمستقیم خداوند در انتخاب و تأسیس رهبران پرداخته‌اند.

مفهوم «امر الهی امامت» در تفسیرهای اهل سنت از جمله در آیات «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ» (سوره مائده: آیه ۵۵) و «أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (سوره نساء: آیه ۵۹) که در آن‌ها به تعیین ولی و رهبر اشاره شده، بار دیگر بر ضرورت توجه به اراده الهی در تعیین ساختار رهبری و امامت تأکید دارد. در این راستا، مفسران برجسته‌ای همچون «ابن کثیر، آلوسی، رازی و قرطبی» هر کدام به‌طور خاص در تفاسیر خود بر این نکته تأکید کرده‌اند که رهبری اسلامی تنها زمانی مشروعیت دارد که به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم از سوی خداوند پذیرفته شده باشد. در این تحقیق، با بررسی تطورات این مفهوم در تفاسیر مختلف، مشخص می‌شود که با وجود تفاوت‌های فقهی و کلامی، همه مفسران اهل سنت به‌نوعی به ضرورت رعایت امر الهی در فرآیند رهبری و امامت تصریح و تأکید داشته‌اند. این تطورات نشان‌دهنده اهمیت فزاینده مفهوم رهبری از منظر الهی در جامعه اسلامی است، که می‌تواند به‌عنوان یک مبنای کلیدی برای تحلیل نظام‌های حکومتی بر پایه شریعت اسلام در دوران‌های مختلف مطرح گردد. در نهایت، با توجه به پیشینه تاریخی و تطور فکری در تفسیرهای اهل سنت، می‌توان به این نتیجه رسید که همچنان امر الهی امامت به‌عنوان یک اصل بنیادی در تفسیرهای اسلامی برای مشروعیت رهبری و امامت در نظر گرفته می‌شود و این مفهوم نقش بسزایی در تبیین فرآیندهای اجتماعی و سیاسی امت اسلامی داشته است.

مشارکت نویسندگان

در نگارش این مقاله تمامی نویسندگان نقش یکسانی ایفا کردند.

تعارض منافع

در انجام مطالعه حاضر، هیچ‌گونه تضاد منافی وجود ندارد.

موازین اخلاقی

در انجام این پژوهش تمامی موازین و اصول اخلاقی رعایت گردیده است.

References

1. Rezvani AA. Imamology and Responses to Doubts. Qom: Jamkaran Mosque Publishing; 2007.
2. Qadi Abd al-Jabbar a-Mt. Sharh al-Usul al-Khamsah. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi; 2001.
3. Al-Tusi KNa-D. Kashf al-Murad fi Sharh Tajrid al-I'tiqad. Qom: Ashkuri Publications; 1993.
4. Ma'ruf al-Husayni H. Al-Shi'ah bayn al-Asha'irah wa al-Mu'tazilah. Beirut: Dar al-Malak; 1981.
5. Al-Shaykh al-Mufid MiMa-Nm. Al-Fusul al-Mukhtarah. Qom: World Congress of Sheikh Mufid; 1993.
6. Majlisi MB. Hilyat al-Muttaqin. Tehran: Javidan Publications; 1984.
7. Javadi Amoli A. Imam Mahdi: The Existing Promised One. Qom: Esra Publishing; 2008.
8. Qasim ibn Ibrahim YiH. Al-Ahkam fi al-Halal wa al-Haram. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi; 1985.
9. Al-Mahatturi a-H. Maktabat Badr. 2nd ed. Sana'a: Dar al-Kutub al-Islamiyyah; 2014.
10. Motahhari M. Imamate and Leadership. Tehran: Sadra Publications; 2008.
11. Sharafi AiM. Sharh al-Asas al-Kabir. Sana'a: Dar al-Hikmah al-Yamaniyyah; 1991.
12. Qazvini Razi AiF. Mu'jam Maqayis al-Lughah. Beirut: Dar al-Fikr; 1979.
13. Al-Qurtubi MiA. Al-Jami' li-Ahkam al-Qur'an. Qom: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah; 2011.
14. Al-Ash'ari Aa-H. Risalah ila Ahl al-Thaghr bi-Bab al-Abwab. Medina: Islamic University; 1993.
15. Al-Kulayni MiYq. Usul al-Kafi. Tehran: Dar al-Thaqalayn; 2008.
16. Al-Mazandarani MS. Sharh Usul al-Kafi. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi; 1987.
17. Najafi Khomeini MJ. Tafsir-e Asan. 1st ed. Tehran: Islamiyyah Publications; 2019.
18. Al-Ansari M. Al-Makasib. Qom: Dar al-Dhakha'ir Publications; 1991.

19. Al-Ardabili A. Majma' al-Fa'idah wa al-Burhan fi Sharh Irshad al-Adhhan. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islami.
20. Al-Mansur Billah QiMiA. Maktabat Ahl al-Bayt. 1st ed. Sana'a: Dar al-Kutub al-Islamiyyah; 2008.
21. Al-Najashi AiA. Rijal al-Najashi. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islamiyyah; 1998.
22. Al-Saffar al-Qummi AJfMia-HiF. Basa'ir al-Darajat fi Fada'il Al Muhammad. Qom: Ayatollah Mar'ashi Library; 1984.
23. Al-Huwayzi AAiJa. Nur al-Thaqalayn. Qom: Al-Ilmiyyah Press; 1964.
24. Subhani Jf. Mafahim al-Qur'an. Qom: Imam al-Sadiq Institute; 2006.
25. Ibn Kathir I. Tafsir Ibn Kathir. Qom: Dar al-Fikr; 2010.
26. Al-Alusi Sa-D. Ruh al-Ma'ani. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi; 2007.
27. Fakhr al-Razi AAMiU. Al-Tafsir al-Kabir: Dar al-Salam; 2001.
28. Al-Iji Aa-DAa-RiA. Al-Mawaqif. 1st ed. Beirut: Dar al-Jil; 1997.