

# وجه انسان مدار رویکرد شیعی

مهدی معین زاده

۱. درآمد

بدون تردید مسئله امامت و مفهوم آن، مقوم اصلی نگرش یا رویکرد شیعی به دین اسلام است. البته تفاوت‌های فلسفی، کلامی، تفسیری، روایی، فقهی و... فراوانی هم بین مذهب تشیع و سایر نحله‌های اسلامی وجود دارد؛ اما اولاً، این نحله‌ها با وجود تفاوت‌های کلامی و فقهی و... که بین خودشان هست و البته گاه این تفاوت‌ها از تفاوت چنین نحلی با تشیع بیشتر و بزرگ تر است، هرگز خود را شیعه ننامیده و ندانسته‌اند و ثانیاً، فرقه‌هایی نیز وجود دارند که علی‌رغم تفاوت‌های اساسی شان با تشیع در زمینه‌های گوناگون، هم خودشان و هم تاریخ اندیشه اسلامی، آنان را در عداد فرق شیعه محسوب داشته است؛ از قبیل غلات، باطنیه و... پس می‌توان اندیشه دینی اسلام را در کلان‌ترین سطح، بدین صورت طبقه‌بندی کرد:

اندیشه دینی قائل به مفهوم امامت و نقش آن در دین اسلام، و اندیشه دینی منکر مفهوم امامت و نقش آن در دین اسلام. من به جهت عدم توفیق در یافتن واژگانی مناسب، ناگزیرم که این دو گونه اندیشه دینی و نگرش به دین را به ترتیب، نگرش یا، بهتر از همه، رویکرد شیعی و اندیشه، نگرش یا رویکرد سنی بنامم. اما در خصوص این نام‌گذاری نکاتی را باید متذکر شوم. اولاً، پیوند آنچه من از رویکرد شیعی مراد کرده‌ام و آنچه در طول تاریخ به صورت مذهب تشیع، تعیین و تحقق پیدا

کرده، پیوندی است نه چندان وثیق. در مورد پیوند بین مراد و مدلول «رویکرد سنی» و مذهب تسنن نیز وضع البته به همین منوال است و مقصودم از «رویکرد سنی» بیشتر «رویکرد کلاسیک» به دین بوده است.

ثانیاً، این نام‌گذاری پُر نیز به بیراهه نرفته است. چرا که به هر جهت، رویکرد شیعی، دست کم در صدر اسلام، رویکرد کسانی بود که خود را شیعه امام علی بن ابی طالب (ع) می‌دانستند و عمدتاً حول محور شخصیت او گرد آمده بودند. به علاوه، آنچه از قول و فعل که از امامان شیعه صادر شده است با رویکرد شیعی به دین اسلام سازگاری و مناسبت تام دارد و در یک جمله، اخبار و روایات تشیع ماده خام بسیار بیشتری برای پروردن رویکرد شیعی به دست می‌دهند.

با تمام این اوصاف، مطابق طبقه‌بندی‌ای که در این مقاله اعمال شده - و اندیشه دینی اسلام به اندیشه‌ای با رویکرد شیعی و اندیشه‌ای با رویکرد سنی تقسیم شده - بسیاری از آنان که خود را شیعه می‌دانند و مطابق فقه شیعی عمل می‌کنند و ...، در حقیقت سنی می‌اندیشند و رویکردی سنی به دین دارند. در مقابل، برخی از کسانی نیز که به لحاظ فقهی و کلامی و تاریخی و ... خود را از شیعیان متمایز می‌دارند، در حقیقت شیعی می‌اندیشند و رویکردی شیعی به دین دارند.

نکته دیگری را هم باید متذکر شوم: پیش فرض من در این مقاله که بر آن حجتی نیز اقامه نخواهم کرد، آن است که تمایز بین مذاهب تسنن و تشیع در صدر اسلام، تمایزی بر مبنای نوع نگرش و رویکرد به دین بوده و ربطی به حوادث تاریخی نداشته است. مطابق تمایزی که در این مقاله افکنده شده، آن که اول بار به استماع قرآن یا سخن نبی یا به دیدار چهره دلفروز و خلق نیکوی او، ایمان می‌آورد و مسلم می‌شد، در همان لحظه اسلام آوردنش - فارغ از این که این لحظه در سال چهارم بعثت بوده یا در سال دهم هجرت، پس از واقعه غدیر - یا شیعی بود یا سنی؛ و این البته به جهان بینی قبل از دیندار شدن او بستگی داشت. بیشتر کتابهای مربوط به شرح احوال و حتی آراء ملل و نحل اسلامی را که بگشاییم، شرح فرق شیعه عموماً با این مضمون آغاز می‌شود: «قائلین به خلافت بلافضل علی بن ابی طالب پس از پیامبر». لیکن این با تمایزی که مابین رویکرد شیعی و سنی افکنده ایم، تفاوت ماهوی دارد. من بر آنم که «بیهوده سخن بدین درازی نبود»؛ اگر تفاوت در آن می‌بود که عده‌ای در مسئله جانشینی پیامبر در حکومت دنیوی بر مردم جانب کسی را گرفتند و عده‌ای دیگر جانب کسی دیگر را، کجا نحله‌ای که حتی در اصول دین تفاوتی با نحله

دیگر دارد، تکوین می‌یافت؟ ما ناگزیریم به یکی از این دو امر گردن نهیم: یا بپذیریم که مذهبمان حداکثر، امری همسنگ یک فلسفه سیاسی بوده است - چرا که مقوم آن به هر حال امری است مربوط به حکومت - یا پیامدهای گرویدن به این مذهب را تا آخر دنبال کنیم و همه ملازمات آن را گردن نهیم. شیعه کسی نیست که به طرزی خاص وضو سازد، با دستوری خاص خمس پردازد، از ماجرای تاریخی غدیر تفسیری خاص داشته باشد، حادثه سقیفه را از منظری خاص بنگرد و ...؛ و سنی هم کسی نیست که نگرش و تفسیر و حافظه تاریخی‌ای غیر از این داشته باشد. شیعه و سنی تعریف دیگری دارد.

من در این مقاله ابتدا به بررسی شئون امامت از دیدگاه تشیع خواهم پرداخت و در مورد هر شأنی، رأی ما به ازای آن را در رویکرد سنی بازسازی خواهم کرد. در واقع، در این قسمت از بحث نشان خواهم داد که چه تفاوتی است بین مفاهیمی که از استعمال کلمه «امامت» یا عبارت «جانشینی پیامبر» در ذهن و ضمیر متفکران متعلق به رویکرد شیعی و سنی تداعی می‌شود. در قسمت بعدی بحث به جستجوی زمینه‌هایی خواهم پرداخت که موجب اخذ آن مفاهیم ویژه از امامت گشته‌اند. در واقع، بیان خواهم کرد که رویکرد شیعی از کدام منظر به دین نگریسته که به موجب آن نگرش، اخذ مفهوم «الف» از امامت الزامی می‌شده و همچنین رویکرد سنی از کدام منظر به دین می‌نگریسته که به موجب آن نگرش، اخذ مفهوم «ب» از امامت لازم می‌آمده است. در این مقاله هر جا لفظ «شیعه» یا «سنی» به کار می‌رود، مقصود «رویکرد شیعی» یا «رویکرد سنی» است، مگر آن که تصریح شود به این که مقصود، مذهب تشیع یا مذهب تسنن است.

## ۲. شئون امامت از دیدگاه رویکرد شیعی

شیعه سه شان برای مقام امامت قائل است:

۱) جانشینی پیامبر در امر رهبری اجتماع (حکومت بر مردم)؛

۲) جانشینی پیامبر در امر تأویل قرآن و تبیین دین؛ و

۳) جانشینی پیامبر در امر ولایت بر مردم.

در واقع، به اعتقاد شیعه، امام واجد تمامی شئون پیامبر (باز به زعم شیعه) است، مگر شان دریافت وحی خداوند. موارد یاد شده، به ترتیب از مورد نخست به طرف مورد سوم، ارجح و اعتبار بیشتری پیدا می‌کند، به طوری که ولایت، مقوم اصلی مفهوم امامت است، اما حکومت به هیچ

روی چنین نیست. پیامبر(ص) در طی سیزده سال دعوت در مکه، امام علی(ع) در طی ۲۵ سال سکوت، امام حسن(ع) در دوران پس از صلح با معاویه و بقیه امامان در تمام طول امامتشان، حکومتی بر مردم نداشتند، اما این اثر به هیچ وجه از شأن و منزلت مقام امامتشان نکاست. در این که به دست نگرفتن حکومت از سوی امامان و پیامبر(در طی سیزده سال دعوت در مکه) به لحاظ مهیا نبودن شرایط بوده است و نه به علت خوار شمردن امر حکومت توسط ایشان، البته تردیدی نیست. سخن بر سر آن است که منوط کردن امر حکومت به مهیا گشتن شرایط، خود گواهی است بر ارج و اعتبار بسیار کمتر شأن حکومت در مقایسه با شئون دیگر امامت؛ یعنی تأویل قرآن و ولایت. محول نمودن حکومت به فراهم آمدن شرایط، اعتباری بودن امر حکومت را می‌رساند و در مقابل، حقیقی بودن امر تأویل قرآن و ولایت را. زیرا تحقق دو شأن بعدی امامت، هیچ گاه منوط به پذیرش مردم و مهیا گردیدن شرایط، دانسته نشده است؛ امام امام است، حتی اگر یک نفر هم او را به امامت نشناسد. گفته‌اند زمین هرگز از امام و حجتی که قرآن را برای مردم تأویل می‌کند و بر ایشان ولایت دارد، خالی نیست هر چند که حتی یک نفر هم امام را نشناسد؛ و این در مورد حضرت حجت(عج) کاملاً صدق می‌کند. امام علی(ع) به هنگام پذیرش خلافت، این پذیرش را منوط به بیعت آشکار عموم مسلمین دانستند؛ اما آیا در مورد امامت خود نیز چنین کردند؟ امامت امام (سوی شأن حکومت آن) همچون نبوت نبی، امری نیست که اعتبار آن بسته به پذیرش مردم و بیعت آنان بوده باشد. در هر حال، بین شأن نخست امامت، یعنی حکومت، و دو شأن بعدی آن، شکافی عمیق از حیث ارج و مرتبه وجود دارد. این اختلاف تنها ناظر بر کمیّت نیست، بلکه امری ماهوی است. تفاوت است میان امری اعتباری که اعتبار آن منوط به حدوث امری دیگر است، و امری حقیقی که تحقق آن منوط به هیچ امر دیگری نیست. اینک به بررسی جداگانه هریک از سه شأن امامت می‌پردازیم:

### ۳. بررسی تفصیلی شئون امامت

#### الف) شأن اول امامت: جانشینی پیامبر در امر رهبری اجتماع

کلمه «امام» در وسیع‌ترین کاربردش به معنای «پیشوا» است. در چنین کاربردی، ما تمام آرایه‌های ارزشی را از کلمه «امام» زدوده‌ایم؛ هر کس به هر عنوان و دلیلی در رأس یک گروه قرار گیرد، امام آن گروه نامیده می‌شود. پیشوا یعنی کسی که عده‌ای در زمینه‌ای تابع و پیرو او هستند؛

اعم از آن که این پیشوا، مردم را به هدایت رهنمون گردد یا به خلافت بکشاند، و یا اصلاً رهنمودهای او به هدایت و ضلالت ربطی نداشته باشد. قرآن نیز گاه کلمه «امام» را به همین معنا استعمال می‌کند؛ رها از بار ارزشی. یعنی هم پیشوای مهتدیان را امام می‌نامد و هم پیشوای کافران و گمراهان را:

«وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا»، «أُمَّةً يَهْدُونَ إِلَى النَّارِ»، «وَقَاتِلُوا أُمَّةَ الْكُفْرِ».

شان نخست امامت معنا و مدلولی بیش از این ندارد: امام فردی است که در رأس جمعیتی قرار گرفته است. بدین معنا، امام مسلمین رئیس و رهبر و مدیر اجتماع مسلمانان است و نه چیزی بیش از این. هیچ جنبه‌ای از تقدس در شان نخست امامت نمی‌توان یافت و اینجا امامت مقوله‌ای است غیر قدسی و غیر دینی. رویکرد سنی همین شان اول را برای امام کافی می‌داند. در این رویکرد، امام کسی است که جانشین پیامبر در امر حکومت و رهبری اجتماع است و لا غیر. اما در رویکرد شیعی، حکومت کمترین شانی است که برای امام می‌توان قائل شد. در پرتو همین نگرش به مسئله امامت است که امامت در رویکرد سنی، جزء فروع دین تلقی می‌شود، حال آن‌که در رویکرد شیعی از اصول دین است. سخن مرحوم مطهری در این باب شنیدنی است:

اگر مسئله امامت در همین حد می‌بود، یعنی سخن فقط بر سر رهبری سیاسی مسلمین بعد از پیامبر می‌بود، انصافاً ما هم که شیعه هستیم امامت را جزء فروع دین قرار می‌دادیم، نه اصول دین. می‌گفتیم این یک مسئله فرعی است مثل نماز. اما شیعه که قائل به امامت [=امامت واجد هر سه شان] است تنها به این حد اکتفا نمی‌کند که علی یکی از اصحاب پیامبر و ابوبکر و عمر و عثمان و صدها نفر دیگر حتی سلمان و ابوذر هم یکی از اصحاب پیامبر بودند و علی افضل و اعلم و اتقی و الیق از آنها بوده و پیامبر او را (جهت حکومت بر مردم) معین کرده است. نه، شیعه در این حد واقف نیست (به این حد اکتفا نمی‌کند). [شیعه] دو مسئله دیگر می‌گوید که اصلاً اهل تسنن به این دو مسئله در مورد احدی قائل نیستند، نه این که قائل هستند و از علی نفی می‌کنند.<sup>۱</sup>

این دو مسئله همان است که از پی خواهد آمد؛ یعنی شان دوم و سوم امامت از نظر شیعه. پس اختلاف اصلی نه بر سر کیفیت تعیین جانشینی پیامبر است و نه بر سر مصداق این جانشینی. اختلاف بر سر این است که بین آنچه یک متفکر با رویکرد سنی از کلمه «امامت» مراد

می‌کند و آنچه یک متفکر با رویکرد شیعی از این کلمه منظور می‌دارد تفاوت از زمین تا آسمان است؛ در رویکرد سنی، امامت منصبی است زمینی و غیر قدسی، اما در رویکرد شیعی، منصبی است آسمانی و قدسی؛ تا جایی که می‌توان گفت کلمه «امامت» را در رویکرد سنی می‌توان با کلمات مترادف دیگری چون «خلافت»، «زعامت» و ... جایگزین کرد، اما در رویکرد شیعی این کلمه هیچ بدیلی ندارد. عبارت «جاننشینی پیامبر» در رویکرد سنی تنها یک توضیح برمی‌دارد: «جاننشینی پیامبر در امر حکومت».

این اختلاف در مفهوم «جاننشینی پیامبر» البته مجال انعکاسی نیز در مسئله نحوه تعیین جانشین پیامبر و مصداق این جاننشینی پیدا کرده است. رویکرد شیعی «جاننشینی پیامبر» را جاننشینی‌ای در تمام شئون پیامبری - مگر در شأن دریافت وحی - و بنابراین، منصبی قدسی و آسمانی می‌دانسته است. این نگرش در مسئله کیفیت تعیین جانشین پیامبر، اقتضای روش «تخصیص» را داشته و در مصداق این جاننشینی، امام علی بن ابی طالب (ع) را اقتضا می‌کرده است. رویکرد سنی به مسئله جاننشینی پیامبر و منحصر دیدن آن به تصدی رهبری سیاسی جامعه، همچنین در مسئله کیفیت جاننشینی، اقتضای روش «تبعیت» را داشته و نیز در مسئله مصداق جاننشینی، ابوبکر صدیق را کافی می‌دیده است.

چنانکه گذشت، از میان تمامی امامان شیعه، تنها دو تن از آنان بر مسند حکومت و رهبری اجتماع تکیه زدند؛ یعنی شأن نخست امامت تنها در دو امام تحقق گردید. با این حال، این امر از ارج و اعتبار مقام رفیع دیگر امامان، هیچ نکاست. با وجود محقق نشدن شأن اول امامت، هم خود ائمه و هم پیروان آنها در امامتشان تردیدی نکردند. این حقیقت نشان می‌دهد که رهبری سیاسی و اجتماعی مسلمین در مقایسه با شئون دیگر امامت، از اعتبار بسیار کمتری برخوردار است. اختلاف منزلت میان امام و حاکم سیاسی آن قدر محرز است که تعیین امام به نص خداوند است و تعیین خلیفه (به معنای حاکم سیاسی) به رأی مردم. امام علی (ع) با اصرار بر منوط کردن پذیرش خلافت به رأی و بیعت مردم، در واقع مهر تأییدی بر این ادعا زده‌اند که حاکم سیاسی و آنچه در اصطلاح مسلمین «خلیفه» نامیده می‌شود، با رأی مردم مشروعیت می‌یابد. اگر مسئله حکومت مقوم اصلی مفهوم امامت بود، چه معنا داشت که ایشان امری را که جزء اصول مذهب شیعیان خودشان به شمار می‌آید به رأی مردم منوط نمایند؛ مگر می‌شود مثلاً توحید یا نبوت یا معاد را به رأی مردم منوط کرد؟ اگر حکومت مقوم اصلی امامت است و امامت از اصول دین، آیا

می توان مقوم اصلی یکی از اصول دین را حتی به دلیل مصلحت مسلمین ۲۵ سال تعطیل کرد؟ آیا می توان در یک دوره ۲۵ ساله مثلاً توحید را به دلیل مصلحت مسلمین به حال تعلیق درآورد؟ در آن صورت، دیگر مصداقی برای کلمه «مسلمان» در خارج باقی نمی ماند، تا نوبت به مصلحت مسلمانان برسد. امامت از اصول مذهب نزد شیعه است، اما حکومت مقوم اصلی امامت نیست. کلمه «خلیفه» و نیز «امیر المؤمنین» در اسلام، همواره فاقد بار ارزشی بوده است. تعبیر «خلفای راشدین» گواهی است بر این معنا که خلیفه غیر راشد هم ممکن است وجود داشته باشد و ما در به کار بردن این عبارت مرتکب تناقض نمی شویم. اطلاق کلمه «امیر المؤمنین» به جای کلمه «امام»، بر علی بن ابی طالب (ع) نه بالا بردن منزلت او، که پایین آوردن محض آن است. رویکرد سنی حتی در مواقعی که کلمه «امام» را به فقهای اربعه خود اطلاق می کند، مقصودش امام و پیشوا در یک زمینه (فقه) است و این با آنچه رویکرد شیعی از امام مراد می کند، تفاوت ماهوی دارد.

اهل سنت در کتابهای خود اشتباهات فراوانی از خلفای اول تا سوم نقل کرده اند. در کتابهای اهل سنت مثلاً آمده است:

ابوبکر در فلان جا چنین گفت، اشتباه کرد و بعد خودش گفت: ان فی شیطاناً یعتزینی (شیطانی هست که گاهی بر من مسلط می شود و من اشتباهاتی می کنم). یا عمر در موارد بسیاری گفته است: لولا علی لَهلكَ عمر. یا گفته است این زنها هم از عمر فاضل تر و عالم ترند.<sup>۲</sup>

پیداست که اگر کسی خود را جانشین پیامبر در تمام شئون نبوت، مگر شأن دریافت وحی بداند، حتی اگر اشتباه هم بکند، این چنین اعتراف به اشتباه و علی الخصوص اقرار به تسلط، هر چند لحظه ای، شیطان نمی کند. سخن بر سر تحطئه شیخین نیست، بل بر سر آن است که «جانشین پیامبر» در نظر آن دو، در «جانشینی پیامبر در امر حکومت» خلاصه می شود، و این منصبی است نه چنان رفیع و آسمانی که سهوی یا جهلی آن را از قاف اعتبارش به پایین کشاند. از نظر آن دو خلیفه راشد، شخصیت شان با جایگاهی که بر آن تکیه زده بودند متناسب بود؛ مقامی که تنها خلافت و حکومت بر مردم بود، نه امامت آنان. کوتاه سخن آن که، حکومت به عنوان شائی از شئون امامت، امری است اعتباری، مانند ریاست برای یک فرد؛ و تأویل و ولایت، امری هستند حقیقی، به سان گوهر و شخصیت یک فرد. منزلت امر حکومت به عنوان شائی از شئون امامت، قابل قیاس با دو شان دیگر نیست و در واقع، خیمه امامت بر دو عمود رفیع دیگر افراشته است: شأن دوم و سوم امامت.

ب) شأن دوم امامت: جانشینی پیامبر در امر تأویل قرآن و تبیین دین پیامبر در حدیثی مشهور به «ثقلین» چنین می فرماید: *أَنْتِي تَارِكٌ فِيكُمْ الثَّقَلَيْنِ*، کتاب الله و عترتی. *مَا إِنْ تَمَسَّكْتُمْ بِهِمَا كُنْ تَضَلُّوا أَبَدًا*. *كُنْ يَفْتَرِقَا حَتَّى يَرِدَا عَلَيَّ الْحَوْضَ*. در این حدیث، پیامبر کتاب خدا و عترتش را غیر قابل تفکیک از هم می شمارد و تمسک به آن هر دو را ضامن هدایت می داند. منظور پیامبر از این حدیث، تنها آن نبوده است که عترت خویش را بستاید و نشان دهد که عترتش به قدری عالم و متقی و ... هستند که مثلاً پیوسته قرآن می خوانند، از آن جدا نمی شوند، و بدان عمل می کنند؛ پس هر کس به عترت بچسبید به تبع آن به قرآن چسبیده است. منظور «درهم» دانستن کالای هدایت نیز نیست که مثلاً عترت و کتاب دو امر منفک از یکدیگرند، اما در عین حال هر دو عالی و ارزشمندند، پس برای آن که حق هر دو ادا گشته باشد، پیامبر هدایت انسانها را در گرو تمسک به هر دوی آنان بدانند؛ یا به جهت انس و علاقه ای که پیامبر به اهل بیت خویش دارد، بخواهد تبعیضی برای آنان قائل شود یا منصبی برای آنان تدارک بیند تا خلائق را تا ابد، بدانان حاجت افتد و این حاجتمندی خلائق به عترت، تکریم و حرمت ایشان را در پی آورد. شریفه *«قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى»* نیز که در آن، خداوند به پیامبرش امر می کند که مسلمانان را - اگر می خواهند به جهت هدایت یافتن شان پاداشی به پیامبر خود دهند - به دوستی در حق اهل بیت ملزم نماید، سر آن ندارد که اهل بیت را به سبب سبقت و ثباتشان در امر دین به حرمت و مودتی از جانب خلق، مأجور کرده باشد. مقصود پیامبر از حدیث ثقلین بیان انفکاک ناپذیری جوهری کتاب و عنصر انسانی (عترت) است. در رویکرد شیعی، پیوستگی کتاب و عترت امری اعتباری و قراردادی نیست، بلکه امری است حقیقی و جوهری. حقیقت و جوهر ثقل اکبر (کتاب خدا) به گونه ای است که جدایی ثقل اصغر (عترت پیامبر) را بر نمی تابد. سر این پیوستگی حقیقی و این درهم تنیدگی کتاب و عترت در ذوبطون بودن قرآن و محتاج به تأویل بودن آن است. در واقع، حدیث ثقلین را می توان بدین صورت قرائت نمود که قرآن به عنوان متنی صامت، نیازمند عنصر انسانی تأویلگر است. متن و حیانی بدون تأویل انسانی چون ریسمانی است که هم می تواند به اوج برد و هم به حضيض. قرآن خود می فرماید: *«يَهْدِي بِهٖ كَثِيرًا وَيُضِلُّ بِهٖ كَثِيرًا»*. و به قول مولانا:

زانکه از قرآن بسی گمراه شدند      زین رسن قومی درون چه شدند  
مر رسن را نیست جرمی ای عنود      چون تو را سودای سر بالا نبود



پیش از آن که به مسئله تأویل بپردازیم، لازم است درباره خصوصیات کلام قرآنی مطالبی را متذکر شویم. مرحوم علامه طباطبایی در تفسیر المیزان به آیه «والکتاب المبین انا جعلناه قرآنا عربياً لعلکم تعقلون وانه فی أم الكتاب لدینا لعلی حکیم» (زخرف-۴) تمسک کرده، می گوید:

این آیه می فهماند که قرآن نازل شده بر ما، پیش از نزول و انسان فهم شدنش، نزد خدا امری اعلا و بلند مرتبه تر از آن بوده که عقول بشر قدرت فهم آن را داشته باشد و یا دچار تجزی و جزء جزء شدن باشد. لیکن خدای تعالی به خاطر عنایتی که به بندگانش داشته، آن را کتابی خواندنی کرده است و به لباس عربیّتش درآورده تا بشر آنچه را که تاکنون در ام الكتاب بود و بدان دسترسی داشت درک کند. ... و این ام الكتاب همان است که شریفه «یَمْحُو اللّٰهُ مَا یَشَاءُ وَیُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ اَم الْکِتَابِ» (رعد-۳۹) و نیز آیه «بل هو قرآنٌ مجید فی لوحٍ محفوظ» (بروج-۲۲) اشاره بدان دارند.

منظور خداوند از گفتار و کردار، خود حق است. چیزی که هست هم در گفتارش و هم در کردارش اموری همراه است که مقصود اصلی نیستند ... و اتفاقاً این امور چشمگیرتر از خود حق است ولی دوامی ندارد و بزودی زائل و باطل می شود، و تنها حق باقی می ماند که برای مردم سودمند است. مگر آن که آن حق هم معارض با حقی مهم تر و سودمندتر شود.<sup>۳</sup>

ایشان همچنین از آیه ۱۷ سوره رعد «أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ اَوْدِيَةً بِقُدْرَها ...» چنین

استنباطی دارد:

معارف حقه الهیه مثل آبی است که خدا از آسمان می فرستد و این آب فی نفسه تنها آب است و بس، نه کمیت آن منظور است و نه کیفیت آن. لیکن اختلاف در ظرفیت زمینی [الفاظی] است که این آب بر آن می بارد. هر زمینی [=هر لفظی از قرآن] مقداری معین می گیرد، یکی کمتر و یکی بیشتر و این اندازه ها اموری است که در خود سرزمین است. اما همین که این آب [=معارف الهیه] در ظرف الفاظ و دلالت آنها وارد شود، دیگر آن بیرنگی و بی قیدی واقعی را ندارد ... معارف هم مثل آب وقتی در وادی الفاظ درآمد به شکل و اندازه قالب های لفظی درمی آید و این شکل و اندازه ها هر چند منظور صاحب کلام هست، در عین حال

می توان گفت همه منظور او نیست، بلکه در حقیقت مثال و قالبی است که معنایی مطلق و بیرنگ و شکل را تمثیل می کند.<sup>۴</sup>

در سخنان مرحوم طباطبایی دو نکته قابل تأمل وجود دارد: اول تأکید معنی دار ایشان بر آنچه قرآن، خود، ام الكتاب یا لوح محفوظش می نامد و مقصود از آن، قرآن در مرحله پیش از نزول است. علامه معتقد است قرآن در این مرحله چیزی از سنخ الفاظ نبوده و اساساً امری نبوده است که دچار تجزی شده باشد. و دوم این که به اعتقاد علامه، الفاظ قرآن در عین این که تا حدودی برآورنده مقصود حق تعالی از نزول آنند، همه مقصود او و اصولاً مقصود بالاصالة نیستند، بلکه مثال و قالبی اند که معنایی مطلق و بسیط را تمثیل می کنند.

در واقع، علامه با این دو پیش فرض به سراغ مسئله تأویل می رود و می گوید:

تأویل حقیقتی است واقعی که بیانات قرآنی چه احکامش و چه مواعظش و چه حکمت هایش مستند به آن است. چنین حقیقتی در باطن تمام آیات قرآن هست. چه محکمش و چه متشابهش. این حقیقت از قبیل مفاهیمی که از الفاظ به ذهن می رسد نیست، بلکه امری عینی است که از بلندی مقام ممکن نیست در چار دیواری شبکه الفاظ قرار گیرد.<sup>۵</sup>

تأویل قرآن عبارت است از حقایق خارجی که آیات قرآن در معارف و شرایع و سایر بیاناتش مستند به آن حقایق است، به طوری که اگر آن حقایق دگرگون شود آن معارف هم که در مضامین آیات است دگرگون می شود.<sup>۶</sup>

در ماورای این قرآن که آن را مطالعه می کنیم و تفسیرش را می فهمیم امری دیگر هست که به منزله روح از جسد و ممثل از مثل است و آن همان است که خدای تعالی کتاب حکیمش نامیده و تمام معارف قرآن و مضامین آن متکی بر آن است، امری است که از سنخ الفاظ نیست و مانند الفاظ جمله جمله و قسمت قسمت نیست و حتی از سنخ معانی الفاظ هم نیست و همین امر بعینه آن تأویلی است که اوصافش در آیات متعرض تأویل آمده [است].<sup>۷</sup>

در فرازهایی که از تفسیر المیزان آوردیم، چند نکته قابل تأمل است: نخست این که، تأویل ناظر بر الفاظ و حتی معانی الفاظ نیست، بلکه ناظر بر روح قرآن است. در ظاهر، علامه در اینجا از سطوح سه گانه هرمنوتیک، یعنی هرمنوتیک حروف و هرمنوتیک معنا و هرمنوتیک روح، به

هرمنوتیک روح<sup>۸</sup> اشاره دارد. و در واقع، اشاره به همین سطح از تأویل (تأویل روح متن) است که آن را از تفسیر که ناظر بر حرف و لفظ و حداکثر معناست، تمایز می‌بخشد. علامه نیز در فراز فوق، تأویل را چیزی در ماورای فهم تفسیر تلقی کرده است. رویکرد علامه به تأویل به عنوان نمونه‌ای از رویکرد شیعی، بسیار جدی است و علامه تأویل را امری زینتی نمی‌داند، بلکه معارف، شرایع و اساساً تمام حقایق قرآن را مستند بدان می‌شمارد. این بجد گرفتن تأویل از خصوصیات رویکرد شیعی است؛ چنانکه فرقه‌هایی نیز که در تأویل ره افراط پیموده‌اند، عموماً از فرقه‌های شیعه بوده‌اند. هرچند که تأویل به رأی این فرقه‌ها را به آموزه‌های شیعی - که ائمه آن، مسلمین را از تأویل به رأی، سخت بر حذر می‌داشتند - منتسب نمی‌توان کرد. به هر روی، در رویکرد شیعی، تمام حقایق قرآن متکی بر تأویل است و بی تأویل، حقیقتی از حقایق قرآن منکشف نمی‌شود.

در رویکرد سنی اما، تأویل به هیچ وجه از چنین مقام منیعی برخوردار نیست. در واقع در این رویکرد، تا بدان حد سهل و آسان از کنار تأویل عبور می‌شود که تأویل به اسمی بی‌مسما بدل می‌گردد و در سایه مهیب تفسیر - که چنانکه گذشت در آرمانی‌ترین شرایط، ناظر به معنای لفظ و تعیین پاره‌ای از شأن نزول آیات است - محو می‌گردد. هم از این روست که مجاهد و طبری، تفسیر و تأویل را همانند دو مترادف معنوی به کار برده‌اند. در این باب به بیان شواهد بیشتر از آثار متفکرین اهل تشیع و تسنن نخواهیم پرداخت. زیرا همان گونه که ذکر آن رفت، آنچه ما از رویکرد شیعی و سنی مراد کرده‌ایم، لزوماً در تمام شیعیان و سنیان محقق نشده است. و اساساً ما این حکم را از طریق استقرا، استخراج نکرده‌ایم. سخن ما بر سر آن است که عناصری در رویکرد شیعی وجود دارد که به موجب آنها کسانی که رویکرد شیعی به دین دارند، جدی‌تر به مسئله تأویل پرداخته‌اند و در مذهب تشیع نیز دستمایه‌های اخذ رویکرد شیعی بیشتر بوده است. بر همین اساس، وجود استثنائات در حکمی که آوردیم قابل توجیه است؛ یعنی افرادی را متعلق به مذهب تشیع می‌توان یافت که بجد، به تأویل ننگریسته‌اند و افرادی را متعلق به مذهب اهل تسنن می‌توان یافت که قائل به تأویل بوده‌اند. متصوفه اهل سنت و نظریه پردازان معاصر سنی چنین‌اند. متصوفه هیچ‌گاه از تکرار این نکته که باید به باطن قرآن توجه کرد، خسته نمی‌شدند و اصولاً تصوف اسلامی همواره بر مبنای تأویل عرفانی آیات و احادیث استوار بوده است. متصوفه در دو رأی مهم خود - لزوم گذر از الفاظ و توجه به باطن و روح قرآن، و نظریه «پیر=ولی» - چنان قرابتی با رویکرد

شیعی پیدا می‌کنند که به زحمت می‌توان بین این دو تمایز قائل شد. نظریه پردازان معاصر سنی نیز با تلاشهای شکوهمند و قرین توفیق خویش در جهت آشنایی با نظریه‌های هرمنوتیکی مغرب زمین در تأویل، حقیقتی ژرف یافته‌اند و در واقع به واسطهٔ اینان باب مسدود اجتهاد در مذهب تسنن در حال مفتوح شدن است؛ آن هم اجتهادی جدی و واقعی.

نکتهٔ دوم که در سخن مرحوم طباطبایی در باب تأویل به چشم می‌خورد آن است که ایشان تأویل را حقیقتی در بطن تمام آیات قرآن اعم از محکم و متشابه دانسته‌اند. بدین گونه، تأویل امری زاید، فرعی و زینتی نیست که تنها بر پاره‌ای از آیات قرآن، همچون «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» جاری باشد. ایشان اساساً خلط بحث «محکم و متشابه» با بحث «تأویل» را خلطی مشکل‌آفرین شمرده‌اند. قول به تأویل، قول به نقش تعیین‌کنندهٔ عنصر انسانی در انکشاف حقایق قرآنی است. این که علامه طباطبایی تأویل را عبارت از حقایقی دانسته که معارف و شرایع قرآن، مستند و متکی بدان است، بدین معنا نیز هست که معارف و شرایع قرآن مستند و متکی به عنصری انسانی است. چرا که تأویل، خود عملی انسانی و قائم به عنصر انسانی است. اگر برداشت رویکرد سنی از مشهورترین آیهٔ متعرض تأویل - «وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا» (آل عمران-۷) - برداشتی صحیح باشد و دانستن تأویل منحصر به خداوند باشد، نتیجه این خواهد بود که امری به نام تأویل بدل به اسمی بی‌مسمّا گردد. اختلاف در فهم آیهٔ فوق، در ظاهر مربوط به «استینافی» یا «عاطفه» دانستن حرف «و» است، لیکن در این اختلاف حقیقتی نهفته است. اکثریت قاطع قرآن پژوهان شیعه را رأی بر آن است که تأویل قرآن را علاوه بر خداوند، انسان نیز می‌داند؛ و در مقابل، اکثریت قرآن پژوهان سنی برآنند که تأویل قرآن را تنها خدا می‌داند و بس. و این معادل است با قول به نقش تعیین‌کننده و بل تعیین‌بخش عنصر انسان در انکشاف حقایق قرآنی و استناد و اتکای معارف و شرایع قرآن به انسان در رویکرد شیعی و عدم قول به فقرات فوق در رویکرد سنی. کیفیت این استناد و اتکا مطلب دیگری است که بخش اعظم بقیهٔ این نوشتار بدان خواهد پرداخت، اما سخن در اینجا بر سر آن است که بالا بردن نقش انسان به عنوان تأویلگر متن در مقابل تأکید مطلق بر خود متن و حیانی از مهم‌ترین ویژگیهای رویکرد شیعی است. اگر امام اول شیعیان در مقابل متنهای قرآن که بر سر نیزه رفته است، می‌فرماید «قرآن ناطق منم»، تأکید بر نقش انسان در تعیین و تأویل متن می‌کند؛ و از همین روست که عباراتی چون «حَسْبُنَا كِتَابُ اللَّهِ» از رویکرد شیعی بر نمی‌خیزد.

آن که خود را از اهل تشیع می‌شمارد باید بداند که تقوّم این مذهب به احکام فقهی و رویدادهای تاریخی نبوده است، بل به امور دیگری بوده که قول به تأویل و نقش انسان در تعیین حقایق قرآن در زمره مهم ترین آنهاست. به عبارت دیگر، او باید بداند که رویکرد شیعی با قول به محوریت مطلق متن سازگاری ندارد و علاوه بر متن، بر عنصر انسانی نیز تکیه دارد. در غیر این صورت، شاید چنین فردی به لحاظ فقهی و تاریخی شیعه محسوب گردد، اما به لحاظ معرفت دینی و رویکرد به دین، شیعه نیست.

حال می‌خواهیم قدمی فراتر بگذاریم و بگوییم بی‌دلیل نیست که در رویکرد شیعی مفهوم امامت تنها در حکومت خلاصه نمی‌شود و امری بلند مرتبه همچون تأویل را نیز - که ما به مدخلیت عنصر انسانی (پیامبر و امام) در تحقق حقایق متن تعبیرش کرده ایم - شامل می‌گردد و در رویکرد سنی، امامت با محدود شدن در حکومت، و علم به تأویل با منحصر شدن به خداوند، مفهوم خود را از دست می‌دهند و به ترتیب، مترادف با خلافت و تفسیر می‌گردند. اگر رویکرد شیعی در تحقق و تعیین حقایق متن، نقش ویژه‌ای برای عنصر انسانی (امام) قائل است، این امر خود مبتنی است بر آن که برای یک عنصر انسانی دیگر (پیامبر) نیز نقش ویژه‌ای در نحوه نزول قرآن قائل است. یعنی قول به تأویل تنها با قول خاصی در باب تنزیل سازگار است و چون تأویل از مقومات مفهوم امامت است می‌توان گفت که اعتقاد به امامت تنها با اعتقاد خاصی در باب تنزیل سازگار است. از سوی دیگر، اگر رویکرد سنی، علم به تأویل را در انحصار خداوند می‌داند و برای انسان نقشی در تعیین حقایق متن قائل نیست و اساساً چنان متن محور است که متن را بی‌نیاز از تعیین می‌شمرد، بدان سبب است که در باب تنزیل، اعتقاد خاصی دارد و در این باب نیز نقشی برای انسان (پیامبر) قائل نیست.

همین جا باید متذکر شوم که مقصود از قول یا عدم قول به نقش عنصر انسانی (پیامبر) در تنزیل قرآن، به هیچ روی به معنای نقش داشتن پیامبر به عنوان یک انسان، در انتخاب کلمات متن نیست. تمام دیدگاههایی که در ادامه مطرح خواهند شد، در این امر که کلمات متن از سوی خداوند و در نهایت اعجاز بر پیامبر نازل شده و پیامبر وحی را به صورت کلمه دریافت می‌کرده و این کلمات را بی‌هیچ تغییری به مردم ارائه می‌داده، متفق القولند. سخن بر سر بجد گرفتن نقش حالات درونی و وقایع بیرونی زندگی پیامبر در تنزیل آیات است؛ یعنی هماهنگی آیات قرآن با این حالات و وقایع.

در باب کیفیت تنزیل قرآن، به طور سنتی چندین رأی وجود دارد؛ نزول قرآن را برخی نزول دفعتی و گروهی نزولی تدریجی می‌دانند و دسته‌ای نیز معتقدند که قرآن به طور اجمال به یکباره در شب قدر بر پیامبر نازل شده و سپس به تدریج در طی ۲۳ سال، این اجمال به تفصیل رسیده است. اما می‌توان از زاویه دیگری نیز به مسئله نگریست و دو دیدگاه را مطرح ساخت:

دیدگاه اول. در این نگرش، قرآن به همین صورتی که بر پیامبر نازل شده، متنی از پیش معلوم گشته بر پیامبر بوده و ایشان به تدریج و بسته به قابلیت و پذیرش انسانها، متن نازل شده از سوی خداوند را برای مردم قرائت می‌کرده‌اند؛ درست به سان معلمی که با اشراف کامل بر سطر سطر کتاب درسی از پیش تدوین شده پا به کلاس درس می‌گذارد و با عنایت به استعداد و کشش متعلمان، هر روز صفحاتی چند از کتاب را تدریس می‌کند. هر چند این معلم بر مفاد کتاب وقوف کامل دارد، اما چنین نیست که تدوینگر این کتاب (خداوند متعال) آن را متناسب با حیات و احوال معلم و شاگردانش متعین کرده باشد. بسیاری از مسلمانان چنان متن محورانه به قرآن می‌نگرند که به نظر می‌رسد نقش تعیین‌بخش وقایع زندگی پیامبر در نزول آیات قرآن از سوی خداوند را نادیده گرفته و به دیدگاه فوق‌گرویده‌اند. اینان درباره‌شان نزول آیات هم مباحثات فراوانی می‌کنند، اما به نظر می‌رسد که شان نزول را امری نه‌چندان جدی می‌انگارند که نقش تعیین‌بخش آیه برای آن قائل بوده باشند. گذشته از این، شان نزول معدودی از آیات به دست ما رسیده است و اکتفا به این موارد بدان معناست که نزول بقیه آیات قرآن ربطی به وقایع زندگی پیامبر نداشته است. آنان که هیچ‌گونه تحولی را در مراد و مدلول آیات قرآن در طول زمان و با تحول شرایط حیات مادی و معنوی آدمی بر نمی‌تابند، باید ریشه اعتقادشان را در چنین دیدگاه و رویکردی بجویند. چنین دیدگاهی هم با قول به تأویل و هم با اعتقاد به امامت ناسازگار است. چرا که تأویل، استخراج حقایق بسیط، نامتعیین، لایتجزی، لامکان و لازمان لوح محفوظ از قالب کلمات و جملات جزء جزء و نیز بستر زمانی و مکانی تعیین متن و ارائه آن به صورت اقوال و افعال تأویلگر انسانی (امام) در بستر زمانی و مکانی جدید است. عنصر انسانی (امام) از آن رو که در زمان و مکان زیست می‌کند و قول و فعل از او صادر می‌گردد، به صورتی کاملاً طبیعی، حقایق لوح محفوظ را که الفاظ متن، مُشیر بدان و مثال‌آند، در حیات خود تعیین می‌بخشد. آن که متن محوری چنان متصلبش نموده که نمی‌تواند درک کند الفاظ و جملات متن تنها مثالی است از آنچه به طور بسیط و لایتجزی در لوح محفوظ وجود داشته و الفاظ متن محصول تعیین حقایق لوح

محفوظ در حیات انسانی (پیامبر) بوده است، کجا می‌تواند به تأویل و تاویلگر انسانی (امام) اعتقادی داشته باشد؟ هموست که کمترین تحولی را در جهت هماهنگی مراد و مدلول متن با حیات آدمی بر نمی‌تابد؛ چرا که از آغاز هم به این هماهنگی اعتقادی نداشته است. در نظر او، به هر حال فقط آدمی است که ناگزیر است خود را با جملات ثابت و لایتغیرش تطبیق دهد.

بدین گونه در این دیدگاه، متن از بستر خود (حیات نبی اکرم) جدا می‌شود و حالت گزاره‌ای به خود می‌گیرد. مطابق این دیدگاه، قرآن به صورت گزاره‌هایی که حیات و حالات درونی پیامبر و وقایع رفته بر امت او نقشی در تعیین و تحقق آنها نداشته، نازل می‌گردد. پیامبر هم تنها یک واسطه است بین خدا و انسان. خداوند پیامبر را به جهت امین بودنش برگزیده و همچنان که فرشته وحی، جبرئیل امین است، پیامبر وحی نیز محمد امین است. امانتداری پیامبر است که او را لایق نبوت کرده. پیامبر ۲۳ سال سخن خداوند را برای مردم قرائت می‌کند و سپس رحلت می‌فرماید و بدین ترتیب، باب ارتباط انسان و خدا برای همیشه بسته می‌شود. جانشینان او که عنوان خلیفه دارند، تنها در امر حکومت بر مردم خلف اویند و بس. صحابه و تابعین هم که درک بالاتری از عموم در زمینه قرآن و دین دارند، تنها در مسائلی که پیامبر صریحاً سخنی از خدا یا خودش در باب آنها فرموده است می‌توانند راهنمای مردم باشند. یعنی صحابه و تابعین هم در آرمانی ترین شرایط، تنها امین سخن پیامبرند و بس؛ بهترین آنان کسانی هستند که حافظه آنها بیشتر یاریگرشان باشد تا سخنان و افعال پیامبر را بهتر در خاطر نگه دارند و البته به عین سخنان و افعال پیامبر نیز تمسک جویند و از آن پیروی نمایند. حال اگر در مسئله‌ای صحابه و تابعین دستور و سخن صریحی از خدا و رسول در ذهن نداشته باشند، مسئله مسکوت می‌ماند یا حکم به پاك کردن صورت مسئله داده می‌شود. من این همه را رویکرد سنی به دین می‌نامم؛ هرچند کثیری از شیعیان نیز شاید به درجات مختلف، چنین رویکردی اتخاذ کرده باشند یا کثیری از اهل سنت رویکرد دیگری برگرفته باشند.

دیدگاه دوم. اما دیدگاه دیگری نیز در باب تنزیل قرآن وجود دارد؛ برای نمونه، مرحوم طباطبایی در تفسیر المیزان با اشاره به شریفه «وَقَرَأْنَا فَرَقْنَا لِتَفْرَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مَكِّ وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا» (اسری- ۱۰۶) می‌گوید:

آیه می‌فهماند که قرآن کریم نزد خدا متجزی به آیات نبوده بلکه یکپارچه بوده، بعداً آیه آیه شده و بتدریج نازل گردیده است. منظور این نیست که قرآن نزد خدای

تعالی به همین صورت که فعلاً بین دو جلد قرار دارد، نوشته شده بود و آیات و سوره‌هایش مرتب شده بود و بعداً بتدریج بر رسول خدا نازل شد تا بتدریج بر مردمش بخواند. همانطور که معلم روزی یک صفحه و یک فصل از یک کتاب را با رعایت استعداد دانش‌آموز برای او می‌خواند و به همین جهت ممکن است همه قسمت‌ها را که در زمانهای مختلف باید تدریس شود یکجا جمع نموده و همه را به یک دانش‌آموز پر استعداد درس داد. اما فرق است بین این که یک آموزگار کتابی را قسمت قسمت به دانش‌آموز القا کند و این که قرآن قسمت قسمت بر رسول اکرم نازل شده باشد. زیرا نازل شدن هر قسمت از آیات منوط به وقوع حادثه‌ای مناسب با آن قسمت است. ممکن نیست امثال آیه «فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاصْفَحْ» (مائده-۱۳) را با آیه «قَاتِلُوا الَّذِينَ يَكُونُكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ» (توبه-۱۲۳) که یکی دستور عفو می‌دهد و دیگری جنگ، یکمرتبه بر آن جناب نازل شود. همچنین است آیات مربوط به وقایع مانند آیه «قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا» (مجادله-۱) و آیه «خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً» (توبه-۱۰۳) و از این قبیل آیات یکمرتبه نازل شود. پس ما نمی‌توانیم نزول قرآن را از قبیل یکجا درس دادن همه کتاب به یک شاگرد نابغه قیاس نموده، دخالت اسباب نزول و زمان آن را نادیده بگیریم.<sup>۹</sup>

سخن علامه چنان به بلاغت، آنچه را ما از رویکرد شیعی به مسئله تنزیل مراد کرده‌ایم، بیان می‌کند که نیازی به توضیح اضافی باقی نمی‌گذارد. به نظر ایشان، قرآن نه تنها در مقام القا از سوی پیامبر به مردم، بلکه در مقام دریافت توسط پیامبر نیز قسمت قسمت بوده است. بالاتر از آن، علامه معتقد است که آنچه نزد خداوند موجود بوده کتاب مکنون و لوح محفوظ بوده است که متجزی به آیات نبوده، بلکه بسیط و یکپارچه بوده است و نه قرآنی که متجزی به سطور و کلمات است؛ و این بدان معناست که خداوند کلمات قرآن را در حین نزول و حول محور واقعه‌ای از وقایع حیات پیامبر، متعین می‌کرده است و این چنین هر آیه‌ای به عمیق‌ترین معنای ممکن، با حیات و حالات پیامبر عجین بوده است.

بدین گونه در رویکرد شیعی، آیات قرآن تعین خود را از حیات پیامبر دارند و می‌توان گفت که حیات آیات قرآن بسته به حیات پیامبر است. با اتخاذ چنین رویکردی است که مفهوم امامت، به حقیقت، متجلی می‌شود. اگر اسلام دینی جاویدان و قرآن کتابی برای تمام زمانهاست و اگر



حیات آیات قرآن بسته به حیات عنصری انسانی (پیامبر) است، باید بپذیریم که پس از رحلت پیامبر، آیات قرآن باید با حیات عنصر انسانی دیگری (امام) حیات خود را ادامه دهند. باب تنزیل بر آدمیان بسته است، اما باب تأویل گشوده. امام با تأویل آیات از طریق قول و فعل و کلاً حیاتش، آیات را حیات می بخشد.

می توان گفت که رویکرد شیعی از آغاز، رویکردی انفسی به حقایق دینی بوده و حقیقت دینی را بدون تعیین آن در حیاتی انسانی در نظر نمی آورده است. رویکرد سنی از سوی دیگر، رویکردی آفاقی به حقایق دینی بوده و نگرشی گزاره ای به حقیقت داشته است.

به علاوه، مفاهیم تأویل و امامت ضامن پویایی دین و پاسخگویی آن به نیازهای آدمی نیز هست. امام در شرایط زمانی و مکانی ای غیر از شرایط زمانی و مکانی پیامبر در بین مردم می زید. مردمان از زیستن با مردم زیستن به عمیق ترین معنای ممکن است؛ یعنی تعامل با مردم، آگاهی از دغدغه ها و نیازهای آنان، اشراف بر محدودیتها و امکانهایی که شرایطی بر انسانها ایجاد کرده است... این زیستن در زمان و مکان و در میان انسانها سبب می گردد که هرچه از قول و فعل که از امام صادر می شود، طبعاً تأویل متعین در زمان و مکان قرآن باشد و اساساً حیات امام، حیات قرآن در بین مردم در هیاتی جدید و در زمان و مکانی جدید است. سر ابرام ائمه بر زیستن با مردم و جدا نشدن از جمعیت، تنها در لطف و احسان به مردم و یا آموختن این مطلب بدانان که باید به جای رهبانیت در میان خلق زیست، نبوده است. اگر امام تأویلگر قرآن در زمان و مکان و در بین مردم است، حیات او تنها در تعامل با مردم و با زیستن واقعی در میان مردم و در زمان و مکان است که می تواند به طوری کاملاً طبیعی پاسخی درخور، به نیازهای مردم و به شرایط زمان و مکان باشد و تجسم حیات قرآن در زمانه.

#### ج) شان سوم امامت: جانشینی پیامبر در امر ولایت بر مردم

ولایت مفهومی است ناسازگار با رویکردی که متن محور است و به جز گزاره های متن به هیچ چیز دیگر از جمله نقش تعیین بخش شخصیت و حیات عنصر انسانی (رسول) واقع نمی نهد (رویکرد سنی)؛ و سازگار با رویکردی که علاوه بر متن، بر نقش تعیین بخش حیات و شخصیت رسول در نزول آیات قرآن از سوی خداوند تأکید دارد (رویکرد شیعی).

الگوی هدایت در رویکرد سنی، باور و اعتقاد به گزاره های متن و تبعیت از دستورالعملهای

آن است. حیات رسول در این رویکرد، حداکثر در حکم راهنمای اعتقاد و عمل به گزاره های متن است. در مواردی که گزاره های متن صراحت کمتری دارد یا چند پهلوست یا تنها به کلیات اکتفا کرده است، می توان کتاب راهنمای متن (سنت رسول) را گشود و ابهام و ایجاز را رفع کرد. رسول عامل انتقال متن و البته الگوی کامل اعتقاد و عمل به گزاره های متن است. لیکن گزاره های متن هیچ گونه ارتباط جوهری ای با شخصیت و حیات رسول ندارند. رحلت رسول هیچ خللی به این الگوی هدایت وارد نمی کند و البته در این رویکرد، نیازی نیز به وجود امام نیست؛ چرا که متن همچنان باقی است و سنت رسول نیز. سنت رسول البته چیزی غیر از حیات رسول است. سنت رسول آنچنان که از آن مراد شده است، به سان تحشیه ای است بر قرآن؛ اما حیات رسول تعیین بخش آیات فرو فرستاده شده از سوی خداوند است.

الگوی هدایت در رویکرد شیعی اما زیستن به سان رسول است؛ زیستنی که متن بدان متعین می شود و می زید. اینجا الگوی هدایت در قالب نوعی زیستن ارائه می شود؛ زیستن انسانی یک انسان. زیستن انسانی برگزیده، زیستن حضرت مصطفی (ص). زیستنی انسانی با تمام عوارض و محدودیت های انسانی اش؛ تولدی انسانی، نشو و نمایی انسانی، کسب و تجارتي انسانی، ازدواجی انسانی، جنگ و صلحی انسانی، خوف و رجایی انسانی، حزن و سروری انسانی و مرگی انسانی. شخصیتی انسانی برگزیده می شود و مؤید به تأییدات الهی می گردد تا حقایق مجرد و بی تعیین لوح محفوظ را در قالب زندگی خویش که محل تعیین آیات قرآن نیز هست، تعیین بخشد. او تنها پیام رسان خداوند نیست، بل حیات او تجلی حقایق خداوند است. او عامل و مجری آیات نیست، بل حیات و شخصیت او محوری است که دین خداوند و آیات قرآن حول آن می چرخند. انسانها هیچ راهی برای درک حقایق خداوندی (حقایق لوح محفوظ) ندارند، مگر این که این حقایق نازل شوند و در زیستن به صورت آیات کتاب متعین گردند. ما برای هدایت به دو چیز نیاز داریم: کلمه و زیستنی که محل تعیین و تحقق کلمه است. هیچ کدام از این دو، تقدم و تأخری نسبت به هم ندارند، بلکه با هم تحقق و متعین می شوند. خداوند با فیض بیکرانش حیات و کلمه، هر دو، را در آن واحد و به صورت یک امر واحد بر رسول نازل می فرماید.

برای عمل کردن همانند رسول باید مانند او زیست تا از این زیستن، به طور طبیعی، عمل نیز صادر شود و غیر از زیستن همانند رسول، راهی به سوی هدایت نیست. معنای اسوه حسنه بودن رسول نیز همین است. مرادمان از زیستن، زیستن در ظرف مکان و زمان و در تعامل با محیط است.

آیا تقووم حیات رسول مانند هر حیات انسانی دیگری به زمان و مکان و درآمدن در تعامل با اجزاء جهان نیست؟ رسول پس از رحلت، دیگر در ظرف زمان و مکان و در تعامل با اجزاء جهان نیست؛ بدین گونه ما از زیستن رسول محروم گشته ایم. آیات محل تعیین خود را از دست داده اند و متن بی نطق گشته است. بی نطق شدن متن، هنگامی که حیاتی انسانی آن را متعین نمی سازد، تعبیر بسیار دقیقی است. مقصود امام علی (ع) آنجا که خود را قرآن ناطق می خوانند، هرگز این نبوده است که قرآن نوشتار است و من گفتار دارم و نوشته قرآن را بدل به گفتار می کنم. مقصودشان این بوده که ناطقه قرآن به حیات من تحقق می یابد. قرآن بدون من و تعیین در حیات من، نطق و پیامی ندارد. پس از رحلت رسول، اگر قرار است متن دوباره به نطق درآید و رسول تا ابد اسوه بماند، باید یک زیستن انسانی دیگر با تأویل متن در زیستن خود، دوباره آن را متعین سازد و زندگی رسول را با تجلی بخشیدن در زندگی خود، باز اسوه نماید. پس از رحلت رسول البته می توان به سنت رسول عمل کرد، مثلاً مانند او نماز گزارد و وضو ساخت، اما نمی توان مانند او زیست و مانند او عمل کرد، مگر آن که زیستن و عمل کردن او (به عنوان عارضه طبیعی زیستن او) در زیستن و عمل کردنی دیگر تجلی یابد؛ زیستن و عمل کردن امام. پس از وفات امام نیز حکم به همین منوال است.

البته اگر رسول را فقط پیام رسان و حداکثر، مجری و عامل آیات بدانیم (رویکرد سنی) نیازی به زیستن در ظل حیات او نخواهیم داشت. من در شگفتم که چرا رویکردی که پیامبر را تنها عامل انتقال و عمل به دستورات و اعتقاد به معارف می داند، به این مسئله توجه نمی کند که خداوند پیامبر خود را از میان انسانها برگزیده است. براساسی این رویکرد بدین سؤال که «چرا خداوند پیامبر خود را به جای یک انسان مثلاً از میان ملائکه برگزیده است؟» چگونه پاسخ می دهد. اگر پیامبر فقط عامل انتقال جملات یک متن و عمل به آنهاست، فرشتگان نیز می توانستند پیامبر باشند. فرشته هم در حافظه می توانست گوی سبقت را از انسان برآید و پیام را بهتر در ذهن نگهدارد و هم بدان جهت که تکویناً فاقد نفس اماره است در عمل به دستورات نیز کارایی بیشتری از انسان داشته باشد. یکی از مهم ترین مشکلات منکران انبیا آن بود که نمی توانستند باور کنند که خداوند پیام خود را توسط یک انسان، برساند. «فَقَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ مَا هَذَا إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُرِيدُ أَنْ يَتَفَضَّلَ عَلَيْكُمْ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَأَنْزَلَ مَلَائِكَةً» (مؤمنون-۲۳). اگر پیامبر را فقط عامل انتقال و عمل به متن بدانیم. البته جا برای چنین شبهاتی نیز باز خواهد شد. پیامبر فقط پیام رسان و مجری پیام نیست؛ او یگانه امکان تعیین یافتن حقایق ازلی و ابدی خداوند است و این است آنچه نه فقط منکران، بلکه بسیاری از

متدینان نیز به سختی می‌توانند قبول کنند یا حتی تصویری از آن داشته باشند.

اکنون به این مسئله می‌رسیم که چرا در ابتدای بحث شأن سوم امامت (ولایت) آوردیم که ولایت مفهومی است ناسازگار با رویکرد سنی متن محور، و سازگار با رویکرد شیعی ای که به سبب تأکید بر نقش شخصیت و حیات پیامبر در تعیین متن می‌توان آن را با مسامحه، به صفت شخصیت محور نیز متصف کرد. مفهوم ولایت خود دارای دو مؤلفه است و ما استدلال خواهیم کرد که این هر دو مؤلفه با آنچه ما از رویکرد سنی مراد کرده ایم، ناسازگار است و با رویکرد شیعی سازگار. این دو مؤلفه ولایت عبارتند از: ۱. ولی خدا بودن ولی ۲. ولایت بر مردم داشتن ولی.

### ۱. ولی خدا بودن ولی

واقع آن است که کسی را ولی خدا دانستن تنها با رویکرد شیعی سازگار است. ولی خدا البته غیر از رسول خداست؛ هرچند این دو می‌توانند در یک شخص جمع شوند. مقصود از ولی خدا کسی است که حقایق خداوندی را در وجود خود تعین و تجلی می‌بخشد. زندگی ولی تجسم عینی حقایق ازلی و ابدی خداوندی است و اگر این حقایق در زندگی ولی متجسم نشوند، موضوعیت خود را برای انسان از دست می‌دهند. وجود داشتن فی نفسه حقایق یک امر است و وجود داشتن شان برای انسان، امری دیگر. همه حقایق الهی فی نفسه و مستقل از وجود یا عدم ولی یا حتی وجود یا عدم همه انسانها وجود دارند، اما وجود داشتن شان برای انسان منوط به تجلی و تعین آنها در وجود یک ولی است. ولی دلیل راه نیست، عین راه است. به شناختن او می‌توان خدای را شناخت و این مجادله و غلوی شاعرانه نیست. درک خداوند به دلیل منزه بودن او از هر آنچه در درک و تصور می‌گنجد برای انسان محال است، مگر از طریق تجلی صفات او در صفات کامل ترین تجلی گاه او - وجود ولی. خداوند در تمام هستی تجلی دارد، اما کامل ترین تجلی او وجود ولی است. به صفات ولی می‌توان تصویری از صفات خداوند داشت؛ هرچند صفات ولی که به هر حال صفاتی انسانی است با حقیقت صفات حضرت احدیت فاصله بسیار دارد. انسان برای داشتن تصویری از صفات حضرت احدیت ناچار از تشبیه است. حتی خود خداوند هم در قرآن کریم از تشبیه استفاده کرده است؛ دست خدا، چشم خدا، وجه خدا و عرش خدا، همه استعارات قرآنی اند: الرحمنُ علی العرشِ استوی، خلقتُ بیدی، ویداه مَبسوطَتان، تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا، يَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ و... در باب تعابیری چون غضب خدا،

رضایت خدا، حبّ خدا و شرم خدا (ان الله لا يستحي) وضع به همین منوال است. این تشبیه در قرآن صد البته با تنزیه مطلق حق تعالی هم قرین است؛ که «لیسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ».

واقع آن است که انسان بی درك تجلی خداوند در تجلی گاه او (وجود انسان کامل) که برای انسان ملموس تر است، نمی تواند درکی از خداوند داشته باشد و بی حصول درکی از خدا، انسان نمی تواند با حضرتش ارتباط برقرار کند. خداوند بی تجلی اش در وجود ولی، بدل به حقیقتی انتزاعی می گردد که نمی تواند قبله نیایش و راز و نیاز آدمی گردد. در این صورت انسان، تنها با گزاره های «خدا وجود دارد و خالق جهان است و...» ارتباط برقرار می کند و نه با خود خداوند. اگر بی درك تجلی خداوند در تجلی گاهش نمی توان با او ارتباط یافت، بی تنزیه او نیز انسان با امری ارتباط یافته است که خدا نیست. پرستش خداوند، امری است مرکب از دو مؤلفه درهم تنیده و در عین حال متناقض نمای تشبیه و تنزیه. ولی خدا بودن ولی بدان معناست که تجلی خداوند در او درك و ارتباط با حضرتش را برای انسانها ممکن می سازد. مشبّه به عنوان نحله ای که تنها تشبیه خداوند را درك کرده بودند به حق، مطرود موحدین مسلمان گردیده اند؛ اما آن دیدگاهی که با هر گونه مفهوم تجلی بیگانه است و خداوند را به صورت حقیقتی انتزاعی درمی آورد چنان دور از بشر، که امکان هیچ گونه ارتباط واقعی با او متصور نیست، همچنان تفکر غالب دینی را تشکیل می دهد.

تعبیری که از «ولی خدا» بودن کردیم به نظریه «انسان کامل» متصوفه بسیار نزدیک است. مرحوم مطهری نیز بدین نکته اشاره کرده و می گوید: «ولایت اوج مفهوم امامت است و کتابهای شیعه پر است از این مطلب و وجه اشتراك میان تشیع و تصوف است.»<sup>۱۰</sup> ایشان سپس به مصراعی از مثنوی مولانا (پس به هر دوری ولی قائم است) اشاره کرده، می گوید: «در هر دوره یک انسان کامل که حامل معنویت کلی انسانیت است وجود دارد. از جمله مقامات ولی تسلط او بر ضمائر یعنی دلهاست. بدین معنی که او یک روح کلی است محیط بر همه روحها.»<sup>۱۱</sup>

مفهوم ولایت آن گونه که ذکر آن رفت، فربه ترین مفهوم عرفان نیز هست. می توان عرفان را علم ولایت شناسی نامید و این نامی کاملاً رساست. پیداست که چنین تعبیری از «ولی خدا بودن» با رویکردی به دین که پیامبر را صرفاً عامل انتقال و مجری متن می داند، نمی تواند سازگار افتد.

## ۲. ولایت بر مردم داشتن ولی

برای تبیین ناسازگاری رویکرد سنی با مفهوم «ولایت بر مردم»، بجاست که نخست اشاره ای

به حوزه ای که در آن مردم باید از ولی اطاعت کرده، به ولایت او گردن نهند، داشته باشیم. قرآن هم در جزئیات احکامی که کلیات آنها در قرآن آمده «أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ لَتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ»، هم آنجا که پیامبر با تکیه بر چیزی که خداوند از غیر طریق قرآن به فکر او می اندازد «لَتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرِيكَ اللَّهُ» حکم می کند، هم در آنچه خداوند از غیر طریق کتاب و حکمت بدو تعلیم فرموده «وَأَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ»،<sup>۱۲</sup> و هم آنجا که پس از مردم در مقابل رسول اطاعتی محض طلبیده است.

اساساً مفهوم ولایت پیامبر بر مردم همین است که رای ایشان هم آنجا که سخن خدا را بی هیچ کم و کاستی برای مردم نقل می کنند، هم آنجا که جزئیات احکام و شرایع را که کلیات آن در قرآن آمده برای مردم بیان می دارند، و هم آنجا که سختی از خود - به تأیید و الهام خفی الهی - می دانند، حجت است. بشنویم از مرحوم طباطبایی:

آیه «وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ» دلالت دارد بر حجیت قول رسول خدا در بیان آیات قرآن و تفسیر آنها؛ چه آن آیتی که نسبت به مدلول خود صراحت دارند و چه آنهایی که ظهور دارند و چه آنهایی که متشابهند و چه آنهایی که مربوط به اسرار الهی هستند. بیان و تعبیر رسول خدا در همه آنها حجت است و اینکه بعضی گفته اند کلام رسول خدا تنها در تفسیر متشابهات و آن آیتی که مربوط به اسرار الهی اند، حجیت دارد، اما آن آیتی که در مدلول خود صریح یا ظاهرند و احتیاج به تفسیر ندارند، کلام رسول خدا در آن موارد حجت نیست، حرف صحیحی نیست.<sup>۱۳</sup>

بدین ترتیب، قول رسول خدا حتی در آیات صریح یا ظاهر، حجت است و همین مفهوم ولایت رسول است. رسول خدا عین حجت است. هر آنچه او گفت و کرد حجت خداوند است - «جمال چهره تو حجت موجه ماست». این که سخن خود پیامبر درست به اندازه آیات قرآن حجیت دارد، یعنی آیات قرآن نیز حجیت خود را تعیین و تحقق در وجود مبارک این ولی اعظم می گیرند. رویکرد متن محور نمی تواند با مفهوم ولایت سازگار باشد. اصولاً ولایت در معنای لغوی نیز عبارت از قرب بی واسطه است. ولایت رابطه ای بی واسطه بین ولی و مولی است که وساطت هیچ واسطه ای حتی کتاب مقدس را بر نمی تابد. کتاب مقدس تنها از طریق تعیین در قول و فعل و در یک کلام حیات ولی (در مقام تنزیل یا تاویل) است که بر مولی جاری می شود. بر مولی نیست که حتی با

استناد به آیه ای از آیات متن بر ولی - تجسم مجسم آیات - خرده گیرد یا حتی در کار او تشکیک نماید. ولایت رابطه ای است که همه جوانب آن به ولی قائم می گردد؛ مولی ذوب است، هیچ است. هیچ اصل و قانون مقدس یا غیر مقدسی نمی تواند محور این رابطه قرار گیرد، هر آنچه مقدس است در وجود ولی تقوم یافته و از طریق اوست که بر مولی جاری می شود. مفهوم ولایت این است.

پیداست که چنین مفهومی و چنین رابطه ای تنها با حبّی مفرط که سر به عشق می ساید، قابل تحقق است. آن اطاعت بی چون نیز تنها به حبّ، قابل حصول است. البته می توان از امیری اطاعت کرد و به امارت او گردن نهاد بی آن که بدو حب و ورزید، اما اطاعتی از آن گونه که در ولایت مطرح است و ولی را از خود انسان به انسان نزدیک تر می شمارد، تنها در پرتو عشق معنا می یابد. در تمامی روابط معمول انسانها، معیارهایی وجود دارد که روابط حول آن سامان می یابد. پسر محق است که اگر پدرش از معیارهای پدری ای که نوشته یا نانوشته، در عرف یا قانون وجود دارد، تخطی کرد از تکریم او بکاهد یا حتی قانوناً از او طلب حق کند. هر حاکمی به اتکای قوانینی نوشته یا نانوشته، بر مردم حکم می راند. اما در ولایت، معیار و قانون هم از طریق تجلی و تحقق در ولی است که برای مولی معنادار می شود. انسان به گونه ای آفریده شده که تنها به حبّ و عشق، به چنین رابطه ای گردن می نهد؛ ولایت تبدیل لخلق الله. ولایت تسلیم تمام می طلبد و تسلیم تمام در گرو عشق تمام است و چنین تسلیم و رابطه ای البته الزام بردار نیست. می توان انسانها را ملزم کرد که به اصناف روابط با انسانهای دیگر و نهادهای اجتماعی درآیند؛ چرا که در اینجا ضوابطی وجود دارد که به هر حال کم یا بیش، حقوق طرفین را تأمین می کند، اما در رابطه ای که قرار است یک طرف آن همه حقوق خود و اساساً خودی و منیت خود را در پای طرف دیگر در بازد و در او ذوب و مستحیل گردد، در چنین رابطه ای که ضابطه اش همه «اوست»، پیداست که الزام معنا ندارد. اینجا همه میل است و شوق، نه الزام و اکراه. و البته بر هیچ رابطه ای که سطحی تر از این باشد نمی توان نام ولایت نهاد. ولایت در ذات خود، مطلق است.

آیا ولایت می تواند در امر حکومت جاری باشد؟ هرگونه تلاش در جهت کاستن از مطلقیت ولایت به منظور آشتی دادن آن با سایر مفاهیم، ناکامی را در بطن خود می پرورد؛ چرا که این تلاش به از بین بردن مفهوم امامت و نقش سترگ آن در امر دین منجر می شود. برخی صاحب نظران بدین جنبه ذاتی مطلقیت ولایت تظنن داشته اند. منحصرأ رای این صاحب نظران می تواند در باب امکان جاری بودن یا نبودن ولایت در امر حکومت معتبر باشد. این صاحب نظران در مسئله

«ولایت در امر حکومت» دو گونه رأی صادر کرده اند:

برخی با توجه به مفهوم حقیقی ولایت آن را امری ذاتاً باطنی و معنوی دانسته اند و به ولایت باطنی معتقدند نه ولایت ظاهری و سیاسی. اینان اساساً ولایت سیاسی را امری ناممکن می‌شمرند؛ چرا که رابطه‌ای از سنخ رابطه ولی-مولی را نمی‌توان به سطح جامعه-که حکومت ذاتاً در آن جاری است- تسری بخشید.

به عنوان مثال، دکتر عبدالکریم سروش می‌گوید:

حساب این دو امر [ریاست ظاهری و ولایت باطنی] را باید کاملاً از یکدیگر جدا نگه داشت. در آمیختن این دو مقام با یکدیگر منشأ شبهه‌ها و آفات زیادی شده است. ولایت معنوی از شما اطاعت محض می‌طلبد. در آنجا تقدم مفضول بر فاضل باطل است و ذوب شدن، واجب... اما این ولایت، ولایتی نیست که در سطح جامعه گسترده شود.<sup>۱۴</sup>

اینان برآنند امامانی هم که به منصب ریاست ظاهری رسیده‌اند، باید مقام ریاست خود را از مقام ولایت جدا نگه می‌داشتند و رابطه ولی-مولی را در امر حکومت مدخلیت نمی‌دادند:

پاره‌ای از اصحاب علی(ع) و سایر ائمه با آن بزرگان رابطه مرید و مرادی داشته‌اند، ولی آن رابطه هیچ دخلی به عالم سیاست ندارد... احتمالاً این بزرگان [اصحاب ائمه] صاحب سرّ علی بوده‌اند؛ اما و هزار اما در سطح عام جامعه هرگز چنین مسائلی در کار نبوده است. علی(ع) هم به معنای ولی‌ای که از مردم ارادت سالکانه بطلبد، امام جامعه نبوده است. علی(ع) در مقام ریاست امت، به نحو دیگری عمل می‌کرد و توقعات خود را در سطح دیگری با مردم در میان می‌نهاد. مردم هم در او به چشم دیگری می‌نگریستند... بنابراین علی در مقام رهبری جامعه، «علی امام» بود، نه علی «ولی خدا».<sup>۱۵</sup>

(دکتر سروش در اینجا از «امام»، رئیس جامعه را مراد می‌کند یعنی مترادف با آنچه ما در این

مقاله به «خلیفه» یا «امیر» تعبیر کرده‌ایم.)

اینان پاسخگویی ائمه در برابر سؤالات و انتقادات مردم را دلیلی بر صدق مدعای خود می‌آورند. چرا که ولی در مقام ولایتش پاسخگو نیست و اصلاً پرسش انتقادگونه از او، بنابر تعریف، ناممکن است.



این صاحب نظران البته حکایت پیامبر را جدا از حکایت ائمه می دانند و معتقدند که شخصیت پیامبر به دلیل فرهمندی و تقدس داشتن و اسطوره ای بودنش چنان بوده که در امر ریاست ظاهری نیز همچون ولایت جای چون و چرا برای مردم باقی نمی گذاشته است. هیمنه شخصیت پیامبر سبب می شده که اصلاً تشکیکی درباره ریاست و حکومت او در ذهن مؤمنین نرود: «اتصال ایشان [=پیامبر] به آسمان و مغناطیس وجودشان ایشان را در چنان مرتبت رفیعی نشانده که همگان مجذوب ایشان شدند. این، رهبری کاریزماتیک است.»<sup>۱۶</sup> اینان البته باید بدین سؤال پاسخ دهند که با این اعتقاد شیعه که امام را واجد تمام شئون نبوت، مگرشان دریافت وحی، می داند و تفاوتی اساسی بین ولایت پیامبر و ولایت ائمه قائل نیست، چه می خواهند بکنند؟

دسته ای دیگر از صاحب نظران معتقد به مطلقیت ولایت نیز وجود دارند. اینان جاری شدن ولایت در امر حکومت را نه تنها ممکن، بل لازم و بالاتر از آن، ذاتی ولایت می شمرند. امر حکومت بالذات امری اجتماعی و قائم به ضابطه است؛ پس اینان هم باید نشان دهند که چگونه رابطه ای چنان عمیق و معنوی و قوام گرفته از حب و عشق بین ولی-مولی را می توان در سطح جامعه و در درون فرد فرد آدمیان ایجاد کرد. اگر کسی نتوانست به ولی عشق ورزد و در او ذوب شود، آیا بر حکومت خروج کرده است؟ از طرف دیگر، اگر کسی به ولی عشق نورزد اما به امر او گردن نهد، آیا ولایت محقق نگردیده است؟ این دسته از صاحب نظران باید با این مشکلات به چالش پردازند.

\*

آنچه را که من در این مقاله از «رویکرد شیعی» و «رویکرد سنی» مراد کرده ام، به سهولت و دقت می توان به ترتیب، «رویکرد معنوی» و «رویکرد تشریحی» نیز خواند. بار دیگر یادآوری می کنم که ارتباط بین رویکرد شیعی و رویکرد سنی با مذاهب تحقق یافته تشیع و تسنن ارتباطی چندان دقیق و وثیق نیست. اما بر آنم که مقوم اصلی مذهب تشیع در صدر اسلام رویکردی خاص به دین بوده است که بر نقش تعیین بخش عنصر انسانی در تنزیل و تأویل متن و نیز در ایجاد صراط مستقیم (ولایت) تأکید داشته، لیکن با گذشت زمان مسائل فقهی و کلامی و تاریخی و سیاسی و ... مقوم مذهب تشیع گردیده اند. رویکرد شیعی را به اعتبار همین نقش تعیین بخش عنصر انسانی، می توان رویکردی انسان مدار تلقی کرد که در آن به معنای واقعی کلمه، وجود انسانی محور تنزیل و تأویل متن و باز کردن راه هدایت می گردد.

این که در آغاز مقاله، از رویکرد سنی به «رویکرد کلاسیک» تعبیر کردم، بدان سبب بود که

همواره در طول تاریخ ادیان، «رویکرد تشریحی» رویکردی متعارف و غالب بوده است و غالب دینداران به کتابهای آسمانی به دیده حقوقی نگریسته اند؛ متونی متشکل از مجموعه دستورات. در این رویکرد، هر قدر هم روی مفاهیم کتاب مقدس تأکید شود و هر قدر هم سعی گردد که دستورات به مفاهیم ارجاع شوند، باز هم محوریت با دستورات است. و پیامبر نیز عامل انتقال و مجری دستور است، نه تعین و تجلی مفاهیم. مفهوم تعین حقایق خداوندی و تجلی او در وجود پیامبر و محوریت شخصیت پیامبر در امر دین، حقیقتی است که برای رویکرد کلاسیک تشریحی - که به کرامت انسان، باوری صادقانه ندارد - قابل تصور نیست. این رویکرد نمی تواند باور دارد که متن و دین حول محور شخصیتی انسانی که خود را «أنا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ» معرفی می کند بگردد؛ هر چند این انسان پیامبر خاتم بوده باشد. پس اعتقاد این رویکرد به امر تأویل و ولایت را نباید چندان جدی تلقی کرد.

پی نوشتها:

۱. مرتضی مطهری، امامت و رهبری، ص ۵۰-۵۱.
۲. همان، ص ۵۳.
۳. محمدحسین طباطبایی، تفسیر المیزان، ترجمه محمدباقر موسوی همدانی، ج ۳، ص ۸۲.
۴. همان، ص ۹۵.
۵. همان، ص ۷۵.
۶. همان، ص ۸۲.
۷. همان، ص ۸۴.
۸. ر.ك: پالمرز، علم هرمنوتیک، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، انتشارات هرمس.
۹. محمدحسین طباطبایی، پیشین، ص ۸۳.
- ۱۰ و ۱۱. مرتضی مطهری، پیشین، ص ۵۵.
۱۲. برداشتی که از این سه آیه گردیده، مطابق با برداشت مرحوم طباطبایی است. ر.ك: تفسیر المیزان، ج ۵، ص ۱۲۷.
۱۳. همان، ج ۱۲، ص ۳۸۰.
- ۱۴، ۱۵ و ۱۶. عبدالکریم سروش، ولایت باطنی و ولایت سیاسی، کیان، شماره ۴۴، ص ۷-۲۰.