

ارزیابی و نقد نوآوری‌های شاه ولی‌الله دهلوی در حوزه خلافت و امامت‌شناسی

* سیدمحمد مهدی حسین پور

** عبدالحسین خسروپناه

چکیده

در میان دیدگاه‌ها درباره خلافت و امامت به‌عنوان یکی از چالشی‌ترین مسائل اسلام، آرای شاه ولی‌الله دهلوی، یکی از مهم‌ترین نظریه‌پردازان مسلمان اهل تسنن شبه قاره هند، به‌دلیل نوآوری‌های خاصی که دارد، از جایگاه خاصی برخوردار است. دهلوی در زمینه خلافت و امامت با ارائه تعریفی جدید آن‌را واجب کفایی دانسته و سپس همسو با امامیه، البته با دلایلی دیگر، خلافت و امامت را جزو اصول دین برمی‌شمارد. با این حال، اشکال‌ها و نقدهای متعددی بر دیدگاه‌های او وارد است؛ برای نمونه، تعریف وی جامع همه وظایف دینی خلیفه نیست؛ افزون بر آنکه مقید کردن آن به وجوب کفایی، برخلاف نظر قاطبه اهل تسنن و همسو با سلفیه است. از سوی دیگر، هرچند اعتقاد وی بر قرار گرفتن این مسئله در اصول دین موافق با امامیه است، مستندات و دلایل وی، صیغه علمی ندارد، بلکه واجد تناقض‌های بسیاری است و بیشتر دیدگاه‌های او برخلاف ادعایش مسبوق به سابقه است.

کلیدواژه‌ها

شاه ولی‌الله دهلوی، امامت، اصول دین، واجب کفایی، نوآوری.



مقدمه

یکی از مسائل مهم اعتقادی و چالش برانگیزترین مسئله در میان تمامی مذاهب اسلامی که می توان گفت سبب اصلی پدید آمدن مذاهب به دو فرقه اصلی شیعه و سنی شده، مسئله امامت و خلافت بعد از رسول خدا ﷺ می باشد. این مسئله چنان مهم است که شیعه آن را جزو اصول دین برشمرده و در مقابل، قاطبه اهل تسنن آن را جزو اصول دین نمی دانند.

البته از دیدگاه اهل تسنن میان امامت و خلافت تفاوتی وجود ندارد (ابن خلدون، ۱۴۰۸ق: ص ۱۹۱)، ولی از دیدگاه شیعه امامیه، امامت بنا به نص قرآن کریم مقامی است بس رفیع که حتی از مقام و منصب نبوت و رسالت نیز برتر و بالاتر است؛ چنان که خداوند حضرت ابراهیم علیه السلام را پس از ابتلا به امتحان های سخت الهی، به منصب امامت منصوب کرد (میرحامد حسین، ۱۳۶۶، ج ۱۱: ص ۴۲۹)؛ چنان که قرآن کریم در این باره می فرماید: «وَ إِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا» (به خاطر آورید) هنگامی که خداوند، ابراهیم را با وسایل گوناگونی آزمود و او به خوبی از عهده این آزمایش ها برآمد. خداوند به او فرمود: من تو را امام و پیشوای مردم قرار دادم! ابراهیم عرض کرد: از دودمان من (نیز امامانی قرار بده!)، خداوند فرمود: پیمان من، به ستمکاران نمی رسد! (و تنها آن دسته از فرزندان تو که پاک و معصوم باشند، شایسته این مقامند) (بقره: ۱۲۴). نیز در روایات متعددی به این نکته اشاره شده است؛ چنان که در روایتی امام حسن علیه السلام می فرماید: احدی از پیشینیان (یعنی انبیا و اوصیا) و آیندگان بر او (امیر مؤمنان علی علیه السلام) در هیچ فضیلتی سبقت نگرفته اند، مگر به فضل نبوت (مسعودی، ۱۴۰۹ق، ج ۲: ص ۴۱۴).

به سبب اهمیت موضوع، شاه ولی الله دهلوی به عنوان یکی از مهم ترین نظریه پردازان مسلمان اهل تسنن در شبه قاره هند به بررسی این مبحث اهتمام ورزیده و در دو کتاب *إزالة الخفاء عن خلافت الخلفاء* و نیز *حجة الله البالغة* آرای نو در این زمینه ارائه کرده است.





البته نوآوری‌های وی شامل بسیاری از موضوعات خدشناسی، نبوت‌شناسی، خلافت و امامت‌شناسی، فرجام‌شناسی، انسان‌شناسی و جامعه‌شناسی می‌شود که در این مقال تنها به یکی از این موضوعات، یعنی بحث خلافت و امامت می‌پردازیم و سپس به ارزیابی و نقد آن خواهیم پرداخت.

منظور از نوآوری دینی، اجتهاد و پژوهش در علوم اسلامی، در قالب کتاب و سنت و آموزه‌های وحیانی و استفاده از روش صحیح پژوهش در آن عرصه‌هاست. در این گونه نوآوری، محقق به هیچ وجه مطلبی را از پیش خود به دین و فقه نمی‌افزاید، بلکه با استفاده از آموزه‌های کتاب و سنت، استنباط جدید خود را ارائه می‌دهد و از احکام کلی و منابع استنباط، فروع جدیدی را کشف و استخراج می‌کند تا پاسخ‌گوی نیازهای جدید باشند. از این رو، نوآوری دینی شامل استدلال نو، حرف نو، تبیین نو، تقریر نو، نقد نو، تطبیق و تفسیر نو یا ارائه و تحقیق نو و امثال آن می‌شود (مبلغی، ۱۳۹۳: ص ۲۱-۲۲). بنابراین، توجه به این نکته کلیدی مهم می‌نماید که شاید در آغاز برخی از مواردی که در این مقاله بدان پرداخته شده به ظاهر نوآوری به حساب نیاید، اما با توجه به اینکه نوآوری اقسام و اشکال متعددی دارد، می‌توان به شمول این مطالب در نوآوری پی بُرد.

۱. تعریف خلافت

دهلوی نخست به تعریف خلافت و امامت‌شناسی می‌پردازد و تعریفی خاص از آن ارائه می‌دهد:

خلافت یعنی ریاست عامه به منظور استقرار دین، از طریق احیای علوم دینی و اقامه ارکان اسلام و قیام به جهاد و اموری که وابسته به آن است؛ همانند فراهم‌آوری سپاه و قراردادن جنگاور در آن و دادن فیء (غنایم به دست آمده بدون جنگ) به آنان و اجرای قضاوت و حدود و رفع مظالم و امر به معروف و نهی از منکر، به نیابت از پیامبر (دهلوی، بی تا، ج ۱: ص ۷).

ارزیابی و نقد

در آغاز گفتنی است که به باور دهلوی خلافت و امامت مترادف هم هستند. وی این مطلب را جزو اعتقادات عموم اهل تسنن برشمرده و به امامیه نسبت می‌دهد که آنان خلافت را غیر از امامت می‌دانند (دهلوی، بی تا، ج ۲: ص ۲۲۳).

بزرگان اهل تسنن برای خلافت تعریف‌های مختلفی را بیان کرده‌اند (برای نمونه نک: نفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۵: ص ۲۳۴؛ ابن خلدون، ۱۴۰۸ق: ص ۲۷۲؛ ایچی، ۱۴۱۷ق، ج ۸: ص ۳۴۵) و در این میان، دهلوی نیز در صدد بیان تعریفی جدید و جامع از خلافت است؛ از همین رو، تعریفی از خلافت ارائه می‌دهد که با تعریف دیگر بزرگان عامه متفاوت است، اما حقیقت این است که تعریف وی بسیار ناقص بوده و اشکال‌های متعددی بر آن وارد است؛ از جمله اینکه اولاً تعریف وی جامع همه وظایف دینی خلیفه نمی‌شود و بسیاری از اموری را که به عهده خلیفه می‌باشد، در تعریف گنجانده نشده است؛ چنان که وظایفی همچون حراست از مرزها، اخذ صدقات، برخورد با اشرار و راهزنان، اقامه نماز جمعه و جماعت و اعیاد، قطع منازعه‌ها، سرپرستی ایتمام و... را که دیگر ماتریدیان در تعریف خلیفه و وظایف آن برشمرده‌اند، در تعریف دهلوی نمی‌توان یافت (برای نمونه نک: نسفی، ۱۹۹۰، ج ۲: ص ۸۲۳؛ صابونی، ۱۹۶۹: ص ۱۰۰). بهتر بود دهلوی عبارت «برای نمونه» را در تعریفش می‌گنجاند و مواردی را که به عنوان وظایف خلیفه آورده «برای نمونه» ذکر می‌کرد تا تعریف وی مشکلی از این لحاظ نداشته باشد؛ ثانیاً بیشتر عالمان اهل تسنن برای اینکه مجبور نباشند یک یک وظایف خلیفه را ذکر کنند، در تعریف به طور کلی عنوان ریاست امور دینی و دنیوی خلیفه را یادآور شده‌اند، اما در تعریف دهلوی هر چند برخی امور دنیوی ذکر شده، چون قید دنیوی به طور عام را ندارد، از این لحاظ ناقص به نظر می‌رسد؛ ثالثاً اشکال اصلی تعریف دهلوی و تعریف‌هایی که دیگر عالمان اهل تسنن از خلافت ارائه کرده‌اند، بر عدم نصب الهی امام و خلیفه برمی‌گردد. آنان چون خلیفه و امام را منصبی دنیوی و به انتخاب مردم می‌دانند، در تعریف و تعیین وظایف آن نیز آرای مختلفی بیان کرده‌اند و هر یک به نحوی در صدد توجیه آن برآمده‌اند.



۲. واجب کفایی بودن خلافت

دهلوی همانند اهل حدیث و سلفیه (ابن عثیمین، ۱۴۱۹ق: ص ۱۵۶؛ ربانی گلپایگانی، ۱۳۹۳: ص ۱۹۶) نصب خلیفه را واجب کفایی دانسته و آن را به سه دلیل تبیین می کند و می نویسد:

واجب بالكفایه است بر مسلمانان إلی یوم القیامه نصب خلیفه مستجمع شروط به چند وجه:

یکی آنکه صحابه به نصب خلیفه و تعیین او پیش از دفن آن حضرت متوجه شدند؛ پس اگر از شرع و جوب نصب خلیفه ادراک نمی کردند، برین امر خطیر مقدم نمی ساختند....

دوم آنکه در حدیث وارد شده که «مَنْ مَاتَ وَلَيْسَ فِي عُنُقِهِ بَيْعَةٌ مَاتَ مَيْتَةً جَاهِلِيَّةً» و این نص شرع است.

سوم آنکه خدای تعالی جهاد، قضا، احیای علوم دین، اقامه ارکان اسلام و دفع کفار از حوزه اسلام را فرض بالكفایه گردانید و آن همه بدون نصب امام صورت نگیرد و مقدمه امر واجب، واجب است... (دهلوی، بی تا، ج ۱: ص ۱۰).

ارزیابی و نقد

نظریه واجب کفایی بودن نصب خلیفه همسو با نظر اهل حدیث و سلفیه در این زمینه است. البته دیگر فرقه های اهل تسنن همچون اشاعره (ایجی، ۱۴۱۷ق، ج ۸: ص ۳۴۵)، ماتریدیه (قاری، ۱۴۱۷ق: ص ۱۷۹) و معتزله (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۵: ص ۲۳۵) نیز بر وجوب نصب امام تصریح کرده اند، اما به وجوب کفایی آن تصریح نکرده اند. در مقابل نظریه اهل تسنن، امامیه معتقدند وجوب امامت، از باب وجوب علی الله است، نه به معنای وجوب علی الناس تا مجبور شویم قید وجوب کفایی را بر آن وارد کنیم؛ زیرا مقتضای صفات کمال الهی همچون عدل، حکمت، جود، رحمت یا دیگر صفات کمال آن است که خداوند، خلیفه و امامی را برای مردم قرار دهد؛ چون ترک چنین عملی، مستلزم نقص در ساحت خداوندی است که امری محال است. بنابراین، انجام دادن آن عمل، واجب و ضروری



است. البته کسی آن عمل را بر خداوند واجب نمی‌کند، بلکه او خود به مقتضای صفات کمال و جمالش، آن را بر خود واجب شمرده است؛ چنان‌که در قرآن می‌فرماید: «كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ» (انعام: ۱۲) یا «إِنَّ عَلَيْنَا لَلْهُدَىٰ» (لیل: ۱۲). نیز امامیه، تعیین امامت را مقتضای حکمت و لطف خداوند دانسته و از این حیث نیز آن را بر خداوند واجب می‌داند؛ چنان‌که نصیر الدین طوسی در این باره می‌نویسد: امامیه می‌گویند نصب امام، لطف است؛ زیرا مردم را به طاعت نزدیک می‌کند و از معصیت دور می‌سازد و لطف بر خداوند واجب است (طوسی، ۱۴۰۵ق: ص ۴۰۷).

همچنین دلایلی که دهلوی در تأیید کلام خود می‌آورد نیز صحیح نمی‌باشد؛ زیرا دلیل اول آن، یعنی تقدّم تعیین خلیفه بر کفن و دفن پیامبر ﷺ بیش از آنکه مثبت مدعایش باشد، نقص آن است؛ زیرا وی و هم‌کیشان‌ش به عدالت تمام صحابه معتقدند؛ از این رو، به تأخیر انداختن کفن و دفن پیامبر ﷺ بر تعیین خلیفه هیچ معنا و مفهومی ندارد و لازمه آن این است که آنان عادل نبوده و برای رقابت در تصاحب دنیا و استفاده از فرصت پیش‌آمده این موضوع مهم را عقب انداخته‌اند. همچنین جمع شدن برخی صحابه در سقیفه نمی‌تواند وجوب امامت را اثبات کند؛ زیرا آنچه دلیل شرعی است، اجماع است که حتی در سقیفه حاصل نشد.

دلیل دوم و سوم نیز بیش از آنکه تأیید مدعای دهلوی باشد، تأیید مدعای امامیه است؛ زیرا به سبب نصب الهی امام و خلیفه است که مُردن بدون بیعت با امام، مرگ جاهلیت خواهد شد؛ و گرنه معنا ندارد که کسی بدون بیعت با یک فرد که به عقیده اهل تسنن همچون دیگر بزرگان صحابه بوده، مرگ او را همانند مرگ جاهلیت بدانند. همچنین انجام دادن وظایفی همچون جهاد، قضا، احیای علوم دین و غیره از عهده هر انسانی برمی‌آید، ولی نکته مهم این است که اجرای صحیح آن تضمین شده نیست و تنها امام و خلیفه‌ای که از سوی خداوند به این منصب رسیده باشد، می‌تواند متضمن انجام صحیح آن باشد.

گفتنی است هدف دهلوی از واجب کفایی قراردادادن نصب خلیفه، تسری دادن آن





به همه دوران‌ها و زمان‌ها تا روز قیامت بوده است؛ چنان‌که ابوالحسن ندوی با اشاره به این نکته، دهلوی را کسی می‌داند که معتقد بوده است احمد شاه ابدالی افغان که در همان دوران زندگانی دهلوی به هند حمله کرده بود، خلیفه جامع الشرایط زمانه است و به همین جهت، معتقد بود انتخاب خلیفه جامع الشرایط بر عموم مسلمانان تا روز قیامت واجب کفایی است (ندوی، ۱۹۸۰: ص ۱۴۳).

نیز بر همین اساس بود که دهلوی تأکید داشت انتخاب خلیفه منجی اسلام می‌تواند آموزه‌های دین را با تمام ابعادش اقامه کند (دهلوی، ۱۴۲۶ق، ج ۲: ص ۲۲۹-۲۳۰).

۳. خلافت؛ یکی از اصول دین

دهلوی برخلاف عقیده ماتریدیه که مسئله خلافت و امامت را از اصول دین نمی‌دانند، معتقد است مسئله خلافت یکی از اصول دین است. وی در ابتدای کتاب *ازاله الخفاء*، با اهانت به شیعه و بدعت‌دانستن آن می‌نویسد:

در این زمانه که بدعت تشیع آشکار شد و نفوس عوام به شبهات ایشان متشرب گشت و اکثر اهل این اقلیم در اثبات خلافت خلفای راشدین شکوک به هم رسانیدند، لاجرم نور توفیق الهی در دل این بنده ضعیف، علمی را مشروح و مبسوط گردانید تا آنکه به علم الیقین دانسته شد که اثبات خلافت این بزرگواران اصلی است از اصول دین. تا وقتی که این اصل را محکم نگیرند، هیچ مسئله از مسائل شریعت محکم نشود (دهلوی، بی‌تا، ج ۱: ص ۳).

سپس دهلوی دلایلی که اصل خلافت را جزو اصول دین قرار می‌دهد، به این شرح

برمی‌شمارد:

اکثر احکام ذکرشده در قرآن عظیم مجمل است و بدون تفسیر سلف صالح به حل آن نتوان رسید. و اکثر احادیث خبر واحد محتاج بیان، به غیر روایت شدن در جماعه از طریق سلف و استنباط مجتهدان از آن، متمسک به نگردد و تطبیق احادیث متعارضه بدون سعی این بزرگواران صورت نگیرد. همچنین جمیع فنون دینیّه مثل علم قرائت، تفسیر، عقاید و علم سلوک جز از

طریق آثار این بزرگواران متأصل نشود و قدوه سلف در این امور خلفای راشدین است و تمسک سلف به خلفا به جهت آن است که جمع قرآن و معرفت قرائت‌های متواتره از شاذّه بر سعی خلفا مبتنی بوده است و قضایا و حدود و احکام فقه و غیر آن همه بر تحقیق ایشان مترتب است. هر که در شکستن این اصل تلاش می‌کند، به حقیقت هدم جمیع فنون دینی را می‌خواهد (دهلوی، بی تا، ج ۱: ص ۳-۴).

ارزیابی و نقد

دهلوی در عین حال که از دلایل و اندیشه‌های امامیه تأثیر می‌پذیرد، به دنبال ردّ ادله امامیه است. جالب آنکه وی دلایل نصب امام از سوی خداوند را از امامیه می‌گیرد، ولی آنها را به صورت ناقص برای اثبات موضع خود و در تقابل با امامیه به کار می‌گیرد. وی با توهین و افترا به مذهب ناب تشیع، آن را بدعتی می‌داند که در زمانه وی آشکار شده است و سپس بدون اثبات این مدعا، مسئله خلافت را از اصول دین برمی‌شمارد. وی برای اثبات مدعای خود به سه دلیل تمسک کرده است: اولاً احکام قرآن مجمل است و به مفسر نیاز دارد و مفسر قرآن، سلف صالح و بالاترین سلف، خلفا هستند؛ ثانیاً جمع آوری قرآن به توسط خلفا انجام شده است؛ ثالثاً احکام قضاوت و حدود و فقه و غیره با تحقیق آنان بیان شده است.

در ارزیابی و نقد مدعای دهلوی باید گفت: اولاً برخلاف مدعای دهلوی، مذهب ناب تشیع امامیه در زمان خود رسول الله ﷺ ریشه دارد و آن حضرت در موارد متعددی به این مطلب اشاره کرده است؛ چنانچه نقل شده است که وقتی آیه «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ» (بینه: ۷) نازل شد، رسول خدا ﷺ به امام علی علیه السلام فرمود: منظور از این آیه تو و شیعیانت هستید (طبری، ۱۴۲۰ق، ج ۲۴: ص ۵۴۲). از سوی دیگر، اگر منظور دهلوی از ظهور بدعت تشیع، ظهور تشیع در هند است، این نگرش نیز صحیح نمی‌باشد؛ زیرا تشیع در هند نیز سابقه‌ای بس طولانی دارد و به عصر





امام علی علیه السلام و با ورود برخی از یاران آن حضرت همچون حارث بن مره عبدی به این منطقه برمی گردد (یاری، ۱۳۸۸: ص ۸۰). پس از آن نیز حکومت‌ها و سلسله‌های شیعی بسیاری در هند به قدرت رسیدند (رئیس السادات، ۱۳۶۲: ص ۵۸۴-۵۸۸)؛ بنابراین، ادعای ظهور تشیع در زمان دهلوی به هند ادعای باطلی است.

ثانیاً این ادعای دهلوی که مسئله خلافت جزو اصول دین است، مطابق قول قاطبه امامیه و بر خلاف نظر اکثر عالمان اهل تسنن و هم‌مسلمانان وی از ماتریدیه است؛ زیرا از دیدگاه ماتریدیه اصل خلافت و امامت از اصول دین نیست، بلکه از متمم‌های مسئله نبوت است (ابن همام، بی تا: ص ۵). افزون بر اینکه اشکال دیگری نیز در اینجا وارد می‌شود و آن اینکه چگونه چیزی که از اصول دین است، واجب کفایی بر مردم دانسته شده است. امور واجب و حرام در فروع دین است، نه در اصول دین.

ثالثاً دلائلی که دهلوی برای اثبات مدعای خود آورده نیز اشکالات متعددی دارد؛ برای مثال، دلیل اول دهلوی برگرفته از استدلال شیعه بر لزوم نصب امام و وجود امام به‌عنوان مفسر قرآن است؛ با این تفاوت که شیعه قائل است که مفسر اصلی قرآن، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سپس ائمه اطهار علیهم السلام هستند؛ چنان‌که خداوند تفسیر و تبیین قرآن و احکام دین را به اهل ذکر سپرده و می‌فرماید: «فَاسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ...» (نحل: ۴۳؛ انبیا: ۷) که بنابر تصریح منابع شیعی (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۱: ص ۲۱۰-۲۱۲) و اهل تسنن (حسکانی، ۱۴۱۱ق، ج ۱: ص ۴۳۲) منظور از اهل ذکر اهل بیت عصمت و طهارت هستند.

استدلال دوم دهلوی نیز باطل است؛ زیرا جمع‌آوری قرآن نخست توسط پیامبر صلی الله علیه و آله انجام شد (سیوطی، ۱۳۹۴ق، ج ۱: ص ۶۲-۶۳) و سپس امام علی علیه السلام در مدت سه‌روز به جمع‌آوری قرآن و تفسیر آن اقدام کرد که به مصحف علی معروف شد (ابن‌ندیم، بی تا: ص ۳۰)، اما متأسفانه مورد پذیرش خلفا قرار نگرفت. البته در این زمینه اقوال دیگری نیز وجود دارد و برخی جمع‌آوری قرآن را در زمان خلیفه اول و برخی در زمان خلیفه دوم و برخی در زمان خلیفه سوم دانسته‌اند. برخی نیز آغاز جمع‌آوری را در زمان خلیفه اول و اتمام آن را در زمان خلیفه دوم و برخی نیز شروع جمع‌آوری را در زمان خلیفه اول و

اتمام آن را در زمان خلیفه سوم دانسته‌اند (نک: محمدی، ۱۳۸۳: ص ۱۳۶-۱۴۹) که همین اختلاف شدید در این مسئله، بهترین شاهد بر ضعف استدلال دوم دهلوی است. استدلال سوم دهلوی نیز ارزشی ندارد؛ زیرا خلفا به دلیل جدایی از مفسر واقعی و حی یعنی امیرالمومنین به عقیده و اجتهاد خود و یا دیگر صحابه هم عقیده با خودشان احکام الهی را بیان می‌کردند که همین باعث بروز اختلافات شدید و حتی اجرای نادرست بسیاری از احکام می‌شد و آنان را و می‌داشت که برای جبران اشتباه خود به آن حضرت رجوع کرده و اقرار بر نادانی خود کنند؛ چنان که نقل شده خلیفه دوم بارها می‌گفت: «لولا علی لهلك عمر (ایچی، ۱۴۱۷ق، ج ۳: صص ۶۲۷ و ۶۳۶).

۴. شرایط و لوازم خلافت

دهلوی برای خلافت خاصه شرایط و لوازمی را برمی‌شمارد و معتقد است هر چند این اقسام برگرفته از قرآن و سنت است و دیگر عالمان اهل تسنن نیز آنها را به نحوی نقل کرده‌اند. البته می‌گوید که تحریر و ترتیب آن و انتقال مستخرجات آن از جزئیات به کلیات از نوآوری‌های او بوده است (دهلوی، بی‌تا، ج ۱: ص ۵۵) و از همین رو، از دیگران ممتاز شده است. دسته‌بندی‌های دهلوی برای این باب، بدین ترتیب است:

یکم: قریشی بودن

دهلوی نخستین لازمه خلافت را قریشی بودن (دهلوی، بی‌تا، ج ۱: ص ۲۴؛ همو، ۱۴۲۶ق، ج ۲: ص ۲۳۰) برمی‌شمارد و دلیل مهم آن را حمیت قومی و نسبی و شرافت نسبی و قومی آنان می‌داند و می‌نویسد:

در آنان دو حمیت وجود دارد: یکی حمیت دینی، دوم حمیت نسبی. پس آنان مظنه استوار نگه‌داشتن شرایع و تمسک به آن می‌باشند و نیز واجب است که خلیفه کسی باشد که مردم با توجه به جلالت نسب و حسبش، از فرمان او سرپیچی نکنند؛ زیرا اگر کسی نسبی نداشته باشد، مردم او را حقیر و





ذلیل می‌پندارند... و این امر جز در قریش جای دیگری یافته نمی‌شود، به ویژه پس از بعثت پیامبر که شأن قریش به وسیله او بالا رفت (دهلوی، ۱۴۲۶ق، ج ۲: ص ۲۳۱).

این در حالی است که وی لزوم هاشمی‌بودن خلیفه را رد کرده و درباره علت آن می‌نویسد:

اما شرط نیست که مثلاً خلیفه هاشمی‌نسب باشد؛ از دو نظر: یکی اینکه مردم در تردید قرار نگیرند که هدف پیامبر از تمام این جد و جهد این بوده است که اهل بیت او به پادشاهی برسند؛ مانند بقیه پادشاهان و این باعث گردد که از دین اسلام برگردند...؛ دوم اینکه امر مهم در باب خلافت، جمع و جور شدن مردم و راضی شدن آنها و احترام گذاشتن به خلیفه است... جمع شدن، همه این امور نمی‌باشند، مگر در یکی بعد از دیگری و در شرط گذاشتن که تنها از فلان قبیله ویژه باشد، یک نوع تبعیض و تنگ‌نظری است و نیز امکان دارد در آن قبیله چنین کسی که جامع شرایط باشد نباشد... (همان).

ارزیابی و نقد

شرط قریشی‌بودن خلیفه مسلمانان، از مسائلی است که مورد اتفاق عالمان اهل تسنن بوده (نفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۵: ص ۲۴۴) و ماتریدیان نیز بر آن اجماع دارند و دلیل آن را حدیث روایت شده از ابوبکر می‌دانند که به واسطه آن توانست انصار را ساکت کند و خود بر کرسی خلافت بنشیند (ابن همام، بی‌تا: ص ۱۶۹-۱۷۰؛ صابونی، ۱۹۶۹: ص ۱۰۱)، اما دلایلی که دهلوی برای اثبات آن می‌آورد هرگز موضوعیت نداشته و قابل نقد است؛ برای مثال، دهلوی حمیت دینی و نسبی را علت اصلی اصلح‌بودن قریش به خلافت برمی‌شمارد؛ در حالی که به گواه تاریخ، اکثریت قریب به اتفاق قریش دشمن اصلی پیامبر در کل دوران رسالت ایشان، چه در مکه و چه در مدینه بودند و هیچ‌گاه به آن حضرت حمیت و حمایتی نداشتند. بنابراین، حمیت دینی و نسبی به هیچ‌وجه در مورد قریش صادق

نیست؛ نیز جلالت نسب و حسب و ریاست و شرافت قریش را که دهلوی ذکر می‌کند، با نص آیات و روایت‌هایی که بر مساوات مسلمانان با یکدیگر و نفی قاطع هر نوع امتیاز و فضیلت قبیله‌ای و خاندانی تصریح می‌کند، در تضاد است.

نکته قابل توجه در این رابطه این است که اعتقاد به چنین ویژگی‌های نسبی و قومی سبب شده است که امروزه طرفداران باورهای دهلوی، همچون گروه تروریستی طالبان که خود را به یک گروه قومی برتر (پشتون) منتسب می‌داند، به وضوح اعلام کند که در افغانستان انتخابات برگزار نخواهد شد؛ چون انتخابات، تقلید غیراسلامی است و آنان هر چند قریشی نیستند، به جهت دارا بودن شرافت قومی و نسبی همچون قریشیان، سزاوارترین اقوام به اداره جامعه هستند و بقیه باید از آنان پیروی کنند.

در ادامه دهلوی دو دلیل بر نفی لزوم هاشمی‌بودن ذکر می‌کند و جالب اینکه بر خلاف دلایلی که بر تأیید قریشی‌بودن آورد، در اینجا معتقد است اگر پیامبر، هاشمی‌بودن را مقید می‌کرد، این امر سبب می‌شد مردم در تردید قرار بگیرند و از این رو، خاندان خود را برتری نداد. پاسخ دهلوی آن است که چگونه است قریشی‌بودن باعث تردید میان مسلمانان نمی‌شود، ولی هاشمی‌بودن آنان را به شک و تردید می‌اندازد؟ دلیل دوم دهلوی دربارهٔ عدم لزوم هاشمی‌بودن خلیفه نیز جالب است؛ گویا دهلوی مطالب خود درباره اثبات قریشی‌بودن را فراموش کرده است که درباره عدم لزوم هاشمی‌بودن چنان استدلال‌هایی می‌آورد. معلوم نیست وی چگونه این چنین به تناقض‌گویی افتاده و قریشی‌بودن را سبب حمیت قومی و نسبی و تثبیت خلافت می‌داند، ولی در جایی دیگر هاشمی‌بودن را باعث ضعف دانسته و نوعی تبعیض و تنگ‌نظری معرفی می‌کند.

خلاصه اینکه اگر دلیل ایشان بر قریشی‌بودن خلیفه درست باشد، این دلیل در مورد هاشمی‌بودن اولویت می‌یابد و اگر دلیل او بر هاشمی‌نبودن خلیفه درست باشد، همین دلیل در مورد قریشی‌نبودن خلیفه نیز جاری می‌شود.





دوم: جزو مهاجرین اولین بودن

از جمله لوازم خلافت خاصه آن است که خلیفه از مهاجرین اولین باشد و از حاضران حدیبیه و از حاضران نزول سوره نور و از حاضران دیگر مشاهد عظیمه مثل بدر، احد و تبوک باشد که در شرع تنویه شأن آن مشاهد و وعده جنت برای حاضران آنها مستفیض شده است (دهلوی، بی تا، ج: ۱، ص: ۲۹).

دهلوی آیاتی همچون آیه ۳۹ و ۴۱ سوره حج و آیه ۱۹۵ سوره آل عمران و آیه ۱۸ و ۲۹ سوره فتح و آیه ۵۵ سوره نور و مانند آن را برای اثبات مدعای خود ذکر می کند.

ارزیابی و نقد

در آغاز یادآوری این نکته لازم می نماید که از دیدگاه دهلوی منظور از خلافت خاصه، یعنی خلافت خلفایی که تا سی سال پس از پیامبر ﷺ به خلافت رسیده اند. وی این مطلب را با استناد به چند آیه و روایت ثابت می داند. بنابراین، به اعتقاد او چهار خلیفه پس از پیامبر ﷺ که در مجموع سی سال خلافت کرده اند، خلافت خاصه داشته اند و باید از مهاجرین اولین باشند (دهلوی، بی تا، ج: ۱، ص: ۲۳). همچنین منظور از خلافت عامه در نظر دهلوی، خلافت همه خلفا تا روز قیامت است (همان: ص: ۸-۱۰).

در پاسخ به این مدعا باید گفت: اولاً منظور از مهاجرین اولین، سبقت زمانی در مسلمان شدن است یا منظور سابقه داشتن در مراتب ایمان و خلوص عمل؟ اگر منظور آیه، سبقت زمانی باشد، آیه مبهم است؛ چون معلوم نیست سابقین تا نفر چندم هستند و کدام یک جزو لاحقین اند. اگر منظور آیه، سبقت در رتبه ایمان و خلوص نیت و عمل باشد، چه کسی جز خدا از خلوص و ایمان آگاهی دارد؟ و از کجا بدانیم که خداوند متعال تا چه درجه ای را درجات سابق و بقیه را درجات لاحق شمرده است؛ ثانیاً اعتقاد به رضایت دائمی خداوند از مهاجرین اولین، با آیاتی از قرآن که احتمال ارتداد صحابه را مطرح و آنها را به شدت از این کار بازداشته است، سازگار نیست؛ زیرا اگر واقعاً خداوند از آنها برای همیشه راضی بوده و آنها قطعاً بهشتی بوده اند، چرا خداوند آنها را

وعده عذاب داده است (برای نمونه نک: آل عمران: ۱۴۴ و مائده: ۵۴)؛ ثالثاً طبق آیات قرآن کریم در میان مهاجران نخستین کسانی بودند که خداوند آنها را منافق و «فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ» معرفی کرده است؛ چنان که در آیه ۳۱ سوره مدثر به این مطلب تصریح فرموده است؛ رابعاً در میان مهاجرین اولین، کسانی هستند که به یقین اهل جهنم هستند؛ از جمله این افراد می توان به قاتل عمار یاسر که نامش ابوالغادیه بود اشاره کرد (ابن تیمیه، ۱۴۰۶ق، ج: ۶: ص ۳۳۳) که بنابر تصریح پیامبر ۹ قاتل عمار، اهل جهنم است (بخاری، ۱۴۰۷ق، ج: ۱: ص ۱۲۰-۱۲۱). نیز برخی از قاتلان عثمان از میان مهاجرین اولین بوده اند که چهره شاخص آنها طلحه بن عبیدالله است (برای نمونه نک: ابن اثیر، ۱۳۸۵ق، ج: ۳: ص ۱۷۴). بنابراین، صرف مهاجرین اولین بودن و حضور در جنگ ها و غزوه های پیامبر نمی تواند دلیل کاملی بر خلافت پس از آن حضرت باشد.

سوم: بشارت داشتن به بهشت

از لوازم خلافت خاصه آن است که خلیفه مبشر به بهشت باشد؛ یعنی بر زبان مبارک آن حضرت گذشته باشد که فلان شخص (به طور ویژه اسم او به غیر تعلیق شرطی) از اهل بهشت است و عاقبت حال او نجات و سعادت است؛ زیرا که این بشارت افاده می فرماید که به یقین سعادت این شخص، ایمان او و تقوای او در آخر حال و آخر حال خلفا قیام بامر خلافت بود... (دهلوی، بی تا، ج: ۱: ص ۳۳).

سپس دهلوی برای اثبات مدعای خود به ادله ای استناد کرده و می نویسد:

و بشارت خلفای اربعه به جنت به حد تواتر رسید؛ به وجهی که احتمال خلاف آن نماند.

اولاً: اجمالاً در آیات مناقب مهاجرین و حضار حدیبیه و جیش العسره و غیر آن و در احادیث مناقب مطلق صحابه و مناقب حاضران این مشاهد و ذکر آن احادیث طولی دارد و ثانیاً: در ضمن «عشره مبشره» عن سعید بن زید و



ارزیابی و نقد

در اینجا دهلوی به چند روایت اشاره می‌کند که همگی از کتاب‌های اهل تسنن است و به طبع تنها برای آنها قابل استناد است و نمی‌تواند مورد قبول شیعه واقع شود. با این حال، ما به بررسی مهم‌ترین حدیث از این احادیث، یعنی حدیث عشره مبشره می‌پردازیم و با نقد و رد آن، حساب باقی احادیث نیز روشن خواهد شد.

حدیث «عشره مبشره» از چند جهت مردود است؛ زیرا اولاً این حدیث در معتبرترین کتاب‌های اهل تسنن، یعنی صحیح بخاری و مسلم ذکر نشده است. عجیب‌تر اینکه در صحیح مسلم روایتی از سعد بن ابی وقاص نقل شده است که: «من از رسول خدا نشنیدم که درباره احدی بشارت به بهشت بدهد، جز عبدالله بن سلام» (مسلم، بی‌تا، ج ۴: ص ۱۹۳۰). حال چگونه این حدیث «عشره مبشره» از سعد بن ابی وقاص مخفی شده است؛ در حالی که خود وی یکی از آن ده نفری است که در حدیث از او یاد شده است؟ ثانیاً چگونه می‌توان این حدیث را پذیرفت؛ در حالی که برخی از این ده نفر خون برخی دیگر را مباح دانسته و حتی در قتل یکدیگر شرکت داشته‌اند؟ آیا طلحه و زبیر همراه با عایشه بیشترین تحریک را علیه عثمان نداشتند و مردم را به قتل او وادار نمی‌کردند؟ آیا این افراد در جنگ با امیرمؤمنان علی علیه السلام شرکت نکردند و در همان جنگ کشته نشدند؟ چگونه می‌شود که هم کشنده و هم کشته‌شده از بهشت باشند؟ ثالثاً چرا هیچ‌یک از سه خلیفه نخست در هیچ جایی به این حدیث احتجاج و استدلال نکرده‌اند؟ اگر این حدیث مورد قبول آنها بوده است، چرا از آن به نفع خود بهره نبرده‌اند؟ رابعاً بجز عبد الرحمن بن عوف و سعید بن زید که این حدیث را نقل کرده‌اند، هیچ‌یک از کسان دیگری که نامشان در این حدیث آمده این روایت را نقل نکرده است. همچنین این حدیث را کسی دیگر بیرون از این جمع که شاهد ماجرا بوده باشد، نقل نکرده است؛ خامساً سند این روایت‌ها هم اشکال دارد و اسناد آن یا مرسل است (ابن حجر، ۱۴۰۴ق، ج ۳: ص ۴۰-۴۱ و ج ۶: ص ۲۲۲) یا اینکه موثق نبوده و قابل استناد و اعتماد نیست (برای نمونه نک: ذهبی، ۱۳۸۲ق، ج ۲: ص ۶۳۴؛ حاکم نیشابوری، بی‌تا، ج ۳: ص ۳۱۷)؛ سادساً متن این



روایت نیز در نقل‌های مختلف تفاوت دارد؛ برای مثال، در یک نقل ابوعبیده، جزو ده نفر شمرده شده است (ترمذی، بی‌تا، ج ۵: ص ۶۴۷) و در نقلی دیگر، به جای وی نام عبدالله بن مسعود آمده است (حاکم نیشابوری، بی‌تا، ج ۳: ص ۳۱۷). نیز در روایت سنن ابی‌داود و سنن ابن ماجه هیچ‌یک از این دو نفر نیستند و به جای آنها نام پیامبر ﷺ آمده است (ابی‌داود، ۱۴۱۰ق، ج ۳ و ۴: ص ۴۰۱-۴۰۲؛ ابن‌ماجه، بی‌تا، ج ۱: ص ۴۸).

چهارم: از طبقه عالی امت بودن

به باورهای دهلوی، از لوازم خلافت خاصه آن است که پیامبر ﷺ نص فرماید که آن شخص از طبقه علیای امت است؛ یعنی از صدیقین، شهدا، صالحین و محدث... است یا اینکه رأی او موافق با وحی باشد و آیات کثیره بر وفق رأی او نازل شده باشد و این معنا نیز لازم است که از طبقه علیابودن شخص به تواتر ثابت شود و روشن باشد که سیرت او در عبادات و تقرّب الی الله از سیره دیگر مسلمانان اکمل است... (دهلوی، بی‌تا، ج ۱: ص ۳۵).
در ادامه دهلوی در تأیید مدعای خود به چند آیه و روایت از کتاب‌های اهل تسنن نیز استناد می‌کند.

ارزیابی و نقد

بسیاری از اهل تسنن همچون دهلوی لقب «صدیق» را از القاب ابوبکر می‌دانند، اما باید گفت: اولاً بنا به تصریح برخی از عالمان اهل تسنن، احادیثی که این لقب را برای ابوبکر ذکر می‌کنند، جزو احادیث جعلی است (برای نمونه نک: ذهبی، ۱۳۸۲ق، ج ۱: ص ۵۴۰؛ ابن‌حجر، ۱۴۰۶ق، ج ۲: ص ۲۹۴-۲۹۵)؛ ثانیاً طبق روایت‌های صحیح‌السندی که در بسیاری از کتاب‌های اهل تسنن وجود دارد، این لقب از القاب اختصاصی امیرمؤمنان علی علیه السلام بوده و آن حضرت کسانی را که جز ایشان کسی را صدیق بنامند، کذاب نامیده است (ابن‌ماجه، بی‌تا، ج ۱: ص ۴۴؛ حاکم نیشابوری، بی‌تا، ج ۳: ص ۱۱۲).

همچنین دهلوی شهادت را از لوازم خلافت می‌شمارد؛ در حالی که اولاً شهادت بعد





از خلافت اتفاق می‌افتد و چگونه می‌تواند شرط بر امر متقدم بر خود باشد؟ ثانیاً به تصریح خود عالمان اهل تسنن، ابوبکر به مرگ طبیعی از دنیا رفته است (برای نمونه نک: ابن اثیر، ۱۴۰۹ق، ج ۳: ص ۲۳)؛ هر چند بنا بر اعتقاد شیعه، در گذشته یا شهیدبودن خلیفه دوم و سوم نیز تردیدهای بسیاری وجود دارد. وی همچنین محدث بودن را از لوازم خلافت بر می‌شمارد؛ در حالی است که اولاً فقط در احادیث اهل تسنن در مورد عمر، محدث بودن ذکر شده؛ ثانیاً خلیفه دوم بارها به جهل و اشتباهات خود اعتراف کرده است. پرسش این است که چگونه می‌شود کسی با این همه خطا، اشتباه و جهل باز هم محدث باشد؟ یعنی چرا در این موارد خطا، وی از محدث بودن خود استفاده نکرده است؟ ثالثاً روایتی که دهلوی در این باره نقل می‌کند (بخاری، ۱۴۰۷ق، ج ۴: ص ۲۱۱ و ج ۵: ص ۱۵؛ مسلم، بی تا، ج ۴: ص ۱۸۶۴) از دو نفر از دشمنان امیر مؤمنان علی علیه السلام نقل شده که به نص روایت خود اهل تسنن، دشمنی با آن حضرت نشانه نفاق است (مسلم، بی تا، ج ۱: ص ۸۶).

پنجم: معامله داشتن پیامبر با او

به باور دهلوی؛ از لوازم خلافت خاصه آن است که آن حضرت با خلیفه مرات بسیار و کثرات بی شمار معامله فرماید؛ چنان که امیر با منتظر الإماره معامله می‌کند؛ قولاً و فعلاً و این معامله به چند وجه می‌تواند باشد:

یکم - آنکه استحقاق خلافت او بیان فرماید و فضایل او را به اعتبار معامله با امت برشمارد؛

دوم - آنکه قرینه‌های بسیار برشمارد؛ چندان که فقیهان صحابه بدانند که «لو کان مستخلفاً لاستخلف فلاناً» و بدانند که «أحب الناس إلى رسول الله فلان».

سوم - آنکه در حیات خود این شخص را به کارهایی که متعلق به آن حضرت من حیث النبوه است امر فرماید... (دهلوی، بی تا، ج ۱: ص ۳۹).

در اینجا نیز دهلوی روایت‌هایی را در تأیید مدعای خود می‌آورد.

ارزیابی و نقد

قسم اول و دومی را که دهلوی برای این مورد بر می‌شمارد به یک معناست؛ به همین جهت، وی روایت‌هایی را که در تأیید آنها می‌داند یک‌جا می‌آورد و معلوم نیست هدف او از چنین تقسیم‌بندی‌ای چه بوده است. به هر حال، مهم‌ترین روایتی را که دهلوی در تأیید مدعای اول و دوم خود می‌آورد حدیثی است که میان اهل تسنن شهرت زیادی دارد و در آن به پیامبر ﷺ نسبت می‌دهند که فرمود: «لا أدری ما بقائی فیکم فاقتدوا بالذین من بعدی» (ترمذی، بی‌تا، ج: ۵، ص: ۲۷۲). درباره این روایت چند اشکال وجود دارد: اولاً این روایت از حیث سندی اشکال دارد و ضعیف (مزی، ۱۴۰۰ق، ج: ۱۸، ص: ۳۷۳؛ ابن حجر، ۱۴۰۴ق، ج: ۶، ص: ۳۶۵) یا متروک است (مزی، ۱۴۰۰ق، ج: ۳، ص: ۲۱۲-۲۱۳) و قابل اعتماد نیست؛ ثانیاً همان‌گونه که پیش‌تر گذشت، خلفا در بسیاری از مسائل فقهی و حتی در معنای بعضی از واژگان قرآن کریم جاهل بودند و برای فهم آنها به امیرمؤمنان علیه السلام مراجعه می‌کردند؛ حال با این توصیف، آیا ممکن است که پیامبر اقتدا به چنین اشخاصی را امر کرده باشد و از دیگران خواسته باشد که نسبت به امر و نهی‌های آن دو نفر به‌طور مطلق تابع باشند؟ ثالثاً اگر این حدیث صحیح می‌بود، دست کم خود این دو نفر بدان تمسک می‌کردند؛ درحالی‌که در جایی نیامده است که این دو نفر این حدیث را ذکر کرده باشند.

مورد سومی را که دهلوی بر تأیید مدعای خود می‌آورد نیز نمی‌تواند دلیل بر استحقاق خلافت باشد؛ زیرا بارها این موارد برای دیگر صحابه و به‌ویژه امیرمؤمنان علی علیه السلام هم اتفاق افتاده است و از این رو، دیگران استحقاق بیشتری از خلفا برای خلافت داشته‌اند. در ادامه وی شاهد مثال خود را تعیین ابوبکر به‌عنوان امیرالحاج ذکر می‌کند که البته برخلاف قول دهلوی، در این سال امیرالحاجی از سوی پیامبر انتخاب نشده و ایشان فقط برای ابلاغ آیات سوره براءت، نخست ابوبکر و سپس امیرمؤمنان را متصدی این امر کرده است (حسین‌پور، ۱۳۹۵: ص ۲۵).





ششم: تحقق بخش بودن به وعده الهی

همچنین از لوازم خلافت خاصه آن است که برخی از آنچه خداوند برای پیامبر وعده کرده، به دست این خلیفه ظاهر شود و این علامت خلافت خاصه را در وقت خلافت می توان شناخت؛ نه پیش از خلافت، برخلاف علامت های دیگر... (دهلوی، بی تا، ج ۱: ص ۴۳). سپس دهلوی به آیات و روایت هایی در این باره اشاره می کند که مهم ترین آنها، روایت فتح کسری و روم است. وی فتح این سرزمین ها به دست خلفا را دلیل بر اصلح بودن آنها به خلافت می داند.

ارزیابی و نقد

تمام روایت هایی که در این زمینه وجود دارد فقط بر یک نکته اشاره دارد و آن اینکه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وعده داده بودند به اینکه سرزمین های روم و ایران در اختیار مسلمانان قرار خواهند گرفت و هیچ اشاره ای در سخنان ایشان به اینکه این رخداد با جنگ رخ می دهد یا نه وجود ندارد. از این رو، این امکان وجود داشت که با فعالیت فرهنگی و تبلیغ صحیح اسلام، بتوان به همین نتیجه دست یافت؛ افزون بر اینکه به فرض هم که منظور پیامبر فتح این مناطق با جنگ بوده باشد، باز هم توجیهی بر اصلح بودن خلافت خلفا نیست؛ زیرا این امر می توانست به دست بسیاری از صحابه اتفاق بیفتد. اساساً همین صحابه بودند که با حضور خود در جنگ ها باعث فتح این مناطق شدند. نکته دیگر اینکه وعده الهی بودن آن می بایست در احادیث صحیح السند ذکر می شد؛ افزون بر اینکه صرف پیش بینی، دلیل بر وعده الهی بودن نیست.

هفتم: حجت بودن قول خلیفه در دین

از لوازم خلافت خاصه آن است که قول خلیفه حجت در دین باشد، نه به آن معنا که تقلید عوام مسلمانان از او صحیح باشد؛ زیرا این معنا از لوازم اجتهاد است... و نه به آن معنا که خلیفه فی نفسه بی اعتماد بر تنبیه پیامبر صلی الله علیه و آله واجب الطاعه باشد؛ زیرا که این معنا برای غیر نبی ممکن نیست، بلکه مراد اینجا منزلتی است بین المنزلتین. تفصیل این

صورت آن است که پیامبر بعضی از امور را به شخصی با ذکر نامش حواله فرموده باشند. پس پیروی از او لازم شود؛ چنانکه اطاعت امیران لشکر پیامبر به مقتضای امر آن حضرت لازم می‌شود؛ آن حضرت به تعلیم خدا می‌دانستند که پس از وی اختلاف ظاهر خواهد شد و امت در بعضی مسائل به حیرت درمانند؛ رأفت کامله آن حضرت بر امت اقتضا فرمود که مخلص آن حیرت برای ایشان تعیین فرمایند و در این باب حجتی برای امت قائم کنند و این معنا برای خلفای اربعه ثابت است (دهلوی، بی‌تا، ج: ۱، ص ۴۴-۴۵).

سپس دهلوی به سه روایت در این زمینه استناد می‌کند که دو روایت آن، همان روایت‌هایی است که در شرط و لوازم پنجم خلافت هم ذکر کرده بود؛ یعنی روایت اقتدا به ابوبکر و عمر و روایت سوم را چنین ذکر می‌کند که از بزرگان صحابه مروی است که:

عبدالله ابن ابی یزید قال: كَانَ ابْنُ عَبَّاسٍ إِذَا سُئِلَ عَنِ الْأَمْرِ فَكَانَ فِي الْقُرْآنِ أُخْبِرَ بِهِ، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِي الْقُرْآنِ وَكَانَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ أُخْبِرَ بِهِ، فَإِنْ لَمْ يَكُنْ فَعَنْ أَبِي بَكْرٍ وَعُمَرَ، فَإِنْ لَمْ يَكُنْ قَالَ فِيهِ بَرَأِيَهُ (دهلوی، بی‌تا، ج: ۱، ص ۴۶).

ارزیابی و نقد

این شرطی را که دهلوی از لوازم خلافت برمی‌شمارد، بسیار شبیه به قسم پنجم از لوازمی است که وی در این زمینه آورده است و از این رو، روایت‌هایی را که برای اثبات آن آورده همان روایت‌های پیشین است. البته درباره روایت سومی که دهلوی آورده نیز چند اشکال وجود دارد: اولاً این روایت بیش از اینکه استحقاق خلفا بر خلافت را ثابت کند، استحقاق ابن عباس بر خلافت را ثابت می‌کند؛ زیرا نشان شدت مراجعه مردم به وی برای شنیدن پاسخ پرسش‌هایشان می‌باشد؛ ثانیاً این روایت مرسل است و دارمی سلسله سند روایتش را تا عبدالله بن ابی یزید نقل نکرده است؛ ثالثاً این روایت با اعترافات متعدد دو خلیفه نخستین به جهل و نادانی خود و مراجعه آنان دیگر صحابه به ویژه امیر مؤمنان علی علیه السلام در تعارض است و از همین رو قابل استناد نیست.



هشتم: افضل بودن

به عقیده دهلوی آخرین لازمه خلافت، شرط افضلیت است. وی در این باره معتقد است که خلیفه در زمان خلافت خود می‌بایست از نظر عقل و نقل افضل امت باشد. وی ادعای خود را این گونه توجیه می‌کند که خلافت یک نفر بر تمام امت به خودی خود بر افضلیت وی دلالت دارد؛ زیرا به خلافت رساندن شخص مفضول خیانت است. در انتها وی ادله افضلیت خلفای اربعه را به ترتیب این چنین ذکر می‌کند:

اول آنکه استخلاف آنان به نص و اجماع ثابت شده و لازمه این استخلاف افضلیت است.

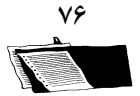
دوم آنکه احادیث مرفوعه ادله بر افضلیت آنان دارد؛ از آن جمله حدیث «هَذَا سَيِّدًا كَهُولِ أَهْلِ الْجَنَّةِ...».

سوم به دلیل اجماع صحابه به اجمال و تفصیل است و این قصه‌ای بس دراز؛ چنانچه از هر صحابی فقیهی واژه «خیر هذه الأمة وأحق بهذا الأمر» و مانند آن روایت شده است... (دهلوی، بی‌تا، ج: ۱، ص: ۴۷-۵۰).

ارزیابی و نقد

هر چند دهلوی در پی آن است که با بیان مطالبی جدید، نوآوری‌هایی ارائه دهد، حقیقت این است که او با این رویه در مقابل اکثر هم‌مسلمانان ماتریدی خود قرار گرفته است؛ زیرا ادعای او مبنی بر شرط افضل بودن خلفا بر دیگر صحابه زمان خود از نکاتی است که مخالف قول اکثریت قریب به اتفاق ماتریدیه است و آنان امامت مفضول بر فاضل را جایز می‌دانند (صابونی، ۱۹۶۹: ص ۱۰۱؛ ابومعین نسفی، ۱۹۹۰، ج: ۲، ص: ۸۳۴؛ جلالی، ۱۳۹۰: ص ۳۰۴). جالب آنکه خود ابوبکر نیز معتقد بود که مفضول می‌تواند با وجود افضل، متولّی امامت مسلمانان گردد. حلبی پس از نقل این عبارت می‌گوید: «حق نزد اهل سنت همین است؛ زیرا گاهی مفضول مملکت را بهتر از افضل اداره می‌کند» (حلبی، ۱۴۰۰ق، ج: ۳، ص ۴۸۱).

نکته عجیب دیگر در ذکر ادله دهلوی آن است که وی سه طریق و مسلک را برای اثبات مدعای خود می‌آورد که با دقت در آنها روشن می‌شود همه این دلایل تنها یک



مطلب را بیان می کنند و آن اجماع بر افضل بودن ابوبکر با استناد به برخی نصوص و روایات است و معلوم نیست چرا دهلوی این مطلب واحد را در سه مسلک تکرار کرده است. به هر حال، در پاسخ می گوئیم که اولاً بنابه اقرار بسیاری از عالمان اهل تسنن هیچ اجماعی بر خلافت ابوبکر در کار نبوده است (برای نمونه نک: قرطبی، بی تا، ج: ۱، ص: ۲۶۹)؛ ثانیاً از عمر بن خطاب به صراحت نقل شده است که بیعت با ابوبکر امری ناگهانی و نسنجیده بوده و خداوند آنها را از شرش حفظ کرده است (بخاری، ۱۴۰۷ق، ج: ۶، ص: ۲۵۰۵). حال پرسش این است که اگر انتخاب ابوبکر با اجماع بوده است، پس چرا عمر، بیعت با ابوبکر را ناگهانی و نسنجیده دانسته که خداوند آنها را از شرش حفظ کرده است؟ ثالثاً بسیاری از صحابه همچون امیرمؤمنان، سلمان، ابوذر، مقداد، عمار و... با انتخاب ابوبکر به عنوان خلیفه مخالف بودند و همین امر نشان عدم اجماع بر خلافت ابوبکر است. افزون بر اینکه اجماع مزبور، بر فرض تحقق، در صورتی بر وجوب شرعی نصب امام دلالت می کند که خود، به دلیل شرعی دیگری مستند باشد؛ در غیر این صورت، نمی توان آن را دلیل شرعی وجوب نصب امام به شمار آورد (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۱: ص ۱۲۸-۱۲۹).

همچنین این ادعای دهلوی که بر خلافت ابوبکر نص وجود داشته است صحیح نیست؛ زیرا همه ماتریدیان معتقدند که پیامبر ﷺ درباره امامت و جانشینی پس از خود شخص خاصی را تعیین نکرده است؛ بنابراین، نصی در این زمینه وجود ندارد. مهم ترین دلیل ماتریدیان درباره عدم نص، عمل صحابه است. آنان معتقدند که پس از رحلت پیامبر ﷺ اصحاب بی درنگ خلیفه را انتخاب کردند؛ درحالی که اگر نصی بود، صحابه آن شخص را برمی گزیدند (نسفی، ۱۹۹۰، ج: ۲، ص: ۴۰؛ قاری، ۱۴۱۷ق، ص: ۱۳۵). نیز بسیاری از عالمان اهل تسنن معترف اند که هیچ نصی بر خلافت ابوبکر وجود نداشته است؛ چنان که تفتازانی می گوید: «درباره خلافت ابوبکر ما نصی از پیامبر نداریم» (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج: ۵، ص: ۲۶۳). ابن کثیر نیز می گوید: «پیامبر بر خلافت هیچ کسی از مردم تصریح نکرده است. نه برای ابوبکر؛ آن چنان که گروهی از اهل سنت معتقدند و نه برای علی؛ آن چنان که برخی از شیعیان می گویند» (ابن کثیر، ۱۴۱۸ق، ج: ۸، ص: ۹۴). جالب آنکه حتی خلیفه دوم نیز معتقد بود پیامبر ﷺ هیچ نصی بر خلافت ابوبکر نداشته است تا آنجا که





وقتی از وی در آخرین لحظه‌های عمرش می‌خواهند که خلیفه معین کند، می‌گویند: «اگر خلیفه معین کنم، به روش ابوبکر عمل کرده‌ام که بهتر از من بود و خلیفه تعیین کرد و اگر خلیفه معین نکنم به روش پیغمبر که از من بهتر بود و خلیفه معین نکرد، عمل کرده‌ام!» (بخاری، ۱۴۰۷ق، ج ۶: ص ۲۶۳۸). بنابراین، اجماع و نصی بر خلافت ابوبکر وجود ندارد و هیچ کدام از ادله دهلوی نیز در این باره صحیح نمی‌باشد.

نتیجه‌گیری

در این مقاله ضمن بررسی آرای شاه ولی‌الله دهلوی درباره خلافت و امامت نتایج ذیل به دست آمد:

یکم - تعریفی که دهلوی درباره خلافت ارائه داده و آن را واجب کفایی می‌داند، اشکال‌های متعددی دارد؛ هر چند وی می‌کوشد با افزودن دیدگاه‌های اهل حدیث به اعتقادات خود نظریه جدیدی ارائه دهد.

دوم - ادعای دهلوی مبنی بر اینکه مبحث خلافت و امامت جزو اصول دین است، همچون اعتقاد امامیه در این زمینه است؛ جالب آنکه برخی ادله وی نیز همان دلایل امامیه است که عالمان امامیه قرن‌ها قبل آن را ذکر کرده‌اند، ولی او بدون اینکه نامی از امامیه ببرد، می‌کوشد به نفع خود از آنها استفاده کند.

سوم - برخی از شرایط و لوازمی که دهلوی برای خلافت برشمرده و معتقد به نوآوری در آن است، پیش از او نیز مطرح بوده‌اند و چندان نوآوری خاصی نیستند؛ هر چند وی کوشیده است با تغییراتی محدود تفاوت‌هایی در بیان آن ایجاد کند.

چهارم - برخی از دیدگاه‌های ایشان، همچون واجب کفایی دانستن نصب خلیفه و برخی از شرایط و لوازمی که برای خلافت برمی‌شمارد، همگی با تأثیرپذیری از آرای اهل حدیث و برخلاف نظر هم‌مسلمانان ماتریدی او بوده است. از این رو، وی با وارد کردن آرای اهل حدیث در اعتقادات ماتریدی در پی ارائه دیدگاه‌هایی مستجمع از باوردهای مختلف اهل تسنن بوده و به همین جهت، آرای او به‌ویژه برای مسلمانان اهل تسنن شبه قاره هند تازگی داشته و طرفداران بسیاری یافته است.

پنجم - اشکال عمده و اصلی آرای دهلوی آن است که وی همچون دیگر بزرگان اهل تسنن خلافت و امامت را منصبی زمینی دانسته و آن را از جانب خداوند نمی‌داند. به همین سبب، وی در دیدگاه‌هایش دچار توجیه‌ها و تفسیرهای خاصی شده و برای گریز از آن، مطالب جدیدی بیان کرده است که نتیجه معکوس داده و او را بیشتر گرفتار کرده است.



كتابتنا

* قرآن كريم.

١. ابن اثير، عز الدين أبو الحسن على (١٤٠٩ق)، اسد الغاية في معرفة الصحابة، بيروت: دار الفكر.
٢. _____ (١٣٨٥ق)، الكامل في التاريخ، بيروت: دار صادر.
٣. ابن تيمية، تقى الدين ابو العباس احمد بن عبد الحلیم (١٤٠٦ق)، منهاج السنه النبويه، تحقيق: محمد رشاد سالم، مؤسسه قرطبه.
٤. ابن حجر عسقلاني، احمد بن على (١٤٠٤ق)، تهذيب التهذيب، بيروت: دار الفكر.
٥. _____ (١٤٠٦ق)، لسان الميزان، تحقيق: دائرة المعارف النظاميه، بيروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
٦. ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد (١٤٠٨ق)، تاريخ ابن خلدون، تحقيق: خليل شحاده، بيروت: دار الفكر.
٧. ابن عثيمين، محمد بن صالح (١٤١٩ق)، شرح لمعة الاعتقاد، رياض: ازواء السلف.
٨. ابن كثير، اسماعيل بن عمر (١٤١٨ق)، البداية والنهاية، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر للطباعة والنشر.
٩. ابن ماجه، محمد بن يزيد ابو عبدالله قرويني (بي تا)، سنن ابن ماجه، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار الفكر.
١٠. ابن نديم (بي تا)، فهرست ابن النديم، تحقيق: رضا تجدد، بي جا.
١١. ابن همام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد (بي تا)، المسايرة في علم الكلام، تعليق: محمد محيي الدين عبد الحميد، قاهره: مكتبه محمود.
١٢. ابي داود (١٤١٠ق)، سنن، تحقيق: سعيد محمد لحام، بيروت: دار الفكر.
١٣. ايجي، عضد الدين (١٤١٧ق)، شرح المواقف، تحقيق: عبد الرحمن عميره، بيروت: دار الجيل.
١٤. بخاري، ابو عبدالله محمد بن اسماعيل (١٤٠٧ق)، صحيح البخاري، تحقيق: مصطفى ديب البغا، بيروت: دار ابن كثير.
١٥. ترمذی، محمد بن عيسى (بي تا)، الجامع الصحيح (سنن الترمذی)، تحقيق: احمد محمد شاكر، بيروت: دار احياء التراث العربی.
١٦. تفتازاني، سعد الدين (١٤٠٩ق)، شرح المقاصد، اول، قم: شريف رضى.



۱۷. جلالی، سیدلطف الله (۱۳۹۰)، تاریخ و عقاید ماتریدییه، قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
۱۸. جمعی از نویسندگان (۱۳۸۱)، امامت‌پژوهی، مشهد: دانشگاه علوم رضوی.
۱۹. حاکم نیشابوری (بی‌تا)، المستدرک علی الصحیحین بذیلہ التلخیص للذہبی، بیروت: دار الكتاب العربی.
۲۰. حسکانی، عبیدالله بن عبدالله (۱۴۱۱ق)، شواهد التنزیل، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۲۱. حسین پور، سیدمحمد مهدی و دیگران (۱۳۹۵)، «بررسی و تحلیل منصب امارت حج در سال نهم هجری»، تاریخ اسلام در آینه پژوهش، ش ۴۱.
۲۲. حلبی، علی بن برهان الدین (۱۴۰۰ق)، السیرة الحلبیة فی سیرة المؤمن المأمون، بیروت: دار المعرفة.
۲۳. دهلوی، شاه ولی الله (۱۴۲۶ق)، حجة الله البالغة، تحقیق: سید سابق، بیروت: دار الجیل.
۲۴. _____ (بی‌تا)؛ ازاله الخفاء عن خلافت الخلفاء، تحقیق: سید جمال الدین هروی، بی‌جا، به نقل از: www.aqeedeh.com
۲۵. ذهبی، محمد بن احمد شمس الدین (۱۹۶۳م)، میزان الاعتدال، تحقیق: علی محمد البجاوی، بیروت: دار المعرفة.
۲۶. ربانی گلپایگانی، علی (۱۳۹۳)، کلام تطبیقی، قم: جامعه المصطفی العالمیه، چاپ سوم.
۲۷. رفیعی، محمدطاهر (۱۳۹۱)، «نقد و بررسی اندیشه‌های دهلوی»، سراج منیر، ش ۷ و ۸.
۲۸. رئیس السادات، حسین (۱۳۶۲)، «مروری بر تاریخ تشیع در هند»، جستارهای ادبی، ش ۶۳-۶۴.
۲۹. سیوطی، عبد الرحمن ابن ابی بکر (۱۳۹۴ق)، الاتقان فی علوم القرآن، تحقیق: محمد ابراهیم، مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
۳۰. صابونی، نورالدین (۱۹۶۹)، البداية من الکفایة فی اصول الدین، تحقیق: فتح الله خلیف، اسکندریه: دارالمعارف.
۳۱. طبری، ابو جعفر محمد بن جریر (۱۴۲۰ق)، جامع البیان فی تأویل القرآن، تحقیق: أحمد محمد شاکر، بیروت: مؤسسة الرساله.
۳۲. طوسی، نصیر الدین محمد بن محمد (۱۴۰۵ق)، تلخیص المحصل، بیروت: دارالاضواء.





۳۳. فخار طوسی، جواد (۱۳۸۳)، «بدعت و نوآوری در اندیشه علامه شرف الدین»، فصلنامه فقه، ش ۴۲.
۳۴. قاری، ملاعلی (۱۴۱۷ق)، شرح الفقه الاکبر، تحقیق: مروان محمد الشعارف، بیروت: دار النفایس.
۳۵. قرطبی، أبو عبد الله محمد بن أحمد (بی تا)، الجامع لأحكام القرآن، تحقیق: احمد عبدالعلیم البردونی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۶. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۲)، الکافی، تهران: انتشارات اسلامیة.
۳۷. مبلغی، عبد المجید (۱۳۹۳)، نواندیشی دینی، قم: بوستان کتاب.
۳۸. محمدی، محمدحسین (۱۳۸۳)، «التمهید و جمع آوری قرآن»، بینات، ش ۴۴.
۳۹. مزی، یوسف بن الزکی عبد الرحمن (۱۴۰۰ق)، تهذیب الکمال، تحقیق: عواد معروف، بیروت: مؤسسة الرسالة.
۴۰. مسعودی، ابوالحسن علی بن حسین (۱۴۰۹ق)، مروج الذهب، تحقیق: اسعد داغر، قم: دار الهجرة.
۴۱. مسلم نیشابوری (بی تا)، صحیح مسلم، تحقیق: محمد فؤاد عبدالباقی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۴۲. میرحامد حسین (۱۳۶۶)، عبقات الانوار فی مناقب الائمة الاطهار، اصفهان: کتابخانه امیرالمؤمنین.
۴۳. ندوی، ابوالحسن (۱۹۸۰)، التفسیر السیاسی للإسلام، قاهره: دار آفاق.
۴۴. نسفی، ابو معین میمون بن محمد (۱۹۹۰)، تبصرة الأدله فی اصول الدین، تحقیق: کلود سلامه، دمشق: المعهد العلمی للدراسات العربیة.
۴۵. یاری، سیاوش (۱۳۸۸)، تاریخ اسلام در هند، قم: ادیان.