

پیوند مفهوم خلیفه الله در قرآن با امامت از دیدگاه متکلمان فریقین

فتح الله نجارزادگان *

سلمان بابائی گواری **

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۲/۳

تاریخ تأیید: ۱۳۹۲/۴/۱۸

چکیده:

این پژوهش عهده دار تبیین چیستی خلیفه اللهی در قرآن و بررسی نحوه پیوند آن با امامت است. گسترده‌ترین آیه در زمینه استخلاف آیه ۳۰ سوره مبارکه بقره است، خلیفه الله برترین موجودات و دارای شئون متمایز ساز از دیگران است. امامت در دیدگاه شیعه عبارت از جانشینی انبیاء و خلافتی از جانب حق تعالی در همه امور دینی و دنیایی است که با نصب الهی تعیین می‌شود. امامت در دیدگاه اهل سنت نوعی رهبری عمومی با هدف حراست از امور دین و دنیای مردم و جانشینی و نیابت از نبی است. از نظرگاه شیعه فرقی بین خلیفه الله قرآنی و امام نیست و رابطه منطقی بین این دو مقوله تساوی است. امام و خلیفه مورد نظر اهل سنت فقط در حوزه اجرا و خلافت و ولایت ظاهری دنیایی (که یکی از کارهای خلیفه الله است) با خلیفه الله هماهنگ است. خلیفه اللهی که ولی الله، واسطه فیض و معلم ملائکه است نمی‌تواند با امام مد نظر اهل سنت تطبیق داشته باشد.

کلیدواژه‌ها: آیات استخلاف، خلیفه الله، شئون، امامت، شیعه، اهل سنت.

* استاد دانشگاه تهران- پردیس فارابی (نویسنده مسؤول) najarzadegan@ut.ac.ir

** کارشناس ارشد علوم قرآن و حدیث salmanb367@gmail.com

۱- مقدمه

خلافت به معنای جانشینی است و استخلاف سنتی از سنت‌های الهی است و در چندین آیه از آیات قرآن به این مسأله اشاره شده است از جمله: (بقره/۳۰)؛ (انعام/۱۶۵)؛ (اعراف/۶۹ و ۷۴ و ۱۲۹)؛ (یونس/۱۴ و ۷۳)؛ (النحل/۶۲)؛ (نور/۵۵)؛ (فاطر/۳۹)؛ (ص/۲۶)؛ (حدید/۷).

امامت نیز از مقولاتی است که در نزد شیعه از اصول مذهب و همچون نبوت وجهه خلیفه الهی دارد و یک منصب الهی است که در امتداد راه انبیاست. اما در میان اهل سنت امامت نوعی رهبری اجتماعی برای اداره جامعه و یک منصب سیاسی به عنوان جانشین پیامبر صلی الله علیه و آله و از فروعات دین است. چون معنایی که شیعه و اهل سنت برای امامت می‌کنند به نوعی معنای خلیفه و جانشین در آن حضور دارد (خلیفه الله یا خلیفه الرسول) اکنون باید دید چه نوع پیوندی بین این دو مقوله وجود دارد آیا از اوصاف خلیفه الله در قرآن می‌توان به اوصاف امامات راه یافت و از این رهگذر حضور قرآن را در بحث امامت پر رنگ ساخت و با نقاط مشترک فریقین در این پیوند می‌توان راهی برای تقریب اندیشه‌ها پیدا کرد این پژوهش در پاسخ با این پرسش‌ها فراهم آمده است.

۲- خلیفه و خلیفه الله

«خلیفه» بر وزن فعيلة از ماده «خلف» می‌باشد. واژه پژوهان در معنای این مفهوم به تفصیل سخن گفته‌اند؛ ابن فارس برای این ماده سه معنای اصلی در نظر گرفته است: ۱. «قرار گرفتن چیزی پس از چیز دیگر که جانشین آن می‌شود»؛ اگر «خلف» بدین معنا استفاده شود «خَلَف» خوانده می‌شود البته اگر این واژه در مورد جانشینی نیک و صالح بکار رود خَلَف (به فتح لام) و خَلَف (به تسکین لام) جانشین بد را گویند

در قرآن نیز بدین گونه آمده است: «فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلَاةَ وَاتَّبَعُوا الشَّهْوَاتِ فَسُوفَ يَلْقَوْنَ غِيًّا» (مریم/۵۹)؛ آن گاه، پس از آنان جانشینانی به جای ماندند که نماز را تباه ساخته و از هوسها پیروی کردند، و به زودی [سزای] گمراهی [خود] را خواهند دید. ۲. «پشت سر، ضد روبرو» که در این صورت «خَلَف» خوانده می‌شود. ۳. «دگرگونی و تغییر» (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۲/۲۱۰). برخی خواسته‌اند سه معنایی را که ابن فارس آورده به یک معنای اصلی «وراء و تأخر» در برابر «ظهر و تقدم» کاهش دهند که در زبان فارسی از آن به جانشینی تعبیر می‌شود. اما باید توجه داشت که این مفهوم خود گاه به سبب زمان است و گاه به سبب مکان و گاه به سبب کیفیت. اما «خلف» به سبب زمان همان معنای نخست و معنای دوم از معانی یاد شده را در برمی‌گیرد و مفهوم «خلیفه» نیز در همین قسم مندرج است. معنای سوم- یعنی تغییر- نیز در جهت معناسازی کیفی مفهوم «خلف» وارد است (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۳/۱۱۰؛ فاریاب، ۱۳۹۱: ۱۰۹). برخی گفته‌اند خلیفه به معنای سلطان اعظم می‌باشد و جایز است به معنای «فاعل» باشد هم چنین جایز است به معنای مفعول باشد (فیومی، ۱۴۱۴: ۲/۱۷۸).

خلیفه کسی است که در مکان فرد پیش از خود قرار می‌گیرد و جایگزین و نایب آن می‌شود (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۴/۲۶). و به خاطر مناسبت تامی [که با مستخلف عنه] دارد که در دیگری [این استحقاق] نیست، مستحق خلافت می‌شود در غیر این صورت قرار گرفتن چیزی در غیر موضعش می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۲/۳۰۰).

[این نیابت] یا به خاطر غیبت منوب عنه و یا مرگ وی و یا ناتوانی او و یا به دلیل شرافت بخشیدن به مستخلف صورت گرفته است. و برطبق همین وجه

اخیر [شرافت] است که خداوند اولیای خود را در زمین خلیفه قرار داده است چنانچه خدای تعالی می‌فرماید: «هُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ...» (فاطر/۳۹) اوست آن کس که شما را در این سرزمین جانشین گردانید... (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۹۴).

از جستجوی در منابع لغوی و معانی‌ای که ارائه کرده‌اند، چنین بر می‌آید که خلیفه به معنای نائب و جانشین می‌باشد. در قرآن لفظ «خلیفه» دو بار آمده است و «خلفاء» سه مرتبه و «خلائف» چهار مرتبه و لفظ «استخلف» یک بار و «یستخلف» چهار مرتبه و «مستخلف» هم یک بار آمده است.

خلیفه الله: اضافه کلمه خلیفه به لفظ جلاله «الله» ترکیبی است که در قرآن بکار نرفته است بلکه این ترکیب بر ساخته و برگرفته از منابع روایی و همچنین ادعیه و زیارات منقول از ائمه معصومین علیهم السلام می‌باشد (رک: کلینی، ۱۴۰۷: ۲۵۳/۱؛ ۵۷۰/۴؛ صدوق، ۱۳۷۶: ۱۳۲، ۳۵؛ همان، ۱۳۷۸: ۱۳/۲). برخی گفته‌اند که ترکیب اضافی خلیفه الله فقط به حضرت آدم و داود علیهما السلام - به خاطر بودن نص به این امر - اطلاق می‌شود ولی بعضی قائل به جواز بکارگیری این ترکیب برای همه شده‌اند (فیومی، ۱۴۱۴: ۱۷۸/۲).

۱-۲- استخلاف در قرآن

به نظر می‌رسد استخلاف در آیات قرآن را می‌توان به سه نوع تقسیم کرد:

نوع اول: استخلاف طبیعی، به معنای مطلق جایگزینی است که در آن خداوند برای اهل زمین مقرر کرده نسلی پس از نسل دیگر پشت سر آنان، جایگزین آنان شوند و به طور طبیعی مالک دارایی‌های گذشتگان گردند مانند آیه شریفه «هُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ فَمَنْ كَفَرَ فَعَلَيْهِ كُفْرُهُ وَ لَا يَزِيدُ الْكَافِرِينَ كُفْرُهُمْ

عَنْدَ رَبِّهِمْ إِلَّا مَقْتًا وَ لَا يَزِيدُ الْكَافِرِينَ كُفْرُهُمْ إِلَّا خَسَارًا؛ اوست آن کس که شما را در این سرزمین جانشین گردانید. پس هر کس کفر ورزد کفرش به زیان اوست، و کافران را کفرشان جز دشمنی نزد پروردگارشان نمی‌افزاید، و کافران را کفرشان غیر از زیان نمی‌افزاید» (فاطر/۳۹). «خلائف» در این آیه جمع خلیف یا خلیفه به معنای جانشین است، این نوع استخلاف، یکی از سنت‌های حق تعالی درباره نسل‌های بشری است.

نوع دوم: استخلاف به معنای وراثت از پیشینیان است که در آن حق تعالی منت نهاده و با دخالت حکیمانه خود، قومی را که حجت را برای آنان تمام کرده، ولی آنان عناد می‌ورزند، به هلاکت می‌رساند و از صفحه گیتی برمی‌اندازد و قومی دیگر را وارث سرزمین آنان می‌گرداند.

در این شکل از استخلاف نوعاً قوم مستخلف عنه دچار ظلم و ستم با فساد و تباهی اند و قوم جانشین در استضعاف و خوف به سربرده و پس از استخلاف از اقتدار و تمکین برخوردار می‌شوند. این معنا به طور خاص در آیه شریفه مربوط به قوم بنی اسرائیل به چشم می‌خورد که می‌فرماید: «قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ اسْتَعِينُوا بِاللَّهِ وَ اصْبِرُوا إِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَ الْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ * قَالُوا أَوْزَيْنَا مِنْ قَبْلُ أَنْ تَأْتِيَنَا وَ مِنْ بَعْدِ مَا جِئْتَنَا قَالَ عَسَى رَبُّكُمْ أَنْ يُهْلِكَ عَدُوُّكُمْ وَ يَسْتَخْلِفَكُمْ فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ» (الأعراف/۱۲۸-۱۲۹).

این نوع استخلاف هم مانند استخلاف قبل، سنتی از سنت‌های الهی است که خداوند پس از آزمون مؤمنان و احراز شایستگی آنان، به آنان مقام استخلاف یعنی وراثت زمین و اقتدار و امنیت می‌بخشد. قرآن این نوع استخلاف را برای اقوامی دیگر مانند مؤمنان از قوم نوح (یونس/۷۳)، قوم عاد (اعراف/۷۳)، قوم ثمود

(اعراف/۷۴) و دیگران (اعراف/۹۷-۱۰۱) خبر می‌دهد.

نوع سوم: استخلاف ویژه برای انبیاء و اوصیاء از ناحیه حق تعالی است. خداوند آنان را به طور خاص نماینده خود در زمین قرار داده، خلافت را برای آنان وضع و جعل کرده است. برخی مثل راغب این نوع خلافت را برای شرافت بخشیدن به خلیفه می‌دانند اما باید علت فاعلی خلافت اولیای خدا را بدلیل مناسبت تامی دانست که این استحقاق را پدید می‌آورد. این نوع خلافت نیز سنتی از سنت‌های الهی است و هرگز زمین از این خلیفه که همان حجت الهی می‌باشد خالی نخواهد بود. ناگفته نماند که منافاتی بین این نوع از خلافت، با خلافت نوع دوم در مقام تحقق بیرونی نیست؛ برای نمونه، چون در عصر حضرت نوح علی نبینا و آله و علیه‌السلام کافران غرق شده و به هلاکت رسیدند، حضرت نوح علیه‌السلام که خلیفه خدا بود با همراهانش، جانشین آنان گردیدند و با اقتدار وارث سرزمین کافران شدند (نجارزادگان، ۱۳۸۹: ۸۶-۹۰).

تنها دو مورد از آیاتی که دربرگیرنده موضوع استخلاف در قرآن کریم است از نوع سوم می‌باشند یعنی دربردارنده استخلافی ویژه برای فرد یا گروهی است؛ یکی آیه ۲۶ سوره «ص» و دیگری آیه ۳۰ سوره «بقره» است که خداوند در این دو آیه از نوع خاصی از جعل خلیفه خبر می‌دهد. اما خلیفه‌ای که در آیه «يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ...» (ص/۲۶) آمده را نمی‌توان خلیفه‌الله مطلق گرفت چرا که اولاً: مخاطب آیه مشخص و حضرت داود علیه‌السلام می‌باشد مگر اینکه ذکر شخص معین (داود) از قبیل تمثیل باشد نه تعیین (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۳۶/۳)، و نیز تعمیم آن به دیگران با دشواری‌هایی همراه است. ثانیاً: خلافت و

جانشینی حضرت داود علیه‌السلام در این آیه تنها در داوری بین مردم از سوی خداوند می‌باشد و تنها شامل یکی از شؤونی است که خداوند به خاطر تأمین آنها برای خود نماینده و جانشین معین کرده است و حضرت داود علیه‌السلام در حد ظرفیت و توان خود، اسم «هو الحاكم» را که (یکی از اسمای حق تعالی است) و در برخی از آیات مانند آیه «...إِنَّ اللَّهَ قَدْ حَكَّمَ بَيْنَ الْعِبَادِ» (غافر/۴۸) به آن اشاره شده است تحقق می‌بخشد (نجارزادگان، ۱۳۸۹: ۸۹). ثالثاً: چون جمله «يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ...» (ص/۲۶) به صورت جمله فعلیه در قالب ماضی است دلالت می‌کند بر این امر که بر این که خلافت حضرت داود علیه‌السلام جعل شخصی است نه نوعی (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۳۶/۳-۳۷). رابعاً: قید «فی الارض» در آیه «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً...» (بقره/۳۰) قید جعل است، نه مجعول است؛ یعنی خلافت که مجعول است، مطلق می‌باشد و جعل آن مقید. از این رو کلمه «فی الارض» بر خلیفه مقدم شده است؛ بر خلاف مورد خلافت داود علیه‌السلام که می‌فرماید: «يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ» (ص/۲۶) که قید «فی الارض» متعلق به خلیفه، و جارومجرور ظرف خلافت است. از این رو مطابق این آیه، داود علیه‌السلام خلیفه در زمین است، نه همه عالم (همان، ۳۹).

۲-۲- تبیین معنای خلیفه الله در قرآن

منظور ما از خلیفه الله، همان است که در آیه «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» (بقره/۳۰) بدون هیچ قیدی آورده شده است؛ خلیفه الله مطلق که از تمام شؤون وجودی، آثار، احکام و تدابیر مستخلف عنه حکایت می‌کند و علت غایی این استخلاف ظهور و بروز احکام و تدابیر حق تعالی

است. خلیفه در این آیه فعلیه به معنای فاعل است نه به معنای مفعول؛ خلیفه یعنی جانشین سابق، نه کسی که ملحق به دیگری است و پس از او بر جای وی می‌نشیند، گر چه برخی چنین پنداری را ارائه کرده‌اند (رازی، ۱۴۰۸: ۱۹۸/۱؛ جواد آملی، ۱۳۸۵: ۲۸/۳) خلافتی که در آیه آمده است مقید به هیچ قیدی نیست و خلیفه الهی همواره در زمین حضور دارد چرا که اسمیه بودن جمله «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» و صفت مشبهه بودن «جاعل» دلیل بر استمرار وجود خلیفه الله است. و همچنین حرف تأکید «إِنَّ» در این جمله دلالت بر جدی بودن تصمیم جعل خلیفه دارد و مراد از «فی الارض» این نیست که انسان کامل، خلیفه خدا در خصوص زمین است، بلکه او خلیفه الله در همه عوالم (غیبی و شهودی) است آوردن ضمیر متکلم مفرد در کلمه «إِنِّي» به جای متکلم مع الغیر «إِنَّا» دلالت بر بدون واسطه بودن جعل خلیفه دارد، کما اینکه در مواردی خدای سبحان، فعل را به صورت جمع می‌آورد که وسایطی در کار باشد (همان، ۳۶-۳۷).

مفسران درباره‌ی چگونگی مناسبت و حکمت استحقاق خلیفه در این آیه و همچنین مصداق خلیفه و مستخلف عنه و مسائل دیگری که با تأمل در آیه شریفه می‌توان بدان رسید، نظر یکسانی ندارند. خلیفه یعنی نایب و جانشین دیگری و به کسی که خلیفه، خلافت وی را بر عهده می‌گیرد «مستخلف عنه» می‌گویند. در این باره در منابع تفسیری دیدگاه‌های متفاوتی به چشم می‌خورد:

الف) برخی معتقدند که قبلاً جن‌هایی در زمین زندگی می‌کردند و فساد و خونریزی می‌کردند که بعدها از بین رفتند، و خلیفه‌ی الهی جانشین آنها شد. تفسیر مقاتل بن سلیمان از کهن‌ترین تفاسیر است که این نظر را آورده است (مقاتل، ۱۴۲۳: ۹۷/۱) با تتبعی که

نگارنده در تفاسیر انجام داده است به نظر بیشتر مفسران این وجه را در بیان مستخلف عنه آورده‌اند (طوسی، بی تا: ۱۳۱/۱؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۱۶/۱؛ میبدی، ۱۳۷۱: ۱۳۳/۱؛ دروزه، ۱۳۸۳: ۱۵/۱؛ زحیلی، ۱۴۱۸: ۱۲۸/۱؛ سورآبادی، ۱۳۸۰: ۴۹/۱؛ ابن جزی، ۱۴۱۶: ۷۹/۱؛ نووی، ۱۴۱۷: ۱۵/۱؛ رشید رضا، ۱۹۹۰: ۲۱۵/۱؛ داورپناه، ۱۳۷۵: ۳۸۶/۱؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۱۰۶/۱؛ ابن عجبیه، ۱۴۱۹: ۹۳/۱؛ حسینی شاه عبدالعظیمی، ۱۴۱۴: ۱۰۸/۱؛ محلی، ۱۴۱۶: ۹؛ کاشانی، ۱۳۳۶: ۱۴۱/۱؛ نسفی، ۱۳۶۷: ۱۲/۱؛ سبزواری نجفی، ۱۴۰۶: ۶۰/۱؛ جرجانی، ۱۳۷۷: ۱۴۶/۳؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۲۲۲/۱؛ رازی، ۱۴۰۸: ۱۹۸/۱؛ حائری تهرانی، ۱۳۷۷: ۱۰۸/۱؛ کاشفی سبزواری، ۱۳۶۹: ۱۰؛ بحرانی، ۱۴۱۶: ۱۶۳/۱؛ حسن بن علی، ۱۴۰۹: ۲۱۶؛ قمی، ۱۳۶۷: ۳۶؛ عیاشی، ۱۳۸۰: ۳۱/۱). اما این نظر با توجه به اینکه: ۱- سنخیتی بین جنیان و آدم نیست. ۲- جنیان نابود نشده‌اند و هم اکنون وجود دارند و در زمین زندگی می‌کنند و به عنوان مکلفانی در عرض انسان مطرح هستند (زمانی، ۱۳۷۸: ۳۸۵). ۳- اعتراض فرشتگان و اعلام آمادگی آنها برخلاف و استدلال بر شایستگی خود و ناسازگاری با جانشینی از جن‌ها و دلایلی دیگر (رک: سیدی نیا، ۱۳۸۶: ۱۴۰) نمی‌تواند قابل قبول باشد.

ب) بعضی مستخلف عنه را، انسان‌های دیگری می‌دانند که در زمین زندگی می‌کردند و به سبب فساد و خونریزی که داشتند ریشه کن شدند در روایات آنها را با تعبیر «نسناس» نام برده‌اند (حویری، ۱۴۱۵: ۵۱/۱ و ۵۹؛ قمی، ۱۳۶۷: ۳۶؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۹۳/۱). اینکه آدم در ادامه نسل قبل باشد، با نصوص قرآنی سازگار نیست (رک: سیدی نیا، ۱۳۸۶: ۱۴۱) و این

نصوص دلالت بر خلقت استقلالی آدم علیه السلام دارد مانند: «إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّن طِينٍ» (ص/۷۱) آیات بسیاری مؤید این مطلب هستند؛^۱ که از مجموع آنها استفاده می شود که آدم علیه السلام نخستین انسان نسل جدید و به عنوان پدر همه انسان های کنونی است (زمانی، ۳۷۸: ۳۸۵).

ج) برخی معتقدند خلیفه جانشین فرشتگانی شد که قبل از او در زمین اقامت داشتند. (رک: طبرسی، ۳۷۲: ۱۴۱۳؛ ۷۶/۱؛ طوسی، بی تا: ۱۳۱/۱؛ عاملی، ۹۲-۹۲/۱؛ ۹۵/۱؛ فیض کاشانی ۱۴۱۵: ۹۲-۹۲/۱؛ حویزی، ۱۴۱۵: ۵۸/۱؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۷۲/۱؛ برخی هم این قول را به عنوان احتمال آورده اند از جمله رک: طبرسی، ۱۳۷۷: ۶۱/۱؛ رازی، ۱۴۰۸: ۱۹۸/۱؛ شوکانی، ۱۴۱۴: ۷۴/۱؛ جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۵۸-۵۷/۳) این احتمال هم به دلیل اینکه بین فرشتگان و آدم علیه السلام سنخیتی نیست در حالیکه در جانشینی باید سنخیت باشد. و نبودن دلیل بر اقامت آنان در زمین با وجود پیشی در خلقت (زمانی، ۱۳۷۸: ۳۸۴) و نیز ناسازگاری با روایات بیانگر حیات جن و نسناس در زمین قبل از فرشتگان و اشکالاتی دیگر نادرست است (رک: جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۵۸-۵۹/۳؛ سیدی نیا، ۱۳۸۶: ۱۴۰-۱۴۱).

د) برخی مقصود از خلافت در این آیه را خلافت و جانشینی از همه ی موجودات می دانند (نیشابوری، ۱۴۱۶: ۲۱۶/۱؛ حقی بروسوی، بی تا: ۹۶/۱؛ کاشفی سبزواری، ۱۳۶۹: ۱۰) چنین معنایی نمی تواند مراد از خلافت باشد؛ علاوه بر آن موجودات هر کدام در مقام خود قرار دارند و چیزی جانشین آنها نشده است (رک: جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۶۱/۳).

ه) به باور برخی دیگر خلیفه، جانشین خداوند متعال در زمین شده است و مقصود حق تعالی از جعل خلافت، جانشینی برای خودش می باشد. چون در آیه ذکری از مستخلف عنه نشده است آنچه در مرحله اول متبادر به ذهن می شود این است که آدم یا انسان خلیفه برای خدا باشد، همین که خدا به فرشتگان می فرماید: «من خلیفه قرار خواهم داد، بی آنکه بگویند خلیفه از طرف چه کسی یا چه کسانی، خود این ظهور را دارد که خلافت از خود «من» (خدا) می باشد. اگر حاکمی اعلام کند من جانشینی تعیین خواهم کرد، آنچه در ابتدا به ذهن می آید این است که به جای خود، خلیفه تعیین می کند» (مصباح یزدی، ۱۳۸۸: ۸۳؛ خمینی، ۱۴۱۸: ۲۲۷/۵).

همچنین سیاق آیه محل بحث و آیه بعدی این است که خداوند در مقام اعطای کرامت و کمال به انسان است؛ چنین کمال و کرامتی در صورتی تصور دارد که اولاً، انسان خلیفه خدا باشد و ثانیاً قلمرو خلافت و حوزه تصرف او همه آسمان ها و زمین باشد، نه خصوص زمین، و زمین تنها مسکن او باشد (طبرسی، ۱۳۷۷: ۶۱/۱؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۷۸/۱؛ جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۶۰/۳) و سؤالی هم که فرشتگان می کنند متناسب همین معنی است، چرا که نمایندگی خدا در زمین با فساد و خونریزی سازگار نیست (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۷۲/۱). البته خلافت از جانب خداوند به معنای جانشینی در الوهیت و ربوبیت نیست بلکه نمایندگی از جانب خدا، نمایانگری اوست، همچنین تصرف در جهان به اذن او در محدوده ای است که مالک مدبر هستی برای انسان تدبیر کرده است.

۲-۳- خلیفه کیست؟

اینکه خلیفه کیست، موضوعی است که اندیشمندان بسیاری برای تعیین آن تلاش کرده اند:

۱. برخی حضرت آدم علیه السلام را تنها مصداق خلیفه در آیه می‌دانند و بر این پندارند که مقام خلافت الهی اختصاص به آدم دارد و شامل انسان‌های دیگر نمی‌شود (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳: ۹۶/۱؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۱۶/۱؛ همان، ۱۳۷۷: ۶۱/۱؛ همچنین رک: زمخشری، ۱۴۰۷: ۱۲۵/۱؛ سورآبادی، ۱۳۸۰: ۴۹/۱؛ رازی، ۱۴۲۰: ۳۸۹/۱؛ طوسی، بی تا: ۱۳۱/۱؛ مراغی، بی تا: ۸۰/۱؛ موسوی، ۱۴۰۹: ۱۵۰/۱؛ زحیلی، ۱۴۱۸/۱۲۸: نیشابوری، ۱۴۱۵: ۸۰/۱؛ حسینی، ۱۴۱۴: ۱۰۸/۱؛ محلی، ۱۴۱۶: ۹؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸: ۳۲۱/۱؛ نیشابوری، ۱۴۱۶: ۲۱۶/۱؛ کاشانی، ۱۳۳۶: ۱۴۱/۱؛ دخیل، ۱۴۲۲: ۱۳؛ سبزواری، ۱۴۰۶: ۶۰/۱؛ سلمی، ۱۳۶۹: ۱۳۰؛ کاشانی، ۱۳۷۳: ۳۴/۱؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۲۲۲/۱؛ رازی، ۱۴۰۸: ۱۹۸/۱؛ شوکانی، ۱۴۱۴: ۷۴/۱؛ ابن جزی، ۱۴۱۶: ۷۹/۱؛ مبینی، ۱۳۷۱: ۱۳۳/۱؛ نووی، ۱۴۱۷: ۱۵/۱؛ حائری تهرانی، ۱۳۷۷: ۱۰۹/۱؛ عاملی، ۱۴۱۳: ۹۵/۱) دلالت ساختار آیه بر استمرار خلافت و لزوم وجود خلیفه به عنوان حجت الهی (رک: نهج البلاغه، حکمت ۱۴۷) از دلایل نادرستی این احتمال است.

۲. به عقیده برخی مصداق خلیفه الله در آیه خلافت همه انسان‌ها اعم از مؤمن و کافر می‌باشد و همه‌ی فرزندان حضرت آدم علیه السلام و همچنین حضرت آدم علیه السلام همه خلیفه الهی می‌باشند (آلوسی، ۱۴۱۵: ۲۲۲/۱؛ بیضاوی، ۱۴۱۶: ۶۸/۱؛ دروزه، ۱۳۸۳: ۱۵۴/۶؛ مغنیه، بی تا: ۸؛ همان، ۱۴۲۴: ۸۰/۱؛ رازی، ۱۴۲۰: ۳۸۹-۳۸۸/۱؛ قرشی، ۹۱/۱؛ رشید رضا، ۱۹۹۰: ۲۱۵-۲۱۷؛ فضل الله، ۱۴۱۹: ۲۳۱/۱) چون خلیفه الهی نمایانگر اوصاف حق تعالی است، وجود انسان‌های کافر و معاند یکی از نشانه‌های بیانگر نادرستی این دیدگاه است و نمی‌توان همه

انسان‌ها را مصداق خلیفه الله دانست. (رک: جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۵۳/۳-۵۴)

۳. برخی آورده‌اند که مصداق مقام خلیفه الهی در روی زمین فرد خاصی نمی‌باشد بلکه تنها مؤمنان وارسته و پرهیزگار جانشین حق تعالی در روی زمین می‌باشند (رک: جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۴۵-۴۶). این احتمال با سؤال ملائکه درباره فساد و خونریزی خلیفه حق تعالی در تناقض است.

۴. به عقیده برخی مقام خلیفه الهی مختص انسان‌های کامل^۱ می‌باشد (آلوسی، ۱۴۱۵: ۲۲۲/۱-۲۲۳؛ ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۳۰۲/۲؛ داورپناه، ۱۳۷۵: ۳۸۷/۱؛ جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۲۱۱/۳) مؤید این نظر روایاتی است که در ذیل آیه خلافت وارد شده است (رک: صدوق، ۱۳۹۵: ۱۴/۱؛ بحرانی، ۱۴۱۶: ۱۶۵/۱؛ حویزی، ۱۴۱۵: ۵۲/۱) بهترین توضیح در باره این نظر را آیه الله جوادی آملی آورده‌اند ایشان می‌گویند:

خلیفه کامل کسی است که مظهر همه شؤون مستخلف^۲ عنه باشد و چون انسان کامل خلیفه خداست و خداوند واحد است، خلیفه کامل نیز در هر عصر یگانه خواهد بود و اگر خلفای دیگر معاصر او بودند، حتماً تحت الولاية خلافت مطلقه او قرار دارند و گر نه همه آنها خلیفه ناقص بوده، هیچ یک خلیفه کامل نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۲۲۱/۶).

۱- شهید مطهری در کتاب *انسان کامل* آورده است: تعبیر «انسان کامل» در ادبیات اسلامی تا قرن هفتم هجری وجود نداشته است. امروز در اروپا هم این تعبیر خیلی زیاد مطرح است ولی برای اولین بار در دنیای اسلام، این تعبیر در مورد انسان به کار برده شده است. اولین کسی که در مورد انسان، تعبیر «انسان کامل» را مطرح کرد، عارف معروف، محی الدین عربی اندلسی طائی است (مطهری، ۱۳۸۰: ۲۰).

بنابراین خلافت الهی که در آیه مطرح شده است اختصاص به انسان کامل دارد و این انسان کامل در همه عصرها یگانه بوده و از ابتدای خلقت تا زمان برپایی قیامت پهنه زمین از حضور وی تهی نمی‌شود و به عنوان حجت الهی همواره در زمین حضور دارد (رک: کلینی، ۱۴۰۷: ۱/۱۷۹؛ باب «أَنَّ الْأَرْضَ لَا تَخْلُو مِنْ حِجَّةٍ»؛ که در این باب سیزده حدیث در این باره آمده است)، مراد از خلیفه الله در آیه خلافت «خلیفه الله مطلق» می‌باشد. کسی که طبق بیان نص صریح قرآن علم به همه اسماء (که معیار شناخت خلیفه الهی است) را دارد و تمام شؤون و ویژگی‌های مستخلف عنه خود را دارا باشد. هم چنین وی واسطه فیض الهی برای رسیدن فیوضات از سوی حق تعالی به دلیل قصور دیگر موجودات از دریافت مستقیم فیوضات الهی می‌باشد این خلیفه دارای شؤون و ویژگی‌هایی می‌باشد که این مقام را مخصوص یک فرد در عالم می‌کند و این مقام اختصاص به همه انسان‌ها ندارد و هر چند به صورت بالقوه استعداد رسیدن به خلافت الهی در همه انسان‌ها موجود باشد و در برخی هم به صورت ضعیف به مرحله فعلیت رسیده باشد لکن اگر خلافتی هم برای فردی غیر از انسان کامل باشد، زیر نظر وی و به برکت انسان کامل که خلیفه مطلق الهی است، می‌باشد. مراد از مستخلف عنه در این استخلاف، حق تعالی می‌باشد؛ یعنی خلافت مطرح در آیه، خلافت و جانشینی از خداست. حال این خلیفه الهی آراسته به ویژگی‌ها و شؤونی است که وی را از دیگر موجودات متمایز می‌سازد. چند نمونه از این ویژگی‌ها را در ذیل می‌آوریم:

۱. مظهر مطلق اسماء^۱: خلیفه الله کسی است که همه اوصاف و شؤون الهی را به صورت تام و تمام دارا

می‌باشد و موجودات دیگر مظهر بعضی از اسمای الهی هستند. او کسی است که کار خدای سبحان را در همه شؤون جهان امکان انجام بدهد، اگر خدای سبحان علیم است انسان کامل هم باید مظهر تام آن علیم بالذات باشد و در مورد سایر صفات همین گونه است و هرچه در جهان تکوین بخواهد باذن الله انجام می‌دهد (رک: مصباح یزدی، ۱۳۸۸: ۸۶؛ جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۲۰۴/۳).

۲. ولی الله: «ولی» از اسماء خداوند می‌باشد «وَيَنْشُرُ رَحْمَتَهُ وَهُوَ الْوَلِيُّ الْحَمِيدُ» (شوری/۲۸) و اسماء خداوند باقی و دائمند لذا، انسان کامل (یعنی صاحب ولایت کلیه) مظهر تام و اکمل برای این اسم شریف است. تا به اذن خداوند بتواند در ماده کائنات تصرف و قوای زمینی و آسمانی را مسخر کند و هرچیز محالی نزد او ممکن شود (حسن زاده آملی، ۱۴۱۶: ۶۱).

۳. واسطه فیض: فیض خداوند متعال همواره در سراسر هستی جریان دارد و همه موجودات قابلیت دریافت مستقیم فیض الهی را ندارند و ناچار باید وساطتی باشد تا بتواند این فیض را به بقیه برساند و هر موجودی نمی‌تواند واسطه فیض قرار گیرد چرا که دریافت فیض الهی نیازمند استحقاق ذاتی است که این ویژگی با توجه تفاوت‌های مرتبه‌ای برای همه ممکن نیست و انسان کامل بدلیل داشتن استحقاق ذاتی و متصف بودن به ویژگی‌ها و صفات الهی، شایسته این مقام شده است.

۴. هدایتگری: هادی بودن خلیفه الهی به این معنا است که خلیفه الهی مظهر مطلق اسماء حق تعالی می‌باشد و واسطه در رساندن فیوضات، یکی از اسماء حسناى خداوند (هادی) می‌باشد. در نتیجه خلیفه الله هادی به هدایت تکوینی و تشریعی می‌باشد. چرا که هادی بودن خداوند مطلق می‌باشد.

۱ - ریشه این معیار برای شناخت خلیفه الهی در آیه ۳۱ سوره بقره است.

۵. معلم: خداوند متعال خلیفه خود را تحت تعلیم مستقیم خود قرار داده است و چون خلیفه الهی به طور مطلق واسطه رساندن فیض می‌باشد و تعلیم یکی از فیوضات الهی است پس، یکی از آثار وجودی و وظایف خلیفه الله در هستی تعلیم موجودات (چه اهل آسمان‌ها و چه اهل زمین) به وسیله علم الهی خویش می‌باشد.

۳- امام و امامت

واژه «امام» بر وزن فعال از ریشه «ا م م» و مهموز الفاء و مضاعف است. امام از نظر واژه پژوهان عبارت است از «هرکس که در کارها به او اقتدا شود و در امور جلودار باشد». (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۴۲۸/۸؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۲۵/۱۲؛ ابن فارس، ۱۴۰۴: ۲۸/۱؛ طریحی، ۱۳۷۵: ۱۰/۶).

در کتب لغت از برای این واژه معانی گوناگون دیگری از جمله: پیشوا، پیشرو، معلم، سرپرست، دلیل و راهنما، طناب و چوبی که در ساختمان به کار می‌رود تا پایه‌های آن به صورت برابر قرار گیرد، نشانه‌ای که لشکر به دنبال آن حرکت می‌کند، جاده و راه و ... ذکر شده است (ابن درید، ۱۴۲۶: ۷۸/۱؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۲۸-۲۲/۱۲؛ طریحی، ۱۳۷۵: ۱۰/۶). با دقت در معانی ای که در منابع لغوی آمده، به نظر نوعی معنای جلوداری و پیشوایی و راهنمایی در معنای امام نهفته است و چه این پیشوا انسانی باشد که به سخن و یا کار او اقتدا شود یا کتابی چنین باشد، یا هر چیز دیگری که سمت پیشوایی دارد؛ اعم از حق یا باطل و جمع آن ائمه است (راغب، ۱۴۱۲: ۸۷).

به بیان روشن‌تر این که امام راهنما و الگویی است که دیگران از او برای رسیدن به اهداف خود (که با توجه به کاربرد امام، اهداف پیروان هم فرق می‌کند) پیروی می‌کنند. جمعی واژه امام را به معنای مفعول

دانسته‌اند مانند «کتاب» به معنای «مکتوب» و «حساب» به معنای «محسوب». در این صورت، امام به معنای «مقتدی و مَنْ يُؤْتَمُّ بِهِ» است (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۱۳۲/۱). واژه امام و مشتقات آن دوازده بار در قرآن بکار رفته است (هفت بار به صورت مفرد و پنج بار بصورت جمع) و به حسب مفهوم به همان معنای لغوی: «مقتدی و مَنْ يُؤْتَمُّ بِهِ؛ پیشوا و کسی که به او اقتدا شود» است.

در ادامه مفهوم و حقیقت امامت را از دیدگاه اندیشمندان و متکلمان شیعه و نیز اهل سنت بررسی می‌شود تا تفاوت‌ها و اختلاف هر کدام از فریقین در این مسأله نمایان گردد. متکلمان در تعریف امامت به دو گروه تقسیم می‌شوند.

یک گروه امامت را تعریف نکرده‌اند؛ بر این تصور که همه مذاهب اسلامی از امامت تصویر روشنی دارند که مورد قبول همگان است مثل سید مرتضی در کتاب‌های *الشافی و الذخیره* و شیخ طوسی در کتاب *الاقتصاد فی ما یتعلق بالاعتقاد* و عبدالجبار معتزلی در کتاب *المعنی و قاضی ابوبکر باقلانی* در کتاب *التمهید* و امام الحرمین جوینی در کتاب *الارشاد* و عبدالقاهر بغدادی در کتاب *اصول الدین*.

گروهی دیگر هم قبل از پرداختن به بحث وجوب امامت و اوصاف امام، امامت را تعریف کرده‌اند (رک: ربانی، ۱۳۹۰: ۱۹). درمورد تعریف «امامت» میان متفکران و متکلمان فریقین اختلاف نظر زیادی وجود دارد (رک: یزدی مطلق، ۱۳۸۱: ۴۰-۴۴؛ آملی، ۱۴۲۲: ۲۵۳/۳-۲۶۹) و این اختلاف طبیعی است چرا که امامت از نظر گروه اول (شیعه) یکی از اصول دین محسوب می‌شود ولی از نظر گروه دیگر (اهل سنت) جزو فروع دین و دستورات عملی که در دین موجود دارد قلمداد می‌شود.

۳-۱- چيستی و مفهوم امامت

۳-۱-۱- دیدگاه شیعه

امامت در مذهب شیعه یک اصل مهم اعتقادی می باشد و معمولاً در کتاب های کلامی شیعه بعد از نبوت مورد بررسی قرار گرفته است و مفسران و اندیشمندان شیعه اهتمام زیادی از گذشته تا کنون به این بحث داشته اند و این خود نمایانگر اهمیت فوق العاده این مهم در نزد آنان است. امامت در اندیشه ی شیعه همتای نبوت و در امتداد آن است (حسینی تهرانی، ۱۳۶۵: ۶۷۳) و در بعد ولایت، امامت مقامی فراتر از مقام نبوت و رسالت است (رک: نجارزادگان، ۱۳۹۰: ۸۱-۹۰) امامت مقام و منصب الهی است؛ همان طور که مقام نبوت، یک مقام و منصب الهی است و خداوند متعال باید نبی و پیامبر را تعیین کند. هرگز امکان ندارد فردی از طریق گزینش مردم، به مقام نبوت برسد همچنین، مقام امامت یک مقام الهی است که هرگز فردی از طریق انتخاب مردم یا انتخاب اهل حل و عقد و دایره شورا به مقام امامت نمی رسد (یزدی مطلق، ۱۳۸۱: ۷۸) امامت به عقیده شیعه آخرین مرحله سیر تکاملی انسان می باشد چرا که قرآن مجید، اهمیت خاصی برای امامت قائل است و آن را آخرین مرحله سیر تکاملی انسان شمرده است که تنها پیامبر اولوالعزم به آن می رسند و در آیه ۱۲۴ سوره بقره بیان شده است.

در مکتب تشیع، فلسفه بعثت پیامبران، با فلسفه نصب امام، یکی است. امامت در دیدگاه شیعه منصبی است از سوی حق تعالی برای فردی معین که متصف به والاترین اوصاف و مراتب کمالی (از جمله مثل عصمت و علم لدنی) است اختصاص می یابد و لذا منصبی انتخابی و گزینشی نیست که وجود اوصافی در کسی باعث انتخاب او به عنوان امام برای مسلمین شود. با دقت در تعاریفی که بزرگان شیعه از امام و

امامت کرده و نوعاً آنچه در کتاب های خود آورده اند شاخصه های ذیل حاصل می آید:

۱- امامت رهبری عمومی و جانشینی و نیابت از انبیاء در امور دینی و دنیایی می باشد (مفید، بی تا: ۶۵).

۲- شخص دارای مقام امامت معصوم بوده و وظایف او به مانند وظایف انبیاست (همان)

۳- رابطه امامت نسبت به انبیاء نیابتی و نسبت به دیگران بالاصالة می باشد (سید مرتضی، ۱۴۰۵: ۲۶۴/۲؛ طوسی، بی تا: ۱۰) یعنی رابطه امام نسبت به کسانی که در سرای تکلیف و در عصر و زمانش زندگی می کنند، اصالی و نسبت به پیامبر که در سرای تکلیف نیست، نیابتی است.

۴- این فرد در هر عصری که یک نفر می باشد و به نصب الهی، تعیین و واجد این مقام می شود (حلی، ۱۳۷۴: ۱۲۴؛ نیز رک: فیاض، ۱۳۸۳: ۴۶۱-۴۶۲؛ نراقی، ۱۳۶۳: ۱۲۷).

۳-۱-۲- دیدگاه اهل سنت

متکلمان اهل سنت کم و بیش در کتاب های کلامی خود به مسأله امام و امامت به عنوان یک مبحث اسلامی پرداخته اند و قدر متیقن از مجموعه تعاریفی که درباره ی امامت آورده اند نتیجه این چنین می شود که از نظر آنها: ۱- امامت خلافت و جانشینی از رسول است (عبدالجبار، ۱۴۲۷: ۷۵۰؛ ایچی، ۱۹۹۷: ۵۷۴/۳)

۲- نوعی رهبری عمومی است با هدف حراست و پاسداشت از امور دین و دنیای مردم و اقامه دین که پیرویش بر همه واجب است (ماوردی، ۱۴۰۶: ۵؛ ابن خلدون، بی تا: ۹۹؛ تفتازانی، بی تا: ۲۳۲/۵).

بنابراین مقام امامت نزد اهل سنت، به طور کلی یک منزلت اجتماعی و منصب عادی و غیر الهی است که توده مردم، به ویژه اهل حل و عقد (مدیران و

مستولان) این مقام را انتخاب می‌کنند (یزدی مطلق، ۱۳۸۱: ۶۵؛ رک: عبدالجبار همدانی، ۱۴۲۷: ۷۵۳؛ جرجانی، ۱۹۹۷: ۳۴۴/۸) مسأله امامت نزد اهل سنت از مسائل اعتقادی نیست بلکه آنها امامت را جز فروع فقهی و متعلق به افعال مکلفین می‌دانند (غزالی، ۱۳۸۶: ۱۹۲؛ طوسی، بی تا: ۱۰۸) مشروعیت امامت در اندیشه اهل سنت از فقه سیاسی آنان نشأت گرفته است و در آن حضور دارد؛ امامت در دیدگاه آنان برگرفته و بر ساخته از حوادثی است که در صدر اسلام پس از رحلت نبی مکرم صلی الله علیه و آله در مورد خلافت و جانشینی وی اتفاق افتاده است، بلکه آنان می‌کوشند تا آن چه را که در مقام واقع اتفاق افتاده با شرع توجیه کنند.

همچنین امامت در اندیشه اهل سنت استمرار نبوت نیست، مشروعیت آن از طریق اجماع است. با توجه به وظایف و جایگاهی که اندیشمندان اهل سنت برای امامت بر می‌شمرند که مرتبه امامت را تا مرتبه یک قاضی و حاکم و حتی پایین‌تر از آن تقلیل می‌دهند، و با نظر به اختلاف نظر آنان در مورد اوصاف و ویژگی‌های امام (رک: باقلانی، ۱۹۸۷: ۴۷۱؛ تفتازانی، بی تا: ۲۳۳/۵؛ عبدالجبار، ۱۴۲۷: ۷۵۵-۷۵۷)؛ به نظر می‌رسد که قدر متیقن از اوصاف امام در میان اهل سنت می‌توان چنین گفت: ۱- فردی که خبرگی سیاسی دارد و توان اجرای احکام و حدود را داشته باشد برای تصدی منصب امامت کافی است. ۲- اوصافی که متکلمان برجسته و اندیشمندان اهل سنت برای امام بر می‌شمرند مثل اجتهاد، عدالت، و صاحب رأی بودن و... بیشتر این اوصاف اکتسابی بوده و برای امامی است که صاحب یک حاکمیت دنیایی است که در تصور و فکر آنان ترسیم شده است نه اینکه متناسب امامتی توأم با ولایت تکوینی و تشریعی باشد.

۴- گونه‌های پیوند خلیفه الله با امامت

در رابطه با ارتباط خلیفه و امام ذکر دو نکته ضروری به نظر می‌آید: اولاً: «خلافت» و «امامت» دو مصداق جداگانه ندارند؛ بلکه دو عنوان مختلف منطبق بر یک مصداق می‌باشند. آن کسی که رهبری امت اسلامی را بر عهده دارد، از این جهت که رهبری او به عنوان جانشینی خدا یا پیامبر صلی الله علیه و آله است، مصداق «خلافت» می‌باشد و از این جهت که پیشوای امت اسلامی است، مصداق «امامت» می‌باشد. از این رو، هم در روایات و هم عبارت‌های متکلمان اسلامی، هر دو مفهوم «خلافت» و «امامت» به کار رفته است. بنابراین این اندیشه که «امامت» و «خلافت» را دو مقوله جدا از هم و با مصادیق متفاوت می‌داند و «امامت» را به شیعه و «خلافت» را به اهل سنت اختصاص می‌دهد، از نظر مبانی روایی و کلامی درست نیست (ربانی، ۱۳۹۰: ۳۴) جز آنکه مرادشان از خلافت، نیابة عن النبی باشد.

ثانیاً: فرق بین «خلیفه» و امام در این است که خلیفه ناظر به گذشته و امام ناظر به آینده است. چه سبق و لحوق زمانی باشد یا رتبی؛ اگر کسی به دنبال دیگری جای او را اشغال کند خلیفه نام دارد و اگر کسی راهنمای دیگران باشد و دیگران به او اقتدا کنند امام نام دارد. البته ممکن است فردی هم خلیفه باشد و هم امام؛ خلافتش نسبت به کسانی است که بر او مقدم بودند و امامتش نسبت به افرادی است که از او متأخرند و انسان کامل چنین است، یعنی هم نسبت به مردم و هم نسبت به موجود سابق بالذات (خداوند) خلیفه است (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۲۸/۳-۲۹).

ارتباط خلیفه و امام از دو گونه پیوند قابل بررسی است: ۱- پیوند نظری و معنایی. ۲- پیوند کارکردی. پیوند کارکردی نیز به سه گونه قابل تقسیم

است: پیوند کارکردی اجتماعی سیاسی، تکوینی و ملکوتی، تشریعی هدایتی. در ادامه گونه‌های پیوند را در دیدگاه هر یک از فریقین بررسی می‌نماییم.

۴-۱- دیدگاه شیعه

پیوند نظری و معنایی: از دیدگاه شیعه تفاوتی بین خلیفه الله قرآنی و امام نیست و رابطه منطقی بین معنای خلیفه اصطلاحی قرآن با امامت تساوی است. خلیفه الهی عالم به همه اسماء است و مظهر اسم علیم خداوند و دارای علم لدنی است، از مهم‌ترین اوصافی هم که اندیشمندان شیعه درباره امام در مورد آن متفق اند علم امام است و از بایستگی‌های امامت علم لدنی است مقصود شیعه با این تحلیل از قید خلیفه الهی تصریح به این نکته است که همانطور که نبوت خلافتی از جانب خداوند است؛ مقام امامت نیز چنین است. شیعه با این تحلیل در جست و جوی اثبات مشروعیت امام از طریق نصب است به خلافت اهل سنت که وقتی خلیفه الهی را «نایب‌النبی» معرفی می‌کنند در جست و جوی توجیه راه‌های گزینش امام مثل انتخاب وحل و عقد هستند.

یکی از دلایل شیعه از تأکید بر وجوب تصریح بر امامت و وجود نص برای امامت این است که چون امام باید معصوم باشد و به دلیل اینکه عصمت یک امر باطنی است که جز خدای تعالی کسی بر آن مطلع نیست و هر گاه چنین باشد، واجب است که با نص تعیین شود بلکه جز نص راهی برای تعیین امام نیست (بحرانی، ۱۳۸۴: ۲۸۰) اما اهل سنت هر کس را که برای امامت ائمت قابل بدانند، و با او بیعت کنند، و یا او با شوکت خود بر بلاد اسلام، غالب شود او را امام می‌دانند. اما این نظر اهل سنت به دو دلیل پذیرفته نیست: اول اینکه: امامت، خلافت از جانب خدا و رسول است پس تنها با قول خدا و رسول محقق و مشخص می‌شود. دوم اینکه اگر اثبات امامت بر بیعت و

ادعا متوقف باشد، منجر به فساد و فتنه خواهد شد چرا که احتمال دارد هر طایفه‌ای با شخصی بیعت کنند، آنگاه در بین ایشان اختلاف پدید می‌آید و هر کس خود را امام معرفی می‌کند (حلی، ۱۳۷۴: ۲۳۲-۲۳۴).

علت تأکید شیعه بر نصب برای این است که بگویند کسی که منصوب است چون خلیفه الهی است پس مظهر تمام نمای تمام اوصاف حق تعالی است پس معلم ملائکه، مظهر مطلق اسماء، هادی، ولی الله و ... است. همچنین لازم به ذکر است با مراجعه احادیثی که در منابع شیعی آمده است این نکته به خوبی قابل درک است که بین این دو مقوله فرقی گذاشته نشده و امام به عنوان خلیفه الله معرفی شده است. در بعضی از زیارات ائمه علیهم السلام با عناوین «خلفاء الله» و «خلیفه الله» مورد خطاب قرار گرفته می‌شوند (رک: کلینی، ۱۴۰۷: ۵۷۰/۴؛ طبرسی، ۱۴۰۳: ۴۹۳/۲).

پیوند کارکردی: ۱- اجتماعی سیاسی: از دیدگاه شیعه در حوزه اجتماع و سیاست کارکرد خلیفه و امام تفاوتی با هم ندارد. خلافت الهی در اصطلاح قرآن اختصاص به انسان کاملی دارد که عالم به همه اسماء و ولی خداوند در تمام امور سیاسی و اجتماعی می‌باشد و خلیفه الهی دارای شؤون و ویژگی‌هایی است که این مقام را مخصوص یک فرد در عالم می‌کند و این خلیفه از سوی حق تعالی تعیین می‌شود و از ابتدای خلقت تا زمان برپایی قیامت پهنه زمین از حضور وی تهی و خالی نمی‌شود و او همواره به عنوان حجت خداوند در زمین حضور دارد. امامت هم در دیدگاه شیعه عبارت از رهبری از سوی حق تعالی به عنوان جانشین انبیاء در امور دینی و دنیایی است و تنها راه تعیین امام نص است و مقام خلافت الهی با جعل الهی تعیین می‌شود و امام هم در هر عصری یک نفر می‌باشد اگر چه چند امام همزمان با هم در یک عصر زندگی کنند اما تنها

یکی از آنها به عنوان امام و خلیفه الهی از سوی حق تعالی می‌باشد.

۲- ملکوتی و تکوینی؛ درباره این پیوند باید گفت اندیشمندان شیعه با دادن عنوان خلیفه الله به امام در جست و جوی بیان جنبه ملکوتی و الهی بودن مقام امامت هستند تا آن را از جنبه انتخابی و سیاسی صرف مورد نظر اهل سنت جدا کنند. اما برای روشن شدن این پیوند چگونگی اتصاف امام به برخی از شئون خلیفه الله را بیان می‌کنیم.

همسانی در مظهریت مطلق اسماء: جهان مظهر اسماء و صفات الهی است به این معنی که فلسفه و راز آفرینش جهان، این بوده که جلوگاه و مظهری باشد برای تجلی و ظهور اسماء و صفات خداوند. بنابراین هر پدیده‌ای در حد خود مظهر اسمی یا اسمائی از اسماء خداوند است. اسم الله به تنهایی جامع همه اسماء و صفات الهی است. هر چه کمال یک پدیده بیشتر باشد مظهر تعداد بیشتری از اسماء و صفات الهی خواهد بود. در این میان انسان کامل، خلیفه و امام هر عصری، به تنهایی مظهر همه اسماء و صفات حق است. بنابراین خلیفه الهی به عنوان مظهر اسم جامع «الله» حاکم بر مظاهر همه اسماء و صفات جمالی و جلالی حق است و لذا در تکوین و تشریع ولی و رب همه موجودات جهان است (یثربی، ۱۳۷۸: ۱۰۴-۱۰۹) اما به لحاظ صفت امکان و ربوبیت نسبت به ذات حق «عبد» است. امام به عنوان انسان کامل و کاملترین انسان عصر، مظهر اسم جامع «الله» در کائنات و خلیفه او در میان مخلوقات است.

درباره یگانه بودن امام در هر عصر و نصب وی از سوی حق تعالی با استفاده از شأن مظهریت مطلق اسماء باید بگوییم که انسان کامل، مظهر اسم الله است. همانطور که اسم الله امام و قبله تمام اسماء است مظهر

او هم، امام و قبله کل است لذا هیچ وقت نشئه عنصری خالی از انسان کامل مظهر الله تعالی نیست و چون این مظهر تعدد بردار نیست لذا امام یگانه زمان است چون مظهر اتم یگانه عالم است (طباطبایی، ۱۳۸۲: ۱۳۹).

همسانی در ولی الله بودن: ولی یکی از اوصاف ذات و نیز اوصاف فعلی خداوند متعال می‌باشد. ولایت، خواه تکوینی یا تشریعی، مانند سایر اوصاف فعلی خداوند، تنها از آن اوست و هیچ کس در آن شریک نیست، چون نظام تکوین و تشریع همه به دست خدای سبحان است. لیکن چون «ولی» از اسماء فعلی خداوند است، مظهر طلب می‌کند و تردیدی نیست که مظهر ولایت مراتب مختلف دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۴۳۱) و مظهر اتم و اکمل این اسم شریف، ائمه معصومین علیهم السلام می‌باشند البته این مقام نمایانگری ولایت است نه به معنای تفویض امور.

همسانی در وساطت فیض: خداوند متعال انسانها را خلق کرده و علت غایی از زندگی انسانها رسیدن به کمال است و میل به کمال در فطرت انسان از سوی حق تعالی نهاده شده است و مسیر رسیدن به کمال «صراط مستقیم» است و انسان بدون راهنما نمی‌تواند این مسیر را طی کند و به سر منزل مقصود برسد و کسی می‌تواند در این مسیر راهنمای انسان باشد که خود این مسیر را پیموده باشد و در میان انسانها وجود چنین فردی لازم است که واسطه فیض میان عالم ربوبی و نوع انسانی باشد و این فرد در اصطلاح شرع امام نام دارد. امام، فرد کاملی است که به تمام عقاید حقه الهی، معتقد و به تمام اخلاق و صفات نیک، آراسته است و همه کمالاتی که از جانب خداوند افزوده شده است و ممکن است در افراد تحقق یابد، در او فعلیت یافته است. سپس امام، مصب و مجرای فیوض الهی است به نحوی که می‌توان او را واسطه و رابطه

بین انسان (عالم شهادت) و عالم غیب دانست. (یزدی مطلق، ۱۳۸۱: ۸۶)

۳- تشریعی هدایتی؛ یکی دیگر از پیوندهای خلیفه الله و امام مربوط به حوزه تشریع و هدایت است و نحوه اتصاف امام با خلیفه در این پیوند بدین گونه است: امام هادی است. هدایت از اوصاف فعلی خداوند است که مثل سایر اوصاف فعلی خداوند که مظهر طلب می‌کند از این رو ائمه معصومین علیهم السلام که واسطه فیض از سوی حق تعالی می‌باشند هادی (اعم از تکوینی و تشریعی) هم می‌باشند چرا که هدایت خود نوعی فیض است که به وساطت ائمه به دیگر مخلوقات می‌رسد. سایر اوصافی هم که برای خلیفه الله آوردیم و در دیگر کتب یاد شده است همگی طبق مواردی که آوردیم بر مورد ائمه علیهم السلام قابل تطبیق است.

۴-۲ دیدگاه اهل سنت

پیوند نظری معنایی: تعریف امامت از دیدگاه اهل سنت چنین است که امامت نوعی خلافت از رسول اکرم صلی الله علیه و آله است (جرجانی، ۱۹۹۷: ۵۷۴/۳) و نوعی رهبری عمومی با هدف حراست از امور دین و دنیای مردم. اهل سنت با قید خلیفه الرسول در تعریف امامت، امام را از جانشینی حق تعالی در همه امور اعم از تکوینی و تشریعی به امور دنیایی تقلیل می‌دهند و توجیه آنها از به کار بردن خلافة الرسول این است که جانشینی و خلافت باید از کسی باشد که غایب است ولی شخص حاضر - یعنی حق تعالی - نیاز به خلافت ندارد (ابن خلدون، ۱۳۷۵: ۳۶۵/۱) مشکل آنها در این نوع نگاه بدین نکته بر می‌گردد که آنها خلافت از خداوند را به معنای استقلال خلیفه الله بعد از نصبش از سوی حق تعالی و تفویض امور به او دیده‌اند در حالی که نظر صحیح در مورد نوع خلافت از حق تعالی این است که جانشینی خداوند، نمایانگری اوست نه این که

خلیفه مستقل از خدا در کارها عمل کند بلکه خداوند متعال کارهای خویش را با قدرت و اراده خود به دست آنها انجام می‌دهد مثل وساطت امام و خلیفه در فیض الهی که خلیفه به عنوان آئینه تجلیات خداوند می‌باشد.

پیوند کارکردی: ۱- اجتماعی سیاسی: مقام امامت نزد اهل سنت یک منزلت اجتماعی و منصب عادی و غیر الهی است که توده مردم، به ویژه اهل حل و عقد (مدیران و مسئولان) این مقام را انتخاب می‌کنند (یزدی مطلق، ۱۳۸۱: ۶۵) و شرایط و اوصافی که برای امام بیان می‌کنند شرایطی در حد یک حاکم و والی است (رک: عبدالجبار، ۱۴۲۷: ۷۵۳) و وظیفه امام در اجرای احکام و اقامه حدود تجهیز ارتش و کلاً مربوط به حوزه امور دنیایی است. و همین نگاه باعث شده که برخی از متکلمین اهل سنت انجام فسق و فجور و آلودگی از سوی امام (رک: تفتازانی، بی تا: ۲۳۳/۵) و یا غصب اموال و کشتار مردم و عدم اجرای عدالت و ضایع کردن حقوق دیگران (باقلانی، ۱۹۸۷: ۴۷۸) را مانع امامت و خلافت ندانند. در واقع پیوند خلیفه با امام از دیدگاه اهل سنت تنها به لحاظ کارکرد اجتماعی سیاسی است، البته نه آنگونه که مورد نظر شیعه و شایسته مقام امامت می‌باشد. اما در مورد کارکرد ملکوتی و تکوینی و تشریعی هدایتی نمی‌توان پیوندی میان امام مورد نظر اهل سنت و خلیفه الله قرآنی برقرار نمود.

۵- بحث و نتیجه‌گیری

ترکیب خلیفه الله که از اضافه کلمه خلیفه به لفظ جلاله «الله» پدید آمده در قرآن بکار نرفته است، بلکه بر ساخته و بر گرفته از منابع روایی و همچنین ادعیه و زیارات منقول از ائمه معصومین می‌باشد. خلافت از خداوند به معنای الوهیت و ربوبیت نیست بلکه

نمایندگی خداوند، نمایانگری اوست و به معنای تصرف در شؤون مجاز به اذن خداست.

خلیفه به صورت مطلق تنها در آیه ۳۰ سوره بقره آمده است، خلافتی که در این آیه آمده است مقید به هیچ قیدی نیست و خلیفه الهی همواره در زمین حضور دارد چرا که اسمیه بودن جمله «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» و صفت مشبهه بودن «جاعل» دلیل بر استمرار وجود خلیفه الله است. و همچنین حرف تأکید «إِنَّ» در این جمله دلالت بر جدی بودن تصمیم جعل خلیفه دارد. خلیفه جانشین خداوند است نه هیچ کسی یا چیز دیگر. خلیفه الله انسان کاملی است که علم به همه ی اسماء دارد، و کسی است که مظهر همه شؤون مستخلف عنه باشد و چون انسان کامل خلیفه خداست و خداوند واحد است، خلیفه کامل نیز در هر عصر یگانه خواهد بود.

از دیدگاه شیعه بین خلیفه الله قرآنی و امام تفاوتی نیست و رابطه منطقی بین معنای خلیفه اصطلاحی قرآن با امامت تساوی است. شیعه می گوید مقصود از قید خلیفه الهی تصریح به این نکته است که همانطور که نبوت خلافت از سوی خداوند است؛ مقام امامت نیز خلافتی الهی است. شیعه با این تحلیل مشروعیت امام از طریق نصب را اثبات می کند به خلاف اهل سنت که وقتی خلیفه الهی را «نیابة النبی» معرفی می کنند به دنبال توجیه راه های گزینش امام مثل انتخاب وحل و عقد هستند. اندیشمندان شیعه با دادن عنوان خلیفه الله به امام در جست و جوی بیان جنبه ملکوتی و الهی بودن مقام امامت هستند تا آن را از جنبه انتخابی و سیاسی صرف مورد نظر اهل سنت جدا کنند.

امام و خلیفه مورد نظر اهل سنت فقط در حوزه اجرا (که یکی از کارهای خلیفه الله است) با خلیفه الله

هماهنگ است چون در دیدگاه اهل سنت تنها فردی که خبره سیاسی باشد و توان اجرای احکام و اقامه حدود را داشته باشد برای تصدی مقام امامت کفایت می کند. آنها امام را خلیفه الرسول می دانند و خلیفه نبی تنها یک منصب سیاسی می شود و همین امر باعث شده که امامت را از فروع دین و از جمله مسائل فقهی به شمار آورند و وجوب آن را نقلی بدانند نه عقلی.

منابع

- ابن الأثیر، عز الدین أبو الحسن علی بن ابی الکرم (۱۳۸۵ق). *الکامل فی التاریخ*. بیروت: دار صادر- دار بیروت.
- ابن جزی غرناطی، محمد بن احمد (۱۴۱۶ق). *کتاب التسهیل لعلوم التنزیل*. بیروت: شرکت دار الارقم بن ابی الارقم.
- ابن خلدون، عبد الرحمن (۱۳۷۵ش). *تاریخ ابن خلدون*. ترجمه محمد پروین گنابادی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- _____ (بی تا) *مقدمه*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ابن درید، محمد بن حسن (۱۴۲۶ق) *جمهرة اللغة*. [بی جا]: مؤسسة الطبع و النشر التابعة للآستان الرضویة.
- ابن عاشور، محمد بن طاهر (بی تا). *التحیر و التتویر*. بی جا: بی نا.
- ابن عجبیه احمد بن محمد (۱۴۱۹ق) *البحر الممدید فی تفسیر القرآن المجید*. تحقیق احمد عبدالله قرشی رسلان. قاهره: ناشر دکتر حسن عباس زکی.
- ابن فارس، أحمد (۱۴۰۴ق) *معجم مقاییس اللغة*. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق). *لسان العرب*. بیروت: دار صادر.

- اصفهانی (آقاجفی)، محمد تقی (۱۳۹۰ ش) ترجمه *حقائق الاسرار*. ترجمه علی اکبر میر حسینی. قم: شمس الضحی.
- ایچی، عضد الدین عبد الرحمن (۱۹۹۷ م). کتاب *المواقف*. تحقیق عبد الرحمن عمیره. بیروت: دار الجیل.
- آلوسی، سید محمود (۱۴۱۵ ق). *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- آملی، سید حیدر (۱۴۲۲ ق). *تفسیر المحيط الأعظم و البحر الخضم*. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
- باقلانی، ابوبکر (۱۹۸۷ م). *تمهید الاوائل و تلخیص الدلائل*. بیروت: مؤسسة الکتب الثقافیه.
- بحرانی، ابن مبثم (۱۳۸۴ ش). *شرح قواعد المرام*. ترجمه و شرح زهرا مصطفوی. تهران: اطلاعات.
- بحرانی، سید هاشم (۱۴۱۶ ق). *البرهان فی تفسیر القرآن*. تهران: بنیاد بعثت.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸ ق). *انوار التنزیل و أسرار التأویل*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- تفتازانی، سعد الدین (بی تا). *شرح المقاصد*. بیروت: عالم الکتب.
- جرجانی، ابو المحاسن حسین بن حسن (۱۳۷۷ ش). *جلاء الالذهان و جلاء الأحزان*. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- الجرجانی، السید الشریف علی بن محمد (۱۹۹۷ م). *شرح المواقف*. بیروت: شریف الرضی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۱ ش). *ادب فنای مقربان*. شرح زیارت جامعه کبیره. تحقیق و تنظیم محمد صفایی. قم: مرکز نشر اسراء.
- کریم، تنظیم احمد صادقی. قم: مرکز نشر اسراء.
- کریم، صورت و سیرت انسان در قرآن. تنظیم و ویرایش غلامعلی امین دین. قم: مرکز نشر اسراء.
- قرآن کریم. هدایت در قرآن. تحقیق و تنظیم عباس عباسیان. قم: مرکز نشر اسراء.
- آثار آیه الله جوادی آملی. تنظیم و ویرایش محمود صادقی. قم: مرکز نشر اسراء.
- آثار آیه الله جوادی آملی. تنظیم و ویرایش محمود صادقی. قم: مرکز نشر اسراء.
- حائری تهرانی، میر سید علی (۱۳۷۷ ش). *مقتنیات الدرر و ملتقطات الثمر*. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- حسن بن علی العسکری، امام ابومحمد (۱۴۰۹ ق). *التفسیر المنسوب الی الامام العسکری*. قم: مدرسه امام مهدی.
- حسن زاده آملی، حسن (۱۴۱۶ ق). *الانسان الکامل فی نهج البلاغه*. ترجمه عبدالرضا افتخاری. بی جا: مؤسسه المعارف الإسلامیه.
- حسینی تهرانی، سید هاشم (۱۳۶۵ ش). *توضیح المرام*. تهران: انتشارات مفید.

- حسینی شاه عبدالعظیمی، حسین بن احمد (۱۴۱۴ ق). *تفسیر اثنا عشری*. بیروت: دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع - دار صادر.
- حقی بروسوی، اسماعیل (بی تا). *روح البیان*. بیروت: دارالفکر.
- حلی، حسن بن یوسف (علامه حلی) (۱۳۷۴ ش). *باب حادی عشر. با شرح النافع یوم الحشر*. مترجم محمد علی حسینی شهرستانی. قم: دفتر نشر معارف اسلامی.
- حویزی، عبد علی بن جمعه عروسی (۱۴۱۵ ق). *نورالثقلین*. قم: انتشارات اسماعیلیان.
- خمینی، سید مصطفی (۱۴۱۸ ق). *تفسیرالقرآن الکریم*. بی جا: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- داورپناه، ابوالفضل (۱۳۷۵ ش). *انوارالعرفان فی تفسیرالقرآن*. تهران: انتشارات صدر.
- دخیل، علی بن محمد علی (۱۴۲۲ ق). *الوجیز فی تفسیرالکتاب العزیز*. بیروت: دار التعارف للمطبوعات.
- دروزه، محمد عزت (۱۳۸۳ ق). *التفسیرالحدیث*. قاهره: دار إحياء الكتب العربية.
- رازی، ابوالفتوح حسین بن علی (۱۴۰۸ ق). *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیرالقرآن*. مشهد: بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی.
- رازی، فخرالدین ابوعبدالله محمد بن عمر (۱۴۲۰ ق). *مفاتیح الغیب*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ ق). *المفردات فی غریب القرآن*. دمشق - بیروت: دارالعلم الدار الشامیة.
- ربانی گلپایگانی، علی (۱۳۹۰ ش). *امامت در بینش اسلامی*. قم: مؤسسه بوستان کتاب.
- رشید الدین میبدی، احمد بن ابی سعد (۱۳۷۱ ش). *کشف الاسرار و عدة الأبرار*. تهران: انتشارات امیر کبیر.
- رشید رضا، (۱۹۹۰ م). *تفسیرالقرآن الحکیم (تفسیر المنار)*. بی جا: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- زحیلی، وهبة بن مصطفى (۱۴۱۸ ق). *التفسیرالمنیر فی العقیة و الشریعة و المنهج*. بیروت - دمشق: دار الفکر المعاصر.
- زمانی، محمد هاشم (پاییز و زمستان ۱۳۷۸ ش). «خلافت انسان در قرآن». *پژوهش های قرآنی*. مشهد: دفتر تبلیغات اسلامی خراسان. شماره ۱۹ و ۲۰.
- زمخشری، محمود (۱۴۰۷ ق). *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*. بیروت: دار الکتاب العربی.
- سبزواری نجفی، محمد بن حبیب الله (۱۴۰۶ ق). *الجدید فی تفسیرالقرآن المجید*. بیروت: دار التعارف للمطبوعات.
- سلمی، محمد بن حسین (۱۳۶۹ ش). *حقائق التفسیر*. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- سورآبادی، ابوبکر عتیق بن محمد (۱۳۸۰ ش). *تفسیر سورآبادی*. تهران: فرهنگ نشر نو.

- سیدی نیا، سید علی اکبر (تابستان ۱۳۸۶ ش). «خلافت الاهی؛ با تأکید بر دیدگاه آیت الله جوادی آملی». *فصلنامه قبسات*. قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی. شماره ۴۴.
- شوکانی، محمد بن علی (۱۴۱۴ ق). *فتح القدير*. دمشق - بیروت: دار ابن کثیر - دار الکلم الطیب.
- صدوق، محمد بن علی (۱۳۷۶ ش). *الا مالی*. تهران: کتابچی.
- _____ (۱۳۹۵ ق). *کمال الدین*. تهران: اسلامیة.
- طباطبایی. سید علی (۱۳۸۲ ش). *انسان کامل و معرفت امام و امامت در کلمات درربار حضرت ثامن الحجج علی بن موسی الرضا علیه السلام*. قم: مطبوعات دینی.
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۷ ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم.
- طبرسی، احمد بن علی (۱۴۰۳ ق). *الإحتجاج علی أهل اللجاج*. مشهد: نشر مرتضی.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۷ ش). *جوامع الجامع*. تهران: انتشارات دانشگاه تهران و مدیریت حوزه علمیه قم.
- _____ (۱۳۷۲ ش). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*. تهران: انتشارات ناصر خسرو.
- طبری، أبو جعفر محمد بن جریر (۱۳۸۷ ق). *تاریخ الأمم والملوک*. بیروت: دار التراث.
- طریحی، فخر الدین (۱۳۷۵ ش). *مجمع البحرین*. تهران: کتابفروشی مرتضوی.
- طوسی، خواجه نصیر الدین (بی تا). *قواعد العقائد*. بی جا: بی نا.
- طوسی، محمد بن حسن (بی تا). *التبیان فی تفسیر القرآن*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- عاملی، علی بن حسین (۱۴۱۳ ق). *الوجیز فی تفسیر القرآن العزیز*. قم: دار القرآن الکریم.
- علم الهدی، علی بن الحسین (سید مرتضی) (۱۴۰۵ ق). *رسائل الشریف المرتضی*. اعداد مهدی رجایی، قم: دار القرآن الکریم.
- عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰ ق). *کتاب التفسیر (تفسیر العیاشی)*. تهران: چاپخانه علمیه.
- غزالی، ابوحامد محمد (۱۳۸۶ ش). *الاقتصاد فی الاعتقاد*. ترجمه پرویز رحمانی. قزوین: حدیث امروز.
- فراهیدی، خلیل بن أحمد (۱۴۰۹ ق). *کتاب العین*. قم: نشر هجرت.
- فضل الله، سید محمد حسین (۱۴۱۹ ق). *من وحی القرآن*. بیروت: دار الملائک للطباعة و النشر.
- فیاض لاهیجی، عبدالرزاق (۱۳۸۳ ش). *گوهر مراد*. تهران: سایه.
- فیض کاشانی، ملا محسن (۱۴۱۵ ق). *تفسیر الصافی*. تهران: انتشارات الصدر.
- فیومی، احمد بن محمد (۱۴۱۴ ق). *المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر*. قم: مؤسسه دار الهجرة.

- قرشی، سید علی اکبر (۱۳۷۷ ش). *أحسن الحديث*. تهران: بنیاد بعثت.
- مغنیه، محمد جواد (بی تا). *التفسير المبين*. قم: بنیاد بعثت.
- قمی مشهدی، محمد بن محمدرضا (۱۳۶۸ ش). *کنز السدقائق و بحر الغرائب*. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
- قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۷ ش). *تفسير التمی*. قم: دار الکتاب.
- کاشانی، ملا فتح الله (۱۳۷۳ ق). *خلاصة المنهج*. تهران: انتشارات اسلامی.
- _____ (۱۳۳۶ ش). *منهج الصادقین فی الزام المخالفین*. تهران: کتابفروشی محمد علمی.
- کاشفی سبزواری، حسین بن علی (۱۳۶۹ ش). *مواهب علیه*. تهران: اقبال.
- کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق (۱۴۰۷ ق). *الکافی*. تهران: دار الکتب الإسلامية.
- ماوردی، ابوالحسن علی بن محمد (۱۴۰۶ ق). *الاحکام السلطانية*. بی جا: مکتب الاعلام الاسلامی.
- محلی، جلال الدین و جلال الدین سیوطی (۱۴۱۶ ق). *تفسير الجلالین*. بیروت: مؤسسه النور للطبوعات.
- مراغی، احمد بن مصطفی (بی تا). *تفسير المراغی*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۸ ش). *انسان شناسی در قرآن*. قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- مصطفوی، حسن (۱۳۶۰ ش). *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۰ ش). *انسان کامل*. قم: صدرا.
- مقاتل بن سلیمان (۱۴۲۳ ق). *تفسير مقاتل*. بیروت: دار إحياء التراث.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۶ ش). *پیام قرآن*. روش تازه ای در تفسیر موضوعی قرآن. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۶ ش). *تفسير القرآن الکریم*. قم: انتشارات بیدار.
- موسوی سبزواری، سید عبد الاعلی (۱۴۰۹ ق). *مواهب الرحمان*. بیروت: موسسه اهل بیت (ع).
- نجارزادگان، فتح الله (۱۳۸۹ ش). *بررسی تطبیقی تفسیر آیات مهدویت و شخصیت شناسی امام مهدی (عج) در دیدگاه فریقین*. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- _____ (۱۳۹۰ ش). *بررسی تطبیقی معنانشناسی امام و مقام امامت از دیدگاه مفسران فریقین*. قم - تهران: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه - نشر سمت.
- نراقی، محمد مهدی (۱۳۶۳ ش). *انیس الموحدين*. تهران: انتشارات الزهرا.
- نسفی، ابوحفص نجم الدین محمد (۱۳۶۷ ش). *تفسير نسفی*. تهران: انتشارات سروش.

- نووی جاوی، محمد بن عمر (۱۴۱۷ ق). *مراح لبید لکشف معنی القرآن المجید*. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- نیشابوری، محمود بن ابوالحسن (۱۴۱۵ ق). *ایجاز البیان عن معانی القرآن*. بیروت: دار الغرب الاسلامی.
- نیشابوری، نظام الدین حسن بن محمد (۱۴۱۶ ق). *تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان*. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- همدانی، عبدالجبار بن احمد (۱۴۲۷ ق). *شرح الاصول الخمسة*. قاهره: مکتبه وهبه.
- یثربی، سید یحیی (۱۳۷۸ ش). *فلسفه امامت*. تحلیل فلسفی شخصیت و اوصاف امامان. قم: وثوق.
- یزدی مطلق (فاضل)، محمود (۱۳۸۱ ش). *امامت پژوهی، بررسی دیدگاه امامیه، معتزله و اشاعره*. به کوشش جمعی از نویسندگان. مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.