

فلسفه و کلام



نقش اسماء و صفات خداوند در مراتب معنایی وعد و وعیدهای الهی / دکتر اعظم پرچم - سمیه عمادی اندانی

خاتمیت از منظر متفکران معاصر / اعظم سادات پشیرین - دکتر عباس جوارشکیان

الگوی های دینی و سازگاری آنها با مقتضیات زمان / دکتر محمد مهدی زارعی

ذهن از منظر ابن سینا / فهیمه شریعتی - دکتر سید مرتضی حسینی شاهرودی

زیبایی شناسی فلسفی و تحلیل نظریه «اصالت زیبایی» در حکمت مطهر / مهدی گنجور - دکتر سیدمهدی امامی جمعه

روش عقلی و گرایش فلسفی در تفسیر قرآن صدرالمآلهین / دکتر ناصر محمدی

افضلیت امام از دیدگاه فرق کلامی / دکتر علی رضا نجف زاده

مطالعات اسلامی: فلسفه و کلام، سال چهل و دوم، شماره پیاپی ۸۴/۲

بهار و تابستان ۱۳۸۹، ص ۱۷۳-۱۹۹

افضلیت امام از دیدگاه فرق کلامی*

علی رضا نجف زاده

استادیار دانشگاه فردوسی مشهد

Email: najafzadeh@um.ac.ir

چکیده

یکی از ویژگی‌های امام که مورد اختلاف متکلمان مسلمان واقع گردیده، افضلیت او از سایر افراد امت است. افضلیت در نظر ایشان از دو حیث مطرح است: نخست افضلیت به معنای فزون‌تر بودن کرامت و ثواب او در نزد خداوند و دومی افضلیت در صفاتی که شرط امامت ظاهری است. متکلمان امامیه به اتفاق افضلیت از هر دو حیث را از شرایط ضروری امامت می‌دانند. این مسأله برای اولین بار از طرف شیعیان مطرح گردید تا با تکیه بر افضلیت امامان خود، احق بودن ایشان برای امامت را اثبات کنند. در افرادی که از طرف امام به حکومت نصب می‌شوند مثل والیان، امیران و قضات، اگرچه افضلیت مطلق شرط نیست، ولی ایشان نیز باید در آنچه بر آن ولایت می‌یابند، از رعایای خود افضل باشند و در هیچ حال تقدم مفضول بر فاضل جایز نیست. اما متکلمان اهل سنت در این مسأله دیدگاه واحد و ثابتی نداشته‌اند. گروهی در مقام نظر از وجوب امامت افضل جانبداری کرده و در واقعیت تاریخی ترتیب خلفا را به ترتیب افضلیت آن‌ها دانسته‌اند. اما اکثر معتزله و اشاعره امامت افضل را ضرورتاً به مصلحت ندانسته و به عذر حفظ مصالح امت، به جواز امامت مفضول با وجود افضل رأی داده‌اند. هرگروه در اثبات مدعای خود به دلایلی از کتاب، سنت، اجماع، و عقل تمسک کرده‌اند. با عنایت به این که پذیرش هریک از این دو مبنا تأثیر عمیقی در ترسیم ساختار نظام سیاسی - حکومتی اسلام دارد، این مقاله در پی آن است که به تبیین و نقد دیدگاه ایشان در این خصوص بپردازد.

کلید واژه‌ها: افضلیت امام، امامت مفضول، امامیه، اشاعره، معتزله.

مقدمه

یکی از ویژگی‌های اساسی امام که مورد اختلاف مسلمانان واقع شده، بایستگی برتر بودن او از سایر افراد امت است. شیعه امامیه و برخی از اهل سنت افضلیت را از شرط‌های لازم امامت می‌دانند. در مقابل اکثر علمای اهل سنت چنین شرطی را برای امام ضروری ندانسته و تقدیم مفضول بر فاضل را جایز می‌دانند. در این نوشتار مسأله افضلیت امام از دیدگاه فرق کلامی بررسی می‌شود. از آن‌جا که به نظر ما اکثر اختلافات ایشان در باب امامت و از جمله «افضلیت امام» تابع اختلاف نظر ایشان در مورد حقیقت امامت و شرایط آن است، در مقدمه به بیان کوتاهی از آن می‌پردازیم.

تعریف امامت از نظر شیعه و سنی

اگرچه بسیاری از متفکران شیعه و سنی در رویکردی به ظاهر مشابه، امامت را به «ریاست عامه در امور دین و دنیا» تعریف می‌کنند، اما کندوکاو بیش‌تر در آرای ایشان از اختلاف دامنه‌داری در این مسأله خبر می‌دهد. امامت از نظر شیعیان ادامه نبوت است و امام در همه امور جز دریافت وحی جانشین پیامبر (ص) است و همانند او از گناه و خطا مصون است و به قول فاضل مقداد: «... الإمامة خلافة عن النبوة قائمة مقامها إلا في تلقي الوحي الإلهي بلا واسطة» (شرح باب حادی عشر، ص ۶۱). امام نه تنها رهبر سیاسی مسلمانان که از آن بالاتر مرجع دین آنان است و مانند رسول خدا (ص) صلاحیت تبیین و تفسیر معصومانه وحی را دارد. او حجت الهی است و گفتار و کردار او برای فهم دین و استنباط احکامی که در ظاهر قرآن و سنت پیامبر نیامده، منبع و سند محسوب می‌شود. او از طرف خداوند به این مقام نصب گردیده و تعیین او وابسته به رأی مردم نیست. (سیدمرتضی، ج ۱، ص ۲۰۵ - ۲۰۶ و ۲۷۶ - ۲۷۷).

اما اهل سنت چنین جایگاهی را برای امام قائل نیستند. امامت را از فروع دین می‌شمارند و برای امام شأنی فراتر از رهبری حکومت سیاسی نمی‌شناسند. امام در فهم

یکی از ویژگی‌های اساسی امام که مورد اختلاف مسلمانان واقع شده، بایستگی برتر بودن او از سایر افراد امت است. شیعه‌ی امامیه و برخی از اهل سنت افضلیت را از شرایط لازم امامت می‌دانند. در مقابل اکثر علمای اهل سنت چنین شرطی را برای امام ضروری ندانسته و تقدیم مفضل بر فاضل را جایز می‌دانند. در این نوشتار مسأله‌ی افضلیت امام از دیدگاه فرق کلامی بررسی می‌شود. از آنجا که به عقیده ما اکثر اختلافات ایشان در باب امامت و از جمله "افضلیت امام" تابع اختلاف نظر ایشان در مورد حقیقت امامت و شرایط آن می‌باشد، در مقدمه به بیان کوتاهی از آن می‌پردازیم:

تعریف امامت از نظر شیعه و سنی: اگرچه بسیاری از اندیشمندان شیعه و سنی در رویکردی ظاهراً مشابه، امامت را به «ریاست عامه‌ی در امور دین و دنیا» تعریف می‌کنند، اما کدوکاو بیشتر در آرای ایشان از اختلاف دامنه داری در این مسأله خبر می‌دهد. امامت از نظر شیعیان ادامه‌ی نبوت است و امام جز در دریافت، وحی جانشین پیامبر (ص) است و همانند او از گناه و خطا معصوم است و به قول فاضل مقداد: «... الإمامة خلافة عن النبوة قائمة مقامها إلا فی تلقی الوحی الالهی بلا واسطة.» (شرح باب حادی عشر، ص ۶۱) امام نه تنها رهبر سیاسی مسلمانان است که از آن بالاتر مرجع دین آنان می‌باشد و مانند رسول خدا (ص) صلاحیت تبیین و تفسیر معصومانه وحی را دارد. او حجت الهی است و گفتار و کردار او برای فهم دین و استنباط احکامی که در ظاهر قرآن و سنت پیامبر نیامده است منبع و سند محسوب می‌شود. او از طرف خداوند به این مقام نصب گردیده و تعیین او وابسته به رأی مردم نیست. (نگ: سیدمرتضی، الشافی فی الامامة، ج ۱، ص ۲۰۵ - ۲۰۶ و ۲۷۶ - ۲۷۷)

اما اهل سنت چنین جایگاهی را برای امام قائل نیستند. امامت را از فروع دین می‌شمارند و برای امام شأنی فراتر از رهبری حکومت سیاسی نمی‌شناسند. امام در فهم احکام شریعت همچون سایر افراد است، نه معصوم است و نه دارای علم جامع به همه امور دینی. او جز در مورد اجرای حدود، تنفیذ احکام و اداره امور دنیوی مردم وظیفه‌ای ندارد. متلکم بزرگ اشعری قاضی ابوبکر باقلانی (متوفی ۴۰۳ ق.) در بیان وجه نیاز مردم به امام می‌گوید:

«فإن قالوا: فهل تحتاج الأمة إلى علم الامام و بیان شیء خصّ به دونهم، و کشف مذهب علمه عنهم، قيل لهم: لا، لأئله هو و هم فی علی الشریعة و حکمها سیان. فإن قالوا: فلماذا يُقام الامام؟ قيل لهم: لأجل ما ذکرناه من قبل من تدبیر الجبوش، و سدّ الثغور، و ردع الظالم، و الأخذ للمظلوم، و إقامة الحدود، و قسم الفیء بین المسلمین و الدفع بهم فی حجّهم و غزوهم. فهذا الذی يُقام لأجله. فإن غلط فی شیء منه. أو عدل به عن موضعه کانت الأمة من ورائه لتقویمه و الأخذ له بواجبه» (التمهید، ص ۱۸۵)

شرایط امام از نظر شیعه و سنی: شیعیان چون به امامت به عنوان یک منصب الهی نگاه می‌کنند برای امام شرایط سخت تری را قائل اند. اما اهل سنت که شأن امام را در حدّ خلافت سیاسی تنزل داده اند، در مقام تعیین شرایط لازم برای خلیفه به تساهل روی آورده، عصمت و علم همه جانبه‌ی به دین را برای خلیفه لازم نمی‌دانند. اما در عین حال اکثر ایشان بر این باورند که امام و رهبر امت

اسلامی باید از شایستگی ها و شرایط ویژه ای برخوردار باشد تا مورد انتخاب اهل حلّ و عقد یا بیعت عامّه مردم قرار گیرد.

متکلمان معتزلی در اتّصاف رهبر امت اسلامی به صفت عدالت آن هم در حدّ اعلای آن اصرار دارند و زمامداری رهبران فاسق را در هیچ شرایطی مشروع نمی‌شمردند. افزون بر عدالت، امام باید از علم در حدّی که بتواند به اقوال علما مراجعه و قول ضعیف از قوی را تمیز دهد برخوردار باشد. (قاضی عبدالجبار، المغنی، ج ۲۰/ق ۲/ص ۱۹۸ و ما بعد)

اشاعره نیز قریشی بودن، علم به احکام شریعت در حدّ یک مجتهد یا قاضی، عدالت در حدّ شاهد محکمه، آگاهی به سیاست و مملکت داری، آشنایی به فنون جنگی، و شجاعت را از صفات لازم برای امام بر شمرده اند (باقلانی، التمهید؛ ص ۱۸۱ - ۱۸۴ و بغدادی، اصول الدین، ص ۲۹۱ و ایجی، موافق، ص ۳۹۸ و تفتازانی، شرح مقاصد، ج ۵، ص ۲۴۳).

ضرورت شایسته سالاری از نظر شیعه و سنی: بنابر آنچه گذشت اکثر دانشمندان شیعه و سنی اتفاق نظر دارند که - حداقل در صورت تمکّن از نصب امام واجد شرایط - قدرت سیاسی و حاکمیت امت اسلامی باید در دست اهل فضیلت باشد و زمامدار جامعه اسلامی باید عادل، عالم، مدیر، شجاع و ... باشد. البته قابل ذکر است که از بعضی از اهل حدیث مانند احمد بن حنبل کلماتی نقل شده است که حکایت از آن دارد که ایشان عدالت، علم و شایستگی را شرط امامت نمی‌دانند و حداقل - چنان که غزالی هم اظهار داشته است - اگر امامی فاقد علم و عدالت با قهر و غلبه بر سر کار آمد و برکناری او مستلزم فتنه و فساد غیرقابل تحمل بود، باید از این شرایط صرف نظر کرده، امامت جاهل فاسق را مشروع شمرد. (فراء حنبلی، احکام السلطانیة، ص ۲۴ و غزالی، احیاء علوم الدین، ج ۱، کتاب قواعد العقائد، ص ۱۱۵) اما این سخن قابل پذیرش نیست زیرا: اولاً؛ اگر بخواهیم حکومت کودتاچیان ظالم را با این توجیهات مشروع بدانیم حکومت به هرج و مرج کشیده می‌شود. هر روز هر کس که از قدرت و قساوت بیشتری برخوردار است با جنایت و کشتار مردم، حکومت را قبضه کرده و خود را امیرالمؤمنین و واجب‌الاطاعه می‌خواند و این ضررش برای امت اسلامی از هر چیزی بیشتر است. ثانیاً؛ قرآن با قاطعیت ما را از همکاری با ستمگران و اطاعت از اهل گناه و اسراف نهی می‌کند و می‌فرماید: «وَلَا تَرْكَبُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فْتُمْسِكُمُ النَّارَ» (هود/ ۱۱۳)، «فَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ ءَاثِمًا أَوْ كَفُورًا» (انسان/ ۲۴) و «وَلَا تُطِعْ أَمْرَ الْمُسْرِفِينَ» (شعراء/ ۱۵) و نمی‌توان گفت چون مبارزه برای برکناری حاکم جاهل ستمگرمستلزم فتنه و اضرار به مسلمانان است، پس به حکم قاعده‌ی «لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام» باید از حرمتی که از اطلاق این آیات در مورد همکاری و اطاعت از حاکم ستمگر استفاده می‌شود دست کشید و مشروعیت حکومت ایشان را صادر کرد. زیرا قاعده «لا ضرر» نهایتاً حکم ضرری را رفع می‌کند نه آن که حکم جدیدی را وضع کند (این قاعده به اصطلاح رافع است نه واضع). این قاعده نهایتاً می‌تواند در موارد خاصی مخالفت با حاکم ستمگری را رفع کند اما هرگز نمی‌تواند مشروعیت حکومت او را وضع و تأمین کند و حق او را در اجرای حدود شرعی اثبات و تصرف او را در جان و مال و بیت المال و مصالح عمومی مسلمانان مجاز کند.

سنت الهی بر آن است که به هیچ کس به اندازه شایستگی اش مسؤولیتی سپرده نشود. حضرت آدم (ع) به سبب علم به همه ی اسماء ، بر فرشتگان فضیلت می یابد و شایسته خلافت الهی بر زمین می گردد. (بقره/ ۳۰-۳۳) حضرت ابراهیم (ع) پس از عبور موفق از عرصه ی امتحان های سخت به مقام امامت رسید. (بقره/ ۱۲۴) یوسف (ع) به سبب «حفیظ» و «علیم» بودن خود را شایسته ریاست بر خزائن زمین می داند. (یوسف/ ۵۵) طالوت به سبب فراوانی دانش و توانایی جسمی، به فرماندهی بنی اسرائیل رسید. (بقره/ ۲۴۷) نبوت و امامت عهد و پیمان الهی است که اهل فسق و ظلم را نشاید و امانتی است که باید به دست اهلش سپرده شود (نساء/ ۵۸، انعام/ ۱۲۴ و ص / ۴۶)

تجربه تاریخی نیز بیانگر این واقعیت است که بیشترین مشکلاتی که متوجه نظام های حکومتی در سطح جهان می شود از ناحیه زمامداران فاسد و نادان است. حکومت افراد ناتوان و فاسد عامل مهمی در برهم ریختگی امور، از هم گسیختگی حکومت، ائتلاف سرمایه ها، عقب ماندگی کشور، بی عدالتی و فساد در همه ی سطوح بوده و نتیجه ای جز روی گردانی مردم از نظام و کینه توری آنها نسبت به حکومت نخواهد داشت.

پس اگر عقل و شرع و اتفاق اکثر مسلمانان حکم میکند که مدیریت سیاسی جامعه باید در اختیار افراد پارسا، عالم، شجاع، مدیر و با کفایت قرار گیرد، اکنون نوبت به طرح سؤال اساسی این نوشتار می رسد و آن این که: اگر در زمانی افراد شایسته و واجد شرایط متعدد ، و مراتب فضل و شایستگی آنها متفاوت بود، آیا لازم است که شایسته ترین آنها به امامت نصب شوند یا با وجود افضل، امامت مفضول نیز روا و مشروع است؟

پیشینه بحث از افضلیت امام:

درباره تاریخیچه مباحث امامت و به خصوص افضلیت امام در میان دانشمندان مسلمان موارد ذیل به عرض می رسد:

۱- با آن که اختلاف برسر تعیین خلیفه از اولین اختلافاتی بود که متأسفانه جامعه اسلامی را پس از ارتحال پیامبر عظیم الشان اسلام به خود مشغول کرد و با آن که این اختلاف همواره در طول تاریخ بزرگترین عامل نفاق و برادرکشی در میان امت اسلامی بوده است و به قول شهرستانی : «شمشیری در اسلام بر بنیان دین از غلاف بیرون کشیده نشد مثل شمشیرهایی که در طول تاریخ برای خلافت از نیام بیرون کشیده شد» (الملل و النحل ، ص ۶) . اما مسلمانان با همه ی اهمیتی که این موضوع برای آنها داشته است بحث و گفتگو بر سر ماهیت خلافت و استخراج اصول و قواعدی (قانون اساسی) که تعیین زمامداران را ضابطه مند کند را با تأخیر قابل ملاحظه ای آغاز کرده اند.

با قطع و اعتماد می توان ادعا کرد که شیعیان آغازگر سؤال ها و مباحثات در حوزه امامت بوده اند. اولین مناظره ها، بحث ها و تألیفات نظام یافته توسط اصحاب ائمه (ع) مطرح شده است. ابن ندیم معتقد است اولین کتابی که در باب امامت تألیف گردیده توسط دانشمندان شیعی تألیف شده است. او می گوید: «اول من تکلم فی مذاهب الامامة و ألف فی ذلک علی بن اسماعیل بن میثم التمار و له من الکتب کتاب الامامة و کتاب الاستحقاق.» و درباره هشام بن حکم اظهار می دارد: «إنه هو الذی فتق الکلام

فی الامامة و هذب المذهب و سهّل طریق الحجاج فيه» (ابن النديم، الفهرست، الفن الثاني من المقالة الخامسة، ص ۲۴۹)

اما اهل سنت در اکثر موارد مصلحت را در آن می دیده اند که تاحدّ ممکن بحث از امامت را مسکوت بگذارند. مفسران آنها از سخن گفتن در تفسیر و شأن نزول آیات ولایت طفره روند و محدثان و مورخان آنها روایات مربوط به امامت و وصایت را در کتاب های خود روایت نکنند. (چنان که ابن حجر عسقلانی در مقدمه کتاب «فتح الباری فی شرح صحیح البخاری» به این عمل اعتراف و از آن دفاع کرده است.) اما بعضی از متکلمان اهل سنت به منظور دفع تشکیکات و پاسخ به سؤال هایی که دانشمندان شیعی در برابر آنها نهاده بودند به ناچار در این عرصه وارد شده و در فصول کوتاهی در پایان کتابهایی خود به این بحث پرداختند. تفتازانی علت ورود متکلمان اهل سنت را دفع شبهات و تشکیکات مخالفان می داند که اگر آنها نبود نیازی به وارد کردن بحث امامت در مباحث کلامی نبود. او می گوید: «لما شاعت من أهل البدع اعتقادات فاسدة مخلة بكثير من القواعد أدرجت مباحثها فی الکلام» (شرح مقاصد، ج ۵، ص ۲۳۲). امام الحرمین جوینی نیز معتقد است: «خطر گمراه شدن کسی که وارد مباحث امامت می شود از کسی که نسبت به آن از اساس جاهل باشد بیشتر است.» (جوینی، الارشاد، ص ۲۴۵)

۲- به گواهی اسناد معتبر امیرمؤمنان علی (ع) خلافت را پس از پیامبر (ص) حق خود می دانسته است در روزها یا ماه های اول خلافت ابوبکر از بیعت با او امتناع کرده است. (بخاری، الصحیح، ج ۵/ص ۲۵۲/حدیث ۷۰۴) و نکته قابل توجه این که ایشان برای اثبات ادعای خود در برابر مخالفان بیش از همه به «افضلیت» خود استدلال کرده است. برای نمونه نگاه کنید به خطبه های: ۲، ۳۷، ۱۰۹، ۱۴۴، ۱۵۴، ۱۶۲، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۹۷، ۲۱۷، ۲۳۹ و از همه رساتر بخش پایانی خطبه ۱۹۲ که مشهور به قاصعه می باشد. (نهج البلاغه، صبحی صالح، ص ۴۷، ۸۰، ۱۶۲ و ۲۰۴ و ۲۱۵ و ۲۱۳ و ۲۴۶ و ۲۴۷ و ۳۱۱ و ۳۳۶ و ۳۵۷ و ۳۰۱) در این فرازاها امیرمؤمنان (ع) به قرآن و سنت کمتر احتجاج کرده است و این شاید بدان سبب بوده است که آیات ولایت می توانسته است بر تفسیرهای گوناگون حمل شود و استدلال به سنت در برابر کارگردانان سیاست، که ظاهراً برای خود در این مورد حق رأی و اجتهاد قائل بوده اند (ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۱۲، ص ۸۲-۸۴) و برای شنیدن فرمایشات صریح پیامبر (ص) گوش شنوایی نداشته و یا به کتمان آنها علاقه داشته اند، چندان کارساز نبوده است.

اما استدلال به «افضلیت» افکار عامه مسلمانان را به قضاوت می طلبد. بر فرض که کتاب و سنت امر امامت را مسکوت گذاشته باشند یا تعیین امام را به مردم واگذارده باشند، آیا باوجود شخصی که در علم و عمل، ایمان و جهاد، شجاعت و استقامت، لیاقت و کاردانی از دیگران افضل است، می توان مقدرات يك امت را به شخصی که یا از این فضایل بی بهره است یا بهره اندکی دارد سپرد؟ آیا شما اگر مزرعه یا کارخانه ای داشته باشید، اداره آن را به امین ترین و خبره ترین فرد ممکن نمی سپارید؟ بنا براین آیا هر عاقل صاحب انصافی باعلی (ع) هم آوا نمی شود که: "ای مردم سزاوارترین اشخاص به خلافت کسی است که در اداره آن نیرومندتر و در آگاهی به فرمان خداوند داناتر باشد." (خطبه ۱۷۳)

شیعیان با اصرار بر ضرورت "امامت افضل" و استدلال با "افضلیت" امیرمؤمنان (ع) بر "احقّ بودن" او به امامت و نوشتن کتابهای متعدّد در مناقب و تبیین جهات افضلیت او مخالفان خود را به عکس العمل و چاره جویی وادار کردند. گروهی در برابر فضایل حقیقی مانند علم، تقوا، مجاهدت، عدالت، شجاعت، زهد، کاردانی و لیاقت که حقیقتاً در منطق اسلام فضیلت و کمال به حساب می آید و علی (ع) حقیقتاً به همه آنها در عالی ترین مرتبه آراسته بود، به فضایل وهمی که ریشه در نظام ارزشی عصر جاهلیت داشت از قبیل شیخوخت، سازش و مدارای با دیگران، به قوم و قبیله خاص نسبت داشتن تمسک می جستند و دیگران را برای خلافت «اصلح» معرفی می کردند. ابو عبیده جراح یکی از کارگردانان اصلی خلافت هنگامی که علی (ع) را برای بیعت به مسجد کشانده بودند و آن حضرت از بیعت امتناع می کرد و با تکیه بر فضایل خود احقّ بودن خود به خلافت را هشدار می داد به او گفت: «ای ابوالحسن تو کم سن هستی و اینها مشایخ قوم تو هستند و تو همانند آنها شناخت و تجربه نداری، پس با ابوبکر بیعت کن و اگر عمرت باقی باشد به خاطر فضل و دین داری و علم و فهم و سابقه قرابت سزاوار به این امر هستی.» (برای متن کامل این مناظره ر.ک: ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۶/ ص ۱۲ و ابن قتیبه، الامامة والسياسة، ج ۱/ ص ۱۳)

بعدها اکثر معتزله بغداد و بعضی از معتزلیان بصره که علی (ع) را افضل اصحاب پیامبر (ص) می دانستند از عمل کارگردانان خلافت جانبداری کردند و صحابه را در کنار زدن امیر مؤمنان از خلافت و تقدیم مفضول بر افضل معذور دانسته و عمل آنان را مطابق «مصلحت» دانستند.^۱ چنان که ابن ابی الحدید در خطبه آغازین شرح نهج البلاغه گفت: «الحمد لله الذي ... قدّم المفضول على الأفضل لمصلحة اقتضاها التكليف.» از اصحاب امام صادق (ع) ابو جعفر محمد بن نعمان مشهور به مؤمن الطاق کتاب «الردّ على المعتزلة في إمامة المفضول» (ابن ندیم، الفهرست، ص ۲۲۴) و هشام بن حکم کتاب «الردّ على من قال بإمامة المفضول» (شیخ طوسی، الفهرست، ص ۳۲۳ و ۳۵۵) را در نقد آراء معتزله نوشته اند.

با آن که ظاهراً در سال های آغازین خلافت سخنی از تفضیل خلفاء بر امیرمؤمنان (ع) و این همه فضائلی که امروزه در کتاب های سیره و حدیث برای آنها ذکر می شود اثری نبوده است^۲، و بسیاری از اصحاب و تابعین به افضلیت علی (ع) قائل بوده اند. (ابن اثیر، اسدالغابه، ج ۳، ص ۵۹۱ و قاضی عبدالجبار، المغنی، ج ۲۰/ ق/ ص ۱۱۵ و ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۲۰، ص ۲۲۱ – ۲۲۶)، اما در دوره های بعد برای ریشه کردن مادّه نزاع، ادّعای «افضلیت به ترتیب خلافت» به

معتزله برای اثبات به مصدحت نبودن خلافت امیر مؤمنان (ع) را به عنوان عوامل کراهت سران قریش و قبایل عرب از پذیرش حکومت ایشان ذکر می کنند از قبیل: ۱- جوان بودن علی (ع) و این که ایشان براساس آداب دوران جاهلیت باست جوانان بر سر بخ را نمی پسندیدند. ۲- بغض و کینه ایشان از علی (ع) باطن کشته شدن سران آنها در جنگ ها و غزوات اسلامی در زمان پیامبر (ص) به دست آن حضرت و حاکمیت قانون «ثار» در بین آنها ۳- انتساب علی (ع) به بنی هاشم و این که نباید نبوت و خلافت در یک خانواده جمع شود. ۴- سخت گیری و خشونت او در اجرای عدالت و عدم تساهل با اهل بیت به او به سبب نزدیکی اش به پیامبر (ص) (ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۱/ ص ۱۸۹ و ج ۱۱/ ص ۱۱۲-۱۱۳ و ج ۱۲/ ص ۸۲-۸۵) مدعی می شوند که اصرار بر حکومت علی (ع) موجب فقر و تشنگی مسلمانان می گردید و بنابراین به مصلحت نبود. (همان، ج ۱/ ص ۳ و ص ۱۴۰ و ج ۲/ ص ۲۹۴)

۲- نطق های انتخاباتی که روزهای اول برای تشویق مردم به بیعت با ابوبکر ادا شده است از ذکر فضائلی که امروزه برای او ادعا می شود خالی است در حالی که شرایط سیاسی آن روزها به شدت طلب می کرده است که اگر در کارنامه او فضیلتی هست بر شمرده شود و برتری و امتیاز او بر دیگران برای خلافت اثبات گردد. اما آنها فضیلتی که خلیفه دوم در نطق تاریخی خود، در اجتماع مردمی که روز بعد از سقیفه بنی ساعده در مسجد مدینه برای بیعت با ابوبکر گرد آمده اند، ذکر می کند این است که او را به غار پیامبر بده و دست او را بر بکر اظهار می دارد که: «همانا من بر شما ولایت می یابم در حالی که بهترین شما نیستم» (ابن هشام، السيرة النبوية، ج ۴، ص ۳۱۱)

تدریج شکل می گیرد و مستندسازی می شود. در طول خلافت هشتاد ساله اموی ها و مروانی ها علاوه بر اعمال خشونت بار نظامی بر علیه شیعیان اقدامات وسیع فرهنگی و تبلیغی، در جهت فروکاستن از قدر و منزلت امیرمؤمنان (ع) و تفضیل خلفا بر او انجام می گیرد که مهم ترین آنها عبارت بود از:

۱- ممنوعیت بیان فضایل امیرمؤمنان (ع): به گونه ای که در تمام این مدت دوستانش از ترس و دشمنانش از روی دشمنی فضایل او را پنهان کردند. مورخ بزرگ ابوالحسن علی بن محمد مدائنی (۱۳۵-۲۱۵ق.) در کتاب «الاحداث» می نویسد: «معاویه در سال بعد از صلح با امام حسن (ع) به همه کارگزاران حکومت خود نوشت: «همانا من امان از هرکسی که در فضیلت ابوتراب چیزی روایت کند برداشته شد.» پس بعد از فرمان او خطیبان در هر جا و بر فراز هر منبری علی (ع) را لعن می کردند و از او برائت می جستند و در مذمت او و خاندانش سخن می گفتند. و آن روز بلاومصیبت مردم کوفه از همه بیشتر بود...» (به نقل از ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۱۱، ص ۴۴)

۲- تشویق بعضی از صحابه و تابعین به جعل حدیث در مذمت امیرمؤمنان (ع): ابوجعفر اسکافی از دانشمندان معتزله در این باره می نویسد: «... معاویه گروهی از صحابه و تابعین را استخدام کرد تا روایاتی ناروا را درباره علی (ع) جعل کنند، روایاتی که خواهان لعن و تبری جستن از او بودند. او برای جاعلان پاداش های و سوسه برانگیز قرار داد و آنها آن قدر حدیث جعل کردند تا خشنودی او را بدست آورند. ابوهریره، عمرو بن عاص و مغیره بن شعبه از اصحاب و عرو بن زبیر از تابعین از جمله این جاعلان حدیث بودند.» اوسپس نمونه ای از این روایات را ذکر و نقد می کند (به نقل از ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۴، ص ۶۳ - ۷۳)

۳- تشکیک در فضائل علی (ع) یا بی ارزش جلوه دادن آنها که نمونه ای از این تلاش ها را می توان در کتاب «العثمانیه» جاحظ ملاحظه کرد.

۴- و از همه مهم تر عملیات شبیه سازی بود، یعنی جعل فضائلی برای دیگران مشابه و هم وزن با فضیلت های امیرمؤمنان (ع)، تا او در فضایل خود بی بدیل نباشد. مدائنی می نویسد:

«معاویه پس از منع بیان فضائل علی (ع) و دستور به لعن و سب آن حضرت، دستور داد عثمانی ها را تشویق کنند تا در فضیلت عثمان احادیثی را در میان مردم منتشر کنند و چون فضائل ساختگی عثمان همه جا را پر کرد او به استانداران خود دستور دارد که: «روایت در فضیلت عثمان فراوان گشته و در هر شهر و کوی و برزنی منتشر گردیده است. پس چون این نامه ی من به شما رسید مردم را فرمان دهید که در فضائل صحابه و دو خلیفه اول روایت نقل کنند، و هیچ حدیثی که احادی از مسلمانان در باره ابوتراب نقل می کند را فرو نگذارید مگر آن که مشابه آن را برای صحابه بیاورید (به گونه ای که آنچه در باره او آمده است را نقض کند). این را من ترجیح می دهم و بیشتر مرا شادمان می سازد، و برای در هم کوبیدن حجت ابوتراب و شیعیان او کارسازتر است، و از انتشار مناقب عثمان برای آنها تحمل ناپذیرتر است.» و پس از این دستور بود که احادیث ساختگی فراوان در مناقب صحابه و خلفاء جعل گردید و بر فراز منابر خوانده شد، و معلمان مدارس را وادار کردند تا آنها را همچون آیات قرآنی به نوباوگان بیاموزانند و مردم را دستور دادند تا فرزندان و زنان و نوکران و کنیزان خود را به حفظ آنها بگمارند و این اوضاع تا مدت ها ادامه داشت... و مردم برای تقرّب به حکام و رسیدن

به مال و منال در نقل این احادیث بر یکدیگر سبقت می گرفتند. تا این که این اخبار و احادیث در دوره های بعد به راویان و محدثانی منتقل شد که اگر چه مردمانی متدین بودند و دروغ و افتراء را حلال نمی شمردند. [اما شاید به سبب نبودن روحیه تحقیق در میان ایشان] این احادیث ساختگی را پذیرفتند و در کتاب های خود به گمان آن که حق است روایت کردند، ک اگر به جعلی بودن آن ها پی می بردند روایت نمی کردند و به مضمون آنها پای بند نمی شدند.» (به نقل از ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۱۱، ص ۴۵ - ۴۶)

در قرون بعد که فرقه های کلامی و مذاهب فقهی و حدیثی ظهور پیدا کردند تحت تأثیر همین روایات مجعول، ترتیب افضلیت را به ترتیب خلافت دانستند و اکثر معتزله ی بصره، مرجئه، اهل حدیث و بعدها اشاعره از همین نظریه جانبداری کردند، در حالی که بعضی از ایشان در مباحث نظری تقدیم مفضول بر افضل را جایز می دانستند و بعضی آن را جایز نمی شمردند.

اقوال در افضلیت امام :

۱- ضرورت افضلیت امام به طور مطلق: متکلمان شیعه اتفاق نظر دارند که امام باید شایسته ترین فرد امت باشد و امامت مفضول در هیچ شرایطی جایز نیست. ایشان معتقدند کسی که در امری، امام بر مردم است باید در آن امر افضل از آنها باشد. و چون امام دارای «ریاست عامه» در امر دین و دنیا و آخرت مردم می باشد باید در همه کمالات نفسانی که لازمه امامت است سرآمد دیگران بوده و عبادت و ثواب اخروی او فزون تر از همه باشد. (شیخ طوسی، تلخیص الشافعی، ج ۱، ص ۱۹۹ و محقق حلّی، المسلك فی اصول الدین، ص ۲۰۵). در میان متکلمان اهل سنت، نظام و جاحظ از معتزله و ابوالحسن اشعری مؤسس فرقه اشاعره نیز افضلیت امام را، در شروط و صفاتی که لازمه امامت است، ضروری دانسته اند. (عبدالقاهر بغدادی، کتاب اصول الدین، ص ۲۹۳)

۲- ضرورت امامت افضل به شرط آن که امامت او موجب بروز فتنه و آشوبی نباشد. قاضی ابوبکر باقلانی از متکلمان اشعری از این رأی جانبداری کرده است (التمهید، ص ۱۸۲) جویی این قول را به اکثر اهل سنت نسبت داده است. (الارشاد، ص ۴۳۰)

۳- اولویت تقدیم افضل به شرط آن که افضلیت و مصلحت در یک نفر جمع باشد: اکثر متکلمان معتزلی معتقدند که افضلیت از شرایط ضروری امامت نیست و در صورت وجود عواملی از قبیل: نبودن بعضی از شرائط لازم (مثل تدبیر سیاسی) در افضل، یا قریشی نبودن او، یا کراهت مردم از پذیرش حکومت او، یا شهرت و تمکین مردم از مفضول، امامت افضل به مصلحت نبوده و باید از آن صرف نظر کرد. اما در صورت تساوی افراد و نبودن مانع، امامت افضل اولی است. (قاضی عبدالجبار، المغنی، ج ۲۰/ق ۱/ص ۲۲۷ - ۲۳۰)

۴- جواز تقدیم مفضول به طور مطلق: اکثر متکلمان اشعری افضلیت را در امام شرط نمی دانند و امامت مفضولی که شرایط امامت در او جمع باشد را با وجود افضل، جایز می دانند. (ایجی، الموافق، ص ۴۱۳)

گستره و معانی افضلیت:

افضلیت امام در نزد متکلمان از دو حیث مطرح است: نخست افضلیت به معنای فزون تر بودن عبادت و ثواب او در پیشگاه الهی؛ و دیگری افضلیت در صفاتی که مربوط به امامت ظاهری است مانند: علم، عدالت، شجاعت، کاردانی و لیاقت. افضلیت در صفات و ملکات نفسانی که لازمه امامت و زعامت سیاسی می باشد مورد توجه همه متکلمان شیعه و سنی قرار گرفته است و چنانچه گذشت بعضی از آنها افضلیت را از این نظر برای امام واجب دانسته اند و بعضی دیگر امامت مفضول را نیز جایز شمرده اند. اما افضلیت به معنای نخست مورد تأکید همه متکلمان شیعه و بعضی از متکلمان اهل سنت بوده است. (طوسی، تخلص الشافی، ج ۱/ص ۱۹۹ و محقق حلی، المسلك فی اصول الدین، ص ۲۰۵ و قاضی عبدالجبار معتزلی، المغنی، ج ۲۰/ق ۲/ص ۱۱۶ و ایجی، المواقف، ص ۴۱۲) اما آیا ممکن است افضلیت از هر دو حیث در شخص واحد جمع نشود و افضل در ثواب و عبادت، مفضول در سیاست باشد یا افضل در سیاست مفضول در عبادت و ثواب اخروی باشد؟ این امر عقلاً ممکن است، اما متکلمان شیعه معتقدند که امامان ایشان از هر دو حیث افضل اهل زمان خود بوده اند. اکنون به دلایل متکلمان شیعه در مورد ضرورت افضلیت امام و دلایل مخالفان ایشان در مورد جواز امامت مفضول می پردازیم.

افضلیت امام به معنای برخورداری از کرامت و ثواب الهی

در نگرش انسان دیندار و الاثرین انسانها کسی است که در نزد خداوند متعال دارای رتبه و درجه بالاتر و در نتیجه از کرامت و ثواب بیشتری برخوردار باشد و به اصطلاح «أكثر ثواباً عند الله» باشد. قاضی عبدالجبار معتزلی معتقد است مراد متکلمان از برتری، برتری از منظر دین است که اساس آن برخورداری از کثرت پاداش اخروی است و افضل کسی است که ثواب او از ثواب دیگران افزون تر است. (المغنی، ج ۲۰/ق ۲/ص ۱۱۶) و صاحب مواقف نیز اساس و بازگشت افضلیت را به کثرت ثواب و کرامت در نزد خداوند می داند. (شرح مواقف، ج ۸/ص ۳۷۲) اما به عقیده تمامی متکلمان تنها راه شناخت «افضل» به این معنا، وحی و تنصیص الهی است. زیرا هیچ کس جز خداوند نمی داند چه کسی از ثواب و کرامت بیشتری در نزد او برخوردار است. (قاضی عبدالجبار، المغنی، ج ۲۰/ق ۲/ص ۱۱۷ و غزالی، احیاء علوم الدین، ج ۱، کتاب قواعد العقائد، ص ۱۱۵ و تفتازانی، شرح مقاصد، ج ۵/ص ۳۰۱) اما آیا لازم است که امام از این حیث، افضل اهل زمان خود باشد؟ اکثر متکلمان اهل سنت افضلیت به این معنا را برای امام ضروری نمی دانند اما متکلمان شیعه بر این بایستگی تأکید دارند. ایشان همگی بر این باورند که باید بهره مندی امام از پاداش و ثواب اخروی از همه افراد تحت سرپرستی او بیشتر باشد و روا نیست در میان مردمان کسی پیدا شود که مقام و پاداش اخروی او از امام بیشتر یا با او برابر باشد. (طوسی، تمهید الاصول، ص ۸۰۳) ایشان بر اثبات مدعای خود یعنی ضرورت افضلیت امام به این معنا دلایل متعددی اقامه کرده اند که به تقریر بعضی از آنها می پردازیم:

دلایل شیعه بر افضلیت امام به معنای «اکثر ثواباً عندالله»:

دلیل اول: امام در همه امور دینی پیشوای مؤمنان است. قول، فعل و تقریر او در همه امور شرعی برای مردم حجت است. هیچ واجب عقلی یا عبادت شرعی نیست مگر آن که او در آنها مقتدای دیگران است. پس چون او مانند پیامبر (ص) حجت خدا بر مردم است، باید از هر امری که او را در دید مردم ساقط می کند و اسباب تنفر آنها را از او فراهم می آورد پیراسته و به هر چیزی که مایه جلب اعتماد و آرامش خاطر آنها را فراهم می آورد آراسته باشد. پر واضح است که اگر مردم بدانند یا احتمال دهند که در میان رعایا کسانی هستند که به سبب فزونی عبادات از ثواب و منزلت والائتری از امام در نزد خداوند برخوردارند برای آنها احترام و منزلت بیشتری قائل بوده و با وجود افضل از اطاعت مفضول کراهت و تنفر دارند. پس برای آن که قول امام مورد پذیرش مردم قرار گیرد و غرض از نصب او تأمین شود او باید افضل اهل زمان خود باشد. (ربک: سید مرتضی، الذخیره، ص ۴۳۴ و الشافی فی الامامه، ج ۲/ ص ۴۷ و و شیخ طوسی، تلخیص الشافی، ج ۱/ ص ۲۰۴)

دلیل دوم: امام استحقاق تعظیم و تبجیل بیشتری نسبت به رعایای خود دارد به گونه ای که هیچ یک از افراد امت به اندازه او مستحق احترام و تکریم نیستند و نمی توان گفت فرمان به تعظیم و بزرگداشت امام از باب استحقاق نیست بلکه از باب بخشش و تفضل است زیرا اگر از سر بخشش بود پس شایسته بود که خداوند ما را به تعظیم و تبجیل کودکان، دیوانگان و چهارپایان نیز فرمان دهد تا آنان نیز از این بخشش بهره مند شوند همانگونه که از بخشش بهره مندی از لذت مأكولات و مشروبات برخوردار شده اند. پس اگر این تعظیم و تبجیل از سر استحقاق است نه تفضل، پس کاشف از عظمت عبادت و ثواب امام در نزد خداوند می باشد و حکایت از آن دارد که او افضل از همه امت است یعنی در نزد خداوند از ثواب و کرامت فزون تری برخوردار است. (شیخ طوسی، تلخیص الشافی؛ ج ۱/ ص ۱۹۹ - ۲۰۳ و تمهید الاصول، ص ۸۰۴ و محقق حلی، المسلک فی اصول الدین، ص ۲۰۶)

دلیل سوم: امام چون معصوم است افضل است: از صفاتی که شیعیان برای امام ضروری می دانند «عصمت» است. اما اگر کسی عصمت امام را بپذیرد باید افضلیت او را نیز بپذیرد و تلازم بین «عصمت» و «افضلیت» مورد قبول همگان است. این که از یک طرف امام را معصوم بدانیم و از طرف دیگر او را مفضول در ثواب فرض کنیم، برخلاف اجماع است و هر قولی برخلاف اجماع باطل است. (سید مرتضی، الذخیره، ص ۴۳۵ و طوسی، تلخیص الشافی، ج ۱/ ص ۲۰۴) اما چرا عصمت اقتضای افضلیت را دارد؟ چون در دیدگاه شیعه امام در عبادات هم امام مردم است و هیچ عبادتی نیست مگر آن که امام در انجام آن پیش قدم است. پس عبادت امام در ظاهر از همه مردم بیشتر است پس باید ثواب او نیز از همه بیشتر باشد. مگر آن که باطن او برخلاف ظاهر او باشد یعنی او در ظاهر از همه ی اهل طاعت جلوتر باشد، اما چون در باطن اعمال او همراه با کفر، ریا، عجب و امثال این مفاسد است، در واقع در زمره اهل فسق است. اما این با عصمت امام ناسازگار است. عصمت امام ما را مطمئن می سازد که نه تنها عبادت او به لحاظ کمّی از همه بیشتر است، به لحاظ کیفی نیز چون او این اعمال را با عالی ترین درجه ایمان، علم و اخلاص به جای می آورد، که هیچ کس را با او برابری نیست. بنابراین استحقاق او برای برخوردارگی از کرامت و پاداش الهی بیشتر است. و به قول

سید مرتضی: «اذا وجب بدلیل عصمته أن يكون ظاهره كباطنه، و كان أفضل ظاهراً في العبادات من رعيته، وجب أن يكون أكثرهم ثواباً.» (الشافی فی الامامه، ج ۲/ ص ۴۳)

دلیل چهارم: امام به همه ی امور ی که دیگران به انجام آن مکلفند او نیز مکلف است. اما امام تکالیف ویژه ای افزون بر دیگران هم دارد که مهم ترین آنها هدایت امت اسلامی در همه ابعاد و به بهترین وجه ممکن است که مستلزم تحمل رنج ها و مشقت های بسیار است. پر واضح است که «بکثرة المشاقّ یكثر الثواب» پس چون تکلیف امام از همه افراد امت بیشتر است پس رنج و مشقت و به تبع آن برخورداری او از ثواب و کرامت الهی از همه افزون تر است. (طوسی، تلخیص الشافی، ج ۱، ص ۲۱۳ و محقق حلّی، المسلك فی اصول الدین، ص ۲۰۵)

نقد و بررسی

۱- این دلایل مبتنی بر آن است که بپذیریم ثواب الهی براساس استحقاق است و انسان ها با انجام عبادات مستحق ثواب الهی می شوند. اما اگر ثواب را از باب تفضل بدانیم ممکن است کسی عمل صالح کمتری از امام داشته باشد و خداوند به او ثواب فزون تری تفضل کند. پس از این راه افضلیت امام ثابت نمی شود.

پاسخ این شبهه در متن دلیل دوم آمده است، افزون بر آن می گوئیم: عموم عدلیه ثواب اخروی را به استحقاق می دانند نه به تفضل. زیرا انجام عباداتی که خداوند متعال بندگان را به انجام آنها تکلیف فرموده است سبب رنج و مشقت آنها می شود. اما چون برخداوند حکیم انجام کار بیهوده قبیح است، از به رنج انداختن مردم غرضی داشته است؛ اما چون این غرض به ذات بی نیاز او بر نمی گردد، پس باید هدف رساندن ضرر یا نفعی به بندگان بوده باشد. اما رساندن ضرر ظلم است و قبیح. پس هدف از تکالیف رساندن نفعی بوده است. اما در دنیا یا در آخرت؟ اما در دنیا از انجام تکالیف جز تحمل رنج و محرومیت چیزی نصیب بندگان نمی شود. پس این نفع رسانی در آخرت است و آن همان ثواب و کرامت الهی است. (ر.ک: شیخ طوسی، تلخیص الشافی، ج ۱/ ص ۱۹۹ و علامه حلّی، کشف المراد، ص ۴۳۳ - ۴۳۴)

۲- شما می گوئید امام باید کسی باشد که عبادت و ثواب او از همه امت خود بیشتر باشد. آیا بازگشت سخن شما به عقیده کسانی نیست که نبوت و امامت را به استحقاق می دانند نه به تفضل؟ آیا به عقیده شما امامت یک مقام اکتسابی است؟ (قاضی عبدالجبار، المغنی، ج ۲۰/ ق ۱/ ص ۹۷)

البته متکلمان شیعه نبوت و امامت را به استحقاق نمی دانند، بلکه آن را حاصل تفضل و نصب الهی می شناسند که: «الله اعلم حیث یجعل رسالته - انعام/ ۱۲۴». خداوند متعال حضرت عیسی (ع) را در همان ساعت ولادتش، در حالی که هیچ عمل و عبادتی انجام نداده بود تا مستحق نبوت گردد، پیامبر قرار داد. (قالوا کیف نکلم من کان فی المهد صبیباً. قال إیّی عبدالله آتانی الکتاب و جعلنی نبیاً - مریم / ۲۹) و حضرت یحیی (ع) را در کودکی - در سه سالگی - پیامبر گردانید (آتیناه الحکم صبیباً - مریم / ۱۲) و امامت هم مثل نبوت است چنان که بعضی از امامان شیعه در سن کم به امامت رسیده اند. اما نکته ای که در پاسخ اشکال باید به آن توجه کرد این است که دلایل پیشگفته دلالت بر آن دارند که امام پس از نصب الهی و رسیدن به مقام امامت و تحمل مشقت هدایت امت، شایسته برخورداری از کرامت

و ثواب الهی می گردد به گونه ای که هیچ یک از افراد امت در این فضیلت با او برابر نیستند و به سبب همین افضلیت مستحق تعظیم و تبجیل همگان می شود. (ر.ک: سید مرتضی، الشافی فی الامامه، ج ۱/ ص ۳۲۷ و ج ۲/ ص ۴۶ و شیخ طوسی، تلخیص الشافی، ج ۱/ ص ۲۳۱)

۳- شما می گوئید امام چون جانشین پیامبر است باید از حیث برخورداری از ثواب و کرامت الهی از همه افضل باشد. ما می گوئیم براین اساس پس هرکسی که جانشین امام است باید افضل باشد. باید استانداران، امیران لشکر و قضاتی هم که امام در بلاد نصب می کند یا نائبان او در عصر غیبت از همه افضل باشند، زیرا ایشان نیز جانشین امام اند و فقط حوزه تصرف آنها محدودتر است، به خصوص که تکریم و تعظیم آنها نیز بر مردم واجب است. اما شما این را نمی گوئید. (قاضی عبدالجبار، المغنی ج ۲۰/ ق ۱/ ص ۹۷)

متکلمان شیعه در پاسخ می گویند اینان که شما گفتید «ریاست عامّه» ندارند و در همه شؤون امام نیستند و به خصوص حجت الهی نیستند تا گفتار و کردار آنها مبنای عقیده و عمل دیگران باشد و از مقام عصمت نیز برخوردار نیستند تا یقین کنیم باطن آنها برخلاف ظاهر آنها نیست. پس هیچ لزومی ندارد که درباره ی آنها اعتقاد به افضلیت در عبادت و ثواب الهی داشته باشیم. البته ایشان باید در آنچه بدان منصوب گشته اند افضل باشند. قاضی در امر قضاوت، و امیر سپاه در فنون نظامی و جنگاوری، و دولتمردان در امر سیاست و مملکت داری و خلاصه هر کس در هر امری که رئیس دیگران است باید در آن امر افضل از آنها باشد و امامت مفضول در هیچ حالی جایز نیست. (سیدمرتضی، الشافی فی الامامه، ج ۲/ ص ۴۵ و شیخ طوسی، تلخیص الشافی، ج ۱/ ص ۲۰۳)

۴- اگر چه کثرت ثواب اخروی مایه شرف و سعادت است و لی ربطی به امامت ندارد. امام باید در تجهیز سپاه و حفاظت از مرزها، عمران و آبادانی شهرها، تعامل سیاسی با ممالک دنیا، تعایش با مردم لیاقت و کفایت داشته باشد. اگر کسی در عبادت و ثواب اخروی ناقص باشد ضررش فقط به خودش می رسد، اما اگر کسی در سیاست و مملکت داری ضعیف باشد ضررش به همه می رسد. به همین دلیل پیامبر(ص) در پاسخ ابوذر، با آن همه راستگویی و سابقه، که از او تقاضای امارت کرد فرمود: «یا اباذر إنک ضعیف و أئها أمانة و أنها يوم القيامة خزی و ندامة إلّا من أخذها بحقها و أدّى الأذى علیه فیها» (ابن تیمیه، السیاسة الشرعیّه، ص ۱۴-۱۵)

در پاسخ باید گفت امام اگر چه در اداره ی امور دنیوی باید لایق و کاردان باشد اما این کافی نیست. اگر وظیفه ی امام فقط تأمین امنیت و رفاه دنیوی باشد، هیچ منعی ندارد که - اگر او در اداره این امور توانا است - منافق، فاسق یا اصلاً کافر باشد. اما اگر هدف از حکومت تنظیم امور جامعه براساس احکام دین و عدالت و تقوی است و امام حجت الهی است و وظیفه هدایت مردم به سوی سعادت اخروی به واسطه عبادت و بندگی خداوند بر عهده اوست، پس باید در همه کمالات نفسانی و از جمله برخورداری از کرامت و ثواب الهی از همه افضل باشد. (مظفر، دلائل الصدق، ص ۲۹-۳۱)

۵- بر فرض آن که بپذیریم امام به لحاظ کرامت و ثواب در نزد خداوند باید افضل از همه باشد، ما راهی برای شناسایی او نداریم. پس این شرط لغو و غیر عملی است. (ابن حزم، الفصل فی الملل، ص ۱۶۵) در پاسخ گفته می شود اتفاقاً یکی از جهاتی که شیعه اصرار دارد که امام باید منصوب از طرف

خداوند باشد همین است که امام باید افضل باشد و افضلیت مثل عصمت از صفات درونی است که جز خداوند آگاه به اسرار باطنی افراد، کسی به آن علم ندارد. (سید مرتضی، الشافی، ج ۲/ ص ۴۱ و قاضی عبدالجبار، المغنی، ج ۲۰/ ق ۱/ ص ۱۱۱)

دلایل متکلمان بر ضرورت افضلیت ظاهری امام :

مدعی متکلمان شیعه این است که امام باید در هر امری که در آن پیشوای دیگران است افضل از دیگران باشد. قید «در هر امری که در آن پیشوای دیگران است» برای این آمده است که توجه دهند لزومی ندارد که امام در اموری مثل حرّف، فنون و صنایعی که در آنها امامت ندارد افضل از دیگران باشد. او در آنچه امام دیگران افضل از آنها است، ایشان برای اثبات ادعای خود دلایلی آورده اند:

دلیل اول: تقدیم مفضل بر فاضل قبیح است: مهم ترین دلیل عقلی که افضلیت امام را در همه ابعاد اثبات می کند براساس قبح تقدیم مفضل بر فاضل است. علامه حلی در تقریر این دلیل می گوید: «امام در فضایل و کمالات یا مساوری با دیگران، یا ناقص تر از آنها، و یا افضل از آنها است. امامت در دو فرض اول باطل است زیرا لازمه فرض اول ترجیح بلا مرجّح است و لازمه فرض دوم تقدیم ناقص بر کامل و مرجوح بر راجح که قبیح است. بنابراین فرض سوم مطلوب، و مطابق عقل و ذوق سلیم است و آن این که امام افضل از دیگران باشد. (کشف المراد، ص ۳۹۲)

اما سید مرتضی، شیخ طوسی و دیگران در تبیین این دلیل گفته اند: «عقول همه عقلاء نمی پسندند که پادشاه دانایی، شخصی را که چون کودکان خط می نویسد بر خطاطان چیره دستی مانند ابن مقله ریاست دهد یا کسی را که بعضی از مقدمات فقه را آموخته بر فقیهان بزرگی چون ابوحنیفه و شافعی رئیس گرداند. بدون شبهه همگان به زشتی این کار حکم می کنند و این نیست مگر به سبب زشتی تقدیم مفضل بر فاضل. (سید مرتضی، الشافی، ج ۲/ ص ۴۲ و شیخ طوسی، الاقتصاد، ص ۱۹۱) پس امامی که خداوند حکیم، او را به امامت نصب کرده، و در علوم و احکام و عبادات دین او را بر مردم حجت قرار داده، و زمام امر دین و دنیای آنها را به او سپرده است، باید در همه اموری که امامت متوقف بر آن است از همه رعایای خود افضل باشد.

فخر رازی در نقد این دلیل قبح تقدیم شاگرد مبتدی بر استاد خود را می پذیرد زیرا رئیس در اینجا معلّم مرئوس است و این که رئیس یعنی شاگرد را تکلیف کنیم به مرئوس یعنی استاد خود چیزی تعلیم دهد که خود نمی داند، تکلیف ما لایطاق و قبیح است. اما این زشتی را در سایر ریاست ها نمی پذیرد و می گوید: اگر مانعی در تقدیم فاضل به وجود آید یا مصلحتی تقدیم مفضل را اقتضا کند، در این صورت تقدیم مفضل باید جایز باشد. مثل این که رعیت از پذیرش ریاست افضل کراهت داشته باشند و اصرار بر ریاست او موجب بروز فتنه و آشوب گردد، یا هدف از پست و مقام دادن به مفضل جلب نظر او یا شکستن نخوت و تکبر فاضل و تربیت او باشد، یا بخواهند افضل را در تحت ریاست مفضل درآورند تا اشراف و بزرگان از پذیرش امارت مفضل ننگ و عار نداشته باشند. (فخر رازی، نهایه العقول، ص ۳۱۲) و دیگران عذرهای دیگری را افزوده اند تا تقدیم مفضل را توجیه کنند. (قاضی عبدالجبار، المغنی، ج ۲۰/ ق ۱/ ص ۲۲۷)

اما متکلمان شیعه این را نمی پذیرند و می گویند: علت ناروایی تقدیم مفضول بر فاضل "قبیح بودن" آن است. آبا با این عذرهایی که شما می آورید این علت از بین می رود؟ اگر بگویید آری می گوییم پس باید در همه جا با عروض يك عذر کار زشت دیگر زشت نباشد ، بلکه بالاتر به مصلحت هم باشد و مثلاً باید حکم کرد که ظلم کردن به شخصی ، با عذر نفع رساندن به دیگران ، نه تنها زشت نیست که به مصلحت هم هست . (شیخ طوسی، الاقتصاد ، ص ۱۹۱)

دلیل دوم: امام جانشین پیامبر (ص) است. هر شرطی که در پیامبر معتبر است در امام نیز معتبر خواهد بود. همه مسلمانان اتفاق نظر دارند که پیامبر(ص) افضل امت است ، پس امامی هم که می خواهد در مسند خلافت او قرار گیرد تا اهداف بعثت را که تکمیل نفوس و اداره جامعه بر اساس ارزش های دینی است تداوم بخشد، باید مثل پیامبر از کامل ترین و شایسته ترین انسان ها باشد.

دلیل سوم: امام واجب الطاعه است و غرض از نصب او زمانی تأمین می شود که مردم به طور کامل از او اطاعت کنند. اما مردم حاضر نیستند از کسی که از آنها پائین تر است اطاعت کنند و اگر افضل باشد احتمال اطاعت و انقیاد مردم بیشتر است.

از ابوالحسن اشعری مؤسس فرقه اشاعره کلماتی نقل شده است که گویای جانبداری او از دو دلیل پیشگفته می باشد. او می گوید: «لا تتعقد إمامة المفضول مع وجود الأفضل، لأنَّ الأفضل أقرب إلى انقياد الناس له و اجتماع الآراء على متابعته، و لأنَّ الإمامة خلافة عن النبي (ص) فيجب أن يطلب لها من له رتبة أعلى، قياساً على النبوة (تفتازانی، شرح مقاصد، ج ۵/ ص ۲۴۶)

دلیل چهارم: استشهاد به آیات و روایات: متکلمان بر لزوم افضلیت امام به آیات قرآن و روایات پیامبر (ص) نیز استدلال کرده اند:

۱- آیه ۳۵ سوره یونس که دلالت واضح بر افضلیت امام دارد: «أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمْ مَنْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يُهْدَىٰ مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ» (آیا کسی که به حق هدایت می کند سزاوارتر است که تبعیت شود یا کسی که هدایت نمی یابد مگر آن که او را هدایت کنند پس شما را چه شده و چگونه داوری می کنید؟)

این آیه دلالت دارد بر این که تنها کسی شایستگی امامت دارد که دارای هدایت ذاتی و بی واسطه بوده و عمل او به هدایت خود و به تایید الهی و تسدید ربّانی باشد. (علامه طباطبایی، تفسیر المیزان، ج ۱/ ص ۲۷۶ و ج ۱۰/ ص ۵۷) که چنین شخصی معصوم و افضل خلایق است و غیر او که یا اصلاً هدایت شدنی نیست و یا به واسطه ی دیگری هدایت می شود ، شایسته پیروی شدن و امامت نیست.

۲- آیه ۹ سوره زمر: «قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ» (بگو آیا کسانی که می دانند با کسانی که نمی دانند برابرند.)

۳- متکلم اشعری قاضی ابوبکر باقلانی که امامت افضل را تا زمانی که سبب بروز فتنه و آشوب نگردد واجب دانسته است، بر وجوب امامت افضل روایاتی را از رسول خدا(ص) نقل کرده است مانند: «يَوْمَ الْقَوْمِ أَفْضَلُهُمْ» ؛ «أَتَمَّتْكُمْ شَفَعَاؤُكُمْ فَانظُرُوا بِمَنْ تَسْتَشْفَعُونَ» ؛ «أَتَمَّتْكُمْ شَفَعَاؤُكُمْ إِلَى اللَّهِ فَقَدَّمُوا خَيْرَكُمْ» ؛ «مَنْ تَقَدَّمَ عَلَى قَوْمٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ، يَرَى أَنَّ فِيهِمْ مَنْ هُوَ أَفْضَلُ مِنْهُ، فَقَدْ خَانَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَ الْمُسْلِمِينَ» پس از ذکر این روایات ، اضافه می کند که: «فی أمثال هذه الأخبار مما قد

تواترت علی المعنی، و إن اختلفت ألفاظها» (باقلائی، التمهید، ص ۱۸۳) او سپس شواهدی از اقوال صحابه نقل می کند و مدعی می شود که اجماع امت در صدر اول اسلام برجستجوی افضل و نصب آن به امامت بوده است. (همان، ص ۱۸۳)

چنان که ملاحظه می شود برخلاف پندار ابن جزم که مدعی است قائلان به وجوب افضلیت امام هیچ دلیلی از قرآن، سنت، اجماع و عقل بر اثبات مدعای خود ندارند (ابن جزم، الفصل فی الملل، ج ۴/ص ۱۶۳) ایشان از همه اینها دلایلی اقامه کرده اند. اکنون ببینیم دلایل خود ایشان بر جواز امامت مفضول از چه سنخ است.

دلایل قائلان بر جواز امامت مفضول:

در برابر دانشمندان امامیه که بالاتفاق در هیچ شرایطی امامت مفضول را جایز نمی دانستند، بعضی از متکلمان اهل سنت به طور مطلق و گروه دیگر در شرایط خاص آن را روا شمرده اند. ایشان بر اثبات مدعای خود به دلایلی از عقل، سنت و اجماع تمسک بسته اند. به تبیین و نقد دلایل ایشان می پردازیم:

دلیل اول: «افضل» همیشه «اصلح» نیست: مهم ترین دلیل عقلی که اکثر متکلمان اهل سنت از آن در برابر مخالفان استفاده می کنند این است که: امامت برای حفظ مصالح امت است، پس اگر فردی که در فزونی عبادت و علم به احکام از دیگران برتر است، امامت او به مصلحت نباشد و برعکس مفضول برای امامت اصلح باشد باید به جواز امامت او حکم کرد.

قاضی ابوبکر باقلانی که امامت مفضول را در شرایط خاص با داشتن «عذر موجّه» جایز می دانست در بیان وجه جواز امامت مفضول می گوید: «هدف از نصب امام دفع شر دشمنان، حمایت از کیان اسلام، اجرای حدود و استیفای حقوق است. پس هرگاه در برگزیدن شایسته ترین فرد برای امامت، ترس آن باشد که هرج و مرج کشور را فراگیرد و نزاع و درگیری رخ دهد، امام پیروی نشود، شمشیرها در هم آمیزند، حقوق و احکام تعطیل شوند و دشمنان به ملک و مملکت طمع ورزند، این امر بهانه و عذر آشکاری برای عدول از امامت افضل و تن دادن به امامت مفضول خواهد بود.» (باقلائی، التمهید، ص ۱۸۴)

اکثر معتزله که امامت افضل را در صورت تساوی افراد و نبودن مانع اولی دانسته، ولی در صورت وجود موانع امامت افضل را به مصلحت ندانسته و امامت مفضول را اولی معرفی کرده اند، به استدلالی مشابه تمسک بسته اند. کلماتی از قاضی عبدالجبار معتزلی که بیانگر دیدگاه ایشان است ارائه می کنیم: «از نظر همه فرق و مذاهب اگر افضل علاوه بر تقدمش در فضل، در سایر خصال با مفضول مشارکت داشته باشد، بدون شک برای امامت اولی است... اما اگر در فاضل نقصی باشد که او را به تأخیر اندازد، یا در مفضول مزیتی باشد که او را پیش اندازد، مفضول برای امامت اولی است. در امامت فضل و فزونی در آن (افضلیت) شرط نیست زیرا براساس دلایل نقلی، امام برای سرپرستی آنچه مصالح اقتضا می کند انتخاب می شود. اگر امامت افضل به مصلحت نباشد و از طرفی نصب امام ضروری است، پس چاره ای جز بازگشت از او نیست. و به این سبب اگر تقدیم مفضول

ارجح باشد باید از امامت افضل صرف نظر کرد، زیرا در باب امامت آنچه در حفظ مصلحت مؤثرتر است، رعایت آن بالاجماع اولی و ارجح است.»

او سپس عواملی را ذکر می کند که اگر در جامعه ای تحقق یابند کفه ترازو را به نفع امامت مفضل سنگین کرده، آن را رجحان می بخشند. عواملی از قبیل: ۱- فقدان بعضی از شرائط لازم در افضل مثل نداشتن آگاهی سیاسی و توانایی برای رهبری و تدبیر سیاسی ۲- این که فاضل برده، نابینا، زمین گیر یا ترسو باشد. ۳- افضل قریشی نباشد. ۴- مفضل در نزد عام و خاص به فضل مشهور، و افضل ناشناخته باشد. ۵- مردم از پذیرش امامت افضل کراهت داشته باشند ولی دانسته شود امامت مفضل با اقبال و اطاعت مردم مواجه خواهد شد. ۶- در هنگام وفات امام، افضل در کشور حاضر نباشد و تأخیر در نصب جانشین موجب بروز فتنه و آشوب باشد. ۷- در فاضل عیب هایی مثل عجله، خشونت، بخل شدید وجود داشته باشد که مفضل از آنها منزّه است. (قاضی عبدالجبار، المغنی، ج ۲۰/ق ۱/ص ۲۲۶ - ۲۳۳)

اما نکته جالب توجه این که اشاعره نیز که امامت مفضل را با وجود افضل به طور مطلق جایز می دانستند هم به استدلالی مشابه تمسک کرده اند. قاضی عضالدین ایجی می گوید: «اکثر اهل سنت امامت مفضل را با وجود فاضل جایز دانسته اند، زیرا چه بسا امامت او برای امت به مصلحت نزدیک تر باشد، آنچه در سرپرستی هر کاری معتبر است، آگاهی به مصالح و مفاسد آن و توانایی بر قیام به لوازم آن است. چه بسا فردی که در علم و عبادت مفضل است ولی به رهبری و تدبیر امور سیاسی آشناتر است» (ایجی، المواقف فی علم الکلام، ص ۴۱۳) تفتازانی نیز اظهار می دارد که: «چه بسا مفضل برای حفظ مصالح دین و کشور تواناتر و نصب او به امامت برای نظم بخشی به حال رعیت و دفع فتنه ها موفق تر باشد.» (تفتازانی، شرح مقاصد، ج ۵/ص ۲۴۶ و ابن حجر عسقلانی، الصواعق المحرقة، ج ۱/ص ۲۷)

در نقد دلیل پیشگفته موارد زیر قابل توجه است:

۱- کسی که از نظر آگاهی و تدبیر سیاسی ناقص است یا شجاع نیست یا به شتاب زدگی و تندخویی و بخل شدید معروف است، او اصلاً افضل به طور مطلق و شایسته امامت نیست. امام باید در صفات و کمالاتی که وجود آنها در امامت لازم است افضل باشد. کسی که در کمالاتی افضل است ولی در غیر آن مفضل است، افضل مطلق نبوده و شایسته امامت نمی باشد. (سید مرتضی، الشافی، ج ۳/ص ۱۷۸)

۲- در این دلیل آگاهی و تدبیر سیاسی در برابر عمل عبادی و آگاهی دینی قرار گرفته و سپس فرض را بر آن گذاشته که جمع هر دو جنبه در يك نفر غیر ممکن است. در حالی که در تعریف مورد پذیرش شیعه و سنی امام در هر دو ساحت دین و دنیای مردم «ریاست عامه» دارد. و بنابراین باید در علم به احکام و معارف دینی و آگاهی و تدبیر سیاسی سرآمد همگان باشد. تأکید بر جنبه سیاسی و تضعیف جنبه علمی و عبادی با تعریف امامت سازگاری ندارد.

۳- بدون شک یکی از مهم ترین اهداف امامت، حفظ مصلحت عامه است. ولی آیا این مصلحت با ولایت امامی که در تمامی جهات افضل باشد بهتر حفظ نمی شود؟ آیا در نظر شما حفظ مصالح بر اساس

سیاست های عرفی مطلوب است یا براساس احکام شریعت و الگوی فرهنگی و معنوی اسلام ؟ اگر اولی مورد نظر است که چه بسا با امام کافر، منافق، سکولار، لائیک و ... هم حاصل شود. اما اگر دومی مورد نظر است بدون امامی که در علم و عمل و تدبیر سیاسی پیشتاز است به دست نخواهد آمد.

۴- چنان که در قبل گفتیم تقدیم مفضول بر فاضل به علت «زشت بودن» آن جایز نیست و با وجود این عذر هاو بهانه ها این علت از بین نمی رود. چنان که ظلم به دیگران زشت و ناروا است و به بهانه رساندن نفع به دیگران که زیبا است، نمی توان به کسی ظلم کرد. اگر این عذر هایی که شما آوردید بتواند قبح تقدیم مفضول بر فاضل را از بین ببرد، پس باید تقدیم حکام فاسق و ستمگر بر اهل فضل و صلاح به همین عذر و بهانه ها جایز باشد. اگر ترس از بروز فتنه و آشوب می تواند مجوزی برای ریاست مفضول باشد پس چرا نتواند مجوزی برای امامت فاسق و حتی کافر باشد؟

دلیل دوم: امام فخر رازی معتقد است اموری از قبیل آنچه در ذیل می آید دلالت بر آن دارد که افضلیت در امام شرط نیست. او میگوید: «اگر شهری را فرض کنیم که در آن سه نفر هستند که یکی از آنها در عبادت سرآمد دیگران است و دیگری در فقاہت بی همتا است و سومی در سیاست بی نظیر است. اما آن که افضل در عبادت است ناقص در فقاہت و سیاست می باشد و آن دیگری که افضل در سیاست است مفضول در عبادت و فقاہت است و آن سومی که در فقاہت سر آمد است در عبادت و سیاست ناقص است. اکنون اگر آن را که در عبادت یا فقاہت از دیگران برتر است به امامت برگزینیم، به سبب فقدان آگاهی و تدبیر سیاسی، اوضاع را به فساد و تباهی خواهد کشاند. اما اگر سیاستمدار را به کرسی حکومت بنشانیم، چون اودر تمامی احکام دین بر همه مردم رئیس خواهد بود، لازم می آید مفضول در علم و عبادت رئیس بر افضل در این امور باشد.» (فخر رازی، نهاية العقول، ص ۲۵۱)

در پاسخ مواردی از این قبیل متکلمان امامیه پاسخ می دهند: به عقیده شیعه امام کسی است که در همه امور مذکور افضل است. کسی که در کمالی افضل است و کمال دیگری را فاقد یا در آن مفضول است، او افضل به طور مطلق نبوده و شرط امامت مطلق را ندارد. این چنین کسی فقط می تواند در همان امری که در آن افضل است امام دیگران باشد. کسی که افضل در عبادت و ناقص در سیاست است یا بر عکس، برای کسی امام می شود که در هر دو ناقص است. و افضل در عبادت امام می شود برای مفضول در عبادت. و افضل در سیاست امام می شود برای مفضول در سیاست. به هر حال هر کسی که در امری پیشوای دیگران است باید در آن امر افضل از دیگران باشد و در هیچ حالی تقدیم مفضول بر فاضل جایز نیست. (سید مرتضی، الشافی، ج ۳/ ص ۱۷۸ و شیخ طوسی، تلخیص الشافی، ج ۱/ ص ۲۳۰)

آنچه شما گفتید که ممکن است سرآمد همگان در یک امر مانند عبادت یا فقاہت یا سیاست، مفضول در امر دیگر باشد نه تنها عقلا محال نیست، بلکه در میان مردم عادی به ندرت می توان کسی را یافت که در همه امور افضل از همه باشد. در این صورت هیچ چاره ای جز تقسیم حوزه امامت نیست. در این موارد باید سیاست را به سیاستمدار، فقاہت و افتاء را به فقیه، فرماندهی سپاه و جنگ را به امیر آگاه به ادوات و فنون جنگی و تدبیر نظامی، قضاوت و اجرای حدود و احکام را به حاکم عادل فقیه سپرد و در عین حال پذیرفت که ممکن است در میان رعایا افرادی یافت شوند که به لحاظ کرامت و ثواب اخروی از همه اینها افضل باشد. و به هر حال در هر زمینه ای باید از افضل پیروی شود و تقدم مفضول بر فاضل جایز نیست. الا این که این اشکال بر شیعیان وارد نیست، زیرا به رغم پذیرش عقلی چنین

فرضی، ما به دلایل سمعی یقین داریم که چنین معضلی اتفاق نمی افتد به این دلیل که: ما ثابت کردیم اولاً نصب امام بر خداوند متعال واجب است، ثانیاً امام در همه آنچه در آن امام است باید افضل از رعایای خود باشد، و ثالثاً می دانیم که امام یکی است و او در همه امور و در همه شؤون امام است، و رابعاً می دانیم که امام منصوب از طرف خداوند متعال است، و خامساً به دلایل سمعی یقین داریم که هیچگاه زمین از وجود امام معصوم منصوب از طرف خداوند متعال خالی نیست (إمّا ظاهراً مشهوراً و إمّا خائفاً مغموراً- نهج البلاغه، حکمت ۱۴۷). و این امام در همه امور برتر از همه است و کسی با او مساوی نیست. او هم در عبادت و ثواب اخروی و هم در علم و عدالت و شجاعت و سیاست و کشورداری افضل از همه است.

دلیل سوم: تمسک به سیره پیامبر (ص) در تعیین امیران و فرماندهان: ایشان می گویند: رسول خدا (ص) عمرو بن عاص و خالد بن ولید را بر ابوبکر و عمر و دیگر بزرگان صحابه امیر کرد در حالی که این دو از آن دو افضل بودند. (قاضی عبدالجبار، ج ۲۰/ق ۱/ ص ۲۲۵ و ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۶/ص ۳۲۰) در جنگ موته زید بن حارثه را امیر سپاه کرد در حالی که در سپاه اسلام افرادی چون جعفر بن ابی طالب حضور داشتند. در روزهای آخر عمر خود اسامه بن زید را بر عموم مسلمانان امیر کرد در حالی که افضل از او در سپاه بودند. آن حضرت معاذ بن جبل و ابوموسی اشعری و خالد بن ولید را امیرین کرد. عمرو بن عاص را بر عمان، ابوسفیان را بر نجران، عتاب بن اسید را بر مکه، عثمان بن ابی العاص را بر طایف و علاء بن حضرمی را بر بحرین امارت بخشید در حالی که افضل از اینها در میان اصحاب بودند. (ابن حزم، الفصل فی الملل، ج ۴/ ص ۱۶۵) و اینها همه حکایت از جواز امامت مفضول در سیره و سنت آن حضرت (ص) دارد.

در ردّ استناد به موارد پیشگفته می گویند: در قضاوت محاکم، امارت شهرها و فرماندهی سپاه افضلیت مطلق شرط نیست و کافی است امیران، فرماندهان و قضات در آنچه بر آن ولایت یافته اند افضلیت داشته باشند. و بی تردید همه ی افراد منصوب از طرف پیامبر (ص) در آن چه به آن مأمور شده اند از چنین برتری برخوردار بوده اند. (محقق حلی، المسلك فی اصول الدین، ص ۲۰۸) برای نمونه میگوییم: بر فرض که ثابت شود ابوبکر و عمر در دین و کثرت ثواب از عمرو بن عاص و خالد بن ولید افضل بوده اند، این مانع نمی شود که ایشان در جنگ و فرماندهی سپاه بر آنها امیر باشند. هیچ کس نمی تواند انکار کند که عمرو بن عاص و خالد بن ولید در فرماندهی جنگی از ابوبکر و عمر افضل بوده اند. شجاعت خالد و برتری او در آشنایی به فنون جنگی و تدبیر نظامی مشهور است. همچنین زیرکی، مکر و حيله گری عمرو عاص در جنگ زبانزد خاص و عام است. (سیدمرتضی، الشافی، ج ۲/ ص ۵۲) اما در مورد تقدیم زید بن حارثه بر جعفر بن ابی طالب، بعضی از روایات حکایت از آن دارند که فرمانده اول در جنگ موته جعفر بوده است و شعرحسان بن ثابت مؤید آن است:

و لا یبعدن الله قتلی تتابعوا
و زیدو عبدالله حین تتابعوا
بموته، منهم ذوالجناحین جعفر
جمعیاً، و أسباب المنیة تخطر
(شیخ طوسی، تخلص الشافی، ج ۱/ ص ۲۲۵ - ۲۲۹)

دلیل چهارم: تمسک به روش صحابه: ایشان به مواردی استشهد می کنند که دلالت بر آن دارد که صحابه امامت مفضول را جایز می دانسته اند. ابن حزم در باره این نمونه ها می گوید:

«ابوبکر در سقیفه بنی ساعده گفت: «یکی از این دو مرد یعنی ابوعبیده و عمر را برای خلافت بر شما می پسندم.» در حالی که خود ابوبکر بدون شک از آن دو افضل بود. و هیچ یک از مسلمانان اعتراض نکردند که او برخلاف دین کسی را پیشنهاد کرده است. در آن روز انصار مردم را به بیعت با سعد بن عبادہ فرا می خواندند در حالی که بی تردید افضل از او در میان مسلمانان فراوان بود. این نمونه ها همگی دلیل بر اجماع اصحاب بر جواز امامت مفضول است.

بعدها عمر خلافت را بین شش نفر قرار داد در حالی که بعضی از آنها از بعض دیگر افضل بودند. و تمام مسلمانان اتفاق نظر داشتند که با هر یک از این شش نفر که بیعت شود او امام واجب الاطاعه است. و این نیز دلالت بر اجماع آنها بر جواز امامت مفضول دارد.

پس از ارتحال علی(ع) با حسن(ع) بیعت شد و او بعدها خلافت را به معاویه واگذار کرد در حالی که در میان مردان باقی مانده ی از صحابه افضل از آن دو بودند، مردانی که قبل از فتح اتفاق کرده و در راه خداجهاد کرده بودند. مسلمانان همگی از اول تا آخر با معاویه بیعت کردند و امامت او را به رسمیت شناختند. و این به یقین اجماعی دیگر بعد از اجماع بر جواز امامت مفضول بود.»

او در ادامه از باقلانی انتقاد می کند که او خرق اجماع کرده و آراء فاسد و متناقض اظهار کرده و به وجوب امامت افضل رأی داده است. (ابن حزم، الفصل فی الملل، ج ۴/ ص ۱۶۳ - ۱۶۴)

در مورد اجماع ادعایی قائلان به جواز امامت مفضول نکته های زیر قابل توجه است:

۱- استدلال به عمل صحابه در واگذاری امر امامت به یک نفر یا به شورای شش نفره برای کسی قابل پذیرش است که عمل ایشان را به طور مطلق حجت بدانند. اما چون صحابه معصوم نبوده اند ، عمل آنها دارای حجت ذاتی نیست و باید مستند به دلیل باشد. اگر ایشان دلیلی از کتاب یا سنت می داشتند آن را اعلام می کردند. اما عمل خود صحابه را دلیل مشروعیت عمل ایشان قرار دادن دور و مصادره به مطلوب است.

۲- سکوت مسلمانان در برابر عمل بعضی از اصحاب دلیل رضایت و تأیید آنها نیست. اسناد تاریخی حکایت از آن دارد که سکوت ایشان دلایل مختلفی داشته است: بسیاری از اصحاب اختلاف و منازعه بر سر خلافت را در آن اوضاع و احوال حساس به مصلحت نمی دیدند. عده ای هم بی تفاوت و بی طرف بودند. سکوت برخی نیز به خاطر ترس از جان ، یا به طمع رسیدن به قدرت و مال بوده است. گروهی هم به سبب تعصبات قومی یا حسادت یا نفرت از یکی به دیگری متمایل شده بودند. و بنابراین اجماع مورد ادعا ثابت نیست.

۳- چنان که سعدالدین تفتازانی هم گفته است استدلال به اجماع و عمل صحابه در امر امامت برای کسانی اعتبار دارد که امامت را به انتخاب مردم می دانند. اما این اجماع بر فرض وقوع برای شیعه و کسانی که امامت را به انتصاب پیامبر (ص) از طرف خداوند متعال می دانند ارزشی ندارد. (شرح مقاصد، ج ۵/ ص ۲۴۷)

۴- در برابر این حزم که ادّعی اجماع بر «جواز امامت مفضول» نموده است ، بعضی از دانشمندان اهل سنت بر «وجوب امامت افضل» ادّعی اجماع کرده اند. امام الحرمین جوینی گفته است: «و الذی صار إلیه معظم أهل السّنة أنّه یتعیّن للإمامة أفضل أهل العصر إلّا أن یکون فی نصبه هرج و هیجان فتن.» (الإرشاد، ص ۴۳۰) و قاضی ابوبکر باقلانی می گوید: «اجماع امت اسلامی در صدر اول اسلام بر آن بوده است که افضل را به امامت نصب کنند و نمونه آن در بین اهل شوری و قول عبدالرحمان است که گفت: «من نمی بینم کسی با عثمان برابری کند.» یا ابو عبیده در سقیفه هنگامی که عمر به او گفت: «دستت را دراز کن تا با تو بیعت کنم» در پاسخ او گفت: آیا این را می گویی در حالی که ابوبکر حاضر است؟ به خدا سوگند برای تو عمر لغزشی در اسلام غیر از این نیست.» پس این قول ابو عبیده و پذیرش مسلمانان و عمر دلالت بر آن دارد که آنها با ابوبکر بیعت نکردند مگر به علت افضلیت او.» (باقلانی، التمهید، ص ۱۸۳ - ۱۸۴)

البته قاضی عبدالجبار معتزلی قول هیچکدام را نمی پذیرد و در یک بحث نسبتاً طولانی ، با طرح احتمالات گوناگونی که می توان مراد صحابه از این سخنان را بر آنها حمل کرد ، نتیجه می گیرد در سیره ایشان هیچ دلالتی وجود ندارد که ایشان خلفا را به سبب افضلیت آنها به امامت نصب کرده اند. (قاضی عبدالجبار، المغنی، ج ۲۰/ ق ۱/ ص ۲۱۹ - ۲۲۴)

۵- به قول ابن تیمیه اهل سنت که ترتیب افضلیت را به ترتیب خلافت معرفی کرده و ابوبکر را افضل از علی(ع) می دانند ، دلیلی ندارد که با این مقدمه یعنی وجوب افضلیت امام مخالفت کنند. (ابن تیمیه، منهاج السنه، ج ۶/ ص ۴۷۴-۴۷۶) بنابر این علت مخالفت اکثر متکلمان اشعری با این اصل و اصرار بر جواز امامت مفضول چه بوده است؟ چنان که از کلمات پایانی خود ابن حزم نیز آشکار می گردد ایشان می خواسته اند با تأسیس این اصل مشکل مشروعیت خلافت معاویه را حل کنند. زیرا بر مبنای باقلانی یعنی «ضرورت امامت افضل» و عقیده ابن حزم که «افضل از معاویه بسیار بوده اند» خلافت او مشروعیت نخواهد داشت. اما با ابطال این مقدمه راه برای پذیرش مشروعیت حکام ستمگر اموی و عباسی گشوده می شود و هدف ایشان از این همه اصرار بر جواز امامت مفضول همین بوده است.

اما این که ابن حزم خلافت امام حسن(ع) و معاویه را در يك ردیف قرار داد ظلم آشکار و قیاس مع الفارق است. ادعای اجماع و بیعت رضایت‌مندان عامه مردم بر خلافت معاویه کذب محض است. او خلافت را جز از راه زور ، غلبه و کشتار مسلمانان بی گناه غصب نکرده است . درحالی که امام حسن (ع) با بیعت آزاد و گسترده مردمی که به افضلیت او اعتقاد داشته اند به خلافت رسیده است.

فهرست منابع:

۱- قرآن کریم

۲- نهج البلاغه، تألیف شریف رضی، تحقیق صبحی صالح، قم، دارالهجره، بی تا.

۳- ابن ابی الحدید، ابوحامد بن هب الله رح نهج البلاغه تحقیق محمد ابوالفضل اب راهیم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۲۰ جلد، ۱۳۸۵ ق.

- ٤- ابن تيميه ، تقى الدين احمد بن عبدالحسين؛ **باج السدنه النبويه فى نقض كلام الشيعه القدرية** ، تحقيق س.الم محمد رشاد ، مصر ، مكتبة دارالعرويه ، ١٣٨٤ق.
- ٥- _____ ؛ **السياسه الشرعيه فى اصلاح الراعى والرعيه** ، قاهره ، مكتبة انصار السنه المحمديه ، ١٣٨١ق.
- ٦- ابن قتيبه ، عبد الله بن مسلم؛ **الامامه و السياسه** ؛ مصر ، مصطفى البابى ، ١٣٥٦ق.
- ٧- ابن نديم ، ابو الفرج محمد بن اسفلج **سنة فى اخبار العلماء المصنفين من القديماء والمدثين واسماء كتبهم** ، به همت رضا تجدد ، تهران ، چاپخانه مروى ، ١٣٥٠ ش.
- ٨- ايجى ، قاضى عبدالرحمن بن احمد ، **المواقف فى علم الكلام** ؛ بيروت ، عالم الكتب ، بى تا.
- ٩- باقلانى ، ابوبكر محمد **دبالتفهيد** ؛ **الرد على الملحد المعطله والرافضه والخارج والمعتزله** ، قاهره ، دارالفكر العربى ، ١٣٦٦ ق .
- ١٠- بغدادى ، ابو منصور عبدالقاهر بن طاهر ، **كتاب اصول الدين** ، استانبول ، دارالفنون ، ١٣٤٦ ق .
- ١١- تفتازانى ، مسعود بن عمر ؛ **شرح المقاصد** ؛ تحقيق عبدالرحمن عميره ، قم ، منشورات شريف رضى ، بى تا.
- ١٢- جرجانى ، سيد شريف على بن محمد ، **شرح الموافقت** ؛ محمد بدر الدين نعمانى ، مصر ، مطبعه السعاده ، ١٣٢٥ ق .
- ١٣- جوينى ، ابوالمعالى عبدالملك بن عبداللارشد **الى قواعد الادله فى اصول الاعتقاد** ؛ تحقيق محمد يوسف موسى ، مصر ، مكتبة الخانجى ، ١٣٦٩ق.
- ١٤- شهرستانى ، ابو الفتح محمد بن عبدالكريم ، **الملل والنحل** ، بيروت ، موسسه ناصر الثقافه ، ١٩٨٨م.
- ١٥- طوسى ، ابو جعفر محمد بن الحسن ، **الاقتصاد الهادى الى طريق الرشاد** ، تهران ، كتابخانه چهلستون ، ١٤٠٠ ق.
- ١٦- رازى ، فخرالدين محمد بن عمر ؛ **نهايه العقول فى درايه الاصول** ، نسخه خطى شماره ٢٨٦٠٠ كتابخانه آستان قدس رضوى ، سال تحرير ٦٢٢ق.
- ١٧- _____ ، **تلخيص الشافى** ، قم ، دارالكتب الاسلاميه ، ١٣٩٤ ق.
- ١٨- _____ ، **تمهيد الاصول در علم كلام اسلامى** ترجمه عبدالحسين مشكوه الدينى ، تهران ، انجمن اسلامى حكمت و فلسفه ايران ، ١٣٥٨ش.
- ١٩- _____ - **الفهرست** ش محمد ود در اميرار ، مشهد ، انتشارات دانش گاه فردوسى ، ١٣٥١ش.
- ٢٠- علامه حلى ، جمال الدين حسن بن يوسف **كشف المراءى فى شرح تجريد الاعتقاد** ؛ بيروت ، مؤسسه اعلمى ، ١٣٩٩ق.
- ٢١- غزالى ، ابو حامد محمد بن محمد **داعيى علم و الدين** ؛ بيروت ، دار احياء التراث العربى ، الجزء الأول ، كتاب قواعد العقائد
- ٢٢- علم الهدى ، سيدمرتضى على بن حسين موسى ، **الذخيره فى علم الكلام** ؛ قم ، مؤسسه ، ١٤١١ ق .
- _____ **الشفا فى** ، **الاعتقاد** ؛ عبد الزهراء حسنى خطيب ، تهران ، مؤسسه ، صد اذق ، ١٤٠٧ ق .
- ٢٣- فاضل مقداد ، ابو عبدالله مقداد بن عبدالله سيورى ؛ **شرح باب الحادى عشر** ، تصحيح و ترجمه على اصغر حلبى ، تهران ، انتشارات اساطير ، ١٣٨٣ ش.
- ٢٤- فراء ، ابويعلى محمد بن حسين ؛ **الاحكام السلطانيه** ؛ تصحيح محمود حسن ، بيروت ، دارالفكر ، ١٤١٤ ق .
- ٢٥- قاضى عبدالجبار ابو الحسن عبدالجبار بن احمد ، **المغنى فى ابواب التوحيد والعدل** ؛ تحقيق محمد دقاسم ، مصر ، الدار المصريه للتأليف و الترجمة ، ١٣٥٨ق.
- ٢٦- مظفر ، محمد حسن ؛ **دلائل الصدق** ، قاهره ، دار العلم للطباعه ، ١٣٩٦ ق.