

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

بهار و تابستان ۱۳۸۹، ص ۲۰۷-۱۷۳

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 تقدّم 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 مدّعی خود به دلایلی از کتاب، سنت، اجماع، و عقل تمسک کرده‌اند. با عنایت به این که پذیرش هریک از این دو مبنا تاثیر 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.

* . تاریخ وصول: ۱۳۸۸/۰۷/۱۰؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۸۹/۰۷/۰۱.

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 فضیلت 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 فضیلت 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 الالهي 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

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 وظیفه-ای ندارد. متلکم بزرگ اشعری قاضی ابوبکر باقلانی (د ۴۰۳ ق.) در بیان وجه نیاز مردم به امام می‌گوید:

«فإن قالوا: فهل تحتاج الأمة إلى علم الامام و بيان شيء خصّ به دونهم، و كشف ما ذهب علمه عنهم، قيل لهم: لا، لأنّه هو و هم في علي الشريعة و حكمها سيّان. فإن قالوا: فلماذا يُقام الامام؟ قيل لهم: لأجل ما ذكرناه من قبل من تدبير الجيوش، و سدّ الثغور، و ردع الظالم، و الأخذ للمظلوم، و إقامة الحدود، و قسم الفیء بین المسلمین و الدفع بهم في حجّهم و غزوهم. فهذا الذي يُقام لأجله. فإن غلط في شيء منه، أو عدل به عن موضعه كانت الأمة من ورائه لتقويمه و الأخذ له بواجبه». (باقلانی، ص ۱۸۵)

شرایط امام از نظر شیعه و سنی

شیعیان چون به امامت به عنوان یک منصب الهی نگاه می‌کنند، برای امام به شرایط سخت‌تری قائل‌اند. اما اهل سنت که شأن امام را در حدّ خلافت سیاسی تنزل داده‌اند، در مقام تعیین شرایط لازم برای خلیفه به تساهل روی آورده، عصمت و علم همه جانبه به دین را برای خلیفه لازم نمی‌دانند. اما در عین حال اکثر ایشان بر این باورند که امام و رهبر امت اسلامی باید از شایستگی‌ها و شرایط ویژه‌ای 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 اعلاّی آن اصرار دارند و زمامداری رهبران فاسق را در هیچ شرایطی مشروع نمی‌شمرند. 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، ج ۲۰/ق ۲/ص ۱۹۸).

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

ضرورت شایسته‌سالاری از نظر شیعه و سنی

بنابرآنچه 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 برخی 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، ص ۲۴ و غزالی، 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 تَرْكُنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَمِمَّا كَسَبَ النَّارُ» (هود/ ۱۱۳)، «فَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ ءَاثِمًا أَوْ كَفُورًا» (انسان/ ۲۴)

و «و لا تُطْعُ أَمْرَ الْمُسْرِفِينَ» (شعراء/۱۵) و نمی‌توان گفت چون مبارزه برای برکناری حاکم جاهل ستمگر مستلزم فتنه و اضرار به مسلمانان است، پس به حکم قاعده «لا ضرر و لا اضرار فی الاسلام» باید از حرمتی که از اطلاق این آیات در مورد همکاری و اطاعت از حکام ستمگر استفاده می‌شود دست کشید و مشروعیت حکومت ایشان را صادر کرد. زیرا قاعده «لا ضرر» در نهایت حکم ضرری را رفع می‌کند، نه آن‌که حکم جدیدی را وضع کند (این قاعده به اصطلاح رافع است، نه واضع). این قاعده می‌تواند در موارد خاصی مخالفت با حاکم ستمگر 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 شایستگی‌اش مسؤولیتی سپرده نشود. حضرت آدم (ص) به سبب علم به همه اسماء، بر فرشتگان فضیلت می‌یابد و شایسته خلافت الهی بر زمین می‌گردد. (بقره/۳۰-۳۳). حضرت ابراهیم (ع) پس از عبور موفق از عرصه امتحان‌های سخت به مقام امامت رسید. (بقره/۱۲۴). یوسف (ص) به سبب «حفیظ» و «علیم» بودن خود را شایسته ریاست بر خزاین زمین می‌داند. (یوسف/۵۵). طالوت به سبب فراوانی دانش و توانایی جسمی، به فرماندهی بنی اسرائیل رسید (بقره/۲۴۷). نبوت و امامت عهد و پیمانی الهی است که اهل فسق و ظلم را نباید و امانتی است که باید به دست اهلش سپرده شود. (نساء/۵۸؛ انعام/۱۲۴؛ ص/۴۶).

تجربه تاریخی نیز بیانگر این واقعیت است که بیش‌ترین مشکلاتی که متوجه نظام‌های حکومتی در سطح جهان می‌شود، از ناحیه زمامداران فاسد و نادان است. حکومت افراد ناتوان و فاسد عامل مهمی در به هم ریختگی امور، از هم گسیختگی حکومت، ائتلاف سرمایه‌ها، عقب‌ماندگی کشور، بی‌عدالتی و فساد در همه سطوح

است و نتیجه‌ای جز روی گردانی مردم از نظام و کینه توزی آنها نسبت به حکومت نخواهد داشت.

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

پیشینه بحث از افضلیت امام

درباره تاریخچه مباحث امامت و به خصوص افضلیت امام در میان دانشمندان مسلمان نکاتی را باید دانست:

۱. با آن که اختلاف بر سر تعیین خلیفه از اولین اختلاف‌هایی 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». (شهرستانی، ص ۶). اما مسلمانان با همه اهمیتی که این موضوع برای آنها داشته، بحث و گفتگو بر سر ماهیت خلافت و استخراج اصول و قواعدی (قانون اساسی) را که تعیین زمامداران را ضابطه‌مند کند با تأخیر قابل ملاحظه‌ای آغاز کرده‌اند.

با یقین می‌توان گفت شیعیان آغازگر سؤال‌ها و مباحثات در حوزه امامت بوده‌اند. اولین مناظره‌ها، بحث‌ها و تألیفات نظام یافته توسط اصحاب ائمه (ص) مطرح شده است. ابن ندیم معتقد است اولین کتابی که در باب امامت تألیف گردیده به دست دانشمندان شیعی بوده است. او می‌نویسد: «اول من تکلم فی مذاهب الامامة و آلف فی

ذلك علي بن اسماعيل بن ميثم التمار و له من الكتب كتاب الامامة و كتاب الاستحقاق.» و درباره هشام بن حکم اظهار می‌دارد: «إنه هو الذي فتق الكلام في الامامة و هذب المذهب و سهل طريق الحجاج فيه». (ابن النديم، *الفهرست*، الفن الثاني من المقالة الخامسة، ص ۲۴۹).

اما اهل سنت در اکثر موارد مصلحت را در آن می‌دیدند که تا حدّ ممکن بحث از امامت را مسکوت بگذارند، مفسران سنی از سخن گفتن در تفسیر و شأن نزول آیات ولایت طفره روند و محدثان و مورخان شان روایات مربوط به امامت و وصایت را در کتاب‌های خود روایت نکنند (چنان‌که 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 شکیک‌ها و پاسخ به سؤال‌هایی که دانشمندان شیعی در برابر آنها نهاده بودند، به ناچار در این عرصه وارد شده و در فصول کوتاهی در پایان کتاب‌های خود به این بحث پرداختند. تفتازانی علت ورود متکلمان اهل سنت را دفع شبهات و تشکیکات مخالفان می‌داند که اگر آنها نبود نیازی به وارد کردن بحث امامت در مباحث کلامی نبود. او می‌گوید: «لما شاعت من أهل البدع اعتقادات فاسدة مخلة بكثير من القواعد أدرجت مباحثها في الكلام». (تفتازانی ج ۵، ص ۲۳۲). امام الحرمین جوینی نیز معتقد است: «خطر گمراه شدن کسی که وارد مباحث امامت می‌شود، از کسی که نسبت به آن از اساس جاهل باشد بیش‌تر است». (جوینی، ص ۲۴۵).

۲. به گواهی اسناد معتبر امیرمؤمنان علی (ص) خلافت را پس از پیامبر (ص) حق خود می‌دانسته است و در روزها یا ماه‌های اول خلافت ابوبکر از بیعت با او امتناع کرده است. (بخاری، ج ۵/ ص ۲۵۲/ حدیث ۷۰۴). نکته قابل توجه این‌که ایشان برای اثبات ادعای خود در برابر مخالفان بیش از همه به «افضلیت» خود استدلال کرده است. برای نمونه نگاه کنید به خطبه‌های: ۲، ۳۷، ۱۰۹، ۱۴۴، ۱۵۴، ۱۶۲، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۹۷،

۲۱۷، ۲۳۹ و از همه رساتر بخش پایانی خطبه ۱۹۲ که مشهور به قاصعه است. (صبحی صالح، صص 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 و این شاید بدان سبب بوده است که آیات ولایت می‌توانسته 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 بوده‌اند. (ابن ابی الحدید، ج ۱۲، ص ۸۲-۸۴) و برای شنیدن فرمایشات صریح پیامبر (ص) گوش شنوایی نداشته و یا به کتمان آنها علاقه داشته‌اند، چندان کارساز نبوده است.

اما استدلال به «افضلیت» افکار عامه‌مسلمانان را به قضاوت می‌طلبد. بر فرض که کتاب و سنت امر امامت را مسکوت گذاشته باشند. یا تعیین امام را به مردم واگذارد باشند، آیا با وجود شخصی که در علم و عمل، ایمان و جهاد، شجاعت و استقامت، لیاقت و کاردانی از دیگران افضل است، می‌توان مقلدات یک امت را به شخصی که یا از این فضایل بی‌بهره است یا بهره‌اندکی دارد سپرد؟ آیا شما اگر مزرعه یا کارخانه‌ای داشته باشید، اداره آن را به امین‌ترین و خبره‌ترین فرد ممکن نمی‌سپارید؟ بنابراین آیا هرعاقل صاحب انصافی باعلی (ص) هم‌آوا نمی‌شود 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 (ص) بر "احق بودن" او به امامت و نوشتن کتاب‌های متعدد در مناقب و تبیین جهات افضلیت او مخالفان خود را به عکس العمل و چاره‌جویی 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 می‌آید و علی (ص) حقیقتاً به همه آنها درعالی‌ترین مرتبه آراسته بود، به فضایل وهمی که ریشه در

نظام ارزشی عصر جاهلیت داشت از قبیل شیخوخت، سازش و مدارای با دیگران، و به قوم و قبیله خاص نسبت داشتن تمسک می‌جستند و دیگران را برای خلافت «اصلح» معرفی می‌کردند. ابو عبیده جراح - از کارگردانان اصلی خلافت - هنگامی که علی (ص) را برای بیعت به مسجد کشانده بودند و آن حضرت از بیعت امتناع می‌کرد و با تکیه بر فضایل خود احقّ بودن خود به خلافت را هشدار می‌داد، 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؛ ابن قتیبه، ج ۱/ص ۱۳).

بعدها اکثر معتزله بغداد و بعضی از معتزلیان بصره که علی (ص) را افضل اصحاب پیامبر (ص) می‌دانستند، 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 چنان‌که ابن ابی الحدید در خطبه آغازین شرح نهج البلاغه گفت: «الحمد لله الذي ... قدّم المفضول علي الأفضل لمصلحة اقتضاها التكليف». از اصحاب امام صادق (ص) ابوجعفر محمد بن نعمان - مشهور به مؤمن الطاق - کتاب «الردّ علي المعتزله في إمامة المفضول». (ابن ندیم، ص ۲۲۴) و هشام بن حکم کتاب «الردّ علي من قال بإمامة المفضول». (شیخ طوسی، ص ۳۲۳ و ۳۵۵) را در نقد آرای معتزله نوشته اند.

۱. معتزله برای اثبات به مصلحت نبودن خلافت امیر مؤمنان (ک) اموری را به عنوان عوامل کراهت سران قریش و قبایل عرب از پذیرش حکومت ایشان ذکر می‌کنند از قبیل ۱. جوان بودن علی (ک) و این‌که ایشان (براساس آداب دوران جاهلیت) ریاست جوانان بر شیوخ را نمی‌پسندیدند. ۲. بغض و کینه ایشان از علی (ع) به خاطر کشته شدن سران‌شان در جنگ‌ها و غزوات اسلامی در زمان پیامبر (ک) به دست آن حضرت و حاکمیت قانون «ثار» در بین آنها ۳- انتساب علی (ک) به بنی هاشم و این‌که نباید نبوت و خلافت در یک خانواده جمع شود. ۴. سخت‌گیری و خشونت او در اجرای عدالت و عدم تساهل ۵- حسادت نسبت به او به سبب نزدیکی‌اش 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) سپس مدعی می‌شوند که اصرار بر حکومت علی (ع) موجب تفرقه و تشتت مسلمانان می‌گردد و بنابراین به مصلحت نبود (همان، ج ۱/ص ۳ و ص ۱۴۰ و ج ۲/ص ۲۹۴).

با آن که ظاهراً در سال‌های آغازین خلافت از تفضیل خلفاء بر امیرمؤمنان (ص) و این همه فضایی که امروزه در کتاب‌های سیره و حدیث برای آنها ذکر می‌شود، اثری نبوده است^۱ و بسیاری از اصحاب و تابعین به افضلیت علی (ص) قائل بوده‌اند (ابن اثیر، ج ۳، ص ۵۹۱؛ قاضی عبدالجبار، ج ۲۰/ق/ص ۱۱۵؛ ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۲۰، ص ۲۲۱ - ۲۲۶) اما در دوره‌های بعد برای محو ماده نزع، ادعای «افضلیت به ترتیب خلافت» به تدریج شکل می‌گیرد و مستندسازی می‌شود. در طول خلافت هشتاد ساله اموی‌ها و مروانی‌ها علاوه بر اعمال خشونت‌بار نظامی بر علیه شیعیان اقدامات وسیع فرهنگی و تبلیغی، در جهت فروکاستن از قدر و منزلت امیرمؤمنان (ص) و تفضیل خلفا بر او انجام می‌گیرد که مهم‌ترین آنها عبارت بود از:

۱. ممنوعیت بیان فضایل امیرمؤمنان (ص): به گونه‌ای 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» می‌نویسد: «معاویه در سال بعد از صلح با امام حسن (ع)، به همه کارگزاران حکومت خود نوشت: همانا امان من از هر کسی که در فضیلت ابوتراب چیزی روایت کند، برداشته شد. پس بعد از فرمان او خطیبان در هر جا و بر فراز هر منبری علی (ص) را لعن می‌کردند و از او برائت می‌جستند و در مذمت او و خاندانش سخن می‌گفتند. و آن روز، بلا و مصیبت مردم کوفه از همه بیش‌تر بود...» (ر.ک. ابن ابی الحدید، ج ۱۱، ص ۴۴).

۲. تشویق بعضی از صحابه و تابعین به جعل حدیث در مذمت امیرمؤمنان (ص): ابوجعفر اسکافی از دانشمندان معتزله در این باره می‌نویسد: «... معاویه گروهی از

۱. نطق‌های انتخاباتی که روزهای اول برای تشویق مردم به بیعت با ابوبکر ایراد شده است، از ذکر فضایی که امروز برای او ادعا می‌شود خالی است، در حالی که شرایط سیاسی آن روزها به شدت اقتضا می‌کرده که اگر در کارنامه او فضیلتی هست برشمرده شود و برتری و امتیاز او بر دیگران برای خلافت اثبات گردد. اما تنها فضیلتی که خلیفه دوم در خطابه تاریخی خود، در اجتماع مردمی که روز بعد از سقیفه بنی ساعده در مسجد مدینه برای بیعت با ابوبکر گرد آمده‌اند، ذکر می‌کند این است که او یار غار پیامبر بوده و خود ابوبکر اظهار می‌دارد که: «همانا من بر شما ولایت می‌یابم در حالی که بهترین شما نیستم» (ابن هشام، السیره النبویه، ج ۴، ص ۳۱۱).

صحابه و تابعین را استخدام کرد تا روایاتی ناروا را درباره علی (ص) جعل کنند، روایاتی که خواهان لعن و تبری جستن از او بودند. او برای جاعلان پادشاهای وسوسه برانگیز قرار داد و آنها آن قدر حدیث جعل کردند تا خشنودی او را به دست آورند. ابوهریره، عمرو بن عاص و مغیره بن شعبه از اصحاب و عروۀ بن زبیر از تابعین از این جاعلان حدیث بودند.» او سپس نمونه‌ای از این روایات را ذکر و نقد می‌کند. (ر.ک. ابن ابی الحدید، ج ۴، ص ۶۳ - ۷۳).

۳. تشکیک در فضائل علی (ص) یا بی ارزش جلوه دادن آنها که نمونه‌ای از این تلاش‌ها را می‌توان در کتاب «العشماۃ» جاحظ ملاحظه کرد.

۴. و از همه مهم‌تر عملیات شبیه‌سازی بود، یعنی جعل فضایی برای دیگران مشابه و هم‌وزن با فضیلت‌های امیرمؤمنان (ص)، تا او در فضایل خود بی‌بدیل نباشد. مدائنی می‌نویسد:

«معاویه پس از منع بیان فضایل علی (ص) و دستور به لعن و سب آن حضرت، دستور داد عثمانی‌ها را تشویق کنند تا در فضیلت عثمان احادیثی را در میان مردم منتشر کنند و چون فضایل ساختگی عثمان همه جا را پر کرد، او به استانداران خود دستور داد که: «روایت در فضیلت عثمان فراوان گشته و در هر شهر و کوی و برزنی منتشر گردیده است. پس چون این نامه من به شما رسید، مردم را فرمان دهید که در فضایل صحابه و دو خلیفه اول روایت نقل کنند، و هیچ حدیثی را که احدی از مسلمانان درباره ابوتراب نقل می‌کند فرو نگذارید مگر آن که مشابه آن را برای صحابه بیاورید (به گونه‌ای که آنچه را در باره او آمده است، نقض کند). این را من ترجیح می‌دهم و بیش‌تر مرا شادمان می‌سازد، و برای درهم کوبیدن حجت ابوتراب و شیعیان او کارسازتر است، و از انتشار مناقب عثمان برای آنها تحمل‌ناپذیرتر است.» و پس از این دستور بود که احادیث ساختگی فراوان در مناقب صحابه و خلفا جعل گردید و بر فراز منابر خوانده شد، و معلّمان مدارس را وادار کردند تا آنها را همچون آیات قرآنی به نوباوگان

بیاموزند و مردم را دستور دادند تا فرزندان و زنان و نوکران و کنیزان خود را به حفظ آنها بگمارند و این اوضاع تا مدت‌ها ادامه داشت ... و مردم برای تقرّب به حکام و رسیدن به مال و منال در نقل این احادیث بر یکدیگر سبقت می‌گرفتند. تا این‌که این اخبار و احادیث در دوره‌های بعد به راویان و محدثانی منتقل شد که اگر چه مردمانی متدین بودند و دروغ و افترا را حلال نمی‌شمردند، اما شاید به سبب نبودن روحیه تحقیق در میان ایشان، این احادیث ساختگی را پذیرفتند و در کتاب‌های خود به گمان آن که حق است روایت کردند، که اگر به جعلی بودن آن‌ها پی می‌بردند روایت نمی‌کردند و به مضمون آن‌ها پای‌بند نمی‌شدند. (ر.ک. از ابن ابی الحدید، ج ۱۱، ص ۴۵ - ۴۶).

در قرون بعد که فرقه‌های کلامی و مذاهب فقهی و حدیثی ظهور پیدا کردند تحت تأثیر همین روایات مجعول، ترتیب افضلیت را به ترتیب خلافت دانستند و اکثر معتزله 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 می‌دانستند و بعضی آن را جایز نمی‌شمردند.

اقوال در افضلیت امام

۱. ضرورت افضلیت امام به طور مطلق: متکلمان شیعه اتفاق نظر دارند که امام باید شایسته‌ترین 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 عامّه» در امر دین و دنیا و آخرت مردم است باید در همه کمالات نفسانی که لازمه امامت است، سرآمد دیگران بوده و عبادت و ثواب اخروی او فزون‌تر از همه باشد. (شیخ طوسی، ج ۱، ص ۱۹۹؛ محقق حلی، 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 دانسته‌اند. (عبدالقاهر بغدادی، کتاب اصول الدین، ص ۲۹۳).

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

۳. اولویت تقدیم افضل به شرط آنکه 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 شرایط 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، ج ۲۰، ق ۱، ص ۲۲۷-۲۳۰).

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

گستره و معانی افضلیت

افضلیت امام در نزد متکلمان از دو حیث مطرح است: نخست افضلیت به معنای فزون‌تر 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 است، مورد توجه همه متکلمان شیعه و سنی قرار گرفته است و چنان‌که گذشت بعضی از آن‌ها افضلیت را از این نظر برای امام واجب دانسته‌اند و بعضی دیگر امامت مفضول را نیز جایز شمرده‌اند.

اما افضلیت به معنای نخست مورد تأکید همه متکلمان شیعه و بعضی از متکلمان اهل سنت بوده است. (طوسی، ج ۱، ص ۱۹۹؛ محقق حلی، ص ۲۰۵؛ قاضی عبدالجبار معتزلی، ج ۲، ق ۲، ص ۱۱۶؛ ایجی، 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 بوده‌اند.

اکنون به دلایل متکلمان شیعه در مورد ضرورت افضلیت امام و دلایل مخالفان ایشان در مورد جواز امامت مفضول می‌پردازیم.

افضلیت امام به معنای برخورداری از کرامت و ثواب الهی

در نگرش انسان دیندار والاترین 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 «اکثر ثواباً عندالله» 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 افزون‌تر است. (قاضی عبدالجبار، ج ۲، ق ۲، ص ۱۱۶). و موافق نیز اساس و بازگشت افضلیت را به کثرت ثواب و کرامت در نزد خداوند می‌داند. (جرجانی، ج ۸، ص ۳۷۲). اما به عقیده تمامی متکلمان تنها راه شناخت «افضل» به این معنا، وحی و تنصیف الهی است. زیرا هیچ کس جز خداوند نمی‌داند چه کسی از ثواب و کرامت بیش‌تری در نزد او برخوردار است. (قاضی عبدالجبار، ج ۲، ق ۲، ص ۱۱۷؛ غزالی، ج ۱، کتاب قواعد العقائد، ص ۱۱۵؛ تفتازانی، 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 نمی‌دانند. 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 بیش تر باشد و روا نیست در میان مردمان کسی پیدا شود که مقام و پاداش اخروی او از امام بیش تر یا با او برابر باشد. (طوسی، 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 والاتری از امام در نزد خداوند برخوردارند، برای آنها احترام و منزلت بیش تری قائل می شوند و با وجود افضل از اطاعت مفصول 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. (سید مرتضی، ص ۴۳۴؛ علم الهدی، الشافی فی الامامه، ج ۲، ص ۴۷؛ شیخ طوسی، ج ۱، ص ۲۰۴).

دلیل دوم: امام استحقاق تعظیم و تبجیل بیش تری 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 است نه از باب بخشش و تفضل 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 شده‌اند. پس اگر این تعظیم و تبجیل از سر استحقاق است نه تفضل، پس کاشف از عظمت عبادت و ثواب امام در نزد خداوند می‌باشد و حکایت از آن دارد که او افضل از همه امت است، یعنی در نزد خداوند از ثواب و کرامت فزون‌تری برخوردار است. (شیخ طوسی، ج ۱، ص ۱۹۹ - ۲۰۳؛ تمهید الاصول، ص ۸۰۴؛ محقق حلی، ص ۲۰۶).

دلیل سوم: امام چون معصوم است، افضل است؛ از صفاتی که شیعیان برای امام ضروری می‌دانند «عصمت» است. اما اگر کسی عصمت امام را بپذیرد، باید افضلیت او را نیز قبول کند و تلازم بین «عصمت» و «افضلیت» مورد قبول همگان است. این‌که از یک طرف امام را معصوم بدانیم و از طرف دیگر او را مفضل در ثواب فرض کنیم، برخلاف اجماع است و هر قولی برخلاف اجماع باطل است. (سید مرتضی، ص ۴۳۵؛ طوسی، 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 آن‌که امام در انجام آن پیش‌قدم است. عبادت امام در ظاهر از همه مردم بیشتر است، پس باید ثواب او نیز از همه فراوان‌تر باشد. مگر آن‌که باطن او برخلاف ظاهر او باشد، یعنی او در ظاهر از همه 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 می‌سازد که نه تنها عبادت او به لحاظ کمی از همه بیشتر است، به لحاظ کیفی نیز او این اعمال را با عالی‌ترین درجه ایمان، علم، و اخلاص به جای می‌آورد، که هیچ کس را با او برابری نیست. بنابراین استحقاق او برای برخوردار شدن 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». (علم الهدی، الشافی فی الامامة، ج ۲، ص ۴۳).

دلیل چهارم: امام به همهٔ اموری که دیگران به انجام آن مکلفند، مکلف است. اما امام تکالیف ویژه‌ای افزون بر دیگران هم دارد که مهم‌ترین آن‌ها هدایت امت اسلامی در همهٔ ابعاد و به بهترین وجه ممکن است که مستلزم تحمل رنج‌ها و مشقت‌های بسیار است. روشن است که «بکثرة المشاقّ یكثر الثواب» پس چون تکلیف امام از همهٔ افراد امت بیشتر است، پس رنج و مشقت و به تبع آن برخورداری او از ثواب و کرامت الهی از همه افزون‌تر است. (طوسی، ج ۱، ص ۲۱۳؛ علامه حلی، ص ۲۰۵).

نقد و بررسی

۱. این دلایل مبتنی بر آن است که بپذیریم ثواب الهی براساس استحقاق است و انسان‌ها با انجام عبادات مستحق ثواب الهی می‌شوند. اما اگر ثواب را از باب تفضل بدانیم، ممکن است کسی عمل صالح کم‌تری از امام داشته باشد و خداوند به او ثواب فزون‌تری تفضل کند. پس از این راه افضلیت امام ثابت نمی‌شود.

پاسخ این شبهه در متن دلیل دوم آمده است، افزون بر آن می‌گوییم: عموم عدلیه ثواب اخروی را به استحقاق می‌دانند، نه به تفضل. زیرا انجام عباداتی که خداوند متعال بندگان را به انجام آنها تکلیف فرموده است، سبب رنج و مشقت آنها می‌شود. اما چون بر خداوند حکیم انجام کار بیهوده قبیح است، از به رنج انداختن مردم غرضی داشته است؛ اما چون این غرض به ذات بی‌نیاز او باز نمی‌گردد، پس باید هدف رساندن ضرر یا نفعی به بندگان بوده باشد. اما رساندن ضرر ظلم و قبیح است. 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 نمی‌شود. پس این نفع‌رسانی در آخرت است و آن همان ثواب و کرامت الهی است. (ر.ک. شیخ طوسی، ج ۱، ص ۱۹۹؛ علامه حلی، ص ۴۳۳ - ۴۳۴).

۲. شما می‌گویید امام باید کسی باشد که عبادت و ثواب او از همهٔ امت خود، بیش‌تر باشد. آیا بازگشت سخن شما به عقیدهٔ کسانی نیست که نبوت و امامت را به

استحقاق می‌دانند نه به تفضل؟ آیا به عقیده شما امامت مقام اکتسابی است؟. (قاضی عبدالجبار، ج ۲۰، ق ۱، ص ۹۷).

البته متکلمان شیعه نبوت و امامت را به استحقاق نمی‌دانند، بلکه آن را حاصل تفضل و نصب الهی می‌شناسند که «الله اعلم حيث يجعل 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 كيف نكلم من كان في المهد صبياً. قال إني عبدالله آتاني الكتاب و جعلني نبياً - مریم / ۲۹). و حضرت یحیی (ع) را در کودکی - در سه سالگی - پیامبر گردانید (آتیناه الحكم صبياً - مریم / ۱۲) و امامت هم مثل نبوت است چنان‌که بعضی از امامان شیعه در سن کم به امامت رسیده‌اند. 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 تحمّل مشقّت هدایت امت، شایسته برخورداری از کرامت و ثواب الهی می‌گردد به گونه‌ای که هیچ یک از افراد امت در این فضیلت با او برابر نیستند و به سبب همین افضلیت مستحق تعظیم و تبجیل همگان می‌شود. (ر.ک. سیدمرتضی، ج ۱، ص ۳۲۷، ج ۲، ص ۴۶؛ شیخ طوسی، ج ۱، ص ۲۳۱).

۳. شما می‌گویید امام چون جانشین پیامبر است، باید از حیث برخورداری از ثواب و کرامت الهی از همه افضل باشد. ما می‌گوییم بر این اساس، هر کسی که جانشین امام است، باید افضل باشد. باید استانداران، امیران لشکر و قضاتی هم که امام در بلاد نصب می‌کند یا نایبان او در عصر غیبت از همه افضل باشند، زیرا ایشان نیز جانشین امام‌اند و فقط حوزه تصرف آن‌ها محدودتر است، به خصوص که تکریم و تعظیم آن‌ها نیز بر مردم واجب است. اما شما این را نمی‌گویید. (قاضی عبدالجبار، ج ۲۰، ق ۱، ص ۹۷).

متکلمان شیعه در پاسخ می‌گویند اینان که شما گفتید «ریاست عامه» ندارند و در همه شئون، 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 آن‌ها اعتقاد به افضلیت در عبادت و ثواب الهی داشته باشیم. البته ایشان باید در آنچه بدان منصوب گشته‌اند، افضل باشند. قاضی در امر قضاوت، و امیر سپاه در فنون نظامی و جنگاوری، و دولتمردان در امر سیاست و مملکت‌داری 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. (سید مرتضی، *الشافی فی الامامه*، ج ۲، ص ۴۵؛ شیخ طوسی، ج ۱، ص ۲۰۳).

۴. اگر چه کثرت ثواب اخروی مایه شرف و سعادت است، ولی ربطی به امامت ندارد. امام باید در تجهیز سپاه و حفاظت از مرزها، عمران و آبادانی شهرها، تعامل سیاسی با ممالک دنیا و ارتباط تعایش با مردم لیاقت و کفایت داشته باشد. اگر کسی در عبادت و ثواب اخروی ناقص باشد، ضررش فقط به خودش می‌رسد، اما اگر کسی در سیاست و مملکت‌داری ضعیف باشد، ضررش به همه می‌رسد. 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 أنَّها أمانة و أنَّها يوم القيامة خزی و ندامة إلّا من أخذها بحقّها و أدّى الذی علیہ فیها». (ابن تیمیه، *السیاسة الشرعیة*، ص ۱۴-۱۵).

در پاسخ باید گفت امام اگر چه در اداره امور دنیوی باید لایق و کاردان باشد، اما این کافی نیست. اگر وظیفه 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 بر اساس احکام دین و عدالت و تقوا 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 برخوردار از کرامت و ثواب الهی از همه افضل باشد. (مظفر، 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 غیرعملی است (ابن حزم، 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، ج ۲، ص ۴۱؛ قاضی، عبدالجبار، 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 حِرَف، فنون و صنایعی که در آن ها امامت ندارد، افضل از دیگران باشد. او در آنچه امام دیگران است، افضل از آن ها است. ایشان برای اثبات ادعای خود دلایلی آورده اند:

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

اما سید مرتضی، شیخ طوسی و دیگران در تبیین این دلیل گفته اند: «عقول همه عقلا نمی پسندند که پادشاه دانایی، شخصی را که چون کودکان خط می نویسد بر

خطاطان چیره‌دستی مانند ابن مقله ریاست دهد، یا کسی را که بعضی از مقدمات فقه را آموخته بر فقیهان بزرگی چون ابوحنیفه و شافعی رئیس گرداند. بی شبهه همگان به زشتی این کار حکم می‌کنند و این نیست مگر به سبب زشتی تقدیم مفضول بر فاضل. (سید مرتضی، ج ۲، ص ۴۲؛ شیخ طوسی، 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 همهٔ اموری که امامت متوقف بر آن است، از همهٔ رعایای خود افضل باشد.

فخر رازی در نقد این دلیل، قبح تقدیم شاگرد مبتدی بر استاد خود را می‌پذیرد، زیرا رئیس در اینجا معلّم مرئوس است و این که رئیس - یعنی شاگرد - را تکلیف کنیم به مرئوس، یعنی استاد چیزی تعلیم دهد که خود نمی‌داند، و این تکلیف ما لایطاق و قبیح است. اما این زشتی را در سایر ریاست‌ها نمی‌پذیرد و می‌گوید: اگر مانعی در تقدیم فاضل به وجود آید یا مصلحتی تقدیم مفضول را اقتضا کند، در این صورت تقدیم مفضول 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 مفضول جلب نظر او یا شکستن نخوت و تکبر فاضل و تربیت او باشد، یا بخواهند افضل را در تحت ریاست مفضول درآورند تا اشراف و بزرگان از پذیرش امارت مفضول ننگ و عار نداشته باشند. (فخر رازی، *نهایة العقول*، ص ۳۱۲). و دیگران عذرهای دیگری را افزوده‌اند تا تقدیم مفضول را توجیه کنند. (قاضی عبدالجبار، ج ۲۰، ق ۱، ص ۲۲۷).

اما متکلمان شیعه این را نمی‌پذیرند و می‌گویند: علت ناروایی تقدیم مفضول بر فاضل "قبیح بودن" آن است آیا با عذرهایی که شما می‌آورید، این علت از بین می‌رود؟ اگر بگویید آری، می‌گوییم پس باید در همه جا با عروض یک 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، 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 اطاعه 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 پایین تر است، اطاعت کنند و اگر افضل باشد، احتمال اطاعت و انقیاد مردم بیش تر است.

از ابوالحسن اشعری مؤسس فرقه اشاعره کلماتی نقل شده است که گویای جانب داری او از دو دلیل پیش گفته است او می گوید: «لا تنعقد إمامة المفضول مع وجود الأفضل، لأنَّ الأفضل أقرب إلي انقياد الناس له و اجتماع الآراء علي متابعته، و لأنَّ الإمامة خلافة عن النبي (ص) فيجب أن يطلب لها من له رتبة أعلي، قياساً علي النبوة». (تفتازانی، 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 إِلَي 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 تأیید الهی و تسدید ربانی باشد.

(علامه طباطبایی، ج ۱، ص ۲۷۶، ج ۱۰، ص ۵۷). چنین شخصی معصوم و افضل خلاق است و غیر او که یا اصلاً هدایت‌شدنی نیست و یا به واسطه دیگری هدایت می‌شود، شایسته پیروی شدن و امامت نیست.

۲- آیه ۹ سورة زمر: «قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ» (بگو آیا کسانی که می‌دانند، با کسانی که نمی‌دانند 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 إِلَيَّ اللَّهُ فَقَدِّمُوا خَيْرَكُمْ»؛ «مَنْ تَقَدَّمَ عَلَيَّ قَوْمٌ مِنَ الْمُسْلِمِينَ، يَرِي أَنْ فِيهِمْ مَنْ هُوَ أَفْضَلُ مِنْهُ، فَقَدْ خَانَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَ الْمُسْلِمِينَ» پس از ذکر این روایات، اضافه می‌کند که «فِي أَمْثَالِ هَذِهِ الْأَخْبَارِ مِمَّا قَدْ تَوَاتَرَتْ عَلَيَّ الْمَعْنَى، وَ إِنْ اخْتَلَفَتْ أَلْفَاظُهَا». (باقلانی، ص ۱۸۳) او سپس شواهدی از اقوال صحابه نقل می‌کند و مدعی می‌شود که اجماع امت در صدر اول اسلام بر جست‌وجوی افضل و نصب آن به امامت بوده است. (همو، ص ۱۸۳).

چنان‌که ملاحظه می‌شود برخلاف پندار ابن حزم که مدعی است قائلان به وجوب افضلیت امام هیچ دلیلی از قرآن، سنت، اجماع و عقل بر اثبات مدعای خود ندارند. (ابن حزم، ج ۴، ص ۱۶۳). ایشان از همه اینها دلایلی اقامه کرده‌اند. 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 نمی‌دانستند، بعضی از متکلمان اهل سنت به طور مطلق و گروه دیگر در شرایط خاص آن را روا شمرده‌اند. ایشان بر اثبات مدعای خود به دلایلی از عقل، سنت، و اجماع تمسک جسته‌اند. به تبیین و نقد دلایل ایشان می‌پردازیم:

دلیل اول: «افضل» همیشه «اصلح» نیست: مهم‌ترین دلیل عقلی که اکثر متکلمان اهل سنت از آن در برابر مخالفان استفاده می‌کنند 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 موجه» جایز می‌دانست، در بیان وجه جواز امامت مفضول می‌گوید: «هدف از نصب امام دفع شر دشمنان، حمایت از کیان اسلام، اجرای حدود و استیفای حقوق است. پس هرگاه در برگزیدن شایسته‌ترین 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» (باقلانی، 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 کرده‌اند، به استدلالی مشابه تمسک جسته‌اند. کلماتی از قاضی عبدالجبار معتزلی که بیانگر دیدگاه ایشان است، ارائه می‌کنیم: «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 شایسته‌تر است. در امامت فضل و فزونی در آن (افضلیت) شرط نیست زیرا بر اساس دلایل نقلی، امام برای سرپرستی آنچه مصالح اقتضا می‌کند، انتخاب می‌شود. اگر امامت افضل به مصلحت نباشد و از طرفی نصب امام ضروری است، پس چاره‌ای 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 جامعه‌ای تحقق یابند، کفه ترازو را به نفع امامت مفضول سنگین می کند و آن را رجحان می بخشد. عواملی از قبیل: ۱، فقدان بعضی از شرایط لازم درافضل 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. مفضول 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 مفضول 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 عیب‌هایی مثل عجله، خشونت و بخل شدید وجود داشته باشد که مفضول از آنها منزّه است. (قاضی عبدالجبار، ج ۲۰، ق ۱، ص ۲۲۶ - ۲۳۳).

خوب است بدانیم که اشاعره که امامت مفضول را با وجود افضل به طور مطلق جایز می دانستند، هم به استدلالی مشابه تمسک کرده اند. قاضی عضدالدین ایجی می گوید: «اکثر اهل سنت امامت مفضول 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 مفسد آن و توانایی بر قیام به لوازم آن است. چه بسا فردی در علم و عبادت مفضول است، ولی به رهبری و تدبیر امور سیاسی آشناتر است». (ایجی، ص ۴۱۳). تفتازانی نیز اظهار می دارد که: «چه بسا مفضول 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، ج ۵، ص ۲۴۶؛ ابن حجر عسقلانی، 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 کمالی افضل است، ولی در غیر آن مفضول است، افضل مطلق نبوده و شایسته امامت نیست. (علم الهدی، 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 یک نفر غیرممکن 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 براساس 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 گفتیم تقدیم مفضول بر فاضل به علت «قبح» آن جایز نیست و با این عذر ها و 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 فقاهاست بی همتا است و سومی در سیاست بی نظیر است. اما آن که افضل در عبادت است ناقص در فقاهاست و سیاست می باشد و آن دیگری که افضل در سیاست است مفضول در عبادت و فقاهاست است و آن سومی که در فقاهاست سرآمد است در عبادت و سیاست ناقص است. اکنون اگر آن را که در عبادت یا فقاهاست 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 او در تمامی احکام دین بر همه مردم رئیس خواهد بود، لازم می آید مفضول در علم و عبادت رئیس بر افضل در این امور رئیس باشد». (فخر رازی، *نهایة 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 کمالات افضل است و کمال دیگری را فاقد یا در آن مفضول است، 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، برای مفضول در عبادت، امام می شود. 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 از دیگران افضل باشد و در هیچ حالی تقدیم مفضول بر فاضل جایز نیست. (علم الهدی، ج ۳، ص ۱۷۸؛ شیخ طوسی، 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 عقلاً 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 فردی 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. اِلّا 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 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؛ ابن ابی الحدید، 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، 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، 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. (علم الهدی، 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 مویه جعفر بوده است و شعر حسان بن ثابت مؤید آن است:

بموته، منهم ذوالجناحین جعفر
جمعياً، و أسباب المنیة تخطر

و لا یبعدن الله قتلی تتابعوا
و زیدو عبدالله حین تتابعوا

(طوسی، ج ۱، ص ۲۲۵ - ۲۲۹).

دلیل چهارم: تمسک به روش صحابه: ایشان به مواردی استشهاد 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 الطاعه 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 بداند. 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. (تفتازانی، ج ۵، ص ۲۴۷).

۴. در برابر این حزم که ادعای اجماع بر «جواز امامت مفضول» نموده است، بعضی از دانشمندان اهل سنت بر «وجوب امامت افضل» ادعای اجماع کرده اند. امام الحرمین جوینی گفته است: «و الذي صار إليه معظم أهل السنة أنه يتعين للإمامة أفضل أهل العصر إلا أن يكون في نصبه هرج و هيجان فتن». (جوینی، 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 ابوعبیده در سقیفه هنگامی که عمر به او گفت:

«دست 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 ابوعبیده و پذیرش مسلمانان و عمر دلالت بر آن دارد که آنها با ابوبکر بیعت نکردند مگر به علت افضلیت او». (باقلانی، 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، 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، 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 یک 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. در حالی که امام حسن (ع) با بیعت آزاد و گسترده مردمی که به افضلیت او اعتقاد داشته اند به خلافت رسیده است.

منابع

قرآن کریم.

- نهج البلاغه**، تألیف شریف رضی، تحقیق صبحی صالح، قم، دارالهجرة، بی تا.
- ابن ابی الحدید، ابو حامد بن هبة الله، **شرح نهج البلاغه**، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۲۰ جلد، ۱۳۸۵ ق.
- ابن تیمیه، تقی الدین احمد بن عبدالحمید، **منهاج السنة النبویة فی نقض کلام الشیعة القدیریة**، تحقیق سالم محمد رشاد، مصر، مکتبه دارالعروبة، ۱۳۸۴ ق.
- _____، **السیاسة الشرعیة فی اصلاح الراعی و الرعیة**، قاهره، مکتبه انصار السنة المحمدیة، ۱۳۸۱ ق.
- ابن قتیبه، عبد الله بن مسلم، **الامامة و السیاسة**، مصر، مصطفى البابي، ۱۳۵۶ ق.
- ابن ندیم، ابوالفرج محمد بن اسحاق، **الفهرست فی اخبار العلماء المصنفین من القدماء و المحدثین و اسماء کتبهم**، به همت رضا تجدد، تهران، چاپخانه مروی، ۱۳۵۰ ش.
- ایجی، قاضی عبدالرحمن بن احمد، **المواقف فی علم الکلام**، بیروت، عالم الکتب، بی تا.
- باقلانی، ابوبکر محمد بن طیب، **التمهید فی الرد علی الملحد المعضلة و الرافضة و الخوارج و المعتزلة**، قاهره، دارالفکر العربی، ۱۳۶۶ ق.
- بغدادی، ابومنصور عبدالقاهر بن طاهر، **کتاب اصول الدین**، استانبول، دارالفنون، ۱۳۴۶ ق.
- تفتازانی، مسعود بن عمر، **شرح المقاصد**، تحقیق عبدالرحمن عمیره، قم، منشورات شریف رضی، بی تا.
- جرجانی، سید شریف علی بن محمد، **شرح المواقف**، تحصیح محمد بدرالدین نعمانی، مصر، مطبعة السعارة، ۱۳۲۵ ق.

جوینی، ابوالمعالی عبدالملک بن عبدالله، *الارشاد الى قواطع الادلة في اصول الاعتقاد*، تحقیق محمد یوسف موسی، مصر، مکتبه الخانجی، ۱۳۶۹ق.

شهرستانی، ابوالفتح محمد بن عبدالکریم، *الملل و النحل*، بیروت، مؤسسه ناصر الثقافه، ۱۹۸۸م.

طوسی، ابوجعفر محمد بن الحسن، *الاقتصاد الهادی إلى طریق الرشاد*، تهران، کتابخانه چهلستون، ۱۴۰۰ق.

رازی، فخرالدین محمد بن عمر، *نهاية العقول في دراية الاصول*، نسخه خطی شماره ۲۸۶۰۰ کتابخانه آستان قدس رضوی، سال تحریر ۶۲۲ق.

_____، *تلخیص الشافی*، قم، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۹۴ق.

_____، *تمهید الاصول در علم کلام اسلامی*، ترجمه عبدالحسین مشکوه الدینی، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۸ش.

_____، *الفهرست*، به کوشش محمود رامیار، مشهد، انتشارات دانشگاه فردوسی، ۱۳۵۱ش.

علامه حلی، جمال الدین حسن بن یوسف، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، بیروت، مؤسسه اعلمی، ۱۳۹۹ق.

غزالی، ابوحامد محمد بن محمد، *احیاء علوم الدین*، بیروت، داراحیاء التراث العربی، الجزء الأول، کتاب قواعد العقائد

علم الهدی، سیدمرتضی علی بن حسین موسوی، *الذخیره فی علم الکلام*، تحقیق سید احمد حسین، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۱ق.

_____، *الشافی فی الامامه*، تحقیق عبدالزهراء حسینی خطیب، تهران، مؤسسه صادق، ۱۴۰۷ق.

فاضل مقداد، ابوعبدالله مقداد بن عبدالله سیوری، *شرح باب الحادی عشر*، تصحیح و ترجمه علی اصغر حلبی، تهران، انتشارات اساطیر، ۱۳۸۳ش.

فراء، ابویعلی محمد بن حسین؛ *الاحکام السلطانية*، تصحیح محمود حسن، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۴ ق .

قاضی عبدالجبار ابوالحسن عبدالجبار بن احمد، *المغنی فی ابواب التوحید و العدل*، تحقیق محمود محمد قاسم، مصر، الدار المصریه للتالیف و الترجمة، ۱۳۵۸ ق.
مظفر، محمد حسن؛ *دلائل الصدق*، قاهره، دارالعلم للطباعة، ۱۳۹۶ ق.

Archive of SID