متکلمان اسلامي و بايستگي هاي امامت

علي رباني گلپايگاني

اشاره

پيشگفتار

موضوع بايستگى‏هاى امامت را مى‏توان يكى از مهم‏ترين بحث‏هاى امامت دانست؛ كه پيوسته توجه متكلمهاى اسلامى را به خود جلب كرده است و به پژوهش درباره‏آن پرداخته‏اند. اين بحث در كتاب‏هاى كالامى، تحت عناوينى چون: صفات امام يا شرايط امامت مطرح شده است. آنان فهرستهاى مختلفى از صفات و ويژگى‏هاى امام را ارائه كرده‏اند.

در برخى از اين فهرست‏ها، صفات ده‏گانه يا بيشتر براى امام شمارش شده است. يكى از فهرست‏هاى نسبتا جامع در اين باره، كه متكلمان اهل سنت ارائه كرده‏اند، توسط سعدالدين تفتازانى تنظيم شده است. وى از مكلّف بودن (بلوغ)، عدالت، حريت، مرد بودن، اجتهاد، شجاعت، صاحب رأى و كفايت بودن و قريشى بودن به عنوان صفات امام و بايستگى‏هاى امامت ياد كرده است. وى، سپس افزوده است: "چهار شرط نخست، مورد اتفاق است؛ ولى صفات: اجتهاد، شجاعت و باكفايت بودن را اكثر متكلمان لازم دانسته‏اند؛ اما برخى آنها لازم ندانسته و گفته‏اند: چون اين صفات كم‏ياب است، شرط كردن آنها موجب تكليف ما لايطاق يا لغو خواهد بود. وصف قريشى بودن نيز مورد قبول اكثريت مذاهب اسلامى است. فقط خوارج و گروهى از معتزله با آن مخالفت كرده‏اند.(1)

در ميان متكلمهاى شيعه نيز جامع‏ترين فهرست از صفات و شرايط امام توسط خواجه نصيرالدين طوسى، در "رساله امامت" تنظيم و ارائه شده است. وى، صفات هشت‏گانه زير را به عنوان صفاتى كه امام بايد از آنها برخوردار باشد، يادآور شده است:

عصمت، علم به احكام شريعت و روش سياست و مديريت، شجاعت، افضليت در صفات كمال، پيراسته بودن از عيوب نفرت‏آور جسمى، روحى و نسبى، مقرّب‏ترين افراد در پيشگاه الهى بودن و استحقاق پاداش‏هاى اخروى، توانايى آوردن معجزه براى اثبات امامت خود در مواقع لزوم و يگانه بودن در منصب امامت.(2)

در هر حال، در اين كه امام بايد مسلمان، عاقل، آزاد و مرد بوده و از بلوغ و رشد فكرى برخوردار باشد ترديد و اختلافى وجود ندارد و به طرح بحث كلامى درباره آنها نيازى نيست. ولى صفاتى كه يا به دليل اختلافى بودن يا به جهت اهميت ويژه‏اى كه دارند، بيشتر مورد اهتمام و توجه متكلمان اسلامى قرار گرفته‏اند، عبارتند از :

"عصمت" كه مورد قبول شيعه اماميه و اسماعيلى است و ديگر مذاهب كلامى آن را انكار كرده‏اند.

"افضليت" كه علاوه بر متكلمان شيعه، مورد قبول جمعى از متكلمهاى اهل سنت نيز بوده است.

"قريشى بودن" كه مورد قبول متكلمهاى شيعه و اهل سنت است و خوارج و برخى از معتزله آن را انكار كرده‏اند و "پارسايى"، "عدالت"، "دانايى نسبت به احكام شريعت" و "كاردانى و كفايت در تدبير امور". در اين نوشتار درباره قريشى بودن، پارسايى، عدالت، دانايى و كفايت سخن خواهيم گفت؛ و بحث درباره افضليت و عصمت را در نوشتارى ديگر تحليل خواهيم نمود.

قريشى بودن امام

مقصود از قريشى بودن امام اين است كه نسب او به نضر بن كنانه باز گردد. در اين جا اقوال متكلمان اسلامى را در اين باره نقل و بررسى خواهيم كرد:

اشاعره:

اين ويژگى را در كتابهاى كلامى خود مطرح كرده و آن را لازم دانسته‏اند؛ ولى خوارج و برخى از معتزله آن را لازم ندانسته‏اند.

امام الحرمين پس از اشاره به مخالفت برخى از علماى اسلامى با اين شرط گفته است: "و للاحتمال فيه عندى مجال".(3)

از اين جا روشن مى‏شود كه شرط مزبور مورد اتفاق متكلمهاى اشعرى نبوده است.

با اين حال، تفتازانى شرط قريشى بودن را به عنوان شرطى كه مورد اتفاق امت اسلامى بوده، ياد كرده است.(4)

ظاهرا مقصود وى از اتفاق امت، اجماع صحابه است؛ چنان كه در ادامه به اجماع صحابه بر آن استدلال كرده است. زيرا در سقيفه وقتى انصار گفتند: "منا امير و منكم امير" ابوبكر با پيشنهاد آنان به دليل اين كه از قريش نيستند، و از طرفى امامت بايد در قريش باشد، مخالفت كرد. و مهاجران و انصار حاضر در سقيفه با سخن وى مخالفت نكردند؛ چنان كه پس از آن نيز كسى با وى در اين باره كه امام بايد از قريش باشد، مخالفت نورزيد.

اين استدلال را ديگر متكلمهاى اشعرى نيز بيان كرده‏اند.(5) تكيه گاه اين استدلال حديث نبوى "الأئمة من قريش" است. حديث مزبور در صحاح و مسائيد اهل سنت روايت شده است.(6)

باقلانى مدعى تواتر معنوى حديث شده است؛ چنان كه اجماع صحابه را دليل ديگرى بر اعتبار حديث دانسته است.(7)

ماتريديه:

در كتاب‏هاى كلامى ماتريديه نيز قريشى بودن به عنوان يكى از صفات امام و شرايط امامت شمرده شده است. ابو حفص نسفى گفته است: "و يكون من قريش و لا يجوز من غيرهم." تفتازانى در شرح كلام وى گفته است: "دليل اين شرط، حديث نبوى "الأئمة من قريش" است. اين حديث اگر چه خبر داده است، ولى آن گاه كه ابوبكر در رد سخن انصار به آن استدلال كرد و اصحاب با او مخالفت نكردند، مفاد حديث مورد اجماع قرار گرفته است."(8)

جمال الدين حنفى نيز گفته است: "يكى از شرايط امامت، قريشى بودن امام است؛ زيرا پيامبر (ص) فرموده است: "الأئمة من قريش".(9)

معتزله:

قاضى عبدالجبار معتزلى درباره شرط قريشى بودن امام، گفته است: "در اين باره اقوال مختلف است. برخى، مانند ضرار (معتزلى) و برخى از خوارج، امامت غير قريشى را جايز دانسته‏اند؛ برخى ديگر امام را منحصر در قريش دانسته‏اند و گروهى نيز آن را مخصوص عترت پيامبر دانسته‏اند."(10)

وى، در فصل جداگانه‏اى به بررسى اين مسئله پرداخته و گفته است: "بزرگان معتزله براى اين شرط به احاديثى كه از پيامبر (ص) در اين باره روايت شده است، استدلال كرده‏اند؛ مانند حديث: الأئمة من قريش، و حديث هذا الأمر لا يصلح الا فى هذا الحىّ من قريش؛ و اين احاديث را با آنچه در جريان سقيفه رخ داد تقويت كرده‏اند؛ چرا كه استدلال به آنها سبب شد كه انصار از تصميم خود درباره امامت دست بردارند و هيچ كس با استدلال ابوبكر به حديث "الأئمة من قريش" مخالفت نكرد.(11)

ابن ابى الحديد درباره آراء معتزله در اين باره گفته است: "گروهى از قدماى معتزله بر اين عقيده بودند كه نسب در امام شرط نيست؛ هرگاه فردى صفات امام را دار باشد، قريشى بودن امتيازى به شمار نمى‏آيد و قريشى نبودن مانع نخواهد بود؛ ولى اكثر معتزله نسب را درامامت شرط دانسته و آن را مخصوص قريش مى‏دانند؛ و بيشتر اصحاب ما بر اين عقيده‏اند كه مفاد حديث الأئمة من قريش اين است كه هرگاه از قريش فردى داراى شرايط ديگر امامت باشد، بايد او به عنوان امام برگزيده شود؛ ولى اگر چنين فردى يافت نشد، قريشى بودن شرط امامت نخواهد بود، اما برخى از اصحاب ما بر اين عقيده‏اند كه مفاد حديث مزبور اين است كه پيوسته در ميان امت اسلامى افرادى از قريش، كه شرايط امامت را دارا باشند، يافت خواهد شد".(12)

شيعه:

از نظر شيعه، امامت به قريش اختصاص دارد؛ ولى شامل همه طوايف و قبايل قريش نمى‏باشد؛ بلكه به بنى‏هاشم اختصاص دارد. دليل آنان بر اين مطلب، حديث "الأئمة من قريش" نيست، بلكه حديث ثقلين و مانند آن است؛ كه بر امامت اميرالمؤمنين(ع) و فرزندان او از ذريّه حضرت فاطمه زهرا (س) دلالت مى‏كند. سيد مرتضى بر سخن عبدالجبار معتزلى در اين باره، كه غير قريش شايستگى امام را ندارند، تأكيده كرده و گفته است: اين سخن بامذهب ما سازگاراست؛ ولى استدلال وى به دو حديث نبوى مزبور را نادرست دانسته و به تفصيل مورد نقد قرار داده است.(13)

دليل شيعه بر اين كه غير قريشى شايستگى امامت را ندارد، احاديثى است كه بر اختصاص امامت و رهبرى امت اسلامى در عترت پيامبر(ص) دلالت مى‏كنند؛ مانند: حديث ثقلين، حديث سفينه، حديث غدير، حديث منزلت و غيره.

از اين رو، آنان به جاى قريشى بودن، از هاشمى بودن تعبير مى‏آورند.

مذاهب شيعى در امامت اميرالمؤمنين(ع) و امام حسن و امام حسين(ع) اتفاق نظر دارند؛ ولى پس از آنها به چهار گروه عمده تقسيم شده‏اند؛ كه عبارتند از: كيسانيه (معتقدان به امامت محمد حنفيه)، زيديه (معتقدان به امامت زيد بن على)، اسماعيليه و معتقدان به امامت اسماعيل، فرزند امام صادق(ع) اثناعشريه (معتقدان به امامت امام زين العابدين و هشت امام ديگر، كه همگى از نسل امام حسين(ع) مى‏باشند و نام و القابشان معروف و مشهور است).

بنابراين، ديدگاه مذاهب غيرشيعى (معتزله، اشعريه، ماتريديه) در اين كه اشخاص غير قريش از امامت، به معناى مصطلح آن در علم كلام، بى‏بهره‏اند، مورد قبول مذاهب شيعى است؛ ولى اين كه امامت در قريش عموميت دارد، مورد قبول مذاهب شيعى نيست؛ چنان كه دليل آنان بر اين شرط نيز با دليل مذاهب غيرشيعى متفاوت است.

در كلامى از اميرالمؤمنين(ع) بر اين كه امامت به بنى‏هاشم اختصاص دارد تصريح شده است: "الأئمة من قريش، غرسوا فى هذا البطن من بنى هاشم لا تصلح على سواهم و لا تصلح الولان من غيرهم: امامان از قريش هستند و ريشه در بنى‏هاشم دارند؛ غير بنى‏هاشم صلاحيت امامت را ندارند."

ابن ابى الحديد در شرح اين كلام امام(ع) اين پرسش را مطرح كرده است كه رأى شما در مورد اين سخن امام(ع) چيست؟ وى گفته است؛ "هرگاه صدور اين كلام از امام(ع) ثابت گردد، بايد تابع او بود؛ چرا كه پيامبر (ص) درباره او فرموده است: انه مع الحق و ان الحق يدور معه حينما دار. سپس افزوده است: "و مى‏توان آن را تأويل كرد و گفت مقصود كمال امامت است، نه جواز آن؛ چنان كه حديث لاصلاة لجار المسجد الا فى المسجد بر نفى كمال حمل شده است، نه بر نفى صحت."(14)

روشن است كه تأويل ابن ابى الحديد درباره كلام امام على(ع) پذيرفته نيست. هرگاه چنين تأويلى در اين‏جا پذيرفته باشد، در مورد حديث "الأئمة من قريش" به طريق اولى پذيرفته خواهد بود؛ در حالى كه در جريان سقيفه، از آن حديث و نظاير آن نفى جواز امامت براى غيرقريش استفاده شد و بر اين اساس ادعاى انصار كه مى‏گفتند: "منّا امير و منكم امير" را باطل ساختند.

منكران لزوم قريشى يا هاشمى بودن امام، دو دليل بر مدعاى خويش آورده‏اند: يكى حديثى نبوى، كه مطابق آن پيامبر فرموده است: "اُطيعوا و لو أُمِّر عليكم عبد حبشى أجرع،(15) از فرمانرواى خويش اطاعت كنيد؛ هر چند برده‏اى حبشى و مقطوع الأعضاء باشد." و ديگرى، اين كه از نظر عقل آنچه در امامت و رهبرى لازم است، علم و بصيرت و ديگر كمالات عقلى و روحى است؛ ولى نسب در آن نقشى ندارد.(16)

در نقد دليل اول گفته شده است: حديث مزبور مربوط به امامت مطلقه نيست؛ بلكه مربوط به حكام و فرماندهانى است كه توسط امام كل برگزيده مى‏شود. و در نقد دليل دوم گفته شده است: نسب در امامت و رهبرى بى‏تأثير نيست؛ زيرا از نظر روحى، مردم نسبت به كسانى كه از نسب عالى و شريف برخوردارند، اطاعت و انقياد بهترى دارند و در نتيجه دستورات آنان كامل‏تر رعايت خواهد شد؛ به ويژه آن كه رسالت الهى در نسب قريش پايان يافته است.(17)

نكته شگفت‏آور در اين‏باره، سخن تفتازانى در رد عقيده شيعه است، كه هاشمى بودن و بلكه علوى بودن امام را شرط كرده‏اند. وى گفته است: "و ليس لهم فى ذلك شبهة، فضلا عن حجّة آنان در اين مدعا شبهه (شبه دليل) هم ندارند؛ تا چه رسد به حجت و دليل!."

در جواب بايد گفت:

اولاً: دليل شيعه در اين‏باره نصوص كتاب و سنت است، كه بر امامت اميرالمؤمنين(ع) و اولاد معصوم آن حضرت (عليهم السلام) دلالت مى‏كند.

ثانيا: تفتازانى در نقد سخن منكران تأثير نسب در امامت گفته است: "نسب عالى و شريف، در اطاعت و انقياد مردم از امام نقش ويژه‏اى دارد؛ خصوصا كه نبوت و شريعت در قريش پايان يافته است." اين استدلال بر نظريه شيعه انطباق كامل دارد.(18)

پارسايى و عدالت

يكى از اهداف مهم امامت، برقرارى عدل و داد در جامعه اسلامى است. به تعبير امام على(ع)، برترين ارمغان براى واليان و زمامداران اين است كه در قلمرو حكومت و رهبرى آنان عدالت برقرار باشد. "انَّ افضل قرّة عين الولاة استقامة العدل فى البلاد"(19) بديهى است، نخستين شرط تحقق هدف مزبور، آن است كه امام و پيشواى جامعه فردى عدالت پيشه و دادگستر باشد.

با اين حال، مذاهب كلامى در اين باره اتفاق نظر ندارند. برخى عدالت و پارسايى را از شرايط امامت دانسته‏اند. بر اين اساس، كسى كه فاقد چنين ويژگيى باشد، شايستگى تصدى مقام امامت را ندارد؛ ولى برخى ديگر لزوم ان را منكر شده‏اند. در اين رابطه كه آيا ظلم و فسق ثانوى مايه عزل امام از مقام امامت مى‏گردد نيز دو ديدگاه مطرح شده است.

اختلاف ديگر درباره وجوب يا عدم وجوب اطاعت از پيشواى جائر و فاسق است.

اما اين كه آيا قيام عليه پيشواى ستمكار و فاسق جايز است يا نه، مورد ديگرى از اختلاف در اين مسئله است. اينك اقوال مذاهب كلامى را درباره مسند مزبور نقل و بررسى مى‏كنيم:

شيعه اماميه:

از نظر شيعه اماميه، در لزوم اين صفت براى امام ترديدى نيست. آنان در اين باره به عصمت امام اعتقاد دارند. با وجود صفت عصمت، عدالت و پارسايى در كامل‏ترين سطح آن تحقق خواهد يافت.

گذشته از اين، شيعه اماميه به لزوم افضل بودن امام در صفات كمال نفسانى ـ كه عدالت از برجسته‏ترين آنهاست ـ معتقدند. ابن ميثم بحرانى در اين‏باره گفته است: "بر اساس اين كه ما لزوم عصمت امام را اثبات كرديم، امام بايد اصول كمالات نفسانى كه عبارتند از: علم، عفت، شجاعت و عدالت را دار باشد".

سپس درباره لزوم عدالت گفته است: "اگر امام عادل نباشد يا تسليم ظلم و ستم مى‏شود، كه از رذايل اخلاقى و مخالف با عصمت است يا به ديگران ستم مى‏كند، كه از گناهان كبيره است و با عصمت منافات دارد".(20)

اسماعيله:

شيعه اسماعيليه نيز عصمت رااز صفات امام دانسته‏اند.(21) بر اين اساس، عدالت و پارسايى از نظر آنان از شرايط امامت خواهد بود. اصولاً در مذهب اسماعيليه امام از جايگاه و مقام بس والايى برخوردار است؛ تا آن جا كه از مقام نبوت نيز بالاتر است(22). مسلّم است كه چنين مقام و منزلت والايى با ظلم و فسق سازگارى ندارد.

زيديه:

شيعه زيديه نيز پرهيزگارى و زهد را از شرايط و صفات امام مى‏داند. حميدان بن يحيى، از علماى برجسته زيديه، سخاوت، زهد و پرهيزگارى را از صفات امام برشمرده است.(23) ديگر پيشوايان و عالمان زيديه نيز همين عقيده را دارند.(24)

اصولاً از نظر زيديه، هر يك از فرزندان و نوادگان حضرت فاطمه زهرا(ع) كه عالم به شريعت، زاهد و شجاع باشد و در راه خدا قيام كند و مردم را به دين حق دعوت نمايد، امام خواهد بود.(25)

حاصل آن كه، از نظر شيعه عدالت و پارسايى از صفات لازم امام به شمار مى‏رود و در اين باره ميان فرقه‏هاى شيعه اختلافى وجود ندارد.

معتزله:

علماى معتزله هم عدالت و پاكدامنى را از صفات و ويژگى‏هاى امام دانسته‏اند.

قاضى عبدالجبار معتزلى بر لزوم صفت عدالت در امام و فاسق نبودن او به دو وجه زير استدلال كرده است:

1 ـ در شاهد و قاضى، عدالت معتبر است؛ و امامت بر آن دو برترى دارد. هرگاه فسق مانع از آن است كه فردى قاضى يا شاهد در فعل خصومت باشد، به طريق اولى مانع از امامت، او خواهد بود.

2 ـ از وظايف امام اين است كه حقوق مردم رااستيفا كند، حدود و احكام الهى را اجرا نمايد و اموال عمومى را در موارد مناسب مصرف كند؛ و فرد فاسق شايستگى اين امور را ندارد.(26)

أباضيه:

أباضيه(27) نيز عدالت را از شرايط لازم امامت دانسته‏اند، از نظر آنان هرگاه امام راه جور و فسق را برگزيند، نخست به اجراى عدالت توصيه مى‏شود؛ اگر اعتنا نكرد، از او درخواست مى‏شود كه از مقام خود كناره‏گيرى كند؛ هرگاه از اين كار نيز روى بگرداند، قيام عليه او جايز خواهد بود.

اين در حالى است كه ديگر فرقه‏هاى خوارج، قيام عليه پيشواى جائر را واجب مى‏دانند؛ ولى اهل سنت آن را جايز نمى‏دانند.(28)

حشويه اهل حديث:

به گفته عبدالجبّار، برخى از حشويّه و ظاهرگرايان اين شرط را در امامت لازم ندانسته‏اند. به اعتقاد آنان، اگر فردى قيام كند و از طريق قهر و غلبه زمام امر حكومت را در دست گيرد، هر چند فردى جائر و ستمكار باشد، امامتش اثبات مى‏گردد.(29)

گواه بر درستى سخن وى، كلام احمد بن حنبل در كتاب "اصول السنّة" است؛ زيرا وى اطاعت از واليان و زمامداران را ـ خواه نيكو كار باشند يا تبهكار ـ واجب دانسته و گفته است "و السمع و الطاعة للأئمة و اميرالمؤمنين البرّ و الفاجر"(30): قاضى ابوبكر باقلانى آن جا كه درباره صفاتى كه موجب خلع امام از مقامت امامت مى‏گردد سخن گفته، يادآور شده است كه يكى از آنها از نظر بسيارى از علما فسق و ظلم است.

اما اكثريت اهل حديث با اين نظر مخالفت كرده و گفته‏اند: امام با ارتكاب اين اعمال از مقام خود خلع نمى‏شود و قيام عليه او نيز روا نيست، فقط بايد او را موعظه كرد و از اطاعت وى در معاصى خداوند سرباز زد.(31)

ماتريديه:

با اين كه ماتريديه قاعده حُسن و قبح عقلى را پذيرفته‏اند و انتظار مى‏رفت كه در اين مسئله با اماميه و معتزله هم عقيده باشند؛ ولى بر عكس، از اشاعره نيز يك گام عقب‏تر رفته و با حشويه و اهل الحديث هم رأى شده‏اند.

ابو حفص نسفى ماتريدى گفته است: "و لا ينعزل الإمام بالفسق و الجور. امام با ارتكاب فسق و جور از مقام خود عزل نمى‏شود." سعدالدين تفتازانى دليل بر سخن مزبور را اين دانسته است كه پس از خلفاى راشدين، فسق و ستم‏پيشگى در ميان زمامداران اسلامى رواج يافت و مسلمانان سلف از آنان اطاعت مى‏كردند و به (جواز يا وجوب) خروج عليه آنان معتقد نبودند.(32)

ابو جعفر طحاوى نيز در كتاب "بيان السنة و الجماعة" گفته است: "ما خروج عليه امامان و واليان امور را جايز نمى‏دانيم ـ هر چند جائر و ستمكار باشند ـ. عليه آنها دعا نمى‏كنيم، از اطاعات آنان دست برنمى‏داريم و اطاعت آنان را تا وقتى كه به معصيت فرمان نداده‏اند ناشى از اطاعت خداوند و واجب مى‏دانيم."(33)

ابوالعز حنفى در شرح كلام وى درباره لزوم اطاعت از واليان، حتى اگر ستمكار باشند، گفته است "لزوم اطاعت از آنان به اين جهت است كه بر خروج از اطاعت آنان مفاسدى بدتر از مفاسد مترتّب بر اطاعت از آنان مترتّب مى‏گردد؛ و از طرفى، صبر بر مظالم آنان، موجب آموزش گناهان و پاداش مضاعف خواهد بود؛ زيرا خداوند آنان را جز به دليل اعمال نارواى ما بر ما مسلط نكرده است؛ كيفر از جنس گناه است. بدين جهت بر ماست كه در ستغفار و اصلاح اعمال خود بكوشيم. بنابراين، اگر مردم مى‏خواهند از ظلم فرمانرواى خويش رهايى يابند، بايد از ظلم و ستم دست بردارند.(34)

جمال الدين غزنوى حنفى از علماى ماتريديه، اگر چه عدالت را يكى از صفات لازم براى امام برشمرده است(35)؛ ولى خروج عليه زمامدار ستمكار را جايز ندانسته و تصريح كرده استكه واليان با ارتكاب ظلم و گناهان كبيره از مقام خود عزل نمى‏شوند: "و لا يحّل الخروج عليهم و ان جاروا و لا ينعزلون عن الامامة و الولاية و ان ظلموا و ارتكبوا كبيرة"(36)

ملا على قارى نيز با اين كه از عدالت به عنوان يكى از اوصاف امام ياد كرده، تصريح نموده است كه ظلم و فسق موجب عزل امام از مقام امامت نمى‏گردد. وى سپس به اختلاف شافعى و ابوحنيفه در اين باره اشاره كرده و گفته است: "از نظر شافعى امام با ظلم و فسق از مقام خود عزل مى‏شود. همين حكم در مورد قاضى و ديگر واليان نيز هست؛ ولى از نظر ابو حنيفه ظلم و فسق موجب عزل امام از مقام امامت به شمار نمى‏رود. وى آنگاه يادآور شده است كه در كتابهاى شافعيان آمده است كه قاضى به سبب فسق از مقام خود عزل مى‏شود؛ ولى امام به سبب فسق عزل نمى‏گردد. تقاوت آن دو در اين است كه عزل قاضى موجب فتنه و نزاع نخواهد شد؛ ولى عزل امام سبب فتنه و نزاع خواهد بود.(37)

اشعريه

رأى مشهور ميان متكلمان اشعرى اين است كه عدالت و پارسايى از صفات لازم براى امام است. در اين جا آراء برخى از مشاهير آنان را يادآور مى‏شويم:

عبدالقاهر بغدادى گفته است: "يكى از صفات امام، عدالت و پاكدامنى است؛ و كمترين درجه‏اى از اين صفت كه در امام لازم است، همان است كه در شاهد معتبر است.(38)"

ابوحامد غزالى هم صفاتى را كه در قاصى معتبر است، در امام لازم دانسته است؛ كه عدالت و پارسايى از آن جمله است.(39)"

سعد الدين تفتازانى در باره لزوم صفت عدالت در امام گفته است: "انسان فاسق به اصلاح امور دينى قيام نمى‏كند و اوامر و نواهى او مورد اعتماد نخواهد بود، و فرد ستمكار نظم دين و دنياى مردم را مختل مى‏سازد؛ در اين صورت، چنين فردى چگونه شايستگى امامت و ولايت را دارد. غرض از امامت، دفع شرّ ظالم است. آيا شگفت نيست كه گرگ را به شبانى گوسفندان برگزينيد.(40)

عضد الدين ايچى گفته است: "امام بايد عادل باشد، تا به مردم ستم نكند. سيد شريف جرجانى در شرح كلام وى گفته است: "زمامدار فاسق چه بسا براى اغراضى نفسانى خود در اموال عمومى تصرف نامشروع مى‏كند و در نتيجه حقوق مردم ضايع مى‏گردد.(41)"

از مطالب ياد شده، به دست آمد كه در باره صفت عدالت ميان متكلمان اهل سنت (اهل حديث، اشاعره، ماتريديه) اتفاق نظر وجود ندارد. اهل الحديث وحشويه صفت عدالت را در امام لازم ندانسته‏اند. علماى ماتريديه نيز يا آن را لازم نداشته‏اند و يا قيام عليه زمامدار ستمكار را روا ندانسته‏اند.

متكلمان اشعرى نيز اگر چه در اين باره اتفاق نظر ندارند، ولى بسيارى از متكلمان برجسته آنان عدالت را از صفات لازم امام شناخته‏اند.

ديدگاه درست در اين باره اين است كه عدالت و پارسايى از صفات لازم امام است. لزوم اين صفت از نظر آنان كه عصمت را شرط لازم امامت مى‏دانند، آشكار است. نظر ديگران نيز ـ چنان كه در كلام تفتازانى و برخى ديگر از متكلمان اشعرى آمده ـ اين است كه برقرارى عدالت در جامعه اسلامى، يكى از برجسته‏ترين اهداف و وظايف امامت است. هر گاه امام عادل و پرهيزگار نباشد، چگونه ممكن است هدف مزبور را جامه عمل بپوشاند.

علاوه بر اين، در تفكر اسلامى، امامت تنها مقام و منصب سياسى نيست؛ بلكه اسوه و الگوى اخلاقى و تربيتى جامعه نيز به شمار مى‏رود، بدين جهت، ستمكارى و تبهكارى او موجب انحطاط و انحراف اخلاقى جامعه خواهد شد.

نقد و نظر

آن دسته از علماى اهل سنت كه اطاعت بى‏چون چرا از زمامدار اسلامى (هر چند ستمكار و تبهكار باشد) را واجب شمرده‏اند و قيام عليه او را حرام دانسته و بالاتر از آن، دعا براى وى را لازم انگاشته‏اند، به دو مطلب استدلال كرده‏اند: يكى عمل صحابه و تابعين، كه در زمان حكومت‏هاى اموى زندگى مى‏كردند و در برابر ظلم و تباهى آنان روشى مسالمت و سكوت را برگزيده بودند، و حتى از قيام عليه آنان منع مى‏كردند؛ چنان كه عبدالله بن عمر، عبدالله بن زيبر را از قيام عليه بنى‏اميه منع مى‏كرد. تفتازانى در شرح عبارت "ولاينعزل الامام بالفسق والجور"از ابوحفص نسفى گفته است: "پس از خلفاى راشدين، فسق و جور از پيشوايان امت اسلامى منتشر گرديد و سلف از آنان اطاعت مى‏كردند و با اذن آنها نمازهاى جمعه و اعياد را بر پا مى‏نمودند و خروج عليه آنان را روا نمى‏دانستند.(42)"

ملاعلى قارى در شرح فقه اكبر نيز همين استدلال را يادآور شده است، وى سپس احاديثى را از صحاح و سنن اهل سنت نقل كرده است، كه در آنها بر لزوم اطاعت از امام و حاكم تأكيد شده است. كه در پس مى‏آيد:

1. من خرج عن الطاعة وفارق الجماعة مات ميته جاهلية؛ هر كس از اطاعت سلطان خارج شود و از جماعت جدا گردد، به مرگ جاهليت مرده است.

2. من كره من امير، شيئا فليصبر، فانّ من خرج من السلطان شبرا فمات فميتة جاهلية؛ هر كس از فرمانرواى خود چيزى را ناخوشى دارد، بر آن شكيبايى كند؛ زيرا كسى كه از اطاعت سلطان خارج شود، به مرگ جاهليت مرده است.

3. من ولى عليه وال فرأه يأتى شيئا من معصية اللّه، فليكره ايتانه من معصية اللّه ولا ينز عنَّ يدا من طاعته؛ هر گاه كسى زمامدارى را بر معصيت خدا ببيند، بايد از معصيت او ناخشنود باشد؛ ولى دست از اطاعت او بر ندارد.

4. السمع والطاعة على المرء المسلم فيما احبّ وكره مالم يأمر بمعصية واما اذا أمر بها فلا سمع ولا طاعة(43)؛ بر فرد مسلمان واجب است كه مطيع فرمانرواى مسلمان باشد؛ خواه عمل او را دوست بدارد يا از آن ناخشنود باشد، اين اطاعت در غير معصيت خداوند است. اما اگر زمامدار به معصيت خداوند فرمان دهد، اطاعت از او واجب نخواهد بود.

در نقد اين استدلال نكات زير را يادآورى مى‏شويم:

1. برقرارى عدالت در جامعه بشرى از چنان اهميت و جايگاهى برخوردار است كه قرآن كريم آن را يكى از اهداف والاى بعثت پيامبران الهى به شمار آورده است: "لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وانزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط (حديد / 25)؛ به تحقيق، رسولان خود را با دلايل آشكار فرستاديم و كتاب و ميزان را با آنان نازل نموديم؛ تا مردم به قسط قيام كنند." در آيات ديگر قرآن كريم از مؤمنان خواسته شده است كه بر پا كنندگان قسط و عدل در زندگى خويش باشند: "يا ايها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لِلّه (نساء 135)؛ اى مؤمنان! برپادارندگان قسط و شاهدان براى خدا باشيد."

اميرالمؤمنين عليه‏السلام از پيشواى عادل به عنوان برترين بندگان خداوند و از پيشواى جائر به عنوان بدترين بندگان خداوند در پيشگاه الهى ياد كرده است: "امام عادل خود هدايت را برگزيده و مردم را به طريق حق هدايت مى‏كند؛ سنت‏هاى شناخته شده اسلامى را اجرا مى‏كند و بدعت‏ها را از بين مى‏برد؛ ولى پيشواى جائر خود گمراه گرديده و مردم را نيز به طريق گمراهى سوق مى‏دهد؛ سنت‏ها را زير پا مى‏گذارد، ولى بدعت‏ها را احيا و اجرا مى‏كند." امام عليه‏السلام سپس از پيامبر اكرم صلى‏الله‏عليه‏و‏آله روايت كرده است: "روز قيامت پيشواى ستمكار را در پيشگاه عدال الهى حاضر مى‏كنند؛ در حالى كه يار و خيرخواهى ندارد؛ آنگاه در آتش دوزخ افكنده مى‏شود و همچون سنگ آسياب در دوزخ مى‏چرخد؛ تا اين كه به قعر دوزخ فرو مى‏رود.(44)"

با چنين اهميت و جايگاه ويژه‏اى كه عدالت اجتماعى دارد و با نقش برجسته‏اى كه نظام سياسى و رهبرى در تحقق يافتن آن در جامعه بشرى دارد، و نيز با توجه به مسؤوليت حساس امام در اين رابطه در جهان‏بينى اسلامى، در ضرورت عدالت براى امامت ترديدى وجود ندارد.

روشن است كه در اين جهت حدوث و بقا يكسان است. اكنون اگر گفته شود پيشواى جامعه بايد عادل و صالح باشد؛ ولى هر گاه اين چنين نبود، بلكه فردى جائر و تبهكار بود، مردم حق اعتراض و مخالفت با او را ندارند و بايد از او اطاعت كنند، شرط عدالت در امام لغو و بى‏اثر خواهد بود. هر گاه حكم عقل در اين گونه مسائل بديهى را منكر شويم، هيچ مطلبى را نمى‏توان اثبات كرد و بنياد دين نيز با مشكل مواجه خواهد شد..

2. در مقابل احاديثى كه پيش از اين در باره لزوم اطاعت از امام (هر چند جائر و تبهكار باشد) نقل شده احاديثى از پيامبر صلى‏الله‏عليه‏و‏آله روايت شده است كه هر گونه كمك و همكارى با فرمانروايان ظالم را مردود دانسته است:

ابن اثير جزرى در جامع الاصول به نقل از ترمذى و نسايى از پيامبر اكرم صلى‏الله‏عليه‏و‏آله روايت كرده كه فرمود "پس از من اميرانى شما را رهبرى خواهند كرد. هر كس دروغگويى آنها را تصديق و ستمكارى آنان را تأييد كند، از من نيست (از من پيروى نكرده است) و من از او نيستم (من رهبر او نبوده‏ام).(45)"

در حديث ديگرى از پيامبر صلى‏الله‏عليه‏و‏آله روايت شده كه فرمود: "او از قيامت كسانى را كه ستمكاران را يارى كرده‏اند، با آنان محشور مى‏سازند.(46)" اين حديث در حقيقت مفاد آيه‏آى از قرآن كريم است، كه وضعيت دوزخيان را گزارش كرده، مى‏فرمايد: "يوم تقلب وجوههم فى النار يقولون ياليتنا اطعنا اللّه واطعنا الرسولا وقالوا ربنّا انا اطعنا سادتنا وكبرائنا فأضلّونا السبيلا (احزاب / 66 ـ 67)؛ روزى كه چهره‏هايشان در آتش دوزخ دگرگون مى‏شود، مى‏گويند: كاش از خدا و پيامبر اطاعت كرده بوديم؛ و مى‏گويند: پروردگارا! ما از بزرگان و رهبران خود اطاعت كرديم؛ در نتيجه آنان ما را گمراه كردند."

امام حسين عليه‏السلام از پيامبر اكرم صلى‏الله‏عليه‏و‏آله روايت كرده كه فرمود:

"ايها الناس! من رأى سلطانا جائرا مستحلاًّ لِحرم اللّه، ناكثا لعهد اللّه، مخالفا لسنة رسول اللّه، يعمل فى عباد اللّه بالإثم والعدوان، فلم يغير عليه بفعل ولا قول، كان حقّا على الله أن يدخله مدخله(47)

اى مردم، هر كس فرمانرواى ستمكارى را ببنيد كه حرام‏هاى خداوند را حلال مى‏كند، عهد الهى را مى‏شكند، بر خلاف سنت پيامبر صلى‏الله‏عليه‏و‏آله عمل مى‏كند و در ميان بندگان خدا به شيوه تبهكارى و ستمگرى عمل مى‏كند؛ پس با گفتار و كردار عليه او اعتراض نكند؛ بر خداوند است كه او را با فرمانرواى سمتكارى همنشين سازد."

3. چنين نيست كه همه صحابه و تابعين در برابر ستمكارى‏ها و روش‏هاى تبهكارانه زمامداران اموى سكوت كرده يا آنها را حمايت كرده باشند، روشن‏ترين گواه اين مدعا، قيام امام حسين عليه‏السلام عليه يزيد ستمكار و عمال تبهكار اوست. اگر بناست روشى سلف صالح از امت اسلامى را مبناى دادرسى خويش قرار دهيم، روش امام حسين عليه‏السلام در اين باره بهترين مبنا و سرمشق است.

آرى، در اين كه بسيارى از صحابه پيامبر صلى‏الله‏عليه‏و‏آله در قيام امام حسين عليه‏السلام با او همراه نشدند، ترديدى نست؛ اما به اين دليل نبود كه اطاعت از يزيد را به عنوان حاكم اسلامى واجب و مخالفت با او را حرام مى‏دانستند؛ بلكه به اين جهت بود كه با شناختى كه از دستگاه حكومت اموى و شرايط فرهنگى و اجتماعى جهان اسلام داشتند، قيام عليه يزيد را موفقيت‏آميز نمى‏دانستند و از آن بيمناك بودند كه خونهاى بسيارى ريخته شود، بدون آن كه نتيجه‏اى عايد اسلام و امت اسلامى شود. اما ارزيابى امام حسين عليه‏السلام از شرايط سياسى و اجتماعى جهان اسلام و دستگاه حكومت اموى، به گونه‏اى ديگر بود. اعتاد امام عليه‏السلام بر آن بود كه اگر با يزيد بيعت كند و حكومت او را به رسميت بشناسد، اساس اسلام با خطر نابودى مواجه مى‏گردد "و على الإسلام السّلام" و امام عليه‏السلام پيروزى در قيام عليه يزيد و دستگاه حكومت اموى را در اين خلاصه نمى‏كرد كه نظام حكومت دگرگون شود و يزيد و عمال او نابود گردند؛ بلكه نفس قيام را پيروزى مى‏دانست. هدف او اين بود كه مشروع نبودن حكومت يزيد را به آشكارترين وجه بيان كند و سنت جهاد با زمامداران خودسر و تبهكار را احيا نمايد. امام حسين عليه‏السلام در اين دو هدف بزرگ كاملاً پيروز گرديد و نهضت او در تاريخ بشر به عنوان سرمشق آزادى‏خواهان شناخته شد.

از آنچه گفته شد، نادرستى تحليل ابن خلدون درباره قيام امام حسين عليه‏السلام روشن گرديد. وى درباره انگيزه قيام امام حسين عليه‏السلام گفته است: "آنگاه كه فسق يزيد آشكار گرديد، عده‏اى از شيعيان اهل بيت عليه‏السلام در كوفه به امام حسين عليه‏السلام نامه نوشته و از او خواستند تا به كوفه بيايد و زمام حكومت را در دست گيرد. امام حسين عليه‏السلام قيام عليه يزيد را واجب مى‏دانست؛ زيرا هم خود را شايسته اين كار مى‏دانست و هم بر اين عقيده بود كه مى‏تواند بر يزيد و حكومت اموى غلبه كند. او در مورد نخست بر حق بود، اما در مورد دوم خطا مى‏كرد؛ زيرا عصبيت‏هاى قومى جاهلى كه در صدر اسلام تا حدى فراموش شده بود، بار ديگر در ميان عرب رواج يافته بود؛ و قبيله مضر در بنى‏اميه، پيش از ديگر قبايل مورد اعتنا و احترام بود. از اين روى، ارزيابى امام عليه‏السلام در اين كه مى‏توانست بر يزيد غلبه كند، درست نبود.(48)"

ابن خلدون در اين كه فسق و فجور يزيد از اسباب قيام امام حسين عليه‏السلام بوده و در اين كه امام عليه‏السلام شايسته‏ترين فرد براى مقابله با روش جابرانه و تبهكارانه يزيد بود، راه صواب را پيموده است؛ ولى در اين كه هدف نهايى و اساسى قيام امام حسين عليه‏السلام را غلبه ظاهرى بر يزيد و بنى‏اميه دانسته، به خطا رفته است.

هدف اساسى امام عليه‏السلام ، چنان كه گفته شد، اين بود كه نامشروع بودن حكومت يز يد و مشروعيت قيام عليه حاكم ستمكار و تبهكار را به بهترين وجه آشكار سازد. او مى‏خواست سنت امر به معروف و نهى از منكر را احيا كند و سيره و سنت پيامبر اكرم صلى‏الله‏عليه‏و‏آله و اميرالمؤمنين عليه‏السلام را پايدار سازد؛ كه در اين اهداف بلند كامياب گرديد.

دانايى و كفايت

پيشواى جامعه بايد از معرفت لازم نسبت به آنچه در رهبرى جامعه به آن نيازمند است، برخوردار باشد. اين آگاهى به طور عمده به دو محور باز مى‏گردد: يكى علم و آگاهى نسبت به مكتب و آيينى كه مبناى نظام اجتماعى و سياسى جامعه است؛ و ديگرى معرفت نسبت به شيوه درست رهبرى، معرفت نخست جنبه نظرى دارد و معرفت دوم عملى و راهبردى است. از معرفت دوم معمولاً تحت عنوان كفايت در رهبرى ياد مى‏شود؛ يعنى هوش و دانش مديريت.

قران كريم آنجا كه سرگذشت طالوت و جالوت را بازگو كرده است، به گونه‏اى لطيف و آموزنده ضرورت دانايى در مسئله امامت و رهبرى را بيان نموده است. قومى از بنى‏اسرائيل از پيامبر خويش خواستند كه فرماندهى را براى آنان برگزيند، تا تحت امر و فرمان او با دشمنان خويش جهاد كنند. آن پيامبر به دستور خداوند طالوت را كه جوان گمنامى بود، به فرماندهى آنان برگزيد. از آن جا كه وى از مال و منال دنيوى بهره‏اى نداشت، بنى‏اسرائيل به گزينش او به عنوان فرمانده آنان اعتراض كردند و گفتند: "أنّى يكون له الملك علينا و نحن احقّ بالملك منه ولم يؤت سعة من المال؛ از كجا او بر ما فرمانروايى دارد؛ در حالى كه ما به فرمانروايى از او سزاورتريم؛ چرا كه او از توسعه مالى بى‏بهره است." پيامبر خدا در پاسخ آنان فرمود: "خداوند او را بر شما برگزيده، و بر بسط علمى و جسمى او افزوده است." "انّ اللّه اصطفا، عليكم وزاده بسطة فى العلم والجسم واللّه يؤتى ملكه من يشاء واللّه واسع عليم." (بقره / 247)

از اين آيه نكات زير استفاده مى‏شود:

1. كسى كه در مقام امامت و فرماندهى قرار مى‏گيرد، بايد از آگاهى لازم نسبت به آنچه به مقام و منصب او اقتضا مى‏كند، برخوردار باشد.

2. از نظر جسمى بايد از سلامتى و توان لازم براى ابقاى مسئوليت خويش بهره‏مند باشد.

3. فرمانروايى اولاً و بالذّات به خداوند اختصاص دارد، و ديگران در صورتى از چنين مقامى بهره‏مند خواهند بود، كه به اذن و مشيّت الهى باشد.

4. اگر چه فضل و جود الهى اگسترده است و مقتضاى آن اين است كه مقام فرمانروايى را به همگان اعطا كند ولى جود و فضل الهى عالمانه و حكيمانه است.

بدين جهت منصب امامت تنها به كسانى اعطا مى‏گردد كه شايستگى آن را دارا باشند؛ چنان كه در آيه ديگر فرموده است "الله اعلم حيث يجعل رسالته" (انعام / 24).

متكلمان اسلامى در لزوم علم و آگاهى براى امام، اختلافى ندارند. چنان كه كفايت و توان مديريت را نيز لازم دانسته‏اند؛ ولى در گستره و مقدار علم و آگاهى امام در حوزه معارف و احكام اسلامى، ديدگاه‏هاى متفاوتى را اظهار نموده‏اند. در اين جا به نقل و بررسى آراء آنان در اين رابطه مى‏پردازيم:

شيعه اماميه

متكلمان اماميه، علم و كفايت در امامت، در عالى‏ترين حد لازم آن، از شرايط و صفات امام دانسته‏اند. از آن جا كه آنان عصمت را از صفات لازم امام مى‏دانند، و با وجود عصمت، علم و كفايت در عالى‏ترين مرتبه آن تحقق خواهد يافت، نياز چندانى به ذكر صفت علم و كفايت در رهبرى احساس نكرده‏اند. با اين حال در مواردى آشكار از آن نام برده‏اند.

محقق طوسى در رساله امامت، دومين صفت از صفات امام را علم دانسته و چنين گفته است: "وثانيتها العلم بما يحتاج الى العلم به فى امامته من العلوم الدنيتيه والدنياوية كالشرعيات والسياسات والآداب ودفع الخصوم و غير ذلك لأمّة لايستطيع القيام بذلك مع عدمه(49)؛ دوميّن صفت از صفات لازم براى امام علم به امورى است كه به آگاهى از آنها در امامت خويش نياز دارند، اعم از آگاهى‏هاى دينى و دنيوى؛ مانند علم به احكام شرعى، روش‏هاى سياسى، آداب مديريت، مبارزه با دشمنان و جز آن؛ زيرا بدون داشتن چنين آگاهى‏هايى نخواهد توانست به امر امامت قيام كند."

ابن ميثم بحرانى نيز علم، عفت، عدالت و شجاعت را به عنوان اصول كمالات نفسانى ياد كرده و گفته است: "از آن جا كه ما عصمت را شرط امامت مى‏دانيم، بايد امام واجد كمالات نفسانى مزبور باشند." آنگاه در باره علم چنين گفته است: "امام بايد به همه آنچه كه د ايفاى مقام امامت به آنها نياز دارد، عالم باشد، خواه علوم دينى باشد يا علوم دنيوى؛ مانند علم به احكام شرعى، سياست، آداب و فصل خصومت‏ها؛ زيرا اگر در امور ياد شده جاهل باشد، به آنچه بر او واجب است اخلال خواهد رساند؛ و اخلال رساندن به آنچه واجب است، به عصمت منافات دارد."(50)

شيخ سديد الدين حمصى رازى اين بحث را به صورت مشروح مطرح كرده است. وى بر لزوم عالم بودن امام به احكام شريعت دو دليل اقامه كرده است:

دليل اول:

امام متولى حكم و داورى در زمينه همه احكام شرعى است. هر گاه عالم بر همه احكام شريعت نباشد، ولايت او بر امور مزبور قبيح خواهد بود؛ زيرا از نظر عقلا ولايت بر امورى كه انسان عالم به آنها نيست، قبيح است. و اين اندازه كه طريق علم بر او گشوده است، كافى نيست؛ بلكه بايد بالفعل بر همه يا اكثر آن آگاه باشد. گواه بر اين مدعا اين است كه هر گاه فرمانروايى بخواهد فردى را به مقام وزارت برگزيند و تدبير برخى از امور را به او بسپارد، شايسته نيست فردى را برگزيند كه به علم و معرفت او، نسبت به آن امور اطمينان ندارد. و اگر فردى را برگزيند كه بعدا تحصيل علم و معرفت نمايد. گزينش او از نظر عقلا قبيح شناخته مى‏شود. همين گونه است اگر فردى بخواهد شخص ديگرى را به عنوان دليل در پاره‏اى از امور خود برگزيند، بايد كسى را انتخاب كنند كه به علم و درايت او در انجام وظايف وكالت اطمينان دارد؛ و اگر فردى نا آگاه را انتخاب كند، مورد نكوهش عقلا خواهد بود.

از آنچه گفته شد روشن گرديد كه نمى‏توان ولايت را با تكليف مقايسه كرد و گفت: همان گونه كه تكليف مشروط به علم نيست و پس از تكليف، بر مكلف لازم است كه آن را بشناسد، ولايت و رهبرى نيز مشروط به علم نيست، و هر كسى كه به ولايت برگزيده مى‏شود، بايد نسبت به آن كسب علم و آگاهى كند. زيرا تكليف و ولايت از دو مقوله‏اند. گواه بر اين مطلب اين است كه عقلاى بشر آن دو را متفاوت مى‏دانند و در ولايت و رهبرى علم را شرط پيشين مى‏دانند، ولى تكليف را مشروط به علم پيشين نمى‏دانند.

از مطالب ياد شده نادرستى اين سخنن روشن شد كه در مواردى كه امام عالم بر شريعت نيست، از عالمان مى‏پرسد و لازم نيست خود او عالم به احكام شريعت باشد. نادرستى اين سخنن بدان دليل است كه تولّى امر امامت، مشروط به علم پيشين است؛ زيرا از نظر عقل سپردن امر حكومت و رهبرى به كسى كه عالم به آن نيست، قبيح است؛ خواه راه كسب معرفت بر او گشوده باشد يا نباشد.

گذشته از اين، لازمه نظريه مزبور اين است كه فرد عامى نيز بتواند عهده‏دار امر حكومت شود؛ زيرا راه استفتا و پرسش از عالمان بر او گشوده است، در حالى كه متكلمان غيرشيعه نيز علم به شريعت را از اوصاف امام دانسته‏اند.

اشكال

لازمه استدلال پيشين اين است كه امام علاوه بر احكام شريعت، بر همه لغات، حرفه‏ها، نرخ كالاها و مانند آن نيز آگاه باشد؛ زيرا در اين گونه امور نيز چه بسا نزاع و خصومت رخ مى‏دهد، و او بايد فصل خصومت كند.

پاسخ

شرط عالم بودن به احكام شريعت، بدان جهت است كه امام در مورد آنها حاكم بر ديگران است و رأى او در اين امور بر ديگران حجت و مطاع است؛ ولى آنچه مربوط به احكام شريعت نيست، از اين مقوله بيرون است.

زيرا امام پيشوايى و رهبرى صنعتگران و صاحبان حرفه‏هاى مختلف را در خصوص صنعت و حرفه آنان بر عهده ندارد. امامت او نسبت به آنان مربوط به احكام شريعت است؛ و از اين نظر آنان با ديگران تفاوتى ندارند. بر اين اساس هر گاه در امور مربوط صنعت و حرفه آنان اختلافى رخ دهد، امام مى‏تواند در آن مورد به اهل خبره رجوع كند و رأى آنان را در تشخيص موضوع احكام شريعت به كار برد. رجوع امام به رأى اهل خبره در اين مسائل، مانند رجوع قاضى به قول شاهدان در فصل خصومت است. مبناى حكم قاضى احكام شريعت است؛ ولى در تطبيق آن بر مورد، از قول شاهدان كمك مى‏گيرد. همين گونه است بهره‏گيرى امام از قول اهل خبره در موضوعات و حوادث مختلف:

آرى، برخى از علماى اماميه بر اين عقيده‏اند كه علم امام در اين موارد نيز بايد منصوص از جانب خداوند باشد. آنان در اين رابطه به احاديثى استدلال مى‏كنند. اما ما به وجوب آن ملتزم نيستيم؛ هر چند آن را جايز مى‏دانيم.

اشكال

نقل شده است كه اميرالمؤمنين عليه‏السلام هر گاه كسى حديثى را از پيامبر صلى‏الله‏عليه‏و‏آله رويت مى‏كرد، از او مى‏خواست تا در نقل آن حديث از پيامبر صلى‏الله‏عليه‏و‏آله سوگند ياد كند. اگر امام به همه احكام شريعت عالم بود، چرا چنين مى‏كرد؟

پاسخ

درخواست سوگند خوردن از راوى حديث بدان جهت نبود كه امام عليه‏السلام به حكم آن حديث عالم نبود؛ بلكه مى‏خواست مطمئن شود كه او واقعا حديث از پيامبر صلى‏الله‏عليه‏و‏آله شنيده است. فايده اين عمل امام عليه‏السلام اين بود كه افراد را در سنت‏دارى حديث به پيامبر صلى‏الله‏عليه‏و‏آله محتاط‏تر مى‏كرد؛ تا افراد نسبت كذب به پيامبر صلى‏الله‏عليه‏و‏آله ندهند؛ زيرا سوگند دروغ خوردن در شريعت اسلامى شناعت و قبح ويژه‏اى دارد و مى‏تواند مانع نقل احاديث بى‏اساس گردد.

دليل دوم:

دليل ديگر به لزوم علم امام به تمام احكام شريعت، اين است كه از ديدگاه شيعه امام حافظ شريعت است. هر گاه امام به كليه احكام شريعت آگاه نباشد چه بسا شريعت براى مردم غير عصر رسالت حفظ نگردد؛ زيرا احتمال اين كه امت عمدا يا سهوا از برخى احكام شريعت اعراض نموده و آنها را نقل نكنند، وجود دارد. تفصيل اين بحث در باب فلسفه امامت گذشت.(51)

معتزله

معتزله علم به احكام شريعت را از صفات لازم براى امام دانسته‏اند. البته، آنان علم بالفعل به جميع احكام را شرط ندانسته و گفته‏اند: امام يا بايد عالم به احكام شريعت باشد يا از طريق اجتهاد علم به احكام را به دست آورد؛ و اگر از اين طريق نيز نتواند عالم به احكام شريعت گردد، بايد به عالمان و مجتهدان رجوع كند و مطابق رأى آنان حكم كند. چنان كه قاضى عبدالجبار معتزلى گفته است: "امام بايد به آنچه مقام امامت او اقتضا مى‏كند، يعنى انجام آن به وى واگذار شده است، عالم باشد يا در حكم عالم به آن باشد."(52) وى، در جايى ديگر گفته است: "علم به آنچه خارج از حوزه امامت است، بر امام لازم نيست؛ زيرا اگر علم به چنين امورى لازم باشد، فرقى ميان علوم و صناعت‏هاى مختلف وجود ندارد. در آن صورت بايد امام به همه علوم و فنون و بلكه امور غيبى نيز آگاه باشد. اما چنين نظريه‏اى در باب علم امام باطل است، و جز كسانى كه به معصوم و منصوص بودن امام اعتقاد دارند، به آن معتقد نيستند؛ و ما در گذشته نادرستى چنينى اعتقادى را ثابت كرده‏ايم. بنابراين، آنچه عالم بودن امام نسبت به آن لازم است، امور مربوط به احكام شريعت است؛ همان گونه كه در قاضى نيز علم به احكام شريعت در حوزه قضاوت لازم است. پس امام بايد به احكام شريعت عالم يا در حكم عالم به آنها باشد.(53)"

مقصود از "در حكم عالم به احكام اسلامى بودن" اين است كه مجتهد باشد و بتواند در مسئله‏اى كه پيش مى‏آيد، از طريق اجتهاد حكم آن را به دست آورد. وى، تأكيد كرده است كه در غير احكام شريعت لازم نيست امام عالم باشد و در آن امور مى‏تواند از عالمان مربوط استفاده كنند.

نامبرده، در ادامه افزوده است: "هر گاه امام از طريق اجتهاد نتواند حكم اسلامى را تشخيص دهد، به عالمان و مجتهدان رجوع مى‏كند و پس از مشورت با آنان، استوارترين رأى را بر مى‏گزيند.(54)"

حاصل نظريه عبدالجبار، نكات زير است:

1. علم به احكام اسلامى، يكى از شرايط و صفات لازم براى امام است.

2. غير از علم به احكام شريعت، علم به مسايل و موضوعات ديگر بر امام لازم نيست.

3. امام بايد مجتهد باشد، تا بتواند از طريق اجتهاد حكم اسلامى را بشناسد.

4. هر گاه در تشخيص حكم دچار مشكل شود، به عالمان و مجتهدان رجوع مى‏كند، و پس از مشورت با آنان، رأى بهتر را انتخاب مى‏نمايد.

اين سخن عبدالجبار كه علم لازم در امام را منحصر در علم به احكام دانسته است، پذيرفته نيست؛ زيرا در امور ديگرى نيز كه آگاهى از آنها در امامت و رهبرى جامعه اسلامى نقش تعيين كننده دارد، بايد آگاهى كافى داشته باشد. در امام دو گونه علم لازم است: يك علم به احكام دينى، و ديگرى علم به شيوه مديريت و رهبرى، كه از آن به كفايت تعبير مى‏شود.

البته، آگاهى به همه حرفه‏ها و زبان‏ها و نظاير آن از شرايط امامت به شمار نمى‏رود؛ و اين كه كسانى پنداشته‏اند شيعه در باب علم امام چنين آگاهى‏هايى را از شرايط امامت مى‏داند، بى‏پايه است. اين نظريه مورد قبول برخى از علماى شيعه است، نه همه آنان چنان كه سيد مرتضى در نقد كلام عبدالجبار گفته است: "اين سخن وى كه براى امام تنها آن علومى لازم است كه قوام رهبرى او به آنها بستگى دارد، اما علم به لغات گوناگون و حرفه‏ها و نظاير آن لازم نيست، سخنن استوارى است؛ اما گمان وى كه ما اين گونه علوم را از شرايط امامت مى‏دانيم، گفتارى بى‏اساس است، ما به خدا پناه مى‏بريم از اين كه براى امام جز علومى كه به ولايت و امامت او مربوط مى‏شود را واجب بشماريم".(55)

نكته ديگرى كه در باره كلام عبدالجبار يادآور مى‏شويم، اين است كه وى علم اجتهادى را در امامت كافى دانسته است؛ چنان كه اين عقيده مورد قبول متكلمان اشعرى و ماتريدى نيز هست، اما از ديدگاه، شيعه اماميه، چنين علمى در باره احكام اسلامى براى امام كافى نيست؛ بلكه او بايد بالفعل علم مصون از خطابه همه احكام اسلامى داشته باشد؛ چنان كه پيش از اين بيان گرديد.

اشاعره

متكلمان اشعرى نيز علم به احكام اسلامى را از شرايط و اوصاف امام دانسته‏اند. در اين جا سخنان برخى از برجسته‏ترين آنان را در اين باره از نظر مى‏گذرانيم:

باقلانى: "امام بايد از نظر علم در حدى باشد كه در مورد قاضى لازم است." وى، آن گاه به كفايت و بصيرت سياسى امام اشاره كرده و گفته است: "از ديگر شرايط امام اين است كه در مورد امور مربوط به جنگ و تدبير سپاه و پاسدارى از كيان اسلام و امت اسلامى، از بصيرت كافى برخوردار باشد.(56)"

امام الحرمين: "يكى از شرايط امام اين است كه مجتهد در دين باشد؛ به گونه‏اى كه در تصميم‏گيرى در مورد حوادث از نظر حكم اسلامى، به استفتا از ديگران نياز نداشته باشد. همچنين امام بايد از كفايت لازم برخوردار باشد؛ يعنى در تشخيص مصالح امور مسلمين و تدبير مسايل مربوط به جنگ و فرماندهى سپاه و حفظ مرزها، از صلاحيت وكفايت برخوردار باشد." وى تصريح كرده است كه اين شرط مورد اتفاق علماى اسلامى است.(57)

ابومنصور بغدادى: "از نظر اصحاب ما (اشاعره) امام، بايد از چهار ويژگى برخوردار باشد: نخستين آنها علم است؛ و كمترين حد آن اين است كه به درجه مجتهدان در حلال و حرام و ديگر احكام اسلامى رسيده باشد.(58)"

ايجى و جرجانى: "اعتقاد اكثريت اين است كه امام بايد در اصول و فروع مجتهد باشد، تا بتواند به امر دين قيام كند؛ توانايى اقامه دليل و پاسخگويى به شبهات را داشته باشد و در حوادث و رخدادها، استقلال در فتوا داشته باشد؛ زيرا حفظ عقايد و فصل خصومت‏ها، از مهم‏ترين اهداف امامت است؛ و اين هدف بدون شرط مزبور تحقق نخواهد يافت." آنان نيز برخوردارى امام از بصيرت و كفايت سياسى در امور مربوط به رهبرى امت اسلامى را از ديگر صفات لازم براى امام دانسته‏اند.(59)

تفتازانى: "امام بايد در اصول و فروع مجتهد باشد؛ تا بتواند به امر دين قيام كند." مقصود از قيام به امر دين همان است كه در كلام شارح مواقف بيان شده است؛ يعنى دفاع از عقايد اسلامى، از طريق استدلال و پاسخگويى به شبهات، و نيز تصميم‏گيرى در باره حوادث و مسايل اجتماعى، بر اساس احكام اسلامى، وى نيز صاحب رأى و درايت در تدبير امور مربوط به مصالح جامعه اسلامى را از شرايطى دانسته است كه مورد قبول اكثريت علماى اسلامى بوده است.(60)

ماتريديه: در آثار كلامى ماتريديه اين مسئله بدان پايه از وضوح كه در آثار اشاعره آمده، مطرح نشده است. با اين حال از برخى سخنان آنان به تصريح يا تلويح به دست مى‏آيد كه علم به احكام شريعت را از شرايط امامت دانسته‏اند.

ابوحفص نسفى، قدرت بر اجراى احكام و حفظ كيان اسلامى و گرفتن انتقام مظلومان از ستمگران را از شرايط امام دانسته است. "قادرا على تنفيذ الاحكام وحفظ حدود دارالاسلام وانصاف المظلوم من الظالم". تفتازانى در شرح كلام وى، قدرت را به علم، عدالت، كفايت و شجاعت تفسير كرده است.(61)

در حقيقت در كلام نسفى سه نمونه از اهداف امامت و وظايف امام بيان شده است كه عباتند از: اجرايى احكام اسلامى، دفاع از كيان اسلام و مسلمين و حمايت از مظلومان و گرفتن حق آنان از ظالمان، هر يك از اهداف، صفت و شرط ويژه‏اى را لازم دارد. علم به احكام شريعت، شرط تحقق بخشيدن به هدف نخست است؛ چنان كه تحقق هدف دوم، مشروط به داشتن كفايت و شجاعت است و هدف سوم با شرط عدالت تحقق مى‏پذيرد.

مولوى محمد عبدالعزيز در شرح كلام نسفى و تفتازانى پس از اشاره به اين كه امام بايد در فصل خصومت‏ها عالم بر احكام شرع باشد، گفته است: "اكثريت علماى اسلامى شرط كرده‏اند كه امام بايد در علم به احكام اعتقادى و فرعى مجتهد باشد؛ ولى برخى از آنان اجتهاد را شرط ندانسته‏اند؛ و اين قول پذيرفتنى‏تر است. شايد كسانى كه آن را شرط كرده‏اند، در عصر نخست زندگى مى‏كردند، كه مجتهدان در آن زمان بسيار بوده‏اند و آنان كه آن را نفى كرده‏اند. در زمان‏هاى بعد بوده‏اند.(62)"

جمال الدين احمد غزنوى حنفى نيز عالم بودن به حلال و حرام را از شرايط امام دانسته است. "عالما بالحلال والحرام(63)".

زيديه

علماى زيديه بر لزوم صفت علم به احكام شريعت در امام تأكيد ورزيده‏اند. حميدان بن يحيحى در اين باره گفته است: "امام بايد از نظر علم به شريعت به گونه‏اى باشد كه به تمام آنچه در شناخت كتاب و سنت لازم است، آگاه باشد و بتواند غوامض آن دو را حل كند و احكام اسلام را از آن دو استنباط نمايد.(64)

از زيد شيهد نيز نقل شده است: "كسى شايستگى ندارد كه دعوى امامت كند؛ مگر آن كه عالم به تأويل و تنزيل، محكم و متشابه، ناسخ و منسوخ و حلال و حرام باشد،"(65)

برخى از علماى زيديه تنها عالم بودن به احكام اسلامى را شرط امامت ندانسته‏اند؛ بلكه اعلم بودن امام را نيز شرط كرده‏اند: "اعرفهم بحلال اللّه وحرامه"(66).

اصولا از ديدگاه زيديه "علم به شريعت" يكى از شرايط پنج‏گانه‏اى است كه آنان براى امام قائل شده‏اند: "كون الإمام عالما بشريعة الاسلام ليهدى الناس اليهاد لايضلّهم(67)؛ امام بايد به شريعت اسلام آگاه باشد؛ تا مردم را به آيين اسلام هدايت كند و گمراهشان نكند."

حاصل كلام

حاصل بحث درباره شرط علم و كفايت اين است كه در لزوم اين دو صفت در امام ميان متكلمان اسلامى اختلافى وجود ندارد. عموم متكلمان و علماى مذاهب اسلامى در اين باره اتفاق نظر دارند كه امام بايد از كفايت سياسى و آگاهى و توانايى لازم براى مديريت و رهبرى سياسى امت اسلامى، به گونه‏اى كه مصالح آنان تأمين گردد و اهداف مهم امامت در اين باره برآورده شود، برخوردار باشد؛ چنان كه لزوم علم به احكام شريعت اسلامى نيز مورد اتفاق همگان است. اما در كميت و كيفيت آن اتفاق نظر وجود ندارد.

متكلمان غيرشيعه علم اجتهادى و خطاپذير را كافى دانسته‏اند؛ چنان كه علم و آگاهى همه چانبه نسبت به احكام شريعت را نيز لازم ندانسته‏اند. يعنى اگر چه آنان اجتهاد را شرط امامت دانسته‏اند؛ ولى اين احتمال را نيز پذيرفته‏اند كه امام در مواردى بتواند از طريق اجتهاد به علم لازم نسبت به حكم اسلام دست يابد. كه بايد در آن صورت به عالمان و مجتهدان رجوع كند.

ولى از نظر شيعه اماميه، امام بايد از علم بالفعل و جامع الاطراف به احكام شريعت برخوردار باشد. و در مرتبه بعد، علم او بايد به گونه‏اى باشد كه خطاپذير نباشد. اين ويژگى در حقيقت به لزوم عصمت امام باز مى‏گردد، كه در بحثى جداگانه به بررسى آن خواهيم پرداخت.

------------------

پي نوشت:

1. سعد الدين؟؟؟، شرح المقاصد، ج 5، ص 244، قم، منشورات الرضى.

2. خواجه نصيرالدين طوسى، تلخيص المحصّل، ص 430 ـ 429، (رسالة الامامة).

3. امام الحرمين جوينى، كتاب الارشاد، ص 170.

4. سعد الدين تفتازانى، شرح المقاصد، ج 5، ص 244.

5. ر.ك: ابوبكر باقلانى، تمهيد الأوائل و تلخيص الدلائل، ص 472 و سيد شريف گركانى، شرح المواقف، ج 8، ص 350.

6. صحيح بخارى، ج 3، ص 52؛ كتاب الأحكام، باب: الأمراء من قريش؛ صحيح مسلم ج 3، ص 1452، كتاب‏الاِمارة، باب: الناس تبع لقريش و منسد احمد بن حنبل، ج 12 ص 29.

7. تمهيدالأوائل، ص 472.

8. شرح العقائد النسفيه، ص 112 ـ 111.

9. اصول الدين، ص 273؛ نيز ر.ك: شرح الفقه الاءكبر، ص 180 و البنراس، ص 525.

10. المغنى فى ابواب التوحيد و العدل، الامامة، ج 1، ص 199.

11. همان، ص 234.

12. شرح نهج البلاغه، ج 9، ص 70.

13. الشافى فى الامامة، ج 3، ص 183 ـ 196.

14. شرح نهج البلاغه، ج 9، ص 71.

15. صحيح مسلم، ج 2، ص 944، باب 51، حديث 311.

16. شرح المقاصد، ج 5، ص 245.

17. همان.

18. عبدالرزاق لاهيجى، گرهر مراد، ص 470.

19. نهج البلاغه، نامه 53/57.

20. ابن ميثم بحرانى، قواعد المرام، ص 180 ـ 179.

21. شرح المواقف، ج 8، ص 351.

22. خواجه نصيرالدين طوسى، قواعد العقائد، تحقيق على الربانى گلپايگانى، ص 116.

23. دكتر احمد محمود صبحى، الزيدية، ص 339 ـ 338، بيروت، دارالنهضة العربيّة.

24. همان.

25. قواعد العقائد، ص 126.

26. المغنى، الامامة، ج 1، ص 202 ـ 201.

27. أباضيّه، تنها فرقه باقيمانده از خوارج‏اند. مذهب رسمى كشور پادشاهى عمان، أباضيه است. چنان كه در ليبى، الجزاير و تانزانيا نيز پيروانى دارد. در اين باره ر.ك: فرق و مذاهب كلامى، على ربانى گلپايگانى، ص 297 ـ 293.

28. على يحيى معمر، الأباضية مذهب اسلامى معتدل، ص 26 ـ 25، وزارت اوقاف عمان.

29. عبدالجبار، المغنى، الامامة، ج 1، ص 199.

30. احمد بن حنبل، اصول السنة، ص 80.

31. ابوبكر باقلانى، تمهيد الأوائل و تلخيص الدلائل، ص 478، بيروت، مؤسسة الكتب الثقافية، 1416 هـ.

32. سعدالدين تفتازانى، شرح العقائد النسفية، ص 114، طبع هندوستان.

33. شرح العقيدة الطحاوية، ص 379، طبع كراچى پاكستان.

34. همان، ص 381.

35. جمال الدين غزنوى حنفى، اصول الدين، ص 272، دارالبشائر الإسلامية، بيروت، 1419 هـ.

36. همان، ص 281.

37. ملا على قارى، شرح الفقه الاكبر، ص 181، دهلى، مطبع مجتبائى.

38. عبدالقاهر بغدادى، اصول الدين، ص 147، دارالفكر، بيروت، 1417 ه.

39. ابوحامد غزالى، الاقتصاد فى الاعتقاد، ص 256، دار و مكتبة الهلال، بيروت، 1421 ه.

40. سعدالدين تفتازانى، شرح المقاصد، ج 5، ص 244، منشورات الشريف رضى، قم.

41. شرح المواقف، ج 8، ص 350، منشورات الشريف رضى، قم.

42. شرح العقائد النسفية، ص 114.

43. شرح الفقه الاكبر، ص 181. جهت آگاهى از احاديث مزبور و احاديث ديگر در اين باب ر.ك: صحيح مسلم، ج 6، ص 24 ـ 20، باب الامر بلزوم الجماعة و باب حكم من فارق امر المسلمين. و جامع الاصول، ابن الثير الجزرى، ج 4، الكتاب الرابع فى الخلافة و الإمارة، الفصل الخامس، ص 451.

44. نهج البلاغه، خطبه 164.

45. جامع الاصول، ج 4، ص 75.

46. وسائل الشيعه، ج 12، باب 42، حديث 10.

47. تاريخ طبرى، ج 6، حوادث سال 61، ص 229.

48. ابن خلدون، مقدمه، ص 217 ـ 216، بيروت، دارالعلم.

49. تلخيص المحصّل، ص 430، رسالة الامامته.

50. قواعد المرام، ص 179.

51. سديد الدين حمصى، المنقذ من التقليد، ج 2، ص 295 ـ 290. نقل به تلخيص در اين باره همچنين ر.ك: الذخيرة فى علم الكلام، سيد مرتضى، ص 434 ـ 433؛ الشافى فى الإمامة، ج 1، ص 165 ـ 163.

52. المغنى من ابواب التوحيد والعدل، الإمامة، ج 1، ص 198.

53. همان، ص 208.

54. همان، ص 209.

55. الشافى فى الامامة، ج 1، ص 164.

56. تمهيد الأوايل وتلخيص الدلائل، ص 471.

57. امام الحرمين، كتاب الارشاد، ص 170 ـ 169، بيروت، دارالكتب الاسلاميه، 1416 ق.

58. اصول الدين، ص 147.

59. شرح المواقف، ج 8، ص 350 ـ 349.

60. شرح المقاصد، ج 5، ص 244.

61. شرح العقائد النسفية، ص 114.

62. محمد عبدالعزيز، النبراس، ص 536.

63. جمال الدين احمد بن محمد حنفى، اصول الدين، ص 272.

64. احمد محمود صبحى، الزيدية، ص 338.

65. همان.

66. همان.

67. قواعد العقائد، ص 126.