

فلسفه وجود و ویژگی‌های امام از دیدگاه تفاسیر فریقین

خدیجه احمدی بیغش*

تاریخ دریافت: ۹۶/۱۱/۱۳

طاهره محسنی**

تاریخ پذیرش: ۹۷/۲/۱۲

چکیده

مسأله امامت در تاریخ اندیشه اسلامی پیشینه‌ای طولانی دارد. امامت به معنای رهبری و ریاست امت که طبعاً نوعی تبعیت و پیروی گروهی را به همراه دارد. امامت از یک سو «پیشوایی و راهبری» و از سوی دیگر «تبعیت و پیروی» است. اما اینکه این پیشوایی و پیروی در چه قلمرویی باشد یا در چه بُعدی از ابعاد زندگی دنیوی و اخروی انسان مطرح شود، موجب تفاوت‌هایی میان مذاهب مختلف اسلامی شده است. مذاهب امامیه، معتزله و اشاعره علی‌رغم شباهت در بعضی ویژگی‌های امام، تفاوت‌هایی اساسی در این مسأله با یکدیگر دارند. تحلیل و نقد آراء کلامی این متکلمین و مفسرین اسلامی، موجب تبیین راه حق و جایگاه امامت می‌شود. این پژوهش با روش توصیف و تحلیل متن و به شیوه کتابخانه‌ای، در صدد واکاوی فلسفه وجود و ویژگی‌های امام از منظر سه متفکر برجسته اسلامی علامه طباطبایی شیعی، قاضی عبد الجبار معتزلی و قاضی باقلانی اشعری است. علامه حقیقت امامت را از سنخ ولایت تکوینی، هدایت باطنی و معنوی، وجوب عقلی علی الله دانسته، قاضی عبد الجبار آن را مسأله‌ای اجرائی، عقلی و ضرورتی اجتماعی به منظور حفظ کیان اسلامی، و باقلانی نیز آن را فرعی فقهی و شرعی به منظور اداره امور جامعه اسلامی معرفی کرده است.

کلیدواژگان: شیعه، معتزله، اشاعره، وجوب عقلی، ضرورت اجتماعی.

kh.ahmadi3103@yahoo.com

* طلبه سطح چهار (دکترای تفسیر تطبیقی)، استاد حوزه و دانشگاه.

** دکترای تفسیر تطبیقی، استاد حوزه، استادیار و عضو هیأت علمی دانشگاه امام صادق (ع)، پردیس خاوران.

نویسنده مسئول: خدیجه احمدی بیغش

مقدمه

تمام جوامع انسانی از دیرباز تا امروز، تدبیری برای اداره امور جامعه خویش اندیشیده، و شخص یا اشخاصی به شیوه‌های گوناگون این مهم را بر عهده گرفته‌اند. در جامعه اسلامی که شکل‌گیری آن به وجود حضرت محمد(ص) صورت گرفته و حیات سیاسی و اجتماعی آن نیز تحت الشعاع آموزه‌های اسلامی است، اداره جامعه اسلامی تا زمان حیات پیامبر اکرم(ص) به عهده ایشان بود، اما این موضوع یعنی رهبری جامعه اسلامی پس از فقدان ایشان، به مسأله اختلافی بین مسلمانان مبدل گشت. هرچند اصل نزاع آن‌ها بر سر مصداق امام شکل گرفت؛ اما بعدها اصل مسأله امامت به عنوان موضوعی کلامی مطرح شد. بحث در مورد امامت صرفاً یک بحث تاریخی نیست تا در شرح و تبیین یک رخداد مهم در تاریخ اسلام خلاصه شود. امامت، ابعاد و زوایای مهم دیگری نیز دارد، این مسأله با حیات فکری، اعتقادی، اخلاقی، اجتماعی، سیاسی امت اسلامی رابطه‌ای استوار و تعیین‌کننده دارد. جایگاه مهم و برجسته بحث امامت در تفکر و تعالیم اسلامی نیز از همین ابعاد اساسی و سرنوشت‌ساز آن ناشی می‌شود. علت انتخاب این سه متفکر اسلامی نیز آن است که هر کدام نماینده یک جریان فکری مهم در دنیای اسلام هستند که دارای دیدگاه‌های خاص در مسأله امامت می‌باشند.

بنا به رویکردهای متفاوت کلامی به موضوع امامت و رهبری جامعه اسلامی آثار متعدد و متفاوتی در این باب به رشته تحریر در آمده است که هر گروه و فرقه، سعی بر اثبات حقانیت عقیده خویش نموده‌اند. امامیه معتقد به وجوب عقلی علی الله امامت است، چنانچه امامت جز اصول اعتقادی آن‌ها قرار دارد. معتزله امامت را یک ضرورت اجتماعی می‌دانند. بعضی از آنان قائل به انصاف جمعی هستند؛ به این معنا که هرگاه عدل و داد در جامعه حکم‌فرما باشد و مردم حقوق یکدیگر را رعایت کنند به وجود امام نیازی نیست (معروف الحسینی، ۱۳۷۶: ۲۷۵). البته قول مشهور در بین معتزله پذیرش ضرورت عقلی امامت است و آنان عموماً در موضوع امامت جانب انتخاب را گرفته‌اند (همان: ۲۷۴-۲۷۵). اشاعره نیز به وجوب امامت معتقدند، اما چون به حسن و قبح عقلی و وجوب کلامی افعال بر خداوند اعتقادی ندارند، وجوب امامت را وجوب شرعی و فقهی می‌دانند. بنابراین امامت نزد آنان یکی از فروع دین به حساب می‌آید.

هر مذهب، ویژگی‌ها و مشخصات خاصی را برای امام قائل‌اند. به موازات همین اختلاف نظرها، در میان فرّق مختلف کلامی، و با شکل‌گیری علم کلام که هدف از آن دفاع از عقاید دینی و حفظ مرزهای اعتقادی است، امامت نیز به عنوان یک موضوع مهم در متن و بطن فعالیت‌های اندیشمندان و متکلمان اسلامی قرار گرفت.

پیشینه تحقیق

اگرچه در مسأله امامت حتی با رویکرد کلامی کتب و مقالات فراوانی همچون «مع الشیعة الامامیة فی عقائدهم» نوشته جعفر سبحانی؛ «امام علی و فلسفه الهی» نوشته محمدحسین طباطبایی؛ «مناسبات فرهنگی معتزله و شیعه» نوشته رسول جعفریان؛ «کلام شیعه ماهیت، مختصات و منابع» نوشته محمدرضا کاشفی؛ «آشنایی با فرق تشیع و تسنن» نوشته مهدی فرمانیان؛ و مقالاتی چون «تأثیر اندیشه‌های کلامی شیعه بر معتزله» نوشته قاسم جوادی، فصلنامه هفت آسمان، شماره ۱، بهار ۱۳۷۸، ۳؛ «بررسی امامت از دیدگاه امامیه، معتزله و اشاعره» نوشته جمعی از نویسندگان، فصلنامه امامت پژوهی، بهار ۱۳۸۱، به رشته تحریر در آمده است؛ اما نوشته‌ای که به بررسی تطبیقی امامت از منظر این سه متفکر بزرگ اسلامی بپردازد یافت نشد.

مفهوم‌شناسی

امام در لغت

امام مصدر است بر وزن کتاب که از ریشه «أَمَّ» (بر وزن فَعَلَ) گرفته شده است. امام واژه‌ای عربی، به معنای پیشوا، سرپرست و مقتدا است (ابن منظور، بی تا، ج ۱: ۲۱۳-۲۱۴). در مشتقات این کلمه مثل أَمٌّ، إِمَّةٌ، إِمَامٌ، أَمَامٌ، إِمَاءٌ، أَمَاءٌ، به نوعی معنای "قصد کردن" لحاظ گردیده، و امام به آن چیزی که به سوی آن توجه می‌گردد اطلاق می‌شود (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۱: ۱۳۵). امام کسی است که به او اقتدا می‌شود، چه شیء مورد اقتدا انسان باشد که به گفتار و کردارش اقتدا می‌شود، یا کتاب یا شیء دیگری، چه این اقتدا حق و صواب باشد و چه باطل و ناصواب (همان: ۱۳۷؛ راغب اصفهانی: ۲۰). برخی دیگر از لغت‌نگاران نیز چنین معنایی را از امام ارائه داده‌اند (ر.ک: جوهری، ج ۵: ۱۸۶۵؛ الفیومی: ۲۳).

امام در اصطلاح

برخی تعاریف متکلمان امامیه و اهل سنت عبارت‌اند از:

۱. «الامام هم الانسان الذي له الرئاسة العامة في الدين والدنيا بالاصالة في دار التكليف: امام کسی است که در دنیا اصلتاً حق رهبری و اداره عمومی امور دین و دنیا مردم را عهده‌دار است» (طوسی، ۱۳۵۹: ۴۲۶).
۲. «الامامة رئاسة عامة في امور الدنيا والدين لشخص من الاشخاص نيابة عن النبي: امامت، رهبری عمومی در دین و دنیا برای شخصی از اشخاص، به صورت جانشینی از پیامبر (ص) می‌باشد» (حلی، ۱۴۲۵: ۱۰).
۳. «رئاسة عامة في امور الدين بالاصالة، لا نيابة عن غير، هو في دار التكليف: امامت رهبری عمومی در امور دینی به صورت مستقل و اصلی، نه به نیابت از دیگری که در سرای تکلیف است» (رازی، ۱۴۱۲، ج ۲: ۲۳۵).
۴. «هي خلافة الرسول في اقامة الدين وحفظ حوزة الملة بحيث يجب اتباعه على كافة الامة: امامت جانشینی از پیامبر (ص) در برپایی دین و نگهداری از امت مسلمان است، این جانشینی به طوری است که اطاعت از امام (همچون پیامبر (ص)) بر تمام امت واجب است» (جرجانی، ۱۳۲۵، ج ۸: ۳۴۵).

امامت در آیات و روایات

واژه امام در قرآن ۱۲ بار به صورت مفرد یا جمع به کار رفته است که به همان معنای لغوی، یعنی مطلق رهبری و پیشوایی است و چیزی بر مبنای آن اضافه نشده. هرگاه ویژگی و خصوصیتی مد نظر بوده با قید و قرینه بیان شده است؛ مثلاً در آیه:

﴿وجعلناهم أئمة يهدون بأمرنا﴾

«و آنان را پیشوایانی قرار دادیم که به فرمان ما هدایت می‌کنند» (انبیاء/۷۳)

با توجه به «یهدون بأمرنا» امامت مطرح شده در این آیه، امامت حق است.

و در آیات:

﴿وجعلناهم أئمة يدعون إلى النار﴾

«و آنان را پیشوایانی که به سوی آتش می‌خوانند، گردانیدیم» (قصص/۴۱)

﴿فقاتلوا أئمة الكفر﴾

«پس با پیشوایان کفر بجنگید» (توبه/۱۲)

از دو قرینه «یدعون إلى النار» و «أئمة الكفر» امامت باطل را بیان کرده‌اند. همچنین از بررسی موارد متعددی که واژه امامت در گفتار معصومین (ع) به کار رفته، این واژه در اصل به معنای مطلق پیشوایی و رهبری است و هر یک از خصوصیات پیش گفته، با قرینه و قید دیگری فهمانده شده است (ضیایی فر، ۱۳۸۲: ۵۵۳-۵۵۵). در روایات اسلامی، واژه‌های امام و امامت از جایگاه بسیار برجسته‌ای برخوردار بوده، و از آن به عنوان مقامی الهی یاد شده که دست اختیار و انتخاب بشر به آن نمی‌رسد. از جمله این روایات، می‌توان به روایتی که از امام رضا (ع) نقل شده اشاره کرد: «همانا امامت، قدرش والاتر، شأنش بزرگ‌تر، منزلتش عالی‌تر، جایگاهش بلندتر و ژرفایش بیش‌تر از آن است که مردم با خردهای خود به آن برسند یا با آرائشان آن را دریابند یا با انتخاب خود، امامی منصوب کنند. امامت مقامی است که خدای عز و جل پس از نبوت در مرتبه سوم به ابراهیم خلیل (ع) اختصاص داده است. همانا امامت، مقام پیامبران و میراث اوصیاء است. امامت، خلافت خدا و خلافت رسول خدا (ص) است» (الکافی، ج ۱: ۱۹۸-۲۰۰).

زندگینامه علامه طباطبایی

سید محمدحسین طباطبایی معروف به علامه طباطبایی (۱۲۸۱-۱۳۶۰) فقیه، فیلسوف و مفسر قرآن، شیعه و ایرانی است. ایشان دو اثر شاخص دارد که بیش‌تر از سایر آثار وی مورد توجه قرار گرفته است: نخست «المیزان فی تفسیر القرآن»، اثر مهم دیگر او «اصول فلسفه و روش رئالیسم» است. همچنین ایشان صاحب ده‌ها اثر بارز دیگر در موضوعات مختلف می‌باشند (نصری، ۱۳۸۳: ۳۵-۳۷).

زندگینامه قاضی عبد الجبار معتزلی

وی عبد الجبار الخلیل بن عبد الله، ابوالحسین الهمذانی الاسدآبادی (۳۲۰-۴۱۵) است (البدوی، ۱۹۹۷م: ۳۸۰). او در فروع، شافعی (ابن شهبه، ۱۴۰۷، ج ۱: ۱۸۵) و در اصول، ابتدا اشعری بود و سپس به معتزله گرایش پیدا کرد (البدوی، ۱۹۹۷: ۳۸۱). وی از معتزله بصره

و از شاگردان *ابوهاشم جبائی* (۳۲۱ق) است (الخیون، ۱۴۲۰: ۲۴۳). مشهورترین اثر او تفسیر «تنزیه القرآن عن المطاعن» و «موسع المغنی فی ابواب التوحید والعدل» است (ابن المرتضی، ۱۴۰۷: ۱۱۲-۱۱۳).

زندگینامه قاضی ابوبکر باقلانی

ابوبکر محمد بن طیب، معروف به *قاضی باقلانی* (۴۰۳ق) که در فقه، پیرو *امام مالک* و در اصول مذهب پیرو اشعری بود. وی به «شیخ السنة» و «لسان الامة» در زمان خود شهرت یافت (التمهید: ۲۷-۱۲ و ۴-۲۴۲؛ ۹-۲۵۷). مشهورترین آثار او کتاب «التمهید فی الرد علی المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة» است (صابری، ۱۳۸۳: ۲۵۷).

فلسفه امامت از منظر علامه طباطبایی

از منظر شیعیان، ملاک حکم عقل در باب نصب امام از جانب خداوند، همان ملاک نصب پیامبر است. انگیزه نصب پیامبر و بعثت او، لطف نامتناهی الهی به جامعه بشری است. زیرا خداوند حکیم، جهت هدایت و ارشاد بشر، پیامبران را برانگیخت و از آنجا که نیاز بشر به هدایت و ارشاد، دائمی و لطف خداوندی نیز همیشگی و مستمر می‌باشد؛ پس وجود امام، استمرار لطف خداوند به جامعه بشری خواهد بود. به بیان دیگر، علت محدثه، علت مبقیه نیز هست. علامه *طباطبائی* می‌فرماید: «نزد بزرگان ادیان الهی، هیچ شک و تردیدی نیست که انبیاء (ص) با اختلاف مراتبی که دارند، با ماوراء طبیعت در ارتباط هستند و بر امور باطنی (عالم) اطلاع دارند» (طباطبائی، ۱۳۸۱: ۴۳). ایشان معتقدند انبیاء بعد از رسیدن به مقام امامت، صاحب مقام ولایت تکوینی و باطنی نسبت به عالم و دل‌های مردم می‌شوند.

از نظر علامه قرآن در کنار نبوت، امر دیگری به نام امامت را مطرح، و آن را ناشی از اراده و امر الهی می‌داند و حتی آن را مقامی برتر از نبوت به حساب آورده که پس از پیمودن مراحل مختلف و آزمایش‌های سخت، صلاحیت آن برای افرادی خاص (پیامبران و امامان) به وجود می‌آید که دارنده آن با امر الهی، به هدایت مردم پرداخته و آنان را به مطلوب و مقصود می‌رساند. هدایت امام تنها نشان دادن راه نیست (که این کار انبیاست)،

بلکه دست خلق را گرفتن و به حق رساندن است. بنابراین ایشان امام را کسی می‌داند که برخوردار از هدایت باطنی به نحو ایصال به مطلوب باشد. علامه برای بیان دیدگاه خود در فلسفه و حقیقت امامت، به آیه ۱۲۴ سوره بقره (آیه ابتلاء) استدلال می‌کند:

﴿وَإِذْ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾

مفهوم آیه شریفه آن است که حضرت /براهیم(ع) سال‌ها پس از رسیدن به مقام نبوت و با اكمال خود از طریق پیروی در یک سلسله از دستورها و آزمایش‌های سخت به مقام امامت نائل گردید و خداوند در برابر درخواست /براهیم(ع) که آن را برای ذریه خود طلب نمود، امامت را عهد خود بیان کرده که آن را به ستمکاران نمی‌دهد (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۴۰۸-۴۰۳).

بعضی از مفسرین مقام امامت در آیه ابتلاء (بقره/۱۲۴) را به معنای خلافت، یا وصایت، یا ریاست در امور دین و دنیا گرفته‌اند. ولی علامه میان مقام امامت، با خلافت، وصایت و ریاست تفکیک قائل بوده و معتقد است که امامت یعنی شخص به گونه‌ای باشد که دیگران از او پیروی کرده و گفتار و کردار خود را مطابق گفتار و کردار او انجام دهند. با توجه به اینکه /براهیم(ع) پیامبر صاحب رسالت بود و از لوازم نبوت و رسالت، مطاع بودن و مورد اطاعت قرار گرفتن است، پس معنا ندارد به پیامبری که خود واجب الطاعة و رئیس است، گفته شود «أَنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ نَبِيًّا» زیرا این تحصیل حاصل است. خلافت و وصایت نیز معنایی نظیر نیابت دارند، و نیابت چه تناسبی با امامت (اعطای الهی) خواهد داشت؟ امامت معنای "ریاست" در امور دین و دنیا دارد که همان معنای مطاع بودن است (همان: ۴۱۰-۴۰۹). علامه مراد از امامت در این آیه را هدایت تکوینی و ولایت تصرف باطنی دانسته که امام از آن برخوردار است. ایشان می‌فرماید: در قرآن هر جا نامی از امامت می‌برد، به دنبال آن مسأله هدایت ذکر شده؛ مانند:

﴿وَجَعَلْنَا هُمُ أُمَّةً يَهْتَدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ...﴾ (الأنبياء/۷۳)

﴿وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أُمَّةً يَهْتَدُونَ بِأَمْرِنَا لِمَا صَبَرُوا وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يُوقِنُونَ﴾ (السجده/۲۴)

از این دو آیه استفاده می‌شود، وصفی که قرآن از امامت کرده، وصف به تعریف است؛ یعنی امامت را ملازم با هدایت معرفی و هدایت را به امر، مقید می‌کند. این قید نشان

می‌دهد که امامت نه به معنای مطلق هدایت و نه هدایت تشریحی اعتباری است، بلکه از سنخ امری که در آیه «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (یس/۸۲) آمده است. بنابراین هدایت به امر که در وصف امام آمده، در واقع، هدایت تکوینی و ایجاد هدایت بوده که تخلف‌ناپذیر است. امام در واقع، رابط بین مردم و پروردگارشان در گرفتن بهره‌های معنوی و باطنی و نیز رساندن آن به مردم هستند، همچنان که پیامبران(ص) رابط بین مردم و پروردگارشان در گرفتن بهره‌های ظاهری(ادیان الهی از طریق وحی) و رساندن آن به مردم می‌باشند(طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۴۱۱).

علامه طباطبائی حقیقت امامت در قرآن که از آن به "هدایت به امر" تعبیر می‌شود را یک نوع هدایت و جذب معنوی دانسته که از سنخ عالم امر و مجرد است؛ یعنی امام با حقیقت و نورانیت باطن ذات خود، در قلوب آماده و زمینه‌دار مردم تأثیر و تصرف کرده و آن‌ها را به سوی کمال، جذب و هدایت می‌کند(همان، ۱۳۸۲، ج ۱: ۱۵۹). همچنین ایشان هدایت خداوند را دو قسم هدایت تکوینی و تشریحی می‌داند؛ هدایت تکوینی هدایتی است که به امور تکوینی تعلق می‌گیرد؛ مانند اینکه خداوند هر یک از انواع مخلوقات را که آفریده، او را به سوی کمال و هدفی که برایش تعیین و اعمالی که در سرشت او گذاشته، راهنمایی نموده است، چنانچه می‌فرماید: «قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ حَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى» (طه/۵۰) هدایت تشریحی را نیز هدایت مربوط به امور تشریحی، از قبیل اعتقادات و اعمال صالح که امر و نهی، بعث و زجر، ثواب و عقاب خداوند همه مربوط به آن است می‌داند که خود دو گونه است: الف) ارائه طریق یعنی صرف نشان دادن راه؛ مانند «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا» (الإنسان/۳) و دیگری ایصال به مطلوب و دست‌طرف را گرفتن و به مقصد رساندن است که آیه «فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ» (الأنعام/۱۲۵) و آیه «أَفَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِّنْ رَبِّهِ» (زمر/۲۳) نیز بیانگر این نوع هدایت است(طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۷: ۴۷۸-۴۷۶). پس هدایت امام از نوع هدایت به نحو ایصال به مطلوب؛ یعنی گرفتن دست خلق و رساندن به حق است(همان، ج ۱: ۴۱۱). با توجه به آنچه بیان شد، علامه(ره) امامت مورد نظر قرآن را مساوی با ولایت، آن هم ولایت معنوی و تکوینی، می‌داند که زمام هدایت باطنی مردم را به امر الهی بر عهده دارد و وجوب عقلی علی الله است. در حالی که به نظر می‌رسد همیشه و در همه مواقع امامت

به معنای هدایت باطنی و یا به تعبیر علامه، "هدایت به امر" نیست، بلکه در مواقعی امامت به معنای ولایت سیاسی نیز آمده است.

در مقابل ولایت تکوینی مثبت و معنوی امام(ع) بر دل‌های مستعد و بندگان صالح خدا، شیطان نیز بر دوستانش ولایت تکوینی منفی دارد و در دل‌های آنان، در راستای اهداف خودش تصرف کرده و پیام‌هایی را به قلب‌های بیمار آنان ارسال می‌کند. قرآن می‌فرماید:

﴿وَلِنَّ الشَّيَاطِينَ لِيُوحُونَ إِلَىٰ أَوْلِيَآئِهِمْ﴾ (الأنعام/۱۲۱)

شیطان با ولایتی که بر دوستان خود دارد، با تسلط و تصرف در دل‌هایشان آنان را از نور به سوی ظلمت و تاریکی می‌برد.

فلسفه امامت از منظر قاضی عبد الجبار

متکلمان معتزلی بر این عقیده‌اند که فلسفه وجود امامت، اقامه حدود الهی است؛ زیرا اجرای حدود الهی، واجب است، و از طرفی، وجوب آن متوجه عموم مسلمانان یا یکایک آنان نخواهد بود، بلکه بر عهده امام است. بنابراین وجود امام برای تحقق بخشیدن به این حکم و قانون الهی واجب خواهد بود. آنان امامت را وجوب نقلی علی الناس می‌دانند. در توضیح نظر معتزله می‌توان گفت، احکام و قوانین اسلامی، دو گونه‌اند: احکام و قوانین فردی؛ احکام و قوانین اجتماعی. احکام فردی، خارج از قلمرو امامت است. مثلاً اقامه نماز، بر هر مسلمان بالغ و عاقلی، واجب است. اما حفظ کیان و مرزهای سرزمین اسلامی از تجاوز بیگانگان و شورش آشوب طلبان، اگرچه از واجبات کفایی است، ولی تحقق یافتن این حکم اسلامی، بدون وجود امام و پیشوایی که نیروهای اسلامی را در جهت تحقق یافتن حکم مزبور، متحد و بسیج کند امکانپذیر نیست. از طرفی دیگر، تعطیل حدود اسلامی روا نیست؛ چراکه فلسفه حدود- چنانکه از قرآن و روایات استفاده می‌شود- جلوگیری از فساد و تباهی و تجاوز و تعدی در جامعه است. بدیهی است که اگر اجرای حدود به امام سپرده نشود، و هر کس بتواند به اجرای آن اقدام کند، نه تنها تجاوز و تباهی در جامعه مهار و محدود نخواهد شد، بلکه خود، از اسباب و عوامل گسترش آن خواهد بود. بنابراین ضرورت وجود امام در جامعه اسلامی، برای اجرای احکام اجتماعی و

حدود اسلامی، امری است واضح و روشن. در حقیقت، این گونه استدلال بر وجوب امامت، از قبیل ملازمات عقلیه است؛ یعنی، احکام اجتماعی و حدود اسلامی، مستلزم وجوب امامت است. قاضی عبد الجبار معتزلی معتقد است: قرآن کریم، درباره حد سرقت می‌فرماید: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا...﴾ (مائده/۳۸) و درباره حد زنا فرموده: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ (نور/۲) از طرفی، اقامه حدود، از وظایف و شؤون امام است نه دیگران. بنابراین باید امامی باشد که به این مهم اقدام کند. دو استاد برجسته کلام معتزله (یعنی ابوعلی و ابوهاشم جبائی) در تبیین وجوب شرعی امامت، به وجوب اقامه حدود که در قرآن کریم وارد شده، استناد جسته‌اند (عبدالجبار، ۱۳۲۹: ۹۲).

ایشان آنگاه اشکالی در مورد استدلال یادشده مطرح می‌کند که ممکن است وجوب اقامه حدود الهی، مشروط به وجود امام باشد، ولی از قبیل واجب مطلق نباشد. در این صورت، نمی‌توان از وجوب اجرای حدود، وجوب امامت را استنباط کرد. اصل در باب وجوب، این است که مطلق باشد، مگر آنکه مشروط بودن آن به دلیل دیگری ثابت شود. در مورد زکات، معلوم است که وجوب آن، مشروط به داشتن مال و نصاب خاصی است و چون درباره اجرای حدود، چنین دلیلی در بین نیست، پس وجوب آن مطلق خواهد بود (همان: ۲۸۴). قاضی عبد الجبار معتقد است فلسفه وجوب امامت، نه تنها اجرای حدود الهی، بلکه اجرای همه احکام شرعی که به امامت بستگی دارد خواهد بود. یعنی بدان جهت به وجود امام نیاز است که به احکام شرعی، مانند اقامه حدود، حفظ کیان مملکت و مرزهای کشور، آماده ساختن و بسیج نیروهای رزمنده برای مبارزه با دشمن و اموری از این قبیل، عینیت بخشد و هیچ اختلافی نیست که این گونه امور، از شؤون و وظایف امام است (عبدالجبار، ۱۳۸۴: ۵۰۹). به همین دلیل ایشان تصریح می‌کند: «ان الامام انما يراد لامور سمعية، كاقامة الحدود وتنفيذ الاحكام وما شاكلهما» (عبد الجبار، ۱۴۲۷، ج ۱: ۳۹).

مشکل دیدگاه قاضی عبد الجبار به عنوان نماینده معتزله محدود کردن فلسفه امامت به اجرای حدود و حفظ کیان اسلامی است. ابوعلی و ابوهاشم جبائی قائل به وجوب شرعی امامت بر امت هستند. معتزله بصره نصب امام را به نصب الهی واجب می‌دانند و معتزله بغداد آن را به حکم عقل بر امت واجب می‌شمارند (معروف الحسنی، ۱۳۷۶: ۲۷۴-۲۷۵). دیدگاه قاضی عبدالجبار در مسأله امامت شبیه دیدگاه معتزله بغداد است.

فلسفه امامت از منظر قاضی ابوبکر باقلانی

اشاعره قائل به وجوب شرعی امامت‌اند. با توجه به اینکه آنان به حسن و قبح عقلی و واجب بودن چیزی بر خداوند اعتقاد ندارند، تعیین امام را بر مردم واجب دانسته و وجوب آن را نقلی یعنی بر اساس روایات، و نه عقلی، بیان می‌کنند. زیرا معتقدند خداوند وجود امام و منصوب شدن او را واجب کرده، البته نه به این معنا که عقل ما فهمیده باشد (باقلانی، ۱۴۰۹: ۴۵۸؛ جرجانی، ۱۳۲۵، ج ۸: ۳۴۵). پس اشاعره از جمله ابوبکر باقلانی بر این باورند که نصب امام، شرعاً بر مردم واجب است؛ لذا تفسیر آن‌ها از فلسفه امامت، دارای دو قید است: اولاً وجوب را شرعی می‌دانند و نه عقلی، و ثانیاً آن را از باب «وجوب علی الناس» می‌انگارند و برای اثبات این مدعا، به ادله‌ای تمسک کرده‌اند که در ذیل به مهم‌ترین آن‌ها به طور خلاصه اشاره می‌شود:

۱. اجماع: عمده‌ترین دلیل آنان، اجماع صحابه و دیگران بر این امر است. یعنی کلیه اصحاب، پس از درگذشت پیامبر اسلام (ص) مهم‌ترین واجب الهی (دفن جسد مطهر ایشان) را رها کردند و به سر و سامان بخشیدن به مسأله جانشینی وی پرداختند. آنگاه که ابوبکر گفت: ای مردم! هر کس محمد (ص) را می‌پرستید، بداند که وی مرده است و هر کس خدای او را پرستش می‌کرد، پس او زنده است و هرگز نمی‌میرد. باید برای این امر (جانشینی پیامبر) فردی انتخاب شود. همه او را تصدیق کردند و هیچ کس نگفت که نیازی به امام نداریم. البته صحابه درباره شخص جانشین به توافق نرسیدند ولی همه لزوم جانشینی را تأیید کردند (باقلانی، ۱۴۰۹: ۴۶۸؛ اشعری، الابانة: ۷۷). پس از صحابه، امت اسلام نیز بر عمل آنان، مهر تأیید زدند. بدین ترتیب، عملی که مورد تأیید اصحاب و امت اسلام است واجب می‌شود؛ زیرا در حدیث آمده است: «لا تجتمع أمتی علی الضلالة» (عبدالجبّار، ۱۴۲۷: ۷۵۱) و از آنجا که اجماع، از منابع شرع است، پس امامت، شرعاً واجب است. به نظر می‌رسد اجماع مد نظر اشاعره، به دلایلی قابل نقد است از جمله آنکه این اجماع، توافق جمعی از صحابه در سقیفه بنی ساعده بود که در غیاب دیگران انجام گرفت؛ در صورتی که توافق جمع مزبور، با هیچ یک از معانی معتبر اجماع، حتی در نزد اهل سنت سازگاری ندارد.

۲. نصب امام، مقدمه واجبات مطلق: اشاعره، از جمله قاضی باقلانی معتقدند نصب امام، مقدمه واجبات مطلق است (صغری) یعنی شارع مقدس، به اجرای حدود، تجهیز ارتش، حفظ مرزهای بلاد اسلامی و پاسداری از کیان اسلام، امر فرموده است و امور یادشده همه از واجبات مطلق هستند که بدون امام، قابل اجرا نیست، پس نصب امام، مقدمه واجبات مطلق است و از آنجا که مقدمات واجبات مطلق، واجب است (کبری) پس نصب امام، واجب است. یعنی در صورت مقدور بودن واجبات مطلق، نصب امام، واجب شرعی خواهد بود (باقلانی، ۱۴۰۹: ۱۴۷۰؛ هیثمی: ۵؛ قوشچی: ۱۰۷؛ تفتازانی، ج ۵: ۲۳۷).

باید گفت مقدمه دوم استدلال فوق، قابل مناقشه است؛ زیرا در وجوب مقدمه، دو احتمال عمده وجود دارد: وجوب مقدمه، یا غیری است یا عقلی؛ بدین معنی که عقل دلالت می‌کند بر اینکه بدون انجام مقدمه، نمی‌توان به ذی المقدمه دست یافت که هیچ یک از این دو احتمال، با مذاق اشعری سازگاری ندارد؛ زیرا وجوب غیر عقلی مقدمه، تنها با قاعده ثبوت ملازمه بین احکام شرعی و عقلی، قابل اثبات است که اشعریان چنین قاعده‌ای را نمی‌پذیرند؛ زیرا آنان اساس آن را که قاعده حسن و قبح عقلی است، قبول ندارند. احتمال دوم نیز وجوب عقلی مقدمه را به اثبات می‌رساند که آن نیز با اندیشه اشعری، در تنافی است. پس مقدمه دوم استدلال یادشده نیز، تمام نیست. افزون بر آن، بر فرض که استدلال مزبور، تمام باشد، وجوب مقدمه، حتی نسبت به واجب تعالی عام است؛ زیرا خداوند متعال اراده مقدمات را نیز خواهد کرد. پس اگر نصب امام، مقدمه بقای دین و نظام امور مسلمانان باشد، نصب امام بر خداوند، واجب است؛ چراکه بدون شک، بقای دین و نظام امور مسلمانان، مراد خداوند و نصب امام، مقدمه آن است. پس نصب امام، بر خداوند لازم است (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۱: ۱۲۵-۱۴۹؛ حسینی تهرانی: ۶۷۹؛ امینی: ۹۵). قاضی ابوبکر باقلانی درباره فلسفه امامت می‌گوید: «اموری مانند فرماندهی سپاه، پاسداری از مرزها، سرکوبی ستمگران، حمایت از مظلومان، اقامه حدود، تقسیم سرمایه‌های عمومی میان مسلمانان و هزینه کردن آن در اموری مانند جهاد با دشمنان، هدف از نصب امام را تشکیل می‌دهند» (باقلانی، ۱۴۰۹: ۴۷۷؛ ابن خلدون، ۱۴۰۷: ۴۶۵). با توجه به آنچه بیان شد به نظر می‌رسد، ابوبکر باقلانی، همچون سایر اندیشمندان اشاعره، امامت را صرفاً از جنبه عملی و اجرایی مد نظر قرار داده. او معتقد

است نقش امام در جامعه اسلامی، نقش اجرایی و تنفیذی است؛ نه نقش عملی و ارشادی.

فلسفه وجود امام این است که احکام و حدود اسلامی اجرا، امنیت و عدالت را در جامعه حاکم سازد. اطاعت از او نیز در این حوزه، واجب است، ولی رسالت و رهبری فکری و علمی جامعه اسلامی را بر عهده ندارد و نیز تبیین معارف و احکام دینی، از وظایف او نمی‌باشد. به بیان دیگر، مقصود از حفظ دین را اجرای احکام اسلامی و تعطیل نشدن آن‌ها و مقابله با ظهور و شیوع عقاید و آرای بدعت آمیز در جامعه اسلامی می‌دانند؛ یعنی بر عهده امام است که از تعطیل یا تحریف شدن احکام اسلامی جلوگیری کند، اما چنین نیست که رأی و نظر او ملاک و معیار شناخت حق از باطل قرار گیرد، بلکه این امر از شؤون علما و دانشمندان اسلامی است.

ویژگی‌های امامت از منظر علامه طباطبایی

علامه(ره) ویژگی‌های امام را این‌گونه برمی‌شمرند:

۱. امامت مقامی است که باید از طرف خداوند تعیین و جعل شود. این مطب از این فراز آیه ابتلاء: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ (بقره/۱۲۴) به خوبی اثبات می‌شود (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۴۱۵ و همان، ج ۱۶: ۱۵۵).
۲. امام باید به عصمت الهی، معصوم باشد. علامه با استناد به آیه ﴿أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمْ مَنْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يَهْدِيَ﴾ (یونس/۳۵)، هادی به سوی حق را همان امام می‌داند که باید معصوم از هر ضلالت و گناهی باشد و گرنه نیازمند به هدایت دیگران خواهد بود، در حالی که بر اساس آیه شریفه امام نیازمند هدایت کسی نیست (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۴۱۴).
۳. ایشان با توجه به آیه ابتلاء ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ (بقره/۱۲۴) با بیان اقسام ظلم، کسی را امام می‌داند که در تمام عمرش ستمی مرتکب نشده و در نتیجه، شایسته دعای *ابراهیم(ع)* برای رسیدن به مقام امامت است (همان، ج ۱: ۴۱۳).
۴. مادام که موجودی به نام انسان روی زمین است، ممکن نیست زمین از وجود امام خالی باشد: ﴿يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ﴾ (الإسراء/ ۷۱).

۵. محال است با وجود امام کسی پیدا شود که از نظر فضائل انسانی مافوق امام باشد. زمین هیچ‌گاه از ولیّی که حامل چنین ولایت معنوی و باطنی و نیز معصوم و مؤید از جانب خداوند باشد، خالی نیست. امامت ملازم با هدایت است و هدایت امام را نیز یعنی ایجاد هدایت بوده. بنابراین در لسان قرآن، امام کسی است که از جانب حق خداوند، برای پیشوایی صراط ولایت اختیار شده و زمام هدایت معنوی مردم را در دست گرفته است. (همان، ج ۱: ۴۱۵).

۶. علم امام تمام مسائل دینی را در بر می‌گیرد. او در مسائل دینی به کسی نیاز ندارد و باید به امور مربوط به سیاست و حکومت آگاهی کافی داشته باشد (همان).

ویژگی‌های امامت از منظر قاضی عبد الجبار

متکلمان معتزلی ویژگی‌هایی را برای امامت برشمردند از جمله شرط قریشی بودن. قاضی عبد الجبار در این مورد، معتقد است برخی، امامت غیر قریشی را جایز دانسته؛ برخی دیگر امام را منحصر در قریش، گروهی نیز آن را مخصوص عترت پیامبر دانسته‌اند (عبد الجبار، ۱۴۲۷، ج ۱: ۱۹۹).

ویژگی بعدی که اندیشمندان معتزله برای امامت لازم می‌دانند عدالت و پاکدامنی است. قاضی عبد الجبار معتزلی بر لزوم صفت عدالت در امام و فاسق نبودن او به دو وجه زیر استدلال کرده است:

۱. در شاهد و قاضی، عدالت معتبر است؛ و امامت بر آن دو برتری دارد. هرگاه فسق مانع از آن شده که فردی قاضی یا شاهد در فعل خصومت باشد، به طریق اولی مانع از امامت او خواهد شد. امام باید در حدّ اعلایی از پارسایی و عدالت باشد؛ و الا نمی‌تواند عهده‌دار قضاوت و مجری حدود اسلامی باشد.

۲. از وظایف امام این است که حقوق مردم را استیفا کرده، حدود و احکام الهی را اجرا، و اموال عمومی را در موارد مناسب مصرف کند؛ که فرد فاسق شایستگی این امور را ندارد (همان، ج ۱: ۲۰۲-۲۰۱).

۳. امام باید عالم باشد؛ به اندازه‌ای که بتواند به اقوال علما مراجعه و قول ضعیف را از قوی تشخیص بدهد.

۴. امام باید شجاع باشد؛ زیرا نمی‌تواند سپاه اسلام را سامان بدهد و مرزهای اسلامی را حفظ و با کفار جهاد کند (عبدالجبار، ۱۳۸۴: ۷۵۰-۷۵۱؛ عبد الجبار، ۱۴۲۷، ج ۲۰: ۲۱۰).

ایشان علم به احکام شریعت را از صفات لازم برای امام، البته، علم بالفعل به جمیع احکام را شرط، دانسته است. یعنی امام یا باید عالم به احکام شریعت باشد یا از طریق اجتهاد، علم به احکام را به دست آورد و اگر از این طریق نیز نتواند عالم به احکام شریعت شود، باید به عالمان و مجتهدان رجوع کند و مطابق رأی آنان حکم کند. امام باید به آنچه مقام امامت او اقتضا می‌کند، نسبت به انجام آنچه به او واگذار شده، عالم باشد یا در حکم عالم به آن باشد (عبد الجبار، ۱۴۲۷، ج ۱: ۱۹۸). او در جایی دیگر علم به آنچه خارج از حوزه امامت است را بر امام لازم نمی‌داند؛ زیرا اگر علم به چنین اموری لازم باشد، فرقی میان علوم و صناعت‌های مختلف وجود نخواهد داشت. در آن صورت باید امام به همه علوم، بلکه امور غیبی نیز آگاه باشد. اما چنین نظریه‌ای در باب علم امام باطل است (و جز کسانی که به معصوم و منصوص بودن امام اعتقاد دارند، به آن معتقد نیستند). بنابراین آنچه عالم بودن امام نسبت به آن لازم است، امور مربوط به احکام شریعت است؛ همان‌گونه که در قاضی نیز علم به احکام شریعت در حوزه قضاوت لازم است. پس امام باید به احکام شریعت عالم یا در حکم عالم به آن‌ها باشد (همان: ۲۰۸).

ایشان معتقد است هرگاه امام از طریق اجتهاد نتواند حکم اسلامی را تشخیص دهد، به عالمان و مجتهدان رجوع، و پس از مشورت با آنان، استوارترین رأی را برمی‌گزیند (همان: ۲۰۹). با توجه به آنچه بیان شد باید گفت سخن عبد الجبار که علم لازم در امام را منحصر در علم به احکام دانسته است پذیرفته نیست؛ زیرا در امور دیگری نیز که آگاهی از آن‌ها در امامت و رهبری جامعه اسلامی نقش تعیین‌کننده دارد باید آگاهی کافی داشته باشد. در امام دو گونه علم لازم است: یک علم به احکام دینی، و دیگری علم به شیوه مدیریت و رهبری که از آن به کفایت تعبیر می‌شود (علم الهدی، ۱۳۸۴، ج ۱: ۱۶۴).

البته آگاهی به همه حرفه‌ها و زبان‌ها و نظایر آن از شرایط امامت به شمار نمی‌رود.

ویژگی‌های امامت از منظر قاضی ابوبکر باقلانی

متکلمان اشعری علم به احکام اسلامی را از شرایط و اوصاف امام دانسته‌اند. باقلانی علم امام را در حدی لازم می‌داند که در مورد قاضی نیاز است. وی در مورد کفایت و

بصیرت سیاسی امام می‌گوید: «از دیگر شرایط امام آنکه در مورد امور مربوط به جنگ و تدبیر سپاه و پاسداری از کیان اسلام و امت اسلامی از بصیرت کافی برخوردار باشد» (باقلانی، ۱۴۰۷: ۴۷۱). همچنین رهبری امت اسلامی را از دیگر ویژگی‌های لازم برای امام می‌داند (جرجانی، ۱۳۲۵، ج ۸: ۳۵۰-۳۴۹). ایشان معتقد است امام هرگز با غضب اموال، کشتار مردم و نفوس محترم و عدم اجرای حدود، از مقام و منصب خود برکنار نمی‌شود، بلکه (در چنین شرایطی تنها) وظیفه امت این است که او را نصیحت کنند و وی را بترسانند و خود نیز در گناه و تعدی، از وی فرمان نبرند (باقلانی، ۱۴۰۷: ۴۷۸).

همچنین عدالت در امام شرط است ولی اگر امام مستقیم معصیت خدا را نکرد، به عدالت او لطمه‌ای نمی‌زند و مطلقاً باید از او اطاعت کرد (همان: ۱۸۱-۱۸۵). با توجه به آنچه از دیدگاه اشاعره به خصوص قاضی باقلانی گفته شد، عدالت و دادگری، نه شرط احراز مقام خلافت و امامت و نه ضامن بقای این منصب می‌باشد. بنابراین شخص فاسق نیز می‌تواند امام باشد.

ابوبکر باقلانی برای امامت سه ویژگی قرشی بودن، عالم بودن در حد علم یک قاضی، داشتن تدبیر در امر رهبری جامعه و فرماندهی نظامی را برمی‌شمرد (باقلانی، ۱۹۵۷: ۴۷۱). ایشان فضیلت را از شرایط امام می‌داند، ولی بر این باور است که هرگاه در انتخاب امام افضل، میان مسلمانان اختلاف و نزاع پدید آمد، از آن صرف نظر، و امامت مفضول مشروع و لازم خواهد بود. یعنی از ویژگی‌های امام این است که از برجسته‌ترین افراد در علم و دیگر صفات که تفاضل در آن‌ها راه دارد باشد، مگر آنکه نصب افضل به عنوان امام با موانعی برخورد کند که در آن صورت نصب مفضول به امامت جایز خواهد بود (باقلانی، ۱۴۰۷: ۴۷۱). باقلانی درباره فضیلت به امام در نماز جماعت اشاره می‌کند. آنگاه به دلیل اولویت و اینکه امامت امت در کلیه امور دینی و دنیوی بر امامت در نماز جماعت برتری دارد، بر لزوم فضیلت امام و پیشوای امت اسلامی استدلال کرده است. روایاتی که وی به آن‌ها استدلال نموده عبارت‌اند از «یَوْمَ الْقَوْمِ أَفْضَلُهُمْ: برترین فرد یک قوم بر آن‌ها امامت می‌کنند»؛ «أئمتکم شفاعؤکم فانظروا بمن تستشفعون: امامان شما شفیعیان شمایند پس بنگرید که از چه کسی شفاعت می‌جوئید»؛ «أئمتکم شفاعؤکم الی اللّٰه، فقدّموا خیرکم: امامان شما شفیعیان شما نزد خداوند می‌باشند، پس بهترین خود را بر خویش مقدم

دارید». دلیل دیگر باقلانی بر لزوم افضلیت امام این است که صحابه در انتخاب امام، افضلیت را ملاک و مبنای خویش برگزیده بودند و اختلاف میان آنان در مصداق افضل بود نه در معیار افضلیت. از این رو وقتی عمر به ابو عبیده گفت دست خود را دراز کن تا با تو بیعت کنم، ابو عبیده در پاسخ گفت: آیا این پیشنهاد را مطرح می‌کنی در حالی که ابوبکر حاضر است. سخن وی مورد قبول عمر و دیگر حاضران در سقیفه قرار گرفت.

باقلانی سپس بر جواز امامت مفضول در شرایط غیرعادی چنین استدلال کرده که دلیل بر جواز برگزیدن مفضول به عنوان امام و کنار گذاشتن افضل برای ترس از فتنه و هرج و مرج این است که هدف از نصب امام مبارزه با دشمنان، حمایت از کیان اسلام، اجرای حدود و استیفای حقوق است. پس هرگاه با برگزیدن افضل به عنوان امام ترس آن باشد که هرج و مرج و فساد و نزاع رخ دهد، از امام پیروی نشود، احکام تعطیل، حقوق استیفا نشود و دشمنان به کشور اسلامی طمع ورزند، این امر دلیل خوبی برای مسلمانان خواهد بود که از افضل به مفضول عدول کنند. گواه این مطلب این است که عمر خلافت پس از خویش را به شورای شش نفره واگذار کرد با اینکه می‌دانست برخی از آنان بر دیگران برتری دارند (باقلانی، ۱۴۰۷: ۴۷۴-۴۷۵).

با توجه به آنچه که از دیدگاه باقلانی بیان شد، باید گفت، لزوم افضلیت امام درست است، اما استدلالی که آورده است بر مدعایش دلالت نمی‌کند؛ زیرا افضلیت در نماز جماعت شرط صحت نماز جماعت نیست، بلکه شرط کمال و اولویت آن است. از این رو، استناد به این روایت‌ها برای افضلیت در امامت کلی جامعه، تنها اولویت آن را اثبات می‌کند نه لزوم افضلیت را. استدلال به عمل صحابه برای کسانی که امامت را امری انتخابی دانسته و عمل صحابه را نیز حجت شرعی می‌دانند، مقبول خواهد بود؛ به شرط اینکه ثابت شود صحابه در گزینش امام، افضلیت را معیار کار خویش قرار داده بودند، آن هم نه در حد یک عملی که اولویت دارد، بلکه به عنوان عملی لازم و واجب. همچنین، امام از سوی خداوند برگزیده شده و بر همه مسلمانان واجب است که او را بشناسند و از وی اطاعت کنند. بنابراین چون گزینش به مردم واگذار نشده در گزینش افضل مشکلی پیش نخواهد آمد. اکنون اگر مردم با امام منصوب از سوی خداوند بیعت نکردند و در گزینش فرد افضل، امامت مفضول مشروعیت خواهد داشت. زیرا الضرورات تبیح

المحذورات. اما مشروعیت امامت مفضول در گرو آن است که امام افضل که منصوب از سوی خداوند است آن را تأیید کند.

از آنجا که امامت یک ضرورت اجتماعی اجتناب ناپذیر است و نبود امام مفسد بزرگتری از انتخاب امامت غیر افضل به دنبال دارد، امام منصوب از جانب خداوند که در حقیقت افضل نیز می‌باشد، برای دفع مفسد یادشده امامت مفضول را تأیید می‌کند. در این صورت امامت مفضول اگرچه غاصبانه و نامشروع است، ولی تصمیم‌گیری‌هایی که می‌شود تا جایی که ضوابط اسلامی رعایت می‌شود، مشروعیت خواهد داشت و همکاری با دستگاه حکومت و رهبری یادشده نیز مشروع خواهد بود.

نتیجه بحث

مسأله امامت و جانشینی پیامبر(ص) از مهم‌ترین و گسترده‌ترین موضوعاتی است که در طول چهارده قرن، همواره مورد توجه مسلمانان و محل بحث‌های فراوان بوده و اختلاف نظرهایی را در مسائل عقیدتی و فقهی به همراه داشته است. در این پژوهش به بررسی حقیقت و ویژگی‌های امام از منظر علامه طباطبایی، قاضی عبد الجبار و قاضی باقلانی پرداخته شد.

از نظر این سه متفکر بزرگ دنیای اسلام، امام دارای ویژگی‌هایی است که هر کدام از ایشان، با توجه به اعتقادات مذهب خود آن‌ها را برمی‌شمرند؛ اما ویژگی‌هایی نظیر اسلام، آزاد بودن، عقل، شجاعت، برتریت در توانایی، عدالت، قریشی بودن، در شخص امام، در بین مذاهب مشترک است، و در مسائلی مانند عصمت، اعلی‌ت، افضلیت، نوع و محدوده امامت و حتی عدالت در همه حال و در مرتبه اعلای آن، با یکدیگر اختلاف دارند. یافته‌های پژوهشی این تحقیق عبارت‌اند از:

۱. علامه ولایت را منحصر به خدا دانسته که خداوند برای ولایت خود مظاهری را قرار می‌دهد؛ یکی از آن‌ها، ولایت ائمه(ع) است.

۲. مسأله امامت تنها یک موقعیت اجتماعی و سیاسی نیست؛ بلکه حقیقت امامت از سنخ ولایت تکوینی و هدایت باطنی و معنوی است که از جانب حق تعالی برای پیشروی صراط ولایت برگزیده می‌شود. البته امامت(به این معنا) غیر از خلافت، وصایت، حکومت

و ریاست دین و دنیا است. حال آنکه به نظر می‌رسد این دیدگاه موجب نوعی افراط می‌شود، زیرا ولایت در همه امور به معنای هدایت باطنی نیست، و در برخی مواقع به معنای هدایت سیاسی خواهد بود.

۳. علامه طباطبایی مهم‌ترین فلسفه وجوب امامت را طبق قاعده لطف، افزون بر حفظ و تبیین شریعت، ولایت معنوی و باطنی امام دانسته که سبب می‌شود، امام شایستگی این را یابد تا مردم از او پیروی کنند. از این رو، امامت در اختیار افرادی قرار خواهد گرفت که دارای قابلیت‌های خاص باشند.

۴. قاضی عبد الجبار امامت را محدود به مسائل عقلی و عرفی، و به منظور حفظ کیان اسلامی می‌داند.

۵. باقلانی امامت را فرعی فقهی و شرعی دانسته است.

بنابراین مسأله امامت که ارتباط مستقیم با توحید و معادشناسی دارد، و با استناد به دلایل عقلی و نقلی آیات و روایات بیان شده به نظر می‌رسد دیدگاه برگزیده همان نظریه علامه طباطبایی که دیدگاه امامیه است می‌باشد. زیرا امامت، ریاست و پیشوایی در امور دین و دنیا، و هدایت مردم به سوی کمال و سعادت بوده، لذا وجوب عقلی امام، علی الله است. پیشنهاد می‌شود اقوال سایر متکلمان امامیه، معتزله و اشاعره نیز مورد بررسی قرار گیرد، تا زوایای اختلاف و اشتراکات مسأله امامت در فرقه‌های اسلامی روشن گردد.

کتابنامه

قرآن کریم. ترجمه محمد کاظم معزی.

نهج البلاغه. ترجمه محمد دشتی.

کتاب فارسی

جمعی از نویسندگان. ۱۳۸۱ش، امامت پژوهی (بررسی امامت از دیدگاه امامیه، معتزله و اشاعره)، مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

ضیائی فر، سعید. ۱۳۸۲ش، جایگاه مبانی کلامی در اجتهاد، قم: بوستان کتاب قم.

معروف هاشم، الحسنی. ۱۳۷۶ش، شیعه در برابر معتزله و اشاعره، ترجمه سید محمدصادق عارف، مشهد: انتشارات آستان مقدس رضوی.

نصری، عبدالله. ۱۳۸۳ش، آینه‌های فیلسوف: گفت‌وگوهایی در باب زندگی، چاپ دوم، تهران: سروش.

کتاب عربی

ابن شبهه. ۱۴۰۷ق، طبقات الشافعية، تصحیح و تعلیق حافظ عبد العلیم خان، بیروت: دار الندوه.

ابن مرتضی، احمد. ۱۴۰۹ق، طبقات المعتزلة، تحقیق سدیوالد ویلستر، چاپ سوم، بیروت: دار المنتظر.

ابن منظور، محمد بن مکرم. بی تا، لسان العرب، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

الاشعری، لابی الحسن علی بن اسماعیل. ۴۲۶ق، الابانة، بیروت: دار الکتب العلمیه.

امینی نجفی، احمد. ۱۳۶۹ش، شرح جامع تجرید الاعتقاد، قم: مرتضی.

اندلسی، علی بن حزم. ۱۳۸۶ق، الفصل فی الملل والاهواء والنحل، بیروت: دار الکتب العلمیه.

الباقلانی، ابی بکر محمد بن الطیب. ۴۰۷ق، تمهید الاوائل وتلخیص الدلائل، تحقیق عماد الدین احمد حیدر، بیروت: مؤسسة الکتب الثقافیة.

الباقلانی، ابی بکر محمد بن الطیب. ۱۹۵۷م، التمهید، بیروت: منشورات جامعة الحکمة فی بغداد.

البدوی، عبد الرحمن. ۱۹۹۷م، مذاهب الاسلامیین، بیروت: دار العلم للملایین.

تفتازانی، مسعود بن عمر. ۴۱۲ق، المراد علی شرح المقاصد، قم: الشریف الرضی.

تمیمی بغدادی، عبد القاهر. ۴۰۰ق، اصول الدین، بیروت: دار الکتب العلمیه.

جرجانی، میر سید شریف. ۳۲۵ق، شرح المواقف، افسس، قم: شریف رضی.

جرجانی، میر سید شریف. ۴۰۸ق، التعریفات، بیروت: دار الکتب العلمیه.

جوهری، اسماعیل بن حماد. ۱۳۶۸ش، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربیة، تحقیق احمد عبد الغفور عطار، تهران: امیری.

- حسینی تهرانی، سید هاشم. ۱۴۳۳ق، توضیح المراد، قم: دار زین العابدین لإحياء تراث المعصومين (ع).
- حلی، حسن بن یوسف. ۱۴۲۵ق، اثبات الوصية للامام علی بن ابی طالب (ع)، نجف: مكتبة دار الكتب التجارية.
- حمصی رازی، محمود بن علی. ۱۴۱۲ق، المنقذ من التقليد، قم: مؤسسة النشر الاسلامی.
- خرازی، محسن. ۱۴۲۲ق، التوسل، قم: مؤسسة دائرة المعارف فقه اسلامی.
- خلدون، عبدالرحمن. ۱۴۰۹ق، مقدمة ابن خلدون، بيروت: دار العوده.
- الخبیون، رشید. ۱۴۲۰ق، معتزلة البصرة والبغداد، چاپ سوم، لندن: دار الحکمه.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. بی تا، مفردات الفاظ القرآن فی غریب القرآن، تهران: مرتضوی.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم. بی تا، نهیة الاقدام فی علم الکلام، قاهره: مكتبة الثقافة الدينية.
- طباطبای، محمدحسین. ۱۳۸۱ش، رساله الولاية، قم: کتابسرای اشراق.
- طباطبای، محمدحسین. ۱۴۱۷ق، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه.
- طوسی، محمد بن حسن. ۱۳۵۹ش، تلخیص نقد المحصل، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
- عبد الجبار، عماد الدین ابی الحسن. ۱۳۲۹ق، تنزیه القرآن عن المطاعن، بيروت: دار النهضة الحديثة.
- عبد الجبار، عماد الدین ابی الحسن. ۱۳۸۴ق، شرح الاصول الخمسة، قاهره، مكتبة وهبة.
- عبد الجبار، عماد الدین ابی الحسن. ۱۴۲۷ق، المغنی فی أبواب التوحید والعدل، بيروت: مكتبة العصرية.
- العکبری البغدادی، محمد بن محمد بن النعمان (شیخ مفید). ۱۴۱۳ق، النکت الاعتقادية، مندرج در سلسله مصنفات الشیخ المفید، قم: المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفید.
- علم الهدی، مرتضی علی بن حسین. ۱۴۱۰ق، الشافی فی الامامة والنقض علی کتاب المغنی، تهران: مؤسسة الصادق.
- الفیومی، احمد بن محمد. ۱۴۲۹ق، المصباح المنیر، قاهره: مؤسسة المختار.
- قوشچی، علاء الدین علی بن محمد. ۱۳۸۲ش، شرح الهیات تجرید، تهران: مکتوب.
- کلینی، محمد بن یعقوب. ۱۳۵۱ش، اصول کافی، تهران: هیئت مكتبة النبی.
- مصطفوی، حسن. ۱۳۶۰ش، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- هیثمی، احمد بن حجر. ۱۳۱۲ق، الصواعق المحرقة فی ردّ علی أهل البدعة والزندقة، قاهره، بی نا.
- ولفسون، هاری. ۲۰۰۵م، فلسفة المتکلمین فی الاسلام، ترجمه و تعلیق مصطفی لیبیب عبد الغنی، قاهره: المجلس الاعلی للثقافة.

Bibliography

The Holy Qur'an: Translation by Mohammad Kazem Moazi, Tehran, Sabrine, Fourth Edition, 1999.

Nahj al-Balaghah, translation by Mohammad Dashti, Qom, Amiral-Momenin Advertising Promotion Institute (AS) First Printing, 2000.

Persian resources

A group of writers, 1381, Imamate-Pajoohi (review of Imamate from the viewpoint of Imamiyeh, Mu'tazelah and Ash'areh), Mashad, Islamic Azad University of Razavi.

Ziaeefar, Sa'id, 1382, The Status of the Theological Principles in Jahtihad, Qom, Boostan Book of Qom.

Famous Hashem, Al-Hassani, 1376, Shiite against Mu'tazilites and Ash'arites, translated by Seyyed Mohammad Sadegh Aref, Mashhad, Astan Moqaddas Razavi Publication, Second Edition.

Nasri, Abdullah, 2004, The Philosopher's Mirrors: Talking about Life, Second Edition, Tehran, Soroush.

Arabic sources

Ibn Shahbah, 1407 AH, Classes of Al-Shafijah, Correction and Suspension: Hafiz Abdul-Ali Khan, Beirut, Dar al-Dawood.

Ibn Mortazai, Ahmad, 1409, al-Mutazilah classes, research: Seyyed al-Dawlish, Beirut, Dar al-Monazar, Third edition.

Ibn Manzoor, Muhammad bin Muhammad, Bayat, Lissan al-Arab, Beirut, Darahi'a al-'at al-Arabi.

Al-Shara'i, Lobby of Al-Hasan Ali ibn Isma'il, 1426 AH, Al-Beht, Beirut, Dar al-Kabul Al-Amiya.

Amini Najafi, Ahmad, 1369 AH, A Comprehensive Description of Arakid Al-Adhqad, Qom, Morteza.

Andalusia, Ali ibn Hazam, 1368, Al-Fullah, and Al-Hawa and Al-Nahlah, Beirut, Dar al-Kabul.

Al-Baghlani, Abbakir Mohammed bin al-Tayyib, 1957, Al-Tamyad, Beirut, Al-Hakmah's letter to Baghdad.

Al-Baghlani, Abbakir Mohammed bin al-Tayyib, 1407 AH, Al-Dawlah Al-Dawlah and Al-Dawlah, Al-Dawlah, Imad al-Din Ahmad al-Hadir, Beirut, Institute Electrophotometry.

Al-Badawi, Abdul Rahman, 1997, Religions of Islam, Beirut, Dar al-Alam al-Mulan.

Taftazani, Mas'ud Bin Umar, 1412 AH, Al-Murrasta Ali, Al-Majdasid, Qom, Al-Sharif Al-Razi.

Tamimi Baghdadi, Abdul Qahir, 1400 AD, Aysoloddin, Beirut, Alameh.

Jorjani, Mir Seyyed Sharif, 1408 AH, Al-Tarayfat, Beirut, Dar al-Kitab al-Aliyah.

Jorjani, Mir Seyyed Sharif, 1325 AH, Descriptions Al-Muawaq, Offset Qom, Sharif Razi.

Jawari, Ismail ibn Hamad, 1368, al-Sahaq Taj al-laghta wa saha al-Arabi, Research by Ahmad Abdul Ghafoor Attar, Tehran, Amiri.

Hosseini Tehrani, Seyyed Hashem, 1433 AH, Explanation of Al-Murad, Qom, Zayn al-Abedin Allahya Tratha al-Mu'assimin (AS).

Hali, Hassan ibn Youssef, 1425 AH, Proof Al-Zayyat Lalam Ali ibn Abi Taleb (AS), Najaf, School of Darlaktab al-Tajari.

Homsy Razi, Mahmudbn Ali, 1412 AH, Al-Manqzan al-Taqlid, Qom, Al-Nasr al-Islami Institute.

Kharazi, Mohsen, 1422 AH, Althussel, Qom, Islamic Encyclopedia of Islamic Law.

Khaldun, Abd al-Rahman, ۱۴۰۹AH, Introduction by Ibn Khaldun, Beirut, Dar al-Oude.

- El-Qion, Rashid, 1420, Mu'tazilah al-Bassra and al-Baghdad, London, Dar al-Hakma, Third edition.
- Ragheb Esfahani, Hussein ibn Muhammad, Bey, Mofradat al-Faqah al-Quran al-Qarib al-Quran, Tehran, Mortazavi, Second Edition.
- Shahrestani, Mohammad bin Abdul-Karim, Bey, Al-Qaeda in al-Kalam, Cairo, School of the Aladdin.
- Tabatabai, Mohammad Hussein, 1381, Resaleh Al-Waleed, Qom, Illustrator Library.
- Tabatabai, Mohammad Hussein, 1417 AH, Al-Mizan Fi Tafsir Al-Quran, Islamic Publications Office of the Community of Teachers of the Seminary, Qom.
- Tusi, Mohammad ibn Hassan, 1359, Sayyid al-Muhals, Tehran, Islamic Studies Institute.
- Abdul Jabbar, Emadeddin Abil Hassan, 1329 AH, Tanzieh al-Quran al-Mutlaan, Beirut, Dar al-Hashta al-Haditha.
- Abdul Jabbar, Emadeddin Abil Hassan, 1427 AH, Al-Moghani Phi Abuab Al-Tawhid and Al-Adl, Beirut, Maktab al-Asrari.
- Abdul Jabbar, Emadeddin Abil Hassan, 1384, Description of Al-Khamseh, Cairo, Maqdash and Wahbah.
- Al-Kobra al-Baghdadi, Muhammad ibn Muhammad ibn al-Nu'man (Sheikh Mofid), 1413, Al-Qa'at al-Qa'idah, mentioned in the series: Muhammad al-Sheikh al-Mufid, Qum, Almutmar Al-Almiyah.
- Alam al-Hadi, Morteza Ali ibn Husayn, 1410, Al-Shafi, Fayl al-Ammawah and Al-Qaq Ali Ali Moghanni, Tehran, Al-Sadeq Institute.
- Al-Fayyumi, Ahmad ibn Muhammad, 1429 AH, Al-Mustafa Al-Manir, Cairo, Al-Mukhtar Institute.
- Ghoshchi, Ala'ddin Ali ibn Muhammad, 1382, A description of the theology of Abrid, Tehran, written.
- Kellini, Mohammad bin Jacob, 1351, Sufficient Principles, Tehran, Board of Directors.
- Mostafavi, Hassan, 1360 Shi, Al-Tahtiqi Fayi Wrong Al-Karim, Tehran, Translation Agency.
- Haythami, Ahmed bin Hajar, 1312 AD, Al-Sawaq al-Muhraqat al-Fayd al-'Al al-Bada'a and al-Zandzqah, Gahir.
- Wolfsson, Harry, 2005, Philosophy of Almt Muqlqnm Fayl al-Islam, translation and publication of Mustafa Lobib Abdul Ghani, Cairo, Al-Mejels al-Ala'l-ye Baha'i.