

براهین عقلی امامت از دیدگاه شیعه و اهل سنت

ابوالحسن رزاقی^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۸/۲۹

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۹/۱۹

چکیده

امامت در میان متکلمان مسلمان به ریاست عامه در امر دین و دنیا و جانشینی پیامبر و احکام دین در فروع تعریف می‌شود. ظاهراً در این تعریف، اختلافی بین شیعه و اهل سنت وجود ندارد؛ اما در اثبات ضرورت امامت، راه‌های گوناگونی پیموده شده که برهان عقلی، یکی از آنهاست. تمسک به برهان عقلی از آن جهت است که مبادی عقلی سالم‌تر و به حقیقت نزدیک‌تر است. امامیه هم دلایل شرعی و هم براهین عقلی برای اثبات ضرورت امامت اقامه کرده‌اند؛ اما ادعای اصلی آنان ضرورت عقلی امامت است. به این معنی که عقل، بدون وساطت شرع می‌تواند چنین ضرورتی را درک کند؛ هرچند که شارع نیز درک عقل را در این زمینه، تأیید و امضا کرده است. بی‌شک، برهان عقلی به ما کمک می‌کند که مسئله امامت، فراتر از ادله نقلی، صورت تحقق و ثبوت به‌خود بپوشد و اهل تشکیک را با دلایل محکم عقلی، مانند برهان تقدم فاضل بر مفضول و معصوم بر غیر معصوم و... مجاب سازد. بنابر این، این پژوهش به روش توصیفی-تحلیلی به نقد و بررسی براهین عقلی در مسئله امامت از دیدگاه شیعه و اهل سنت پرداخته است. آنچه که به عنوان یافته‌های پژوهش در این مقاله می‌توان ذکر کرد این است که در ضرورت امامت و کبری کلی مسئله، بین شیعه و اهل وحدت نظر وجود دارد و در برخی شئون و صلاحیت‌های لازم برای شخص امام، همگرایی بین دو مذهب قابل مشاهده و ملاحظه است. اگرچه در شیوه بهره‌گیری از ادله عقلیه در بین مذاهب اسلامی، تفاوت‌هایی را شاهدیم.

واژگان کلیدی: اهل سنت، امامت، برهان، شیعه، عقل.

۱. دانش‌آموخته سطح ۳ مذاهب اسلامی، مرکز تخصصی ائمه اطهار (ع)

مقدمه

براهین عقلی، افزون بر حجیت ذاتی، بدان علت که قرآن کریم این شیوه را تأیید کرده، جایگاهی ویژه دارد. گاهی قرآن برای اثبات وجود خدای یگانه، عقل را به داوری می‌طلبد و از موازین عقلی کمک می‌گیرد تا حقیقت پنهانی را جلوی چشم بشر بگذارد و از این رهگذر انسان به ایمان شایسته دست یابد. آیه شریفه «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» وحدانیت خدا و ربوبیت انحصاری او را بیان می‌کند که از مهم‌ترین استدلال‌ها و براهین عقلی است. برخی از دانشمندان کلام، از آن به عنوان «برهان تمنع» یاد کرده‌اند. (مجلسی، ۱۴۰۴:ق: ۲۳۱/۳)

بر اساس همین آموزه‌های قرآن بود که امیرالمؤمنین علیه السلام و پیشوایان دیگر، صدها گزاره عقلی را با دلیل و برهان بیان کرده و راه استدلال و طرز تحلیل این‌گونه موضوعات را به ما آموخته‌اند. با بررسی خطبه‌های نهج‌البلاغه (مطهری، ۱۳۸۵:ش: ۳۹۲/۱۶) و فصول صحیفه سجادیه و روایات کتاب *بحار الأنوار* (مجلسی، ۱۴۰۴:ق: ۲۶/۴) به خوبی می‌توان در فرازهای مختلف، استدلالات عقلی مشاهده کرد.

از امام سجاد علیه السلام نقل شده، خداوند آگاه بود که در آخرالزمان، گروهی عمیق و متفکر در جامعه اسلامی پدید می‌آیند؛ از این‌رو سوره توحید و شش آیه از آیات اول سوره حدید را نازل فرمود تا آنان از طریق تدبیر در مفاد آنها خدا را بشناسند. (کلینی، ۱۳۸۸:ق: ۹۱/۱)

حتی کلمه حکمت که در قرآن آمده به همین معنی (برهان عقلی) است. (راغب اصفهانی، ۱۳۶۲ ق، ص ۲۶۸) آیه شریفه «ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ...» (نحل: ۱۲۶) یعنی مردم را با براهین عقلی و علمی به سوی پروردگارت دعوت کن. (هاشمی رفسنجانی، ۱۳۸۶:ش: ۴۱۷/۹) پس اصول و مبانی تعالیم اسلامی، متکی بر برهان و استدلال است. تربیت اندیشه‌ورزان در حوزه کلام عقلی نزد ائمه اطهار علیهم السلام یکی از نقاط درخشان در کارنامه تفکر عقلی شیعه است (سبحانی، ۱۳۷۹:ش: ۵)، به گونه‌ای که شخصیت‌های برجسته‌ای، مانند اصیغ بن نباته (طوسی، ۱۳۸۰:ق: ۵۷)، قیس بن ماصر (خوئی، ۱۴۱۳:ق: ۱۰۲/۱۵)،

فضال بن هشام بن سالم (تستری، ۱۳۷۹ق: ۵۵۸) و هشام بن الحکم (نجاشی، ۱۴۰۸ق: ۴۳۳) از این دستگاه فکری برخاسته‌اند.

از سویی ضرورت بررسی مسئله امامت، به دلیل شدت تمرکز مسلمین بر این مقوله، اهل تحقیق را وادار می‌دارد که در این زمینه به تکاپو پردازد. به گفته برخی از دانشمندان اهل سنت، هیچ مسئله‌ای از مسایل دین، به اندازه مسئله امامت، مورد اختلاف مسلمانان قرار نگرفته و به این اندازه به روی یکدیگر شمشیر نکشیدند. (شهرستانی، ۱۳۶۴ش: ۲۶/۱)

با این وصف، نزد اهل سنت، به کارگیری ادله عقلی در اثبات موضوعات کلامی امری پذیرفته شده است؛ چنان‌که ابن خلدون می‌گوید: «علم کلام علمی است که احتجاج بر عقاید دینی را با دلایل عقلی در بر دارد.» (ابن خلدون، ۱۹۶۶م: ۴۵۸)

بر این اساس، مسئله امامت و خلافت، نقطه ثقل مباحثات و مناظرات در مسایل اسلامی در همه تاریخ بوده است.

با توجه به اینکه مسئله امامت، در ساحت عقاید مطرح است و دستگاه معرفتی متکفل بحث از عقاید، علم کلام است، مباحث کلان امامت در چهارچوب این علم، قابلیت تفسیر و تبیین می‌یابد. اگرچه دو رویکرد نقلی و عقلی در بحث‌های کلامی، همزاد و همسایه هم هستند؛ اما این نوشتار در صدد بررسی براهین عقلی در موضوع فوق است.

۱. پیشینه اقامه براهین عقلی در مسئله امامت

با بررسی آثار و تألیفات علمای شیعه از متقدم و متأخر، سابقه‌ای طولانی از بحث‌ها و استدلالات عقلی در اثبات این موضوع دیده می‌شود که حاکی از توجه بزرگان متکلمان به این موضوع است. عالمان برجسته‌ای، هم‌چون شیخ صدوق، سیدمرتضی و شیخ طوسی که علاوه بر استدلالات نقلی، از براهین عقلی نیز بهره برده‌اند.

مرحوم شیخ صدوق در کتاب کمال الدین و تمام النعمه، از براهین عقلی در بحث امامت استفاده کرده است. چنان‌که می‌گوید: «امامیه نص بر امام را واجب

عقلی می‌دانند؛ به این معنی که عقل دلالت دارد که باید بعد از پیغمبران، امامی باشد. دلیلش ادله قطعیۀ عقل است». (صدوق، ۱۳۷۴ق: ۶۵)

وی در جای دیگری از کتابش می‌گوید: «بر امت لازم است به حکم عقل به امامی تمسک جویند که قرآن را درست بدانند؛ بر آن امین باشد؛ ناسخ و منسوخ و خاص و عام واجب و مستحب و محکم و متشابه آن را بدانند تا هر کدام را به جایی که خدا معین کرده بگذارد.» (صدوق، ۱۳۷۴ق: ۱۸۸/۱)

مرحوم سید مرتضی در کتاب الشافی فی الامامة، با عنوان الدلیل العقلی علی ضرورة کون الإمام عالماً بجمیع الأحکام... به استدلال‌های عقلی در این زمینه می‌پردازد. (شریف مرتضی، ۱۴۱۰ق: ۱۵/۲)

وی در جای دیگری می‌گوید: «هر چیزی که عقل قطع به صحت آن دارد، خودبه‌خود اطمینانی را حاصل می‌کند که آن را بپذیریم؛ چنان‌که آیات قرآن به‌گونه‌ای تفسیر و تأویل شده‌اند که منطبق با موازین عقلی است؛ اگرچه ممکن است ما به همه ابعاد آن علم پیدا نکرده باشیم.» (شریف مرتضی، ۱۴۰۵ق: ۴۴)

سید مرتضی در بخشی از کتاب تنزیه الانبیاء به سراغ عصمت ائمه اطهار علیهم‌السلام از راه برهان عقلی می‌رود و می‌گوید:

«همانا ائمه علیهم‌السلام از گناهان کبیره و صغیره معصوم‌اند و ما به دلیل عقلی در این زمینه اعتماد می‌کنیم که هر نوع احتمال و تأویلی در آن راه ندارد، و اگر بر اساس روایتی گناهی از ایشان نقل شد لازم است که آن را از معنای ظاهری، منصرف و به معنای دیگری حمل کنیم و آن را منطبق با دلیل عقلی سازیم.» (شریف مرتضی، ۱۲۵۰ق: ۱۳۲)

مرحوم شیخ طوسی در الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد می‌گوید: ما برای اثبات وجوب امامت دو راه را طی می‌کنیم:

یک. اینکه وجوب عقلی آن را ثابت می‌کنیم؛ حال چه از شرع، مؤیدی باشد یا خیر.

دو. اینکه تبیین کنیم که از نظر شرع امامی وجود داشته باشد با صفات مخصوصه که حافظ شرع باشد با اعتبار عقلی. (طوسی، ۱۴۲۵ق: ۸۷)

آنچه که صاحب این نوشتار در این مقاله به دنبال آن بود که تا حدودی با روش‌های قبلی در بررسی مسئله امامت، متفاوت به نظر می‌رسد این است که دیدگاه شیعه و اهل سنت را به‌طوری متناظر هم قرار دهد که نقاط مشترک هم‌گرایی عقیدتی فریقین در مسئله امامت، واضح و آشکار گردد و اگر در کبرای کلی نقطه افتراقی نیز وجود دارد در ذیل اصول مشترک بین دو مذهب روشن شود.

۲. مفهوم‌شناسی

۲-۱. معنای برهان

برهان واژه‌ای عربی است و در لغت، اخص از دلیل و به معنای حجّت و بیان واضح و دلیل قاطع است (زبیدی، ۱۴۱۴ق: ۵۵/۱۸) و در اصطلاح اهل منطق یکی از صناعات خمس (برهان، جدل، خطابه، مغالطه، شعر) و قیاسی است که از یقینیات (أولیّات، مشاهدات، تجربیّات، متواترات، حدسیّات و فطریّات) تشکیل شده باشد. در قرآن کریم از برهان به اسامی دیگری نیز یاد می‌شود، مانند سلطان، آیه، حجت و بیّنه. (سجادی، ۱۳۷۳ش: ۴۱۶/۱)

۲-۲. معنای امامت در اصطلاح شیعه و اهل سنت

ابن منظور در *لسان العرب* معتقد است که امام (جلو و مقدم) با امام (پیشوا) هم ریشه است. هر دو از ریشه «أَمَّ یَوْمٌ» به معنای قصد کردن و پیشی گرفتن است. (ابن منظور، ۱۴۰۴ق: ۲۶/۱۲) به همین سبب، امام را امام نامیدند، چرا که او پیشرو و مردم، پیرو اویند. (طریحی، ۱۴۱۶ق: ۱۰/۶) واژه امام در قرآن، در غالب معانی لغوی آن به کار رفته است.

اهل سنت در تعریف امامت، آن را «ریاست عامه در امر دین و دنیا و جانشینی پیامبر ﷺ و احکام دین در فروع می‌نامند.» (تفتازانی، ۱۴۰۹ق: ۲۳۲/۵) و اختلافی در این تعریف، بین شیعه و اهل سنت مشاهده نمی‌شود. (میلانی، ۱۴۱۳ق: ۴۴)

۳. سه روش عقلی، نقلی و تکاملی در مسئله امامت

دسته‌ای از مسایل (کلامی) عقلی محض هستند و از راه نقل نمی‌توان آنها را اثبات کرد، مانند وجود خداوند، علم خداوند، حکمت خداوند و هر عقیده‌ای که مبنای شریعت و وحی باشد. این‌گونه عقاید از راه شرع قابل اثبات نیست؛ زیرا منجر به دور و مصادره به مطلوب می‌شود.

دسته‌ای از عقاید، نقلی محض هستند و عقل در آن هیچ راهی ندارد، مانند مسایل جزئی مربوط به معاد، چگونگی عذاب، نعمت‌های بهشتی، صراط، میزان و مانند آن که از راه نقل به ما رسیده و عقل تنها می‌تواند مبنای نقلی آن یعنی وحی را اثبات کند.

دسته سوم که مسایل اعتقادی است، هم از راه عقل و هم از راه نقل قابل اثبات است، مانند توحید و اصل یگانگی خداوند. مسئله امامت نیز از جمله مسایل اعتقادی است که هم با عقل بررسی می‌شود و هم از طریق نقل، که بدان شیوه تکاملی گویند. (فضلی، بی‌تا: ۶۱)

۴. براهین عقلی بر امامت در بیان علمای شیعه

امامیه هم دلایل شرعی برای اثبات ضرورت امامت اقامه کرده‌اند و هم براهین عقلی؛ اما ادعای اصلی آنان، ضرورت عقلی امامت است؛ به این معنی که عقل، بدون وساطت شرع می‌تواند چنین ضرورتی را درک کند؛ هر چند که شارع نیز درک عقل را در این زمینه، تأیید و امضا کرده است. (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۱ش: ۱۳۸)

شیخ مفید می‌گوید: «اینکه مخالفان امامیه بگویند، اخبار صریح بر امامت امامان شما به حدّ تواتر نمی‌رسد و اخبار آحاد حجّت نیست، مکتب ما را زیان نرساند و حجّت ما را بی‌اعتبار نکند؛ زیرا اخبار ما همراه و قرین با دلایل عقلی است...» (مفید، ۱۴۱۳ق: ۴۶)

مرحوم علامه حلی در کتاب *منهاج الکرامه* چهل برهان بر امامت ائمه اطهار علیهم‌السلام اقامه می‌کند. وی در منهاج اول، پنج دلیل عقلی اقامه می‌کند:

۱. دلیل عقلی بر وجوب عصمت امام؛
۲. دلیل عقلی بر وجوب منصوص بودن امام؛
۳. دلیل عقلی بر وجوب حافظ شرع بودن امام؛
۴. دلیل عقلی بر قادر بودن خداوند بر نصب امام معصوم؛
۵. دلیل عقلی بر وجوب افضلیت امام. (حلی، ۱۳۷۹ش: ۱۶۳/۳)

۱-۴. برهان عقلی تقدّم فاضل بر مفضول

شیعه در این باب، علاوه بر دلیل نقلی، به دلیل عقلی نیز تمسک کرده است. خلاصه دلیل این است که تقدیم مفضول بر فاضل (طوسی، ۱۴۲۵ق: ۳۰۷) و تقدیم احد المتساویین بر دیگری، عقلاً قبیح، و صدور قبیح از خدای تعالی ممتنع است. (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۱ش: ۱۶۵)

عقل می‌گوید تقدیم مفضول بر فاضل و مرجوح بر راجح قبیح است. فی المثل در علم نحو اگر یک طلبه مبتدی را بر سیبویه مقدم کنیم قبیح است و یا در علم منطق اگر یک محصل مبتدی را بر ارسطو مقدم کنیم، قبیح است و یا در علم تفسیر اگر یک مبتدی را بر ابن عباس‌ها ترجیح دهیم، قبیح است و مولای حکیم کار قبیح انجام نمی‌دهد. (محمدی، ۱۳۷۸ش: ۴۲۱)

پس عقل، تقدیم مفضول بر فاضل را قبیح می‌داند؛ زیرا مستلزم اهانت به فاضل و بالا بردن مرتبه مفضول است. (حلی، ۱۳۷۹ش: ۱۸۵) اما اینکه چه کسی مفضول است و چه کسی فاضل، در اینجا باید به سنت مراجعه کرد. (میلانی، ۱۴۲۱ق، ص ۳۰)

۲-۴. برهان عقلی بر عصمت و افضلیت

از مواردی که برهان عقلی بر آن اقامه می‌شود عصمت و افضلیت در مورد امام است؛ زیرا عصمت، حالت پنهانی است که تنها خدا از آن آگاه است و نیز افضلیت. پس واجب است که نصب امام از سوی خدای تعالی باشد. (میلانی، ۱۴۱۳ق: ۱۵۸)

مرحوم شیخ طوسی در توضیح این برهان، این‌گونه بیان می‌کند:

چون ثابت شده که باید امام در هر حال وجود داشته باشد و مردم که

معصوم نیستند، نمی‌توانند در هیچ زمانی از وجود ربییس (که امور دنیا و آخرت آنها را اصلاح کند) بی‌نیاز باشند و این ربییس نیز حتماً باید معصوم باشد؛ پس این ولی یا آشکار و در دسترس مردم و یا غایب و از نظرها پنهان است. بنابراین به طور قطع، امام باید معصوم باشد چون مردم معصوم نیستند؛ زیرا اگر همه مردم معصوم بودند، احتیاج به امام نداشتند. چنان‌که علت نیاز فعل به فاعل، حدوث فعل است و چیزی که نمی‌خواهد حادث شود، محتاج فاعل نیست. بنابراین می‌گوییم هر فعل حادثی (پدیده‌ای) محتاج به محدث (پدیدآورنده‌ای) است. به این ترتیب، هر شخص غیر معصوم نیازمند به امام است، وگرنه علت احتیاج، نقض می‌شود. پس اگر امام هم معصوم نباشد، او نیز مانند دیگران محتاج به امام معصوم است و هکذا تا آنکه منجر به تسلسل شود (پس برای رفع تسلسل که محال است) ناچار از آنیم که بگوییم مردم غیر معصوم محتاج به امام معصوم‌اند. (طوسی، ۱۴۲۵ق: ص ۴)

علامه حلی در استدلال عقلی بر عصمت امام می‌گوید:

اول، قدام و بزرگان گفته‌اند که بدون ربییس و پیشوا در هر منطقه‌ای و در هر زمانی عقلاً مقدر نیست که دسته و گروهی را اداره کرد. دوم اینکه قوای شهوانی و غضبی و وهمی بر اکثر مردم غلبه دارد؛ به طوری که بسیاری از نادانان، زشت نمی‌دانند که قوای غضبی و شهوی و وهمی خود را به کار برده و موجب برهم زدن نظام جامعه شوند که به منظور جلوگیری از آن حوادثی که نظام جامعه را برهم می‌زند، یک مانع و رادعی لازم است که مانع وقوع حوادث غیر مترقبه شود. تعیین و به وجود آوردن مانع و رادع از جانب خداوند، خود لطفی است که انجام واجبات و ترک محرمات بدان بستگی دارد و آن یا داخلی است یا خارجی. اولی همان قوه عقلی انسانی است؛ زیرا اگر این قوه نبود، همانا خداوند اخلال کرده بود در واجبات (اگر عقل را عنایت نکرده بود و تکلیف به انجام واجبات هم کرده بود، در واقع خللی بر انجام امور مردم وارد ساخته بود که این کار از خداوند بزرگ محال است) و این امر از جانب پروردگار مهربان محال است؛ زیرا اگر عمل بندگان به وسیله قوه عقلی انجام نشود و به وجود نیاید و اعمال و کردار بندگان از فعل خداوندی بوده باشد، جبر است و جبر با تکلیف و مخیر بودن منافات دارد، و اگر از اعمال خود مکلف طبق هدایت عقل بوده باشد، سخن

برمی‌گردد به او (یعنی با قوه عقلیه که از جانب خداوند از روی لطف به او عطا شده اعمال و کارهای واجب و ترک محرمات را به جا آورده است) و اگر از آنچه که مکلف به وسیله قوای عقلیه از ترک معاصی و انجام واجبات اختیار کند، از همان راه عقل است. (حلی، ۱۴۰۹ق: ۵۵)

علامه حلی در برهان عقلی بر عصمت امام، ضمن استدلال به آیه شریفه «وَلَا تَرْكُنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ» (هود: ۱۱۳) «و به کسانی که ستم کردند، دلبستگی نداشته باشید و گرنه آتش، شما را می‌گیرد»، بیان می‌کند که: در احکام و اوامر و نواهی، اعتماد به امام واجب است. از سوی دیگر، اگر امام درباره عمده‌ترین مسایل، مانند ریختن خون‌ها و جنگ‌ها، به آنچه خداوند نازل کرده، حکم نکند، ظالم است؛ به دلیل تصریحی که در قرآن آمده است و این دو (اعتماد به امام و عدم حکم امام به آنچه خدا نازل کرده) مقدمه‌ای عقلی است. (حلی، ۱۴۰۹ق: ۵۶۸)

توضیح دیگر بر ضرورت عصمت امام این است: چنان‌که می‌دانیم «امامت» خلافت نبی محسوب می‌شود و هر چه که در نبی معتبر است در امام نیز معتبر است، مگر وحی که خاص نبی است و «عصمت» در نبی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بالاتفاق معتبر است؛ پس در امام نیز همان عصمت معتبر است.

هم‌چنین می‌دانیم که غرض از نصب امام، حفظ شریعت و اقامه دین و بر طرف کردن ظلم ظالم و هم‌دردی نسبت به مظلوم می‌باشد. پس اگر جایز باشد که غیر معصوم حاکم باشد در حالی که احتمال خطا، غلط و نسیان داشته باشد، این موجب نقض غرض از نصب امام می‌باشد.

و نیز دلیل دیگر اینکه اگر از امام، معصیتی سرزند و از امام معصیت‌کار اطاعت شود، این اطاعت، معصیت الهی است و اگر بر او انکار شود، فتنه و ضرر عظیم واقع می‌شود و این هم نقض غرض از نصب امام خواهد بود.

واضح‌ترین آیه و برهان عقلی بر عصمت امام که بر مسئله حاضر دلالت دارد آیه شریفه ذیل است: «أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمْ مَنْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يَهْدَى» (یونس: ۳۵) آیا آن کسی که هدایت به حق می‌کند، سزاوارتر به پیروی و تبعیت است یا کسی که هدایت به حق نمی‌کند؟ (یونس: ۳۵)

این آیه به یک امر عقلی که مرتکز در ذهن عقلاست اشاره دارد که دلیل دیگری بر اعتبار عصمت کسی است که متصدی امر هدایت خلق به سوی حق است. (میلانی، ۱۴۱۳ق: ۷۶)

۳-۴. برهان عقلی بر عدالت امام

عدل در لغت به معنای متوسط، تعادل و تساوی است و نیز وسط قرار گرفتن بین افراط و تفریط می‌باشد. (فیومی، ۱۳۹۸ق: ۵۱/۱؛ شرتونی، ۱۴۰۳ق: ۷۵۳/۲)

اما در اصطلاح امامیه و اهل سنت، عدل را قرار دادن هر چیزی در جای خود و ظلم را نهادن چیزی در غیر موضعش تعریف می‌کنند. (غزالی، ۱۴۰۹ق: ۵۷؛ ابن اَبی الحدید، ۱۳۸۳ش: ۸۵/۲۰؛ فخر رازی، ۲۰۰۱م: ۴۴۱)

پس هر که ادعای امامت نماید ولی امام نباشد، ظالم و ملعون است و هر که امامت را در غیر اهل امامت نهد، ظالم و ملعون است. (صدوق، ۱۳۷۱ش: ۱۲۸) از سوی دیگر، اطاعت از ظالم با آیات قرآن مخالف است، مانند این آیات: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَوَلَّوْا قَوْمًا غَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ» (ممتحنه: ۱۳) ای کسانی که ایمان آورده‌اید از قومی که خداوند بر ایشان غضب کرده، ولایت و سرپرستی را نپذیرید و آیه «وَلَا تَرْكَبُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ» (هود: ۱۱۵) و به سوی کسانی که ستم کردند، میل پیدا نکنید تا گرفتار آتش شوید. پس در نتیجه، اطاعت از امام معصوم، صالح و شایسته واجب می‌شود. (حلی، ۱۴۲۳ق: ۲۴۸/۲)

۴-۴. برهان عقلی بر امامت از طریق قاعده لطف

شیعه معتقد است که نصب امام از جانب خداوند واجب است، چنان‌که برای نبی، نصب الهی واجب است.

به دلیل «لِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ» (انعام: ۱۴۹) برای خداوند، دلیل محکمی است؛ «لِنَا يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ» (نساء: ۱۶۴) برای آنکه برای مردم علیه خداوند دلیل محکمی وجود نداشته باشد و آیه «لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَن بَيْنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَيَّ عَن بَيْنَةٍ»

(انفال: ۴۲) تا هرکس که می‌خواهد هلاک شود با دلیل روشن هلاک شود و هرکس می‌خواهد زنده بماند با دلی روشن زنده بماند.

لطف یعنی آنچه که بنده را به خدا نزدیک کرده و از معصیت دور می‌کند و ملاحظه تمکّن و توانایی او نیز می‌شود تا جایی که به حدّ الجاء نرسد. چون غرض مکلف بر آن متوقف است و مرید، اراده این فعل را از مکلف کرده است و مکلف همان اراده‌شده مرید را بدون مشقّت باید انجام دهد. در غیر این صورت، نقض غرض خواهد بود و این نقض، عقلاً قبیح است. (حلی، ۱۳۶۵: ش: ۳۵)

به همین دلیل، ادّعی متکلمان اهل سنت (اشاعره) که وجوب بر خدا صحیح نیست و عقل حکمی در این زمینه ندارد، نادرست است؛ زیرا معنی این وجوب عقلی عبارت است از درک حسن بودن ارسال رسول و نصب امام و از این راه، خدا شناخته شده و پرستش می‌شود. (میلانی، ۱۴۱۳: ق: ۴۶) و این است همان غرض از خلقت که فرمود: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (ذاریات: ۵۶) و جن و انس را خلق نکردیم مگر برای عبادت.

۴-۵. مدنی بالطبع بودن انسان و ضرورت عقلی امامت

از جمله مشکلات بشر در طول تاریخ، تزاخم‌ها و تضادهایی است که در زندگی با افراد جامعه با آن مواجه بوده است؛ به این معنا که هر فردی همان را می‌خواهد که دیگران آن را طلب می‌کنند. در چنین وضعیتی، بشر ناگزیر شد تا تشکیل اجتماع را بپذیرد؛ ولی دوام اجتماع و در حقیقت دوام زندگی‌اش منوط بر این است که اجتماع به نحوی استقرار یابد که هر صاحب حقی به حق خود برسد و مناسبات و روابط، متعادل باشد و این، همان عدالت اجتماعی است.

خلاصه آنکه اضطرار، انسان را وادار کرده به اینکه مدنیت و زندگی اجتماعی و به دنبال آن، عدل اجتماعی را بپذیرد؛ چون می‌خواست از دیگران بهره‌کشی کند. به همین جهت، هر جای دنیا ببینیم انسانی قوت گرفت و از سایرین نیرومندتر شد، در آنجا حکم عدالت اجتماعی و تعاون اجتماعی سست می‌شود، و قوی

مراعات ضعیف را نمی‌کند و این معنا از کلام خدای تعالی نیز استفاده می‌شود، آنجا که می‌فرماید: «إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» (احزاب: ۷۲) و آنجا که می‌فرماید: «إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا» (معارج: ۱۹)

و آنجا که می‌فرماید: «إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ» (ابراهیم: ۳۴) همانا انسان بسیار ستمگر ناسپاس است و نیز «إِنَّ الْإِنْسَانَ لَيْطَغِي أَنْ رَأَاهُ اسْتَغْنَى» (علق: ۷) همانا انسان هرگاه احساس بی‌نیازی کند طغیان می‌کند.

در فقدان عدالت اجتماعی، اشخاص نیرومند خواسته‌های خود را بر ضعیفان تحمیل می‌کنند و غالب، مغلوب را به ذلت و بردگی می‌کشد تا به مقاصد و مطامع خود برسد. (طباطبایی، ۱۳۷۴ش: ۱۷۵/۲)

در نتیجه نیاز جدی انسان در جامعه‌سازی معطوف به عدالت، فضایی را طلب می‌کند که انسانی شایسته و ذو ابعاد که نیازهای بشر را تشخیص داده و به موقع پاسخگوی آن باشد، امام معصوم و منصوسی باشد که بی‌عدالتی‌ها را برنتابد، عدالت را گسترش دهد و جامعه مطلوب انسانی را بنا کند.

۴-۶. حکم عقلی دفع ضرر مظنون در مسئله امامت

در توضیح دفع ضرر مظنون باید گفت: کسانی که قایل به وجوب عقلی نصب امام بر مردم هستند می‌گویند: عدم وجود امام ضرری را پدید می‌آورد که ظلم بر افراد ضعیف جامعه است و دفع ضرر مظنون (ظلم) واجب عقلی است و این ظلم با نصب امام که احکام شرع را به‌پا می‌دارد دفع می‌شود. همین استدلال عقلی در تعیین امام، مورد موافقت اهل سنت نیز هست. (خواجه نصیر طوسی، ۱۴۰۵ق: ۴۶۲)

اما دفع ضرر مظنون که حکم عقلی است وقتی امکان تحقق دارد که امام معصوم باشد که تنها خدا از عصمت، آگاه است. پس به همین دلیل، نصب امام بر خدا واجب است و واجب است از سوی خدا نصی بر امامت آن امام باشد؛ اما واگذاری نصب امام به مردم موجب اختلافی خواهد شد که به ضرر منتهی می‌شود که زوال آن ضرر مطلوب ماست. (میلانی، ۱۴۱۳ق: ۴۸)

۵. براهین عقلی در مسئله امامت از نظر اهل سنت

۵-۱. برهان عقلی افضلیت امام از نظر اهل سنت

تفتازانی در شرح المقاصد می‌گوید: معظم اهل سنت و بسیاری از فرق، این نظر را پذیرفته‌اند که امامت برای کسی تعیین می‌یابد که افضل اهل عصرش باشد که قرآن، سنت و اجماع بر این حقیقت صحه می‌گذارند که فضیلت، به علم و تقوی است. (تفتازانی، ۱۴۰۹ق: ۲۹۲/۵) به دلیل قول خداوند تعالی: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ (حجرات: ۱۳) همانا گرامی‌ترین شما نزد خداوند با تقواترین شماست؛ یا ﴿هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (زمر: ۹) آیا کسانی که می‌دانند با آنان که نمی‌دانند برابرند؟ و آیه شریفه ﴿يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾ (مجادله: ۱۱) خداوند برتری بخشیده کسانی از شما را که ایمان آورده‌اید و کسانی را که به آنان علم عطا شده دارای درجاتند.

قاضی بیضاوی در تفسیرش می‌گوید: معنای آیه ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ (بقره: ۳۰) همانا من در زمین جانشین قرار می‌دهم، این است که این آیات، دلالت بر شرافت انسان و مزیت علم و فضیلت علم بر بندگان می‌کند و همین فضیلت، شرط در خلافت؛ بلکه عمده فضیلت و برتری در خلافت است. (بیضاوی، ۱۴۱۸ق: ۲۵)

۵-۲. ملاکات عقلی افضلیت امام از نظر اهل سنت

در این زمینه، برخی از متون کلامی اهل سنت، از قبیل مواقف قاضی عضد ایجی (ایجی، ۱۳۲۵ق: ۳۷۰/۸)، شرح مواقف جرجانی (جرجانی، ۱۳۲۵ق: ۳۸۰/۸) و شرح مقاصد تفتازانی (تفتازانی، ۱۴۰۹ق: ۲۴۳/۵) ملاک‌های افضلیت، از قبیل علم و شجاعت و عدالت را به‌عنوان ملاکاتی عقلی مطرح کرده‌اند.

شرط اول این است که امام با اصول و فروع به‌گونه‌ای عالم باشد که بتواند بر حقانیت دین برهان اقامه و شبهات را دفع کند. شرط دوم عدالت است، به‌معنای اینکه امام در احکام دین و در نوع رفتارش با مردم، عادل باشد و در رفع نزاع و خصومات بین مسلمانان، در تقسیم بیت المال و در هر زمینه فردی و اجتماعی،

معیار عدالت را جاری سازد. شرط سوم شجاعت است؛ به گونه‌ای که قدرت بر تجهیز نیروهای نظامی و دفع هجوم دشمن به سرزمین مسلمانان را داشته باشد و بتواند از کیان اسلام در مقابل معاندان دفاع کند. (تفتازانی، ۱۴۰۹ ق: ۲۴۳/۵)

نتیجه آنکه اگر در بین امت، کسی اعلم، اشجع و عادل نبود و در مقابل، جاهل و جبون و ظالم بود عقل به داوری می‌نشیند که چگونه چنین کسی می‌تواند اقامه حدود و اجرای شریعت نماید و جانشین پیامبر ﷺ باشد و چگونه می‌تواند اقامه حجج و براهین و بیان فروع احکام نماید و از کیان دین در مقابل انواع شبهه و هجمه‌های مخالفان دین پاسداری نماید؟

۳-۵. نصب امام، مقدمه واجبات مطلق

بنابر نظر برخی متکلمان اهل سنت، نصب امام، مقدمه واجبات مطلق است (صغری) و از آنجا که مقدمات واجبات مطلق، واجب است (کبری)؛ پس نصب امام، واجب است. (ابن حجر هیثمی، ۱۳۸۵ ق: ۵؛ قوشچی، ۱۳۰۱ ق: ۱۰۷؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ ق: ۲۳۷/۵)

بیان مقدمه اول چنین است: شارع مقدس، به اجرای حدود، تجهیز ارتش، حفظ مرزهای بلاد اسلامی و پاسداری از کیان اسلام امر فرموده است و امور یاد شده که همه از واجبات مطلق به حساب می‌آید، بدون امام، قابل اجرا نیست. پس نصب امام، مقدمه واجبات مطلق است. از طرف دیگر، این مطلب (مقدمه دوم) که مقدمه واجبات مطلق، در صورت مقدور بودن، واجب است نیز در جای خود (علم اصول فقه) به اثبات رسیده است. پس باید به حکم برهان فوق، پذیرفت که نصب امام، واجب شرعی است. (ابن حجر هیثمی، ۱۳۸۵ ق: ۵؛ قوشچی، ۱۳۰۱ ق: ۱۰۷؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ ق: ۲۳۷/۵)

در نقد و بررسی این دیدگاه باید گفت که این استدلال اهل سنت، وقتی قابل قبول است که قاعده ثبوت ملازمه بین احکام شرعی و عقلی را بپذیرند؛ در حالی که، اصل این قاعده به حسن و قبح عقلی بر می‌گردد که اشاعره از اهل سنت آن را نمی‌پذیرند.

احتمال دوم (اینکه وجوب مقدمه، عقلی باشد؛ بدین معنی که عقل دلالت کند بدون انجام مقدمه، نمی‌توان به ذی‌المقدمه دست یافت) نیز وجوب عقلی مقدمه را به اثبات می‌رساند، و وجوب مقدمه، حتی نسبت به واجب تعالی عام است.

پس اگر نصب امام، مقدمه بقای دین و نظام امور مسلمانان باشد، نصب امام بر خداوند، واجب است؛ چرا که بدون شک، بقای دین و نظام امور مسلمانان، مراد خداوند و نصب امام، مقدمه آن است. پس نصب امام، بر خداوند لازم است (نه بر امت چنان‌که اهل سنت گفته‌اند). (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۱ش: ۱۳۲)

غزالی در کتاب الإقتصاد، هرگونه ضرورت عقلی امامت را انکار کرده و می‌گوید: شایسته نیست، گمان شود که لزوم نصب امام، به حکم عقل است؛ بلکه باید گفت که ضرورت آن، شرعی است و آن‌گاه چنین استدلال می‌کند: علاوه بر اجماعی که در این زمینه اقامه شده است، می‌توان برهان قطعی شرعی بر لزوم امامت اقامه کرد و آن اینکه نظام امر دین، قطعاً مقصود شارع است و نزاعی در این مقدمه نیست. مقدمه دیگر اینکه نظام امر دین، حاصل نخواهد شد، مگر به وسیله امام مطاع. پس نتیجه می‌گیریم که نصب امام، شرعاً واجب است.

غزالی سپس در مقام اثبات مقدمات می‌گوید: برهان بر مقدمه اول، این است که نظام دین، بدون نظام دنیا، حاصل‌شدنی نیست و نظام دنیا، بدون امام مطاع، میسر نخواهد شد؛ پس نظام دین، بدون امام مطاع، حاصل نخواهد شد.

دلیل مقدمه دوم، فتنه‌هایی است که در گذشته تاریخ، هنگام مرگ خلفا یا سلاطین، رخ داده است. فتنه‌هایی که اگر با نصب سلطان یا خلیفه دیگر مهار نمی‌شد، همه چیز را نابود و سبب قطع حرث و نسل می‌شد. به همین دلیل است که گفته‌اند: «الدین والسلطان توأمان» یعنی دیانت و حاکمیت بر جامعه با هم هستند، یا «الدین أسّ والسلطان حارس وما لا أسّ له فمهدوم وما لا حارس له فضائع» یعنی دین، پایه است و حاکم جامعه، نگهبان است. اگر اساس و پایه نباشد، پس جامعه به‌سوی نابودی می‌رود و جامعه بدون نگهبان، امورش به‌هم ریخته است.

پس معلوم شد که سلطان یا امام (رییس) در نظام دنیا، ضروری است و نظام دنیا

در نظام دین و نظام دین، در نیل به سعادت اخروی، لازم است. پس وجوب نصب امام، از ضروریات شرعیه است. (غزالی، ۱۴۰۹ق: ۱۴۷)

باید گفت که برهان غزالی، بیان دیگری از برهان قبلی است؛ زیرا مفاد مقدمه دوم آن، این است که نصب امام، مقدمه نظام امور دینی است و گذشت که وجوب مقدمه، به حکم عقل است، نه شرع. (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۱ش: ۱۳۲)

۴-۵. اجماع بر خلافت و امامت

یکی دیگر از براهین در این مقام، اجماع است. تکیه اهل سنت بر اجماع از امور مسلم و شناخته شده است که برای اثبات امامت و خلافت به این دلیل نیز پناه می‌برند؛ اگرچه که مدعی‌اند اجماع صحابه، مستند به دلیل شرعی است و نه عقلی.

تواتر اجماع مسلمانان در صدر اسلام بعد از وفات پیامبر ﷺ و اصرار بر انتخاب خلیفه و امام جامعه، دلیل دیگر آنهاست. اگرچه در منصوص بودن و یا نبودن امام اختلاف کردند، ولی در وجوب اطاعت از امام بعد از نبی ﷺ اتفاق نظر داشتند و اگر نصب امام واجب نبود، حتماً در این زمینه از سوی مردم مخالفت می‌شد؛ در حالی که اجماع سلف بر این موضوع شکل گرفته و این مسئله را پذیرفتند که امام یا با نص کسی که سخنش مقبول است، مانند نبی ﷺ و یا با اجماع مسلمانان بر آن محقق می‌شود. (تفتازانی، ۱۴۰۹ق: ۳۴۶/۸)

اما به نظر ما اجماع مزبور، با استناد به دلیل و برهان عقلی است و نه شرعی؛ زیرا نزد مسلمانان صدر اسلام، قاعده عقلی «لَا بُدَّ لِلنَّاسِ مِنْ أَمِيرٍ بَرٍّ أَوْ فَاجِرٍ» (ابن ابی الحدید، ۱۳۸۳ش: ۳۰۷/۲) قابل درک و امری مسلم بوده و الا در سقیفه بنی ساعده جهت انتخاب خلیفه، اجتماع نمی‌کردند. هرچند برخی محققان اهل سنت، بر این نظرند که مدرک اجماع، به دو دلیل، به ما نرسیده است: نخست آنکه با نقل متواتر اجماع، دیگر نیازی به ذکر مدرک آن نبوده است و دیگر آنکه شاید مدرک و مستند اجماع در این خصوص، از قبیل قراین و شواهد بوده است که قابل نقل به دیگران نیست.

(جرجانی، ۱۳۲۵ق: ۳۴۶/۸)

۵-۵. برهان ماوردی

ماوردی در *الأحكام السلطانية*، برای اثبات ضرورت امامت، به گونه دیگری استدلال کرده است. وی ابتدا اصل ضرورت امامت را با یک قیاس استثنایی، ثابت می‌کند و سپس با تتمه‌ای، شرعی بودن آن را نتیجه می‌گیرد.

صورت برهان وی، چنین است: اگر امامت واجب نبود، صحابه در سقیفه بر سر تعیین شخص امام، نزاع نمی‌کردند.

نزاع صحابه در سقیفه، یک نزاع صغروی و متعلق به مصداق بوده است؛ یعنی نزاع، این بوده است که چه کسی امام و جانشین پیامبر صلی الله علیه و آله باشد؟ و پر واضح است که تا «اصل ضرورت امامت»، مسلم گرفته نشود یا اثبات نگردد، نوبت به این نمی‌رسد که چه کسی خلیفه و امام باشد. پس اصل امامت، واجب بوده است.

سپس می‌افزاید: حال که معلوم شد امامت، واجب است، باید توجه داشت که وجوب آن شرعی است، نه عقلی؛ زیرا با عقل، نمی‌شود وجوب، حرمت، حلیت یا اباحه اشیا را فهمید. (ماوردی، ۱۴۰۵ق: ۱۹/۱)

نقد و بررسی

همان اشکالی که بر استدلال غزالی وارد بود اینجا نیز بر نظر ماوردی وارد است.

۶-۵. دلیل فخر رازی

فخر رازی برای وجوب شرعی امامت، چنین استدلال می‌کند: «نصب امام، موجب دفع ضرر از نفس است و دفع ضرر از نفس، واجب است؛ پس نصب امام، واجب است.» (رازی، ۱۳۵۳ق: ۴۲۷)

رازی پس از ادعای اینکه مقدمه اول، از ضروریات است، می‌گوید: مقدمه دوم نیز مورد وفاق همه عقلای عالم است؛ چه کسانی که منکر حسن و قبح اشیا هستند و چه کسانی که آن را قبول دارند؛ زیرا کسانی که حسن و قبح اشیا را انکار می‌کنند، می‌گویند: وجوب دفع ضرر از نفس، به اجماع انبیا و رسل و جمیع امم و ادیان، ثابت است و آنان که حسن و قبح اشیا را باور دارند، می‌گویند: وجوب دفع ضرر از

نفس، از بدیهیات عقلی است؛ پس در هر صورت، وجوب دفع ضرر از نفس، مورد توافق عقلای عالم است. (فخر رازی، ۱۳۵۳ق: ۲۴۰) حال که مقدمات اثبات شد، در نتیجه آن نیز نباید تردید روا داشت و آن اینکه نصب امام، واجب است.

تفتازانی که متکلم برجسته اهل سنت و یک قرن پس از فخر رازی می‌زیسته است، در دلیل عقلی بر وجوب نصب امام بر اساس دفع ضرر محتمل، چنین استدلال می‌کند: نصب امام متضمن دفع ضرر از نفس است، پس نصب امام واجب است؛ زیرا می‌دانیم که اگر مردم دارای رییس قاهر و قدرتمندی باشند که امور را سامان دهد و مردم امید به خیر او داشته باشند و مفسد از بین برود، بسیار شایسته‌تر است از زمانی که چنین ریسی بر جامعه حاکم نباشد. (تفتازانی، ۱۴۰۹ق: ۸/۳۴۶)

اگر چه این دلیل عقلی، ناظر بر حسن و قبحی است که شیعه و معتزله اهل سنت قایل هستند و اشاعره آن را رد می‌کنند، اما در هر صورت، برهانی عقلی بر نصب امام محسوب می‌شود. (خواجه نصیر، ۱۴۰۵ق: ۴۰۷)

نتیجه دیدگاه اهل سنت

آنچه که در دیدگاه چند تن از متکلمان برجسته اهل سنت مشاهده کردیم، اقامه ادله و براهین عقلی بر مسایل امامت بود که گاهی از باب وجوب مقدمه واجب، وجوب دفع ضرر از نفس و براهینی که ماوردی و غزالی اقامه کردند، بر فرض تمام بودن استدلال آنان، بر لزوم عقلی امامت دلالت دارد. (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۱ش: ۱۳۶)

نتیجه گیری

آنچه که در پایان به عنوان نتیجه بحث به آن تصریح می‌کنیم این است که از نظر فریقین، نصب امام واجب است؛ ولی در دلیل وجوب، گروهی از اهل سنت، یعنی اشاعره، نصب امام را واجب سمعی (شرعی) می‌دانند و نه عقلی، آن‌گونه که امامیه و معتزله به آن باور دارند؛ اما در مورد شرایط امام، مانند علم، عدالت و شجاعت، اتفاق نظر بر آن است که این شرایط با براهین عقلی برای امام ثابت می‌شود و لزوم عقلی آنها از نظر شیعه و اهل سنت ثابت است.

یادآوری این نکته نیز ضروری به نظر می‌رسد که اضطراب در پذیرش و عدم پذیرش براهین عقلی در وجوب امامت در منابع کلامی اهل سنت، مسئله‌ای است که از بررسی آراء و نظرات متکلمان اهل سنت به دست می‌آید. از جمله مواقف و شرح آن و شرح مقاصد و غیره، شاهد اضطرابی در براهین وجوب امامت، مانند قبح تقدیم مفضول بر فاضل و غیره هستیم که با تأمل در برخی از برهان‌های عقلی اقامه شده، مثل اینکه آیا تقدّم مفضول بر فاضل قبیح است یا خیر؟ بدون آنکه پاسخ در خوری دیده شود، بحث را به حال خود رها می‌کنند و اظهار می‌دارند که در این مسئله، یعنی تقدّم و عدم تقدّم اختلاف است و مشخص نیست که آیا این تقدیم، قبیح است یا خیر؟

چنان‌که قاضی ایجی در اختیار یکی از دو قول، ساکت است و همین مسئله، نوعی سرگشتگی را در استدلال‌های کلامی اهل سنت در ضرورت نصب امام نشان می‌دهد. (ایجی، ۱۳۲۵ق: ۳۸۵/۸؛ میلانی، ۱۴۲۱ق: ۵۱)

گویا در بین دو انتخاب، سخت قرار گرفته‌اند: از طرفی اگر کبرای قضیه، یعنی قبح تقدیم مفضول بر فاضل را بپذیرند، باید صغرای آن یعنی تقدّم اعلم و اعدل و اشجع را که طبق اخبار متواتر در منابع فریقین، امام علی بن ابی طالب علیه السلام می‌باشد را بپذیرند و این پذیرش برای آنان ناگوار است و اگر تقدّم مفضول بر فاضل را قبول کنند با برهان عقلی و سیره عقلاً مخالفت کرده‌اند؛ به همین خاطر، در بین نفی و اثبات، توقّف کرده‌اند.

افرادی، مانند ابن روزبهان بقلی پا را فراتر گذشته و تقدّم مفضول بر فاضل را قبیح ندانسته‌اند. وی معتقد است: ضرورتی ندارد که امام و پیشوا، افضل بر غیر خودش باشد و از همین جهت، تقدّم مفضول بر فاضل عقلاً قبیح نیست! اما ابن تیمیه اگرچه این قاعده عقلی و مسلم (تقدیم فاضل بر مفضول) را پذیرفته (ابن تیمیه، ۱۳۰۳ق: ۴۷۵/۶) لکن از جهت دیگری با احادیث صحیحیه در فضیلت و برتری امیرالمؤمنین علیه السلام ستیزه‌جویی کرده و با تحریف معنوی در معنای شجاعت، قتل و جهاد، حقایق را وارونه جلوه داده است.

فهرست منابع

- قرآن کریم

۱. ابن ابی الحدید، عبد الرحمن، (۱۹۹۵م)، شرح نهج البلاغه، تقدیم، بیروت: مؤسسه الأعلمی، اول.
۲. ابن حجر، الهیثمی المکی، (۱۹۶۵م)، الصواعق المحرقة، تحقیق عبد الوهاب عبد اللطیف، القاهرة: شركة الطباعة الفنية المتحدة.
۳. ابن خلدون، عبد الرحمن، (۱۴۱۰ق)، مقدمه ابن خلدون، مصر: مكتبة التجارية، استقلال، اول.
۴. ابن منظور، جمال الدین محمد بن مکرم، (۱۴۰۸ق)، لسان العرب، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۵. بیضاوی، عبد الله بن عمر بن محمد، (۱۴۰۸ق)، أنوار التنزیل (تفسیر البیضاوی)، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۶. تستری، محمد تقی، (۱۴۱۹ق)، قاموس الرجال، قم: مؤسسه النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسین، اول.
۷. تفتازانی، سعد الدین مسعود بن عمر بن عبدالله، (۱۴۰۹ق)، شرح المقاصد، قم: الشریف الرضی، اول.
۸. جرجانی، علی بن محمد، (۱۳۲۵ق)، شرح المواقف فی الکلام، مصر: دار الطباعة القاهرة.
۹. جمعی از نویسندگان، (۱۳۸۱ش)، امامت پژوهی (بررسی دیدگاه های امامیه، معتزله و اشاعره)، مشهد، اول.
۱۰. حلّی، أبی منصور الحسن بن یوسف بن المطهر، (۱۴۰۹ق)، الألفین، ترجمه وجدانی، قم: هجرت، دوم.
۱۱. حلّی، أبی منصور الحسن بن یوسف بن المطهر، (۱۳۷۹ش)، نهج الحق وکشف الصلّاق، ترجمه علیرضا کهنسال، مشهد: عاشوراء، اول.
۱۲. حنفی، حسن، (بی تا)، من العقیدة إلى الثورة، تحقیق جمعی از محققان، قاهره: مكتبة مدبولی.
۱۳. خویی، سید ابوالقاسم، (۱۴۱۳ق)، معجم الرجال الحدیث، بیروت، الخامسة.
۱۴. راغب، ابوالقاسم الحسن بن محمد الاصفهانی، (۱۴۰۴ق)، المفردات فی غریب القرآن، ایران: دفتر نشر کتاب، الاولى.

۱۵. زبیدی، السيد محمد مرتضى الحسيني، (۱۳۸۵ق)، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق عبد الستار أحمد فراج، الكويت: دار الهدية.
۱۶. سبحانی، جعفر، قرآن و معارف عقلی، (۱۳۹۴ش)، قم: حر.
۱۷. سجادی، سيد جعفر، (۱۳۶۳ش)، فرهنگ معارف اسلامي، تهران: شرکت مؤلفان و مترجمان ايران.
۱۸. شرتونی، سعيد الخوری، (۱۴۰۳ق)، أقرب الموارد فی فصیح العربیة و الشوارد، قم: مكتبة آية الله العظمى المرعشى النجفی.
۱۹. شريف مرتضى، علم الهدى بن الحسين، (۱۴۰۵ق)، المقنع فی الغيبة، قم: مؤسسة آل البيت عليه السلام لاحياء التراث.
۲۰. شهرستاني، عبد الكريم، (۱۳۶۴ش)، الملل و النحل، قم، سوم.
۲۱. صدوق، ابی جعفر محمد بن علی بن الحسين، (۱۳۷۴ق)، کمال الدين و تمام النعمة، ترجمه كمره‌ای، تهران: انتشارات اسلاميه، اول.
۲۲. طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۷۴ش)، ترجمه تفسیر المیزان، سيد محمدباقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامي، پنجم.
۲۳. طریحی، فخرالدين بن محمد بن علی بن محمد، (بی تا)، مجمع البحرين، طهران: منشورات المكتبة المرتضوية.
۲۴. طوسی، أبو جعفر محمد بن الحسن، (۱۳۸۰ق)، رجال الطوسی، النجف: المطبعة الحيدرية.
۲۵. _____، _____، (۱۴۰۶ق)، الإقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، بيروت: دار الأضواء، دوم.
۲۶. _____، _____، (۱۴۲۵ق)، الغيبة، قم: مؤسسة المعارف الإسلامية، سوم.
۲۷. طوسی، ابوجعفر محمد بن محمد بن الحسن نصیر الدين، (۱۴۰۱ق)، تلخیص المحصل، طهران: مؤسسه مطالعات اسلامي، جامعة مك كیل كندا.
۲۸. الغزالي، ابوحامد محمد بن محمد، (۱۳۶۵ق)، إحياء علوم الدين، بيروت: دار المعرفة.
۲۹. فخرالدين الرازي، محمد بن محمد، (بی تا)، تفسير مفاتيح الغيب، قم: مكتبة آية الله العظمى السيد المرعشى.
۳۰. فضلی، عبد الهادي، (۱۳۸۴ش)، خلاصة علم الكلام، قم: دارالكتاب الإسلامی.
۳۱. _____، _____، (۱۴۱۲ق)، اصول البحث، بيروت: دار المؤرخ العربي.
۳۲. فيومي، احمد بن محمد بن علی، (۱۴۰۵ق)، المصباح المنير فی غريب الشرح الكبير، قم: دار الهجرة.

۳۳. کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب، (۱۳۸۸ق)، *أصول الكافي*، تحقیق شعرانی و تصحیح غفاری، تهران: دار الکتب الإسلامية.
۳۴. ماوردی، ابو الحسن علی بن محمد، (۱۴۰۶ق)، *الاحکام السلطانية*، مکتب الإعلام الإسلامی.
۳۵. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، (۱۳۷۸ش)، *مهدي موعود ﷺ* ترجمه علی دوانی، تهران: انتشارات اسلامی، بیست و هشتم.
۳۶. محمدی، علی، (۱۳۷۸ش)، *شرح کشف المراد*، قم: دارالفکر، چهارم.
۳۷. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۰ش)، *مجموعه آثار شهید مطهری*، تهران: انتشارات صدرا.
۳۸. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۳ش)، *پیام قرآن*، قم: انتشارات نسل جوان، اول.
۳۹. میر سید شریف، محمد، (۱۳۲۵ق)، *شرح المواقف*، ایچی، قم، اول.
۴۰. میلانی، سید علی، (۱۳۷۲ش)، *الامامة فی أهم الكتب الكلامية*، قم: منشورات شریف الرضی.
۴۱. —، —، (۱۳۸۶ش)، *شرح منهاج الكرامة فی معرفة الإمامة*، علامه حلّی، قم: مرکز الحقائق الإسلامية، اول.
۴۲. —، —، (۱۴۲۱ق)، *محاضرات فی الاعتقادات*، ایران، قم: مرکز الأبحاث العقائدية، اول.
۴۳. نجاشی، أبو العباس أحمد بن علی النجاشی الأسدی الکوفی، (۱۴۰۸ق)، *رجال النجاشی*، بیروت: دار الأضواء.
۴۴. هاشمی رفسنجانی، اکبر، (۱۳۸۶ش)، *تفسیر راهنما*، قم: بوستان کتاب.