

امامت از نگاه معتزله

میثم سلیمانی جوشقانی^۱

چکیده

موضوع امامت از مهمترین مباحث میان مذهبی است که در طول تاریخ سبب کشمکشهای فراوانی میان مسلمانان بوده است. معتزله یکی از مذاهبی است که هرچند از بین رفته‌اند اما دیدگاه‌هایشان همچنان مورد توجه اسلام‌شناسان و متکلمان قرار دارد. این پژوهش به تبیین مباحت امامت از دیدگاه معتزلیان با محوریت چهار کتاب المغنی، الفائق، الکشاف و شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید پرداخته است. معتزله همانند سایر مکاتب اهل سنت، حیثه اختیارات امام را منحصر در اداره امور جامعه و اجرای حدود الهی میدانند. آنها شرایطی مانند اجتهاد، عدالت، علم به اموری که مأمور به اقامه آن هستند را لازم میدانند اما شرایطی مانند عصمت، افضلیت، و علم به همه احکام و حقایق دینی را لازم نمیدانند. از نظر معتزله، تعیین امام بر عهده مردم است و همه موظف به تبعیت از امامی هستند که با بیعت انتخاب شده است. معتزلیان مانند دیگر هم‌مسلمانان خود، مبنای دوری در باره مباحت امامت را وقایع تاریخی پس از رسول خدا ﷺ قرار داده‌اند.

واژه‌های کلیدی: امامت، معتزله، ضرورت امام، اوصاف امام، تعیین امام.

۱. دانش آموخته سطح ۴ مرکز تخصصی علم کلام، رایانامه:

sedayepayedost12@yahoo.com

موضوع امامت و مصداق امام از بزرگ‌ترین موضوعات اختلافی میان امت اسلامی است که باعث پیدایش فرقه‌ها و مذاهب گوناگونی شده است (شهرستانی، ۱۳۶۴، ۱: ۳۲)؛ در حالی که اگر به دلایل و اشارات صریح عقلی و نقلی توجه می‌شد، این اختلاف پدید نمی‌آمد (شرف الدین، ۱۴۲۶: ۴۲). این پژوهش بر آن است که دیدگاه معتزلیان درباره مسائل امامت، از قبیل جایگاه، شئون، اوصاف و راه تعیین امام را به روش کتاب‌خانه‌ای و با رویکرد توصیفی-تحلیلی بررسی کند.

۱. شخصیت‌های معروف معتزلی

معتزله با جدا شدن واصل بن عطا از حسن بصری تبدیل به یک مکتب فکری و اعتقادی شد (شهرستانی، ۱۳۶۴، ۱: ۶۲) و با پنج اصل از دیگران متمایز گشت: توحید صفاتی، عدل الهی، وعد و وعید، منزلت بین منزلتین و امر به معروف و نهی از منکر. شناخت معتزله به دلیل از بین رفتن اکثر کتاب‌های آن‌ها در طول تاریخ، غالباً به واسطه صاحبان ملل و نحلی حاصل شده که از مخالفان معتزله بوده‌اند مانند بغدادی و شهرستانی اشعری مسلک که گاهی نسبت‌های ناروایی را نثار آنان کرده‌اند (سبحانی، بی‌تا، ۳: ۲۲۰-۲۲۱). با این حال، وجود تألیفات برخی شخصیت‌های برجسته معتزله مانند ملاحمی خوارزمی، زمخشری و ابن ابی الحدید، و احیای برخی کتب بزرگان این فرقه مانند قاضی عبدالجبار در قرون اخیر، امکان تبیین عالمانه و منصفانه‌تری از این مکتب فکری به دست داده است (همان). در ادامه، شرحی مختصر از این شخصیت‌ها و آثار مرتبط با موضوع پژوهش ارائه می‌شود:

۱-۱. قاضی عبدالجبار

عبدالجبار بن احمد بن عبدالجبار همدانی اسدآبادی از متکلمان برجسته معتزله است که در فروع، مذهب شافعی را برگزید و در اصول به روش عقلی غیر فلسفی پایبند بود (ربانی گلپایگانی، ۱۳۹۹: ۲۶۰). منصب قاضی القضاتی ری سبب شهرتش به قاضی عبدالجبار شد (خطیب بغدادی، ۲۰۰۲، ۱۲: ۴۱۴). برخی از آثار وی عبارتند از:

۱) «المغنی فی ابواب التوحید و العدل»: در بیست مجلد نگارش یافته و در طول تاریخ از دسترس خارج گردید تا این که ۱۴ مجلد از آن به صورت نسخه خطی در یمن یافت شد و فرستادگانی از مصر با میکروفیلم از آن تصویر گرفته و به چاپ

رساندند. جلد بیستم کتاب، به مباحث امامت اختصاص دارد.

۲) «شرح الاصول الخمسة»: تقریرات دروس قاضی عبدالجبار است که توسط یکی از شاگردان زیدی مذهب او نگارش شده است؛ و بدین جهت در برخی مسایل به ویژه در مبحث امامت دیدگاه‌هایی مخالف نظرات معتزله در آن وجود دارد.

۱-۲. ملاحمی خوارزمی

رکن الدین بن الملاحمی الخوارزمی (م ۵۳۶ ق) از معاصران زمخشری است که کتاب «الفاثق فی اصول الدین» را در چهار سال پایانی عمر خود نگاشت و از منابع اصلی برای شناخت مکتب معتزله به حساب می‌آید.

۱-۳. زمخشری

محمود بن عمر بن محمد بن عمر خوارزمی (م ۵۳۸ ق) از بزرگان معتزلی بوده که در آثار خود آشکارا بدان اشاره کرده است. تفسیر «الکشاف عن حقائق التنزیل و عیون الاقوایل فی وجوه التاویل» از مهمترین آثار وی به شمار می‌رود (ابن کثیر، ۱۴۲۴، ۱۶: ۳۳۵). از آن‌جا که مباحث امامت در آیات متعددی از قرآن کریم مطرح گردیده، می‌توان با نظرات تفسیری وی ذیل آن آیات، از دیدگاه او راجع به حقیقت امامت آگاه شد.

۱-۴. ابن ابی الحدید

عبدالحمید بن هبة لله (۵۸۶-۶۵۵ ق) معروف به ابن ابی الحدید، شاعر، ادیب و شارح نهج البلاغه است (ابن کثیر، ۱۴۲۴، ۱۶: ۳۵۴؛ ابن شاکر، ۱۴۳۱، ۲: ۲۵۹). ابن کثیر او را شیعه غالی معرفی کرده است (ابن کثیر، ۱۴۲۴، ۱۶: ۳۵۴)، اما ابن شاکر بر معتزلی بودن او اشاره دارد (ابن شاکر، ۱۴۳۱، ۲: ۲۵۹). بهترین دلیل بر معتزلی بودن وی، آثار اوست. مهم‌ترین اثر وی شرح نهج البلاغه است که در ۲۰ مجلد به نگارش درآمد. تفکر کلامی او و مرزگذاری میان خود و امامیه در جای جای این اثر نمود یافته است که برخی از آن‌ها عبارتند از: تصریح به مشروعیت خلافت ابی‌بکر با وجود افضلیت علی علیه السلام (ابن ابی الحدید، ۱۳۷۸-۱۳۸۳، ۱: ۳)، نفی نص بر امامت بلافضل امیرالمؤمنین علیه السلام (همان، ۲: ۵۹)، توقف در ایمان ابوطالب علیه السلام (همان، ۱۴: ۶۵-۶۶) و عدم تولد مهدی موعود عجل الله فرجه تا آخر الزمان (همان، ۱: ۲۸۱).

در ادامه، بررسی حقیقت امامت را در چهار اثر المغنی، الفائق، الکشاف و شرح نهج البلاغه پی خواهیم گرفت.

۲. تعریف و جایگاه امامت

امام به معنای کسی است که به او اقتدا می‌شود و جلودار امور است (فراهیدی، ۱۴۰۹، ۸: ۴۲۸؛ صاحب بن عباد، اسماعیل بن عباد، ۱۴۱۴، ۱۰: ۴۶۰؛ ابن فارس، ۱۴۰۴، ۱: ۲۷؛ طریحی، ۱۳۷۵، ۶: ۱۴). تعاریف اصطلاحی امامت میان متکلمان مسلمان دارای اشتراکاتی مانند شمول بر امور دنیوی و دینی و نیابت از رسول خدا ﷺ است (ربانی گلیپایگانی، ۱۳۹۲: ۳۳). خوارزمی امامت را به «ریاست عامه یک شخص بر دین و دنیای دیگران» معرفی کرده و قیود آن را چنین توضیح داده است:

۱. ریاست: زیرا ضرورت دارد دیگران از او تبعیت کنند؛ ۲. عامه: زیرا هیچ کس از دایره ریاست او خارج نیست بر خلاف قاضی که امام از دایره ریاستش خارج است؛ ۳. دین و دنیا: زیرا تدبیر هر دو بر عهده امام است (ملاحمی خوارزمی، ۱۴۳۱: ۶۳۴).

اهمیت و جایگاه امامت در منابع اهل سنت به وفور به چشم می‌خورد. یکی از احادیث مشهور، حدیثی است که رسول خدا ﷺ فرمودند: «مَنْ مَاتَ بَعْدَ إِمَامٍ مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً» (الطیالسی، ۱۴۱۹، ۳: ۴۲۵) و با همین مضمون در منابع بسیاری ذکر گردیده است (نیشابوری، ۱۳۷۴، ۳: ۱۴۷۸؛ ابن سعد، ۱۴۱۰، ۵: ۱۱۰؛ الجوهری، ۱۴۱۰: ۳۳۰؛ ابن ابی شیبہ، ۱۴۰۹، ۷: ۴۵۷؛ النحاس، ۱۴۳۰، ۱۵: ۴۰۷؛ بخاری، ۱۴۴۰، ۷: ۵۴۴؛ الشیبانی، ۱۴۰۰، ۲: ۵۰۳ و ۵۰۴؛ طبرانی، ۱۴۱۵، ۱۹: ۳۳۴ و ۳۳۸؛ ابن ابی الحدید، همان، ۹: ۱۵۵). در طول تاریخ نیز مسأله امامت چنان جایگاهی در میان امت اسلامی پیدا کرد که به اعتقاد شهرستانی، اختلاف در هیچ موضوعی مانند آن، شمشیرها را از نیام خارج نساخت (شهرستانی، ۱۳۶۴، ۱: ۳۱).

معتزلیان امامت را از واجبات دینی می‌دانند. قاضی عبدالجبار کسانی را که معتقد به وجوب امامت نیستند، انگشت‌شمار می‌داند و با اشاره به دلایل نقلی، دیدگاه آنان را مردود می‌شمرد (عبدالجبار، ۱۹۶۲-۱۹۶۵، ۱۶: ۱/۲۰). خوارزمی نیز وجوب امامت را به اکثر علما نسبت می‌دهد و تنها اصم و خوارج را به عنوان مخالف معرفی می‌کند (ملاحمی خوارزمی، ۱۴۳۱: ۶۳۵). قاضی دلیل عقلی بر وجوب امامت را نمی‌پذیرد (عبدالجبار، ۱۹۶۲-۱۹۶۵، ۱۷: ۱/۲۰)، و اثبات امامت را شرعی می‌داند (عبدالجبار، ۱۹۶۲-۱۹۶۵، ۱۸: ۱/۲۰). این اعتقاد در گزارش خوارزمی به ابوعلی و ابوهاشم نیز نسبت داده شده و از جاحظ، ابوالقاسم و ابوالحسین بصری نقل شده که ضرورت امامت را با روش نقلی و عقلی اثبات کرده‌اند، و خود نیز این دیدگاه را برمی‌گزیند و تقریر آن را مبتنی بر ضرورت حفظ نظم و انصاف جامعه دانسته که بنابر حکم عقل منوط به

وجود امام است (ملاحمی خوارزمی، ۱۴۳۱: ۶۳۵). ابن ابی الحدید معتزلیان بصره را معتقد به وجوب سمعی ضرورت امامت دانسته و گزارش خوارزمی درباره معتقدان به وجوب عقلی را تایید کرده و بغدادیون را به آن‌ها افزوده است (ابن ابی الحدید، ۱۳۷۸-۱۳۸۳، ۲: ۳۰۸).

خوارزمی در تبیین ضرورت نقلی وجوب امامت چنین بیان می‌دارد که وقتی قرآن کریم حدودی مانند قطع ید برای سارق را بیان می‌کند، باید شخصی باشد که چنین فرمانی را صادر و اجرا کند و او امام است و بدون او امکان تحقق این دستورات وجود ندارد (ملاحمی خوارزمی، ۱۴۳۱: ۶۳۸)، اما غالب معتزلیان از دلایل شرعی با تسامح و اغماض می‌گذرند؛ چنان‌که زمخشری آیه تبلیغ را سفارش الهی برای «لزوم ابلاغ آیات قرآن کریم» دانسته (زمخشری، ۱۴۰۷، ۱: ۶۵۸-۶۵۹) و پاسخ این اشکال را نمی‌دهد که اگر مراد آیه این بود، دیگر نیازی به این همه شدت و غلظت نداشت؛ چراکه قبلاً ابلاغ انجام شده بود! یا ذیل آیه ابتلاء، هیچ اشاره‌ای به بحث امامت و چرایی برتری آن بر نبوت نکرده است (همان، ۱: ۱۸۳-۱۸۴).

یکی از دلایلی که عبدالجبار برای وجوب امامت از زبان ابوعلی جیبایی می‌آورد آن است که اگر روزی مردم اهل انصاف باشند و از ظلم به یکدیگر دست بردارند به گونه ای که دیگر نیازی به اقامه حد نباشد، وجود امام هم لازم نخواهد بود؛ در حالی که این امر هرگز محقق نخواهد شد بنابراین وجود امام ضرورت دارد (عبدالجبار، ۱۹۶۲-۱۹۶۵، ۱/۲۰: ۴۸)، اما اصم و خوارج در مخالفت خود با وجوب امامت اشاره‌ای به استثنای قیاس (عدم امکان جریان کامل انصاف میان مردم) نکرده‌اند (ملاحمی خوارزمی، ۱۴۳۱: ۶۳۵). معتزلیان متأخر، با مقدر دانستن استثنای مذکور، دیدگاه اصم را با دیدگاه سایر معتزلیان هماهنگ دانسته‌اند (ابن ابی الحدید، ۱۳۷۸-۱۳۸۳، ۲: ۳۰۸).

وجوبی که معتزلیان برای امام معتقدند وجوب بر مکلفان است (ابن ابی الحدید، ۱۳۷۸-۱۳۸۳، ۲: ۳۰۸). مراد قاضی هم از وجوب امامت آن نیست که در هر دوره‌ای حتماً امامی هست بلکه معتقد است در همه زمان‌ها بر مردم واجب است شرایط اقامه حدود را برای امامی که دارای صفات امامت است فراهم کنند و اگر چنین نکنند از واجب الهی تخلف ورزیده‌اند (عبدالجبار، ۱۹۶۲-۱۹۶۵، ۱/۲۰: ۵۰).

قاضی عبدالجبار همچنین این فرض را ممکن می‌داند که خداوند متعال در دوره ای مصلحت را بر عدم ببیند (همان: ۹۹)؛ چرا که یکی از وظایف امام اقامه مصالح

دنیوی و دینی است (همان: ۴۷) و ممکن است در جایی و زمانی حضور امام موجب مفسده باشد! در این حالت بر مردم واجب است امیری را برگزینند تا قائم مقام امام شده و وظایف او در اقامه حدود را بر عهده بگیرد (همان: ۴۵). ایشان اما، توضیح نمی‌دهد که مصالح دنیا و دین مردم چیست و اساساً راه تشخیص آن کدام است؟ آیا به صرف این که امکان اختلاف و درگیری وجود داشته باشد، می‌توان دست از امامت کشید؟ و اگر چنین است چرا درباره دعوت به توحید چنین نگوییم؟

از سوی دیگر وی دلیل عقلی برای رکن دین بودن امامت را مردود می‌شمرد؛ چراکه ممکن است امت اقدام به تعیین امام نکنند و در این صورت امامت محقق نمی‌شود و این نقضی بر ضرورت عقلی امامت است (همان: ۱۱۱). در حقیقت مانع او بر ضرورت عقلی دانستن امامت آن است که تعیین امام را بر عهده مردم می‌داند.

این ابی‌الحدید در یک جا امامت را جزو اصول دین می‌داند و این نگاه را به معتزلیان نسبت می‌دهد (ابی‌الحدید، ۱۳۷۸-۱۳۸۳، ۱۸: ۳۶۷)، اما در جای دیگر آن را در مرتبه‌ای فروتر از توحید و نبوت معرفی می‌کند (همان، ۱۹: ۲۲۵). قاضی عبدالجبار معتقد است اگر صفاتی مانند حجت بودن و عصمت را در امام بپذیریم، باید آن را از ارکان دین دانست ولی این صفات از نگاه وی برای امام ثابت شده نیست (عبدالجبار، ۱۹۶۲-۱۹۶۵، ۱/۲۰: ۱۱۱). این ادعا در حالی مطرح می‌شود که دلیل‌های فراوان نقلی مانند آیه تطهیر (احزاب: ۳۳)، لزوم همراهی با صادقان (توبه: ۱۱۹)، و اولی‌الامر (نساء: ۵۹) دلالت بر عصمت امام دارند. اگر دلایل عقلی مانند قاعده لطف (ربانی گلپایگانی، ۱۳۹۲: ۷۴-۷۸) را نیز اضافه کنیم، دیگر جایی برای این دیدگاه نمی‌ماند که امامت را «واجبی بر عهده مردم» بدانیم و آن را از فروعات دین معرفی کنیم.

۳. شئون و اختیارات امام

یکی از اختلافات جدی میان مذاهب اسلامی، تعیین گستره شئون، وظایف و اختیارات امام است. امامیه تمام شئون، وظایف و اختیارات نبی را برای امام ثابت می‌داند و تنها دریافت و ابلاغ شریعت را به دلیل ختم نبوت، استثنا می‌کند (سبحانی، ۱۴۱۲، ۴: ۱۳)، اما اهل سنت و به خصوص معتزلیان، آن را در حد اجرای احکام و حدود تنزل می‌دهند.

قاضی عبدالجبار در مقام استدلال بر وجوب امامت، اقامه حدود را بر عهده امام می‌داند (عبدالجبار، ۱۹۶۲-۱۹۶۵، ۱/۲۰: ۴۱). از نگاه وی امام باید برای مصلحت

دنیا و دین مردم قیام کند (همان: ۴۷)، و نصب امیران و حاکمان مناطقی که خود دسترسی به آن‌ها برای اداره امور ندارد را بر امام واجب می‌داند (همان: ۴۶). او در کنار اقامه حدود، استیفای حقوق مردم، به انصاف و اداب داشتن امت، گرفتن زکات و صرف آن در محل مناسب را نیز از وظایف امام برشمرده است (همان: ۲۰۲)، و معتقد است افعال امام مانند نبی حجت نیست بلکه او تنها موظف به اقامه حدود طبق شریعت است، بنابراین لازم نیست نشانه‌ای مانند معجزه همراه داشته باشد (همان: ۱۰۱).

خوارزمی غرض از نصب امام را تدبیر دین و دنیای امت، ارشاد گمراهان، فتوا دادن، حل اختلافات، امر به معروف و نهی از منکر، حمایت از امت، جهاد با دشمنان، جلوگیری از ظلم، اقامه حدود، جمع‌آوری فیه و صرف آن در محل مناسب دانسته است (ملاحمی خوارزمی، ۱۴۳۱: ۶۳۹). ابن ابی الحدید نیز نیاز به امام را برای تدبیر جامعه و جلوگیری از ظلم و فساد می‌داند که تنها به کمک حاکمی قوی ممکن خواهد بود (ابن ابی الحدید، ۱۳۷۸-۱۳۸۳، ۱۹: ۹۰).

معتزلیان با توجه به عبارات فوق، وظیفه امام را تنها اجرای حدود نمی‌دانند، بلکه اجرای همه احکام شرعی که جنبه اجتماعی دارد را از شئون امامت قلمداد می‌کنند؛ چراکه بدون وجود پیشوایی عالم و عادل، امکان دفاع از کیان اسلامی و جلوگیری از فساد و تباهی در جامعه وجود ندارد (ربانی گلپایگانی، ۱۳۹۲: ۹۵-۹۶)، اما شئون دیگر مانند حفظ، تبیین و تفسیر شریعت به گونه‌ای که حجت بر دیگران باشد را برای امام ثابت نمی‌دانند. اما پاسخ به این پرسش برایشان باقی است که اگر کسی معصومانه وظیفه حفظ شریعت را به عهده نداشته باشد، مکلفان پس از رسول خدا ﷺ چگونه مطمئن باشند دینی که به آنها عرضه می‌شود همان دین الهی است؟ در چنین شرایطی وجوب عمل به همه شریعت محمدی ﷺ تکلیف بما لایطاق است چرا که امکان چنین شناخت و معرفتی برای آن‌ها وجود ندارد و اعتقاد به عدم وجوب تمام شریعت برای آن‌ها نیز قبیح و خلاف نظر فریقین است. عواملی مانند قرآن کریم، سنت قطعی و اجماع هم نمی‌تواند پاسخ این پرسش باشد چرا که هیچ‌یک شامل تفصیل‌های شرع نیستند، پس تنها عامل حفظ دین، وجود امام معصوم خواهد بود (حمصی، سدید الدین، ۱۴۱۲، ۲: ۲۶۱).

۴. اوصاف امام

مذاهب اسلامی بر اساس حقیقتی که برای امامت معتقدند، اوصافی را برای امام بیان می‌دارند. امامیه که گستره وظایف امام را تمام شئون نبی جز دریافت و ابلاغ

وحی تشریحی می‌داند، با دلایل عقلی او را واجد صفاتی مانند عصمت، علم غیب، افضلیت و غیره می‌داند، اما معتزلیان که امامت را ریاست عامه برای اداره امور مسلمین تلقی کرده‌اند، بسیاری از این اوصاف را برای او لازم نمی‌دانند.

خوارزمی اوصاف امام را به دو دسته عقلی و شرعی تقسیم می‌کند. اوصاف عقلی ویژگی‌هایی هستند که هدف از امامت بدون آن‌ها امکان ندارد و عبارتند از: علم به اصول و فروع، اجتهاد، تدبیر صلح و جنگ، شجاعت، عدالت ظاهری، مرد بودن، حر بودن، بالغ و عاقل بودن (ملاحمی خوارزمی، ۱۴۳۱: ۶۳۹)، اما عبدالجبار که اثبات امامت را شرعی می‌داند، معتقد است اوصاف امام را نیز مانند اوصاف و شرایط نماز و روزه و سایر مسائل شرعی، باید در شرع جست‌وجو کرد؛ مگر در اموری که عقل حکم به وجود امام داشته باشد که در این صورت می‌تواند شرایط آن را نیز بیان کند (عبدالجبار، ۱۹۶۲-۱۹۶۵، ۱/۲۰: ۱۹۸). وی در ابتدای بحث صفات امام به شکل اجمالی شرایطی مانند قدرت بر انجام وظایف، عالم بودن به وظایف (یا در حکم عالم بودن)، امانتداری، فضل و قرشی بودن را بیان می‌کند (همان)؛ هرچند در ادامه به تفصیل و تبیین آن‌ها می‌پردازد و برخی را نمی‌پذیرد. مثلاً قرشی بودن را شرط امامت نمی‌داند بلکه معتقد است روایات به شخص یا اشخاص خاصی اشاره دارد که در آن زمانه شرایط امامت را داشتند و چون از قریش بودند، به آن قبیله اشاره شده است، لذا در شرایطی که شخصی از قریش این شرایط را نداشت باید امام از قبایل دیگر انتخاب شود تا اقامه حدود و احکام تعطیل نگردد (همان: ۲۳۴-۲۳۵). قاضی دیدگاه ابوعلی جبایی را نیز چنین نگاشته که بیان صفت قرشی بودن در نصوص به خاطر مصالح خاص بوده و رسول خدا ﷺ در صدد بیان شرط امامت نبودند (همان: ۲۳۸). این در حالی است که خوارزمی شرط قرشیت را به ابوعلی و ابوهاشم نسبت داده و از جاحظ نقل می‌کند که اکثر اصحاب آن را نپذیرفته‌اند. سپس دلایل هر یک را اشاره می‌کند که معتقدان به شرطیت، به روایات استناد می‌کنند و وجه مخالفت با آن را امکان اجرای اهداف امامت بدون شرط بودن نسب دانسته است (ملاحمی خوارزمی، ۱۴۳۱: ۶۴۰).

ابن ابی الحدید نیز دیدگاه اکثر معتزلیان را چنین گزارش می‌کند که اگر کسی از قریش صلاحیت امامت را داشت، او امام است و الا از غیر قریش انتخاب می‌شود؛ هرچند برخی نیز معتقدند همواره شخصی از قریش دارای اوصاف امامت خواهد بود (ابن ابی الحدید، ۱۳۷۸-۱۳۸۳، ۹: ۸۷). خوارزمی شرط بودن قبیله خاصی از قریش را نمی‌پذیرد (ملاحمی خوارزمی، ۱۴۳۱: ۶۴۰)، اما ابن ابی الحدید از آن‌جا که

امیر المؤمنین علیه السلام امامت را در بنی هاشم دانسته، خود نیز به این دیدگاه متمایل می شود، ولی گرایش اعتزالی را مانع برگزیدن این اعتقاد انگاشته و این دیدگاه را تاویل می برد که شاید مراد حضرت علیه السلام کمال امامت باشد! (ابن ابی الحدید، ۱۳۷۸-۱۳۸۳، ۸۷-۸۸).

سید مرتضی خواستار توضیح آنان است که چگونه «الائمة من قریش» را چنین تاویل می برند و حمل بر استحباب و شرایط خاص و کمال امامت می دانند اما در «فاقطعوا أیدهما» چنین تفسیری ارائه نمی دهند؟! همانطور که مراد آیه، وجوب قطع دست سارق توسط امام است، کلام نبی صلی الله علیه و آله هم دلالت بر وجوب امامت شخصی از قریش است و اگر دلالت بر وجوب نمی کرد چگونه ابوبکر آن را احتجاجی در برابر انصار قرار داد؟! (شریف مرتضی، ۱۴۱۰، ۱: ۱۲۴-۱۲۵).

قاضی در ادامه به اوصافی مانند حر بودن، عاقل، مسلمان و عارف بودن به عبادات نیز اشاره می کند (عبدالجبار، ۱۹۶۲-۱۹۶۵، ۱/۲۰: ۲۰۱). او عدالت را از شرایط امام دانسته و با قیاس اولویت از شرط بودن عدالت برای شاهد و حاکم استفاده می کند (همان). نیز عدم فسق ظاهری را کافی دانسته و میرا بودن از فسق باطنی که از شرایط نبوت است را برای امام لازم نمی داند. او باور دارد اگر شخصی قبلاً فاسق بوده و الان بر آن حالت نیست، می تواند مقام امامت را برعهده بگیرد (همان: ۲۰۳).

ملاحمی دیدگاه های مختلف راجع به عدالت را به این صورت گزارش می دهد که عراقیون معتقدند فسق عامل عزل امام خواهد بود و بیعت با فاسق جایز نیست، اما ابوحنیفه، شافعی و معتزله خراسان و ماوراء النهر معتقدند بیعت با فاسق جایز است و فسق، عامل عزل از امامت نمی شود. اما در ادامه نظر شافعی مبنی بر عدم جواز امامت فاسق و عزل امام به سبب فسق را بیان می دارد و خود، معتقد به این دیدگاه می شود (ملاحمی خوارزمی، ۱۴۳۱: ۶۴۵).

خوارزمی بیان می دارد که برخی فسق در رفتار و عقاید و تاویل را مزاحم امامت دانسته اما برخی تنها فسق در رفتار را مانع شمرده اند (ملاحمی خوارزمی، ۱۴۳۱: ۶۴۹). زمخشری هم ذیل آیه ۵۹ سوره مبارکه نساء، مصداق «اولی الامر» را امیران عادل دانسته است؛ چراکه عطف امیر فاسق بر خداوند متعال و نبی مکرم صلی الله علیه و آله سزاوار نیست. برخی از مصادیق آن را خلفای بعد از پیامبر صلی الله علیه و آله برشمرده و بر اطاعت از آنان تا زمانی که بر مدار عدل هستند تاکید می کند (زمخشری، ۱۴۰۷، ۱: ۵۲۴). همچنین ذیل آیه ابتلا (بقره: ۱۲۴)، شرط امامت را عدالت و دوری از ظلم می داند (همان، ۱:

قاضی عبدالجبار سلامت و قدرت بدنی کامل را برای امام لازم نمی‌داند و به حدیثی از رسول خدا ﷺ استناد می‌کند که فرموده باشد: «إِنَّ وَلِيَّيْتِمَ أَبَا بَكْرٍ تَجِدُوهُ قَوِيًّا فِي دِينِ اللَّهِ، ضَعِيفًا فِي بَدَنِهِ» (عبدالجبار، ۱۹۶۲ - ۱۹۶۵، ۱/۲۰: ۴۹)، اما خوارزمی نقص در بدن را در مواردی مزاحم امامت نمی‌داند که مانع از انجام وظایف و نیل به اهداف نباشد (ملاحمی خوارزمی، ۱۴۳۱: ۶۴۹).

بنابر رأی قاضی عبدالجبار، علم کامل امام به احکام و علم غیب لازم نیست (عبدالجبار، ۱۹۶۲ - ۱۹۶۵، ۱/۲۰: ۲۰۸) و قدرت اجتهاد برای استنباط احکام در شرایط اجرا کافی است و در باقی موارد می‌تواند از نظر کارشناسان، فقیهان و مردم مدد بگیرد یا توقف کند! (همان: ۱۰۴ - ۱۰۵). وی معتقد است اگر راه جلوگیری از خطای امام، علم کامل او به همه احکام باشد، باید علم باطنی و غیب را نیز برای وی لازم بدانیم در حالی که امام از این علم محروم است، بنابراین زمانی که خطا از این جهت در اجرای احکام او جاری و جایز باشد از جهت نداشتن علم کامل به همه احکام نیز جایز خواهد بود (همان: ۱۰۵ - ۱۰۶). او نبی را نیز محروم از علم به همه احکام و علم غیب دانسته است که با وحی به احکام آگاهی می‌یافته است و با قیاس اولویت، محروم بودن امام از این اوصاف را نتیجه می‌گیرد (همان: ۱۰۶ - ۱۰۷)، بلکه پا را فراتر گذاشته و وقوع خطا را به نبی مکرم ﷺ و امام علی عليه السلام نسبت داده و نقل در این باره را نیز متواتر می‌داند! (همان: ۱۰۷).

خوارزمی معتقد است هدف از نصب امام، همان هدفی است که در نصب امیر و قاضی وجود دارد، و چون عصمت شرط برای آن دو نیست پس برای امام هم نخواهد بود، سپس به سخنان ابوبکر اشاره می‌کند که اعتراف به خطا دارد (ملاحمی خوارزمی، ۱۴۳۱: ۶۴۱).

اما زمخشری ذیل آیه «وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَهْتَدُونَ بِأَمْرِنَا» (انبیاء: ۷۳) بدون اشاره صریح به امامت، هدایت توسط آنان را از جانب خداوند متعال دانسته به گونه‌ای که نمی‌توانند خللی یا نقصی در انجام هدایت داشته باشند و این مقام را برای کسی می‌داند که خود هدایت شده باشد تا مردم بهتر و مایل‌تر به او اقتدا کنند (زمخشری، ۱۴۰۷، ۳: ۱۲۷). نیز ذیل آیه «وَأَنْبَتَكُمْ بِمَا تَأْكُلُونَ وَ مَا تَدْرَحُونَ فِي بُيُوتِكُمْ» به روایتی اشاره می‌کند که وقتی از حضرت عیسی عليه السلام آیه و نشانه‌ای خواستند، او به یکایک آن‌ها اشاره کرد و فرمود که چه خورده‌اند یا چه چیزی در خانه خود ذخیره

کرده‌اند (همان، ۱: ۳۶۴-۳۶۵) و این نشانه‌ای از علم غیب داشتن آن نبی خداست. از سوی دیگر قیاس علم کامل به احکام با علم غیب، قیاسی نابجا است؛ مگر باطن احکام الهی مخالف ظواهر آن است که اگر کسی عالم به باطن نباشد، ممکن است در ظواهر احکام هم اشتباه کند؟! امام بنابر وظایفی که دارد باید ظواهر احکام را بداند و به اجرای آن بپردازد و عالم نبودن او به حیطة وظایفش، نزد عقلا قبیح است (شریف مرتضی، ۱۴۱۰، ۲: ۲۶-۲۷). بنابراین اعتقاد معتزلیان مبنی بر عدم لزوم معرفت کامل امام به حقیقت و شریعت دین نیز پذیرفته نیست چراکه همان‌گونه که گذشت، حفظ دین از اصلی‌ترین وظایف اوست و عدم شناخت کامل قرآن کریم و سنت نبوی ﷺ و شریعت الهی مانع بزرگی برای انجام این وظیفه خواهد بود (سبحانی، ۱۴۱۲، ۴: ۳۷-۳۸).

«افضلیت» از دیگر اوصافی است که عبدالجبار برای نبی و امام بر اساس ادله عقلی لازم نمی‌داند هرچند بنابر دلیل‌های نقلی، رسول خدا ﷺ افضل از دیگران بودند (عبدالجبار، ۱۹۶۲-۱۹۶۵، ۱/۲۰: ۱۰۹). خوارزمی معتزله بغداد را مخالف شرط افضلیت امام دانسته و دیدگاه ابوعلی و ابوهاشم مبنی بر جواز تقدم مفضول بر فاضل به خاطر علت خاص، را گزارش می‌کند (ملاحمی خوارزمی، ۱۴۳۱: ۶۴۰). ملاحمی نظر ابوالحسین درباره افضلیت را چنین نگاشته است: اگر دو نفر در علم، عبادت و حسن سیاست مساوی باشند، بیعت با هر یک از آن‌ها جایز است، اما اگر یکی از آن‌ها با وجود اهل عبادت بودن، سیاست نداشت، بیعت با او روا نیست. و اگر هر دو در عدالت و علم به سیاست مساوی باشند، آن‌که حسن سیاست بیشتری دارد مقدم می‌گردد. اما خود ملاحمی این تفصیل را نمی‌پذیرد و معتقد است مهم، غرض امامت (اداره جامعه) است که با کسی که حسن سیاست بیشتری دارد محقق می‌شود و بر این اساس کسی که اجود و احسن است اولویت دارد و بیعت با کسی که بهره‌ای از تدبیر و سیاست نبرده باطل است (ملاحمی خوارزمی، ۱۴۳۱: ۶۴۰).

افضلیت در امام از نگاه قاضی باید یا توسط اهل حل و عقد تشخیص داده شود یا نصی برای آن باشد و وقتی این دو نیست، پس نمی‌توان آن را شرط امامت دانست و تنها دارای فضل بودن را کافی می‌داند (عبدالجبار، ۱۹۶۲-۱۹۶۵، ۱/۲۰: ۲۱۶-۲۱۷).

به نظر می‌رسد معتزلیان و بلکه اهل سنت پیش‌فرض‌هایی برای امامت دارند که مانع از اعتقاد آن‌ها به شرط افضلیت می‌شود:

۱. نصی برای تعیین امام یا معرفی افضل امت وجود ندارد، پس تعیین امام بر عهده اهل حل و عقد است.

۲. تشخیص افضل برای اهل حل و عقد ناممکن است.

پیش فرض دوم آن‌ها صحیح است و به خاطر همین است که امامیه معتقد به لزوم نصب الهی برای امامت است. هرچند خوارزمی عدم راه تشخیص افضل توسط امت را پذیرفته اما آن را مانع شرط بودن افضلیت نمی‌داند و معتقد است علم به افضلیت برای نصب امام لازم نیست! و می‌توان گفت ظن به وجود فضیلت، علم و سیاست کافی است (ملاحمی خوارزمی، ۱۴۳۱: ۶۵۴).

در مورد پیش‌فرض اول، نصوص فراوانی برای الهی بودن امامت و معرفی افضل وجود دارد که با توجه به رسالت این پژوهش از اشاره به آنها صرف نظر شده و فقط به برخی اقوال معتزلیان اشاره می‌شود:

زمخشری آیه مباحله را قوی‌ترین دلیل بر فضیلت ویژه برای اصحاب کساء دانسته است (زمخشری، ۱۴۰۷، ۱: ۳۶۹-۳۷۰). ابن ابی الحدید نیز با تکیه بر دیدگاه خود مبنی بر عدم نص بر نصب علی علیه السلام برای امامت، امیرالمؤمنین علیه السلام را افضل اصحاب و شایسته‌ترین آن‌ها برای خلافت می‌داند که به خاطر مصلحت‌هایی مانند جلوگیری از اختلاف امت و رفتار حسودان، امامت را به دیگری واگذار کرده است (ابن ابی الحدید، ۱۳۷۸-۱۳۸۳، ۱: ۱۴۰)، و در جای دیگر از زبان ابومحمد بن متویه، علی علیه السلام را با استناد به دلایل نقلی، معصوم دانسته و آن را از صفات ویژه آن حضرت قلمداد کرده است؛ هرچند که عصمت را برای امام شرط نمی‌داند (همان، ۶: ۳۷۶-۳۷۷).

افضلیت نیز حکمی الهی است که در آیات و روایات مختلفی از جمله آیه ﴿أَفَمَنْ يُهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمْ مَنْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يُهْدَىٰ فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾ (یونس: ۳۵) بدان اشاره شده است. هرچند زمخشری کوشیده که تنها مصداق «من یهدی الی الحق» را خداوند متعال معرفی کند (زمخشری، ۱۴۰۷، ۲: ۳۴۶)؛ چنان‌که در آیه شریفه ﴿قُلْ هَلْ يَشْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (زمر: ۹) مراد از «یعلمون» را به «عاملان به علم» تاویل برده است (زمخشری، ۱۴۰۷، ۴: ۱۱۶)، اما نمی‌توان ملاکی که این آیات شریفه بیان کرده را نادیده انگاشت خصوصاً با اعترافات که برخی از معتزلیان به افضلیت بلکه عصمت علی علیه السلام دارند.

مانع دیگر آنان برای پذیرش شرط افضلیت، رفتار خلفا و صحابه بعد از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم است. برای نمونه، خوارزمی دلیل اجماع بغدادیون بر باور خود را آن دانسته

که ابوبکر تصریح می‌کند «من بهترین شما نیستم»، و عمر در سقیفه از ابو عبیده می‌خواهد دست دراز کند تا با او بیعت کند، در حالی که در نظر اهل سنت عمر افضل از او بود (ملاحمی خوارزمی، ۱۴۳۱: ۶۴۱). هر چند مخالفان این روایات را تاویل برده‌اند اما سخن آنجاست که آیا رفتار صحابه ملاک حقانیت است یا اینکه حق، ملاک قضاوت در باره رفتار آن‌ها است؟

قاضی عبدالجبار واحد بودن امام در هر زمان را به دلیل شرعی می‌پذیرد و آن را به اجماع صحابه و تابعان نسبت می‌دهد. او معتقد است اگر با فردی برای امامت بیعت شد، بیعت با افراد دیگر باطل است. اگر معلوم نباشد که کدام بیعت مقدم بر دیگری بوده، هر دو باطل است و باید مجدداً بیعت اتفاق بیافتد. وی این دیدگاه را به ابوهاشم جبایی نسبت می‌دهد (عبدالجبار، ۱۹۶۲-۱۹۶۵، ۱/۲۰: ۲۶۹)، سپس قول ابوعلی جبایی را نقل می‌کند که در این حالت باید از قرعه کمک جست، و خود نیز این دیدگاه را می‌پسندد (همان).

۵. راه تعیین امام

امامیه با اعتقادی که به عصمت و افضلیت امام دارد، تنها روش تعیین امام را نصب و نص الهی می‌داند؛ چراکه تشخیص مصداق آن از توان بشر خارج است. از سوی دیگر روایات فراوانی حتی در منابع اهل سنت، امامت را مقام و منصبی الهی معرفی کرده‌اند. در این پژوهش تنها به دو روایت اشاره می‌شود:

۱. رسول خدا ﷺ در پاسخ به درخواست اعطای امامت توسط مسیلمه کذاب، از آن به «امر الله» تعبیر کردند و به قطعه‌ای که در دست داشتند اشاره کرده و فرمودند: که اگر این قطعه را از من بخواهی به تو نخرم داد و هرگز «امر الله» به تو نخواهد رسید: «لَوْ سَأَلْتَنِي هَذِهِ الْقِطْعَةَ مَا أُعْطَيْتُكَهَا، وَلَنْ تَعْدُوَ أَمْرَ اللَّهِ فِيكَ» (بخاری، ۱۳۱۱، ۴: ۲۰۳).

۲. وقتی پیامبر ﷺ قبیله بنی‌عمر را دعوت به اسلام کرد، شخصی به نام فراس بن عبدالله در ازای ایمان آوردن، تقاضای جانشینی کرد و چنین پاسخ شنید که جایگاه آن را خداوند متعال مشخص خواهد کرد: «الْأَمْرُ إِلَى اللَّهِ يَضَعُهُ حَيْثُ يَشَاءُ» (ابن هشام، بی تا، ۲: ۵۱).

ملاحمی اعتقاد معتزله درباره تعیین امام را نص یا اختیار امت برمی‌شمارد که زیدیه صالحیه، اهل حدیث و خوارج نیز در این باور با آن‌ها همراهند (ملاحمی خوارزمی، ۱۴۳۱: ۶۵۰). قاضی عبدالجبار مانند دیگر هم‌فکران خود از مکتب خلافت،

وجود نص برای تعیین امام را نمی‌پذیرد و معتقد است اگر چنین نصی می‌بود نباید امت دچار تردید و شک می‌شد؛ همان‌گونه که در مسائل دیگر مانند نماز و روزه تردید و شکی ندارند (عبدالجبار، ۱۹۶۲-۱۹۶۵، ۱/۲۰: ۱۱۳-۱۱۴). در ادامه نیز به توضیح این مطلب می‌پردازد که وجود شک در میان صحابه، تابعین و دیگر مسلمین و عدم اطمینان به امامت علی علیه السلام نشان می‌دهد نصی برای امامت مولا صادر نشده است؛ چراکه از نگاه وی امکان ندارد امت چنین نصی را مطرود گذاشته و با آن مخالفت کنند.

او از آن‌جا که این امر را تابع مصلحت برای امت می‌داند معتقد است خداوند می‌تواند اوصاف لازم برای امامت را بیان کرده و انتخاب امام را به خاطر مصلحتی به اجتهاد امت واگذار کند؛ هرچند نص بر امام نیز جایز است. و از میان این دو روش، مصلحت هر کدام که بر دیگری غلبه یابد، اجرا خواهد شد و این را حکم عقل می‌داند (همان: ۹۹)، سپس به دلیل‌های شرعی بر لزوم انتخاب اجتهادی امیران، حاکمان و عاملان حکومت اشاره می‌کند که پس از شناخت صفات لازم برای آن‌ها انجام می‌گیرد و آن دلایل را در امامت هم سریان می‌دهد (همان: ۱۰۰).

قاضی دلیل امامت ابوبکر را نیز اجماع امت می‌داند که از نگاه وی حجت بوده و به منزله دلیل عقلی و نقلی است (همان: ۱۲۹-۱۳۰). ابن ابی الحدید نیز خلافت ابوبکر را به خاطر اختیار و بیعت امت مشروع می‌داند و این روش را راهی برای اثبات امامت معرفی کرده که مورد اتفاق بزرگان معتزله است (ابن ابی الحدید، ۱۳۷۸-۱۳۸۳، ۱: ۷).

عبدالجبار راه تعیین امام را عقد بیعت افرادی می‌داند که اهل حفظ آبروی دیگران، دین‌داری، نصیحت، مصلحت‌سنجی، شناخت و تشخیص اوصاف امام و عالم به دین باشند. زمانی که شش نفر با چنین اوصافی شخصی را برای امامت برگزیدند و با او بیعت کردند و او نیز پذیرفت، امامت برای او اثبات شده است (عبدالجبار، ۱۹۶۲-۱۹۶۵، ۱/۲۰: ۲۵۲). خوارزمی نیز انتخاب را توسط صالحان و عالمان امت دانسته که کسی که دارای اوصاف امامت است را شناخته و معرفی می‌کنند. این انتخاب باید زمانی باشد که امامی مستقر نبوده یا دیگرانی بیعت با امام دیگری نکرده باشند. او دلیل اجماع صحابه بر این دیدگاه را وقایع بعد از رسول خدا صلی الله علیه و آله در تعیین امام می‌داند (ملاحمی خوارزمی، ۱۴۳۱: ۶۵۰-۶۵۲). عبدالجبار نیز به دیدگاه ابوعلی اشاره می‌کند که اگر کسی شرایط امامت را داشت در حالی که دیگری در این اوصاف بر وی مقدم نبود، با بیعت تنها یک نفر امامت او تثبیت می‌گردد و بر دیگران لازم

است امامت او را بپذیرند (عبدالجبار، ۱۹۶۲-۱۹۶۵، ۱/۲۰: ۲۵۳).

البته این سخن را به خاطر نصب عمر توسط ابوبکر می‌گوید. در جای دیگر دیدگاه خود را چنین بیان می‌کند که اگر یک نفر با کسی بیعت کند که شرایط امامت را دارد و چهار نفر با آن بیعت موافقت کنند، برای اثبات امامت کافی است و این دیدگاه را مورد اتفاق همه کسانی دانسته که بیعت را روش تعیین امام می‌دانند (همان: ۲۵۹). ملاحمی نظر اصحاب خود را آن دانسته که اگر پنج نفر از صالحان و علمای عادل و صاحب نظر از امت اجتماع کنند و یکی از آن‌ها شخصی را برگزیند و چهار نفر دیگر راضی به این انتخاب باشند، امامت در او استقرار می‌یابد. دلیل عدد پنج را وقایع در سقیفه و شورای شش نفره دانسته است. سپس به دیدگاه ابوالحسین اشاره می‌کند که اگر یک شخص که اهل نظر، عدالت و علم است فردی را انتخاب کند که شهرت به فضیلت و خصوصیات امامت داشته باشد، امامت او ثابت خواهد شد. اما خوارزمی این دیدگاه را به دلیلی که ذکر شد، نمی‌پذیرد (ملاحمی خوارزمی، ۱۴۳۱: ۶۵۷-۶۵۸). ابن ابی الحدید نیز معتقد است اگر گروهی از امت کسی را برای امامت برگزینند، دیگران جز با دلیل خاص نمی‌توانند از آن انتخاب تمبر کنند (ابن ابی الحدید، ۱۳۷۸-۱۳۸۳، ۹: ۳۲۹).

اما از نگاه عبدالجبار نیازی نیست که بیعت کنندگان اهل فضل باشند چه رسد به آن که افضل امت باشند؛ چراکه برخی از انتخاب کنندگان ابی‌بکر را حتی اهل فضل هم نمی‌داند (عبدالجبار، ۱۹۶۲-۱۹۶۵، ۱/۲۰: ۲۶۷). مراد وی از عقد بیعت، دست در دست امام گذاشتن نیست بلکه اظهار انقیاد و رضایت را کافی می‌داند (همان: ۲۵۱).

از آن‌جا که قاضی عدالت را شرط امامت می‌داند، قهر و غلبه را برای اثبات امامت نمی‌پذیرد (همان: ۲۰۴). او که انتخاب امام را بر عهده اهل حل و عقد می‌داند، برای بغی دو صورت را فرض می‌گیرد: یا این عمل مانع از انتخاب وی توسط اهل حل و عقد برای امامت نمی‌شود که در این صورت دیگر بغی عامل به امامت رسیدن او نیست و یا مانع می‌شود که نشانه عدم صلاحیت او برای امامت است و نمی‌توان چنین کسی را امام دانست (همان: ۲۰۵).

راه دیگری که می‌توان برای معرفی امام بیان کرد، معجزه است اما قاضی آن را مختص به انبیا می‌داند و آوردن معجزه برای اثبات امامت را مردود می‌شمارد (همان: ۱۱۳)؛ در حالی که دلیلی از عقل و نقل بر اختصاص معجزه به پیامبران وجود ندارد

(ر.ک: فیاض لاهیجی، ۱۳۷۲: ۱۵۰).

۶. وجوب اطاعت از امام

امامیه بنا بر دیدگاه خود در باره حقیقت امامت و اوصاف امام، تبعیت از او را بنا بر حکم عقل و نقل واجب می‌داند و قول، فعل و تقریر او را حجت می‌داند و برای عقیده خود به آیاتی مانند آیه اولی الامر (نساء: ۵۹) استناد می‌کند (علامه حلی، ۱۴۰۹: ۲۸۷-۲۸۸) اما کلام معتزلیان در این باره تفصیل‌های دیگری دارد. عبدالجبار قبول سخن امام را بر امت لازم دانسته و در مقام قیاس، به وجوب پذیرش امر به معروف و نهی از منکر استناد می‌کند که امر امام اگر بالاتر از آن نباشد، پایین‌تر نیست (عبدالجبار، ۱۹۶۲-۱۹۶۵، ۱/۲۰: ۴۷). ابن ابی الحدید وجوب اطاعت از امام را زمینه ساز رسیدن به هدف امامت در نظم جامعه و جلوگیری از ظلم و فساد می‌داند (ابن ابی الحدید، ۱۳۷۸-۱۳۸۳، ۱۹: ۹۰)، و قاضی عبدالجبار وجوب تبعیت از امام را اجماعی می‌داند؛ به گونه‌ای که مخالفت گروه‌هایی مانند خوارج آسیبی به این اجماع نمی‌زند (عبدالجبار، ۱۹۶۲-۱۹۶۵، ۱/۲۰: ۴۷-۴۸).

نتیجه‌گیری

معتزلیان مانند عموم اهل سنت شئون و وظایف امام را منحصر در اداره جامعه و امور مسلمین تلقی کرده و آن را از فروع دین و در ردیف واجبات شرعی مانند نماز و روزه قرار داده‌اند. امام از نگاه آن‌ها برای انجام این وظایف به اوصافی مانند عدالت، فضیلت و علم به حیطة اموری که موظف به انجام آن است، نیاز دارد. اما عصمت، افضلیت و علم غیب را برای امام ضروری نمی‌دانند و در قریشی بودن امام اختلاف نظر دارند. تعیین امام از نگاه آن‌ها به وسیله انتخاب و بیعت انجام می‌شود و بر مردم لازم است امام را انتخاب کرده و از او تبعیت کنند؛ هرچند ممکن است خداوند متعال بنا بر مصالحی زمانی امت را بدون امام بگذارد!

مهم‌ترین ضعف معتزلیان در مسأله امامت مانند دیگر هم‌مسلمانان آن‌ها، ملاک قرار دادن وقایع تاریخی پس از رسول خدا صلوات الله علیه و آله برای تبیین حقیقت و شرایط امامت است. آن‌ها با اعتقاد به عدالت صحابه، رفتار اهل سقیفه و خلفای خود را حجت قلمداد کرده‌اند حال آن‌که تصریح می‌کنند رفتار امام حجت نیست! این پیش فرض سبب شده با این‌که امامت را واجب شرعی می‌دانند و معتقدند اوصاف امام را نیز شرع مشخص می‌کند، اما چشم به روی بسیاری از دلایل عقلی و نقلی ببندند و تاویلات نابه‌جا به کار ببرند.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم
۲. ابن ابی الحدید، ۱۳۷۸-۱۳۸۳، *شرح نهج البلاغه*، قم، مکتب آیت الله المرعشی.
۳. ابن ابی شیبہ، ابوبکر، ۱۴۰۹، *المصنف*، تحقیق کمال یوسف الحوت، لبنان، دار التاج.
۴. ابن سعد، محمد، ۱۴۱۰، *الطبقات الکبری*، تحقیق محمد عبدالقادر عطا، بیروت، دار الکتب العلمیه.
۵. ابن شاکر، صلاح‌الدین، ۱۴۳۱، *فوات الوفیات*، تحقیق احسان عباس، بیروت، دار صادر.
۶. ابن فارس، احمد، ۱۴۰۴، *معجم مقاییس اللغه*، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
۷. ابن کثیر، ابوالفداء، ۱۴۲۴، *البدایه و النهایه*، تحقیق عبدالله ترکی، ریاض، دار عالم الکتب.
۸. ابن هشام، عبدالملک، بی‌تا، *السیره النبویه*، تحقیق عبدالرئوف السعد، قاهره، شرکه الفنیه المتحده.
۹. بخاری، محمد، ۱۳۱۱، *صحیح بخاری*، تحقیق جمعی از علما، مصر، السلطانیه.
۱۰. بخاری، محمد، ۱۴۴۰، *التاریخ الکبیر*، تحقیق الدباسی و النحال، ریاض، المتمیز للطباعه.
۱۱. الجوهری، علی، ۱۴۱۰، *مسند ابن الجعد*، تحقیق عامر احمد حیدر، بیروت، نادر.
۱۲. حمصی، سدید الدین، ۱۴۱۲، *المنقذ من التقليد*، قم، موسسه النشر الاسلامی.
۱۳. خطیب بغدادی، ابوبکر، ۲۰۰۲، *تاریخ بغداد*، تحقیق بشار، بیروت، نشر دار الغرب الاسلامی.
۱۴. ربانی گلپایگانی، علی، ۱۳۹۲، *امامت در بینش اسلامی*، قم، چهارم، بوستان کتاب.
۱۵. ربانی گلپایگانی، علی، ۱۳۹۹، *روش شناسی علم کلام*، قم، راند.
۱۶. رفیق عجم، ۲۰۰۴، *موسوعه مصطلحات ابن خلدون و الشریف جرجانی*، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون.
۱۷. زمخشری، محمود بن عمر، ۱۴۰۷، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل*، تصحیح مصطفی حسین احمد، بیروت، دار الکتب العربی.
۱۸. سبحانی، جعفر، ۱۴۱۲، *الالهیات علی هدی الكتاب و السنه و العقل*، قم، المرکز العالمی للدراسات الاسلامیه.
۱۹. سبحانی، جعفر، بی‌تا، *بحوث فی الملل و النحل*، قم، موسسه امام صادق علیه السلام.
۲۰. شرف الدین، سیدعبدالحسین، ۱۴۲۶، *المراجعات*، تحقیق حسین راضی، قم، دوم، المجمع العالمی لاهل البیت علیهم السلام.
۲۱. شریف مرتضی، ۱۴۱۰، *الشافی فی الامامه*، قم، موسسه الامام الصادق علیه السلام.

۲۲. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، ۱۳۶۴، *الملل و النحل*، تحقیق محمد بدران، قم، سوم، الشریف رضی.
۲۳. الشیبانی، ابوبکر، ۱۴۰۰، *السنه لابن ابی عماصم*، تحقیق محمد ناصر الدین، بیروت، المكتب الاسلامی.
۲۴. صاحب بن عباد، اسماعیل بن عباد، ۱۴۱۴، *المحیط فی اللغه*، تحقیق محمدحسن آل یاسین، بیروت، عالم الكتاب.
۲۵. الطبرانی، سلیمان، ۱۴۱۵، *المعجم الکبیر*، تحقیق حمدی السلفی، قاهره، مکتبه ابن تیمیہ.
۲۶. طریحی، فخرالدین، ۱۳۷۵، *مجمع البحرین*، تحقیق احمد حسینی اشکوری، تهران، مرتضوی.
۲۷. الطیالسی، ابوداود، ۱۴۱۹، *مسند ابی داود الطیالسی*، تحقیق محمد التركي، قاهره، هجر.
۲۸. عبدالجبار، ۱۹۶۲-۱۹۶۵، *المغنی فی ابواب التوحید و العدل*، تحقیق جورج قنواتی، قاهره، الدار المصریه.
۲۹. علامه حلی، ۱۴۰۹، *الالفین*، چاپ دوم، قم، هجرت.
۳۰. فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۰۹، *العین*، قم، هجرت.
۳۱. فیاض لاهیجی، ۱۳۷۲، *سرمایه ایمان در اصول اعتقادات*، تصحیح صادق لاریجانی، سوم، تهران، انتشارات الزهرا سلام الله علیها.
۳۲. ملاحمی خوارزمی، محمود بن محمد، ۱۴۳۱، *الفائق فی اصول الدین*، تحقیق فیصل بدیر عون، قاهره، دار الکتب و الوثائق القومیه.
۳۳. النحاس، ابراهیم، ۱۴۳۰، *الجامع لعلوم الامام احمد بن حنبل*؛ شرح الحدیث و الآثار، مصر، دار الفلاح.
۳۴. نیشابوری، مسلم، ۱۳۷۴، *صحیح مسلم*، تحقیق عبدالباقی، قاهره، مطبعه عیسی البابی الحلبی.