

حقیقت امامت و راه‌های تشخیص امام در

کلام اشعری

محمد رضائی^۱

چکیده

کلام اشعری یکی از مذاهب کلامی پر طرفدار در میان اهل سنت است. بنیانگذار این مذهب کلامی، ابوالحسن اشعری است. کلام اشعری از حیث روش فکری، عقلی-نقلی است؛ ولی صبغه نقلی آن غالب است. متکلمان اشعری با بهره‌گیری از روش مزبور، مسائل اعتقادی را بررسی کرده‌اند. امامت یکی از مسائلی است که اشاعره در آثار کلامی خود مطرح کرده‌اند و از آنجا که به حسن و قبح عقلی معتقد نیستند، وجوب امامت را سمعی (نقلی) می‌دانند و چون آن را از مسائل فقهی و احکام فرعی اسلامی می‌دانند، نه از اصول اعتقادی، وجوبش را علی‌الناس می‌شمارند نه علی‌الله. مرد بودن، بلوغ، عدالت، حریت و عقل از صفات لازم برای امام از دیدگاه اشاعره است. از نظر آنان مدیریت جامعه اسلامی، برقراری امنیت و ایجاد آسایش، تأمین عدالت اجتماعی، پاسداری از مرزهای جامعه اسلامی، جهاد در راه خدا و تأمین ارزاق عمومی، وظایف امام است. نص، انتخاب اهل حل و عقد و قهر و غلبه راه‌های تعیین امام از نظر اشاعره است. دیدگاه آنان در زمینه امامت با نقدهای سایر متکلمان، به ویژه متکلمان امامیه مواجه شده است.

واژه‌های کلیدی: امام، حقیقت امامت، صفات امام، راه‌های تعیین امام، اشاعره.

۱. دانش آموخته سطح ۴ موسسه آموزش عالی امام صادق علیه السلام، رایانامه:
ramezani.mohammad.1367@gmail.com

اشعریه، پیروان ابوالحسن اشعری هستند (شهرستانی، ۱۴۱۵، ۱: ۱۰۶) و روش فکری آنها آمیزه‌ای از عقل و نقل با تقدّم نقل بر عقل است (ر.ک: ابن فورک، ۱۴۲۵: ۳۰؛ سبحانی تبریزی، ۱۴۲۷، ۲: ۴۳-۴۴). ابوالحسن اشعری تلاش کرد تضاد عقل‌گرایی معتزله و ظاهر‌گرایی اهل حدیث را برطرف کند؛ به این صورت که بر خلاف اهل حدیث که استدلال عقلی را بدعت و حرام می‌دانستند، استفاده از استدلال عقلی در اثبات عقاید دینی را پذیرفت و از طرف دیگر، در تعارض عقل و ظواهر دینی، بر خلاف معتزله که عقل را مقدم می‌دانستند، ظواهر را مقدم داشت (ر.ک: سبحانی تبریزی، ۱۴۲۷، ۲: ۴۳-۴۴). در نتیجه در بحث صفات ذات خداوند و صفات خبریه با معتزله مخالفت کرد، چنانکه اصل حسن و قبح عقلی و متفرعات آن را نیز نپذیرفت و در این زمینه با اهل حدیث موافقت کرد. از آنجا که نادرست دانستن تأویل و اصرار بر حفظ ظواهر در مواردی با اصل تنزیه درباره صفات خداوند منافات داشت، دیدگاه‌های جدیدی را مطرح کرد یا اگر قبل از او وجود داشت، آنها را تأیید و تقویت نمود که قاعده «لا هی هو و لا غیره» درباره صفات ذاتیه خداوند، کلام نفسی درباره تکلم، اصل تفویض در مقابل تأویل درباره صفات خبریه، و نظریه کسب درباره افعال اختیاری انسان، از آن جمله است (ر.ک: ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۹: ۲۲۸-۲۳۴).

قاضی ابوبکر محمد بن طیب باقلانی (م ۴۰۳ق)، امام الحرمین جوینی (۴۱۹-۴۷۸ق)، ابوحامد محمد بن محمد غزالی (م ۵۰۵ق)، ابوالفتح محمد بن عبدالکریم شهرستانی (م ۵۴۸ق)، فخرالدین رازی (۵۴۴-۶۰۶ق)، سیف الدین آمدی (۵۵۱-۶۳۱ق)، ناصرالدین عبدالله بن عمر بن محمد بیضاوی (م ۶۹۱ یا ۶۹۵ق)، عضدالدین ایجی (م ۷۵۶ یا ۷۵۷ق)، سعدالدین تفتازانی (۷۱۲-۷۹۳ق)، میر سید شریف گرگانی (م ۸۱۶ق) و علاءالدین قوشجی (۸۷۹ق) شماری از متکلمان برجسته و مشهور اشعریه‌اند. در نوشتار پیش رو با بهره‌گیری از آثار و آراء کلامی آنان، دیدگاه اشاعره درباره حقیقت امامت و راه‌های تعیین امام را تبیین و بررسی می‌کنیم.

۱. مفهوم شناسی امام

۱-۱. معنای لغوی امام

کلمه «امام»، واژه‌ای عربی از ریشه «أ م م»، بنا بر گزارش برخی لغت‌شناسان برجسته، که در صدد بیان معانی حقیقی واژگان هستند، برای يك معنا وضع شده که

حاوی چهار مفهوم «صل، مرجع، جماعت (مایه اتحاد) و دین (اطاعت)» است (ابن فارس، بی‌تا، ۱: ۲۱). این کلمه دارای کاربردهای مختلفی است؛ از جمله آن‌ها می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد: هر کسی که به او اقتدا شود (فیروزآبادی، بی‌تا، ۴: ۹) و در امور مقدم داشته شود (خلیل بن احمد، بی‌تا، ۸: ۴۲۸؛ ابن فارس، بی‌تا، ۱: ۲۸؛ راغب اصفهانی، بی‌تا: ۸۷)، چیزی که به آن اقتدا می‌شود چه انسانی باشد که به سخن یا فعل او اقتدا شود یا کتابی باشد یا غیر آن‌ها، چه حق باشد، چه باطل (راغب اصفهانی، بی‌تا)، امت (ابن درید، بی‌تا، ۱: ۶۰)، قرآن کریم (ابن فارس، بی‌تا، ۱: ۲۸؛ مرتضی زبیدی، بی‌تا، ۱۶: ۳۴؛ ابن منظور، بی‌تا، ۱۲: ۲۵)، پیامبر (ابن منظور، همان)، خلیفه (ابن فارس، بی‌تا، ۱: ۲۸؛ فیومی، بی‌تا، ۲: ۲۳)، امام در نماز جماعت (فیومی، همان)، فرمانده سپاه (ابن منظور، بی‌تا، ۱۲: ۲۵)، راهنمای مسافران (مرتضی زبیدی، بی‌تا، ۱۶: ۳۴؛ فیروزآبادی، بی‌تا، ۴: ۹)، چوب یا ریسمانی که بتاها از آن برای نظم در کار استفاده می‌کنند (جوهری، بی‌تا، ۵: ۱۸۶۵؛ ابن منظور، بی‌تا، ۱۲: ۲۵)، راه عریض (طریحی، بی‌تا، ۶: ۱۰)، دانشمندی که از او پیروی می‌شود (فیومی، بی‌تا، ۲: ۲۳)، فرد یا چیزی که به آن مثال زده می‌شود (فیروزآبادی، بی‌تا، ۴: ۹).

جمع این کلمه، «أئمة» است (خلیل بن احمد، بی‌تا، ۸: ۴۲۹) که در اصل «أئمة» بر وزن «أئمة» بوده که کسره میم به همزه منتقل شده و دو میم در یکدیگر ادغام شده است (طریحی، بی‌تا، ۶: ۱۱) و برخی هم همزه دوم را به یاء تبدیل کرده و آن را «أئمة» خوانده‌اند (ابن منظور، بی‌تا، ۱۲: ۲۵).

۲-۱. معنای اصطلاحی امام از منظر اشاعره

هر چند در فرهنگ اهل سنت، ابتدا برای جانشین رسول خدا ﷺ واژه «خلیفه» اطلاق می‌شد و ابوبکر و سایر خلفا، خود را خلیفه پیامبر می‌نامیدند (عسکری، بی‌تا، ۱: ۲۱۷-۲۱۹) ولی یکی از تعابیر رایج در کتب کلامی علمای اهل سنت، برای این جایگاه، واژه «امام» است. از این رو باید این لفظ را از منظر متکلمان اشعری مورد بررسی قرار دهیم تا مفهوم و ماهیت آن به درستی روشن گردد.

با توجه به تعابیر به کار رفته در تعریف‌ها، می‌توان آن‌ها را به دو دسته عام و خاص تقسیم کرد؛ به صورتی که عده‌ای از آن‌ها، علاوه بر امام، نبی را نیز در بر می‌گیرد و برخی دیگر فقط جانشینان پیامبر ﷺ را شامل می‌شود. از جمله تعریف‌های عامی که در کتب اشاعره آمده، می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱. ماوردی (م ۴۵۰ق) در یکی از تعریف‌هایی که برای امامت بیان کرده، می‌گوید: «امامت عبارت است از ریاست عام در امر دین و دنیا» (ماوردی، بی‌تا: ۱۵).
 ۲. امام الحرمین جوینی (م ۴۷۸ق): «ریاست تامه و زعامت عامه‌ای که به خاصه و عامه در مهمات دین و دنیا تعلق دارد» (جوینی، ۱۴۰۱: ۲۲).
 ۳. فخر رازی (م ۶۰۶ق): «ریاست عامه در دین و دنیا برای شخصی از اشخاص» (تفتازانی، ۱۴۱۲، ۵: ۲۳۴).
- از جمله تعریف‌های خاص امامت در کتب اشاعره، موارد زیر است:
۱. ماوردی (م ۴۵۰ق): «خلافت رسول گرامی اسلام ﷺ در اقامه دین و حفظ حوزه ملت» (ماوردی، بی‌تا: ۱۵).
 ۲. سیف الدین آمدی (م ۶۳۱ق): «خلافت شخصی از اشخاص از پیامبر ﷺ، در اقامه قوانین شرع و حفظ حوزه شریعت به گونه‌ای که بر کافه مردم اطاعت و پیروی از وی واجب است» (آمدی، ۱۴۲۳، ۵: ۱۲۱).
 ۳. قاضی عضالدین ایجی (م ۷۵۶ق) تنها به اقامه دین توجه داشته و در تعریف امامت می‌گوید: «امامت، خلافت رسول در اقامه دین است به گونه‌ای که تبعیت از او بر همه مردم واجب است» (ایجی، بی‌تا: ۳۹۵) وی سپس منسوبین از طرف امام بر ناحیه‌ای خاص و مجتهد و آمر به معروف را از این تعریف خارج می‌داند.
 ۴. تفتازانی (م ۷۹۲ق): «ریاست عامه در امر دین و دنیا به عنوان خلافت از نبی اکرم ﷺ» (تفتازانی، ۱۴۱۲، ۵: ۲۳۲).
- مقصود از امامت در این نوشتار، معنای خاص امامت است.

۲. حقیقت و جایگاه امامت از منظر اشاعره

از جمله مباحث اساسی امامت عامه، مسأله حقیقت و جایگاه امامت از دیدگاه فرق اسلامی است. مراد از آن، این است که امامت از منظر آنان چه جایگاهی دارد؟ آیا امامت از اصول بوده و مسأله کلامی است یا از مسائل فقهی و فروع؟ نصب امام، واجب است یا نه؟ نصب امام توسط خداوند انجام می‌شود یا مکلفان؟ و اینکه اوصاف و شرایط امام کدام است؟ در ادامه، این مسائل را از منظر اشاعره مورد بررسی قرار خواهیم داد. درست است که برخی از متکلمان اشعری تصریح کرده‌اند که امامت از اصول دین است (ر.ک: بغدادی، بی‌تا: ۳۴۰؛ باقلانی بصری، بی‌تا: ۲۵۲)، و برخی نیز مسأله امامت را کنار سایر اصول دین مانند نبوت آورده‌اند (فخر رازی، بی‌تا: ۵۷۳-۵۷۵؛ بیضاوی ۲۰۰۷، ۲۳۵-۴۶) و برخی دیگر مسأله امامت را ذیل «اصول الکبار» ذکر کرده‌اند (شهرستانی، ۱۴۱۵، ۱: ۲۱)، اما از نظر اکثر متکلمان این فرقه، امامت از اصول نبوده و

از مسائل کلامی به حساب نمی‌آید؛ بلکه از مسائل فرعی و فقهی است و در هر عصری مردم باید امامی را برگزینند تا احکام الهی را اجرا کند؛ زیرا اجرای احکام الهی و جهاد در راه خدا، بدون امام ممکن نیست.

امام الحرمین جوینی نه تنها امامت را از اصول اعتقادات ندانسته، بلکه دو مانع عمده را در پیش روی استدلال کنندگان تصور کرده و معتقد است: «خطر لغزش در این باب کمتر از نادانی نسبت به اصل امامت نیست» (امام الحرمین، ۱۴۱۶، ۱۶۳).

ابوالمظفر اسفراینی گفته است: «از آنجا که نزاع مسلمانان در باب امامت از اصول دین نیست، بلکه از فروع دین و مانند مسائل واجبات می‌باشد، از این رو، این نوع خلاف سبب تفسیق و تبری نیست» (اسفراینی، بی‌تا: ۱۸).

ابوحامد غزالی مباحث امامت را نه از «مهمّات» و نه از «معقولات»، بلکه از «فقهیات» و در حوزه مباحث فقهی دانسته است و دیگران را از ورود در این مسائل برحذر داشته است (غزالی، بی‌تا: ۱۴۷) از این رو بر اساس دیدگاه وی، تنها فقها شایستگی بحث درباره آن را دارند و ارباب فنون و حرف و فلاسفه و متکلمان صلاحیت بحث درباره خلافت را ندارند.

آمدی در این باره می‌گوید: «سخن درباره امامت از اصول دین نیست» (آمدی، بی‌تا: ۳۰۹).

ایجی می‌گوید: «مباحث امامت در نزد ما از فروع دین است» (جرجانی، بی‌تا، ۸: ۳۴۴).

تفتازانی می‌گوید: در این که مباحث امامت سزاوار فروع دین است، هیچ نزاعی نیست (تفتازانی، ۱۴۱۲، ۵: ۲۳۲).

متکلمان اشعری در پاسخ به این سوال که «اگر امامت از منظر اشاعره از مسائل فرعی و فقهی است، به چه دلیل آن را در کتاب‌های کلامی مورد بحث قرار داده‌اند؟» دو جواب بیان کرده‌اند:

۱. برخی، دلیل این مساله را صرفاً رعایت پیروی از گذشتگان دانسته و معتقدند جایگاه اصلی آن در علم فقه بوده و باید این مسأله در آنجا مورد بررسی قرار می‌گرفت (غزالی، بی‌تا: ۱۴۶؛ آمدی، بی‌تا، ۵: ۱۱۹؛ ایجی، بی‌تا: ۳۹۵؛ جرجانی، بی‌تا، ۸: ۳۴۴).

۲. تفتازانی معتقد است: عقاید فاسد در برخی گرایش‌های کلامی مانند شیعه و خوارج موجب اختلاف و سوء اعتقاد مردم گردید و بسیاری از قواعد اسلامی را

خداوند دار ساخت، از این رو متکلمان مباحث امامت را به ابواب کلام ملحق کردند (تفتازانی، ۱۴۱۲، ۵: ۲۳۲، ۲۳۴).

به نظر می‌رسد وجه جمع میان دو دلیل، نکته‌ای است که تفتازانی به آن اشاره کرده است؛ یعنی آنچه باعث شده تا گذشتگان از علمای اشعری امامت را در زمره مسائل علم کلام مورد بحث قرار دهند، این بوده که علمای شیعه، این مسائل را با منطق و استدلال در کتاب‌های خود مطرح می‌کردند و چه بسا باعث ایجاد تردید در عقاید برخی اهل سنت می‌شده است که این امر، عالمان اهل سنت را بر آن داشته تا به تبیین دیدگاه خود و پاسخ به علمای شیعه بر اساس مکتب خود بپردازند و به خیال خود در صدد رفع شبهات ایشان برآیند.

اشاعره معتقد به وجوب امامت هستند؛ ولی دلیل وجوب آن را سمعی و علی الناس می‌دانند (جرجانی، بی تا، ۸: ۳۴۵؛ تفتازانی، ۱۴۱۲، ۵: ۲۳۵؛ غزالی، بی تا: ۱۴۷؛ فخر رازی، بی تا، ۲: ۲۵۵؛ بغدادی، بی تا: ۲۱۵).

ایشان برای اثبات این مدعا به ادله‌ای تمسک کرده‌اند که مهم‌ترین آن‌ها، اجماع صحابه (جرجانی، بی تا، ۸: ۳۴۶؛ تفتازانی، ۱۴۱۲، ۵: ۲۳۵؛ شهرستانی و شیرازی، ۱۴۲۵، ۲۶۷)، مقدمه واجبات مطلق بودن نصب امام (تفتازانی، ۱۴۱۲، ۵: ۲۳۵)، وجوب دفع ضرر (جرجانی، بی تا، ۸: ۳۴۶؛ فخر رازی، بی تا، ۲: ۲۵۶)، آیه اولی الامر و حدیث من مات (تفتازانی، ۱۴۱۲، ۵: ۲۳۹) است.

ایجی در شرح المواقف گفته است: اصحاب بعد از وفات پیامبر اسلام ﷺ چنان اهمتامی به مسأله امامت داشتند که مهم‌ترین واجب الهی یعنی دفن پیامبر اسلام ﷺ را رها کردند و به مسأله امامت پرداختند، آنگاه که ابوبکر گفت: «محمد ﷺ وفات کرده است و باید کسی به اقامه این دین بپردازد»، همه او را تصدیق کرده و هیچ کس نگفت که احتیاجی به این امر نیست؛ البته صحابه درباره شخص امام به توافق نرسیدند؛ ولی این مسأله ضروری به اصل موضوع (وجوب امام) نمی‌زند و بعد از صحابه نیز مردم دائماً عمل ایشان را تأیید کرده‌اند (جرجانی، بی تا، ۸: ۳۴۶؛ ر.ک: آمدی، ۱۴۲۳، ۵: ۱۲۳).

در نقد دلیل مذکور می‌گوییم: اولاً: چگونه می‌توان در این مسأله ادعای اجماع داشت در حالی که علی ؑ، حضرت زهرا ؑ، حسن بن علی ؑ، بنی هاشم، سعد بن عباده، قیس بن سعد و جمعی از صحابه بزرگ مانند سلمان، ابوذر، مقداد، عمار، خالد بن سعید، حذیفه بن یمان و... در سقیفه حضور نداشتند (ر.ک: نراقی، بی تا: ۱۳۴) علاوه بر اینکه هنگام وفات پیامبر اکرم ﷺ هنوز اجماعی صورت نگرفته بود، چگونه

اصحاب اهمّ واجبات را ترك كردند؟ بله، اگر پيش از وفات پيامبر ﷺ اجماع می‌شد، سخن ایشان بر اساس مبانی خودشان صورت درستی پیدا می‌کرد. و اگر ترك كردن دفن پيغمبر ﷺ و اقدام برای نصب خليفه، مستند به دلیلی دیگر بود، اگر آن دلیل، «عقلی» باشد، این خلاف مذهب آنها است؛ زیرا ایشان می‌گویند «عقل» حکم به وجوب نصب امام نمی‌کند و اگر آن دلیل، «نقلی» و غیر از اجماع باشد، مثل اینکه حدیثی به ایشان از پيغمبر ﷺ رسیده باشد، ما به این چنین حدیثی اعتنا نمی‌کنیم، در حالی که خود ایشان هم چنین ادعایی نمی‌کنند (لاهیجی، بی‌تا: ۱۱۲؛ نراقی، بی‌تا: ۱۳۵). برای آگاهی از نقدهای دیگر، رک: مظفر، بی‌تا، ۴: ۲۵۶-۲۵۹).

تفتازانی در تقریر دلیل دوم گفته است: «شارع به اقامه حدود، پاسداری از مرزها، آماده کردن سپاه برای جهاد و اموری که به حفظ نظام و محافظت از کیان اسلامی مربوط می‌شود، امر کرده است که این امور بدون امام تحقق نمی‌یابد و آنچه که تحقق واجب مطلق متوقف بر آن است و ایشان قدرت بر آن دارد، واجب است» (تفتازانی، ۱۴۱۲، ۵: ۲۳۶).

نقد

همانطور که گفته شد، اشاعره نصب امام را واجب دانسته و معتقدند طریقه شناخت این وجوب تنها از طریق سمع ممکن است و عقل در این مجال به کار نمی‌آید (فخر رازی، بی‌تا، ۲: ۲۵۵)؛ با این حال هنگامی که منابع کلامی ایشان ملاحظه می‌شود، برای اثبات این وجوب از دلائل عقلی‌ای مثل مقدمه واجبات مطلق بودن نصب امام و وجوب دفع ضرر استفاده کرده‌اند که با اندیشه اشعری بیگانه است. علاوه بر اینکه بر اساس مبانی صحیحی که در جای خود بحث شده است، باید گفت این سخن متوقف بر آن است که نصب امام بر خدا واجب نباشد و یا واجب باشد، اما خداوند این کار را انجام نداده باشد، که بطلان این دو فرض آشکار است. از این گذشته، واجباتی که وی بر شمرده تنها به شرط بودن امام، واجب خواهند بود. از این رو، این امور، واجبات مشروط هستند و مقدمه واجبات مشروط، واجب نیست. مانند استطاعت نسبت به حج. خصوصاً در مورد اول یعنی اجرای قوانین، که فقط بر امام واجب است. پس چگونه می‌توان مقدمه این امور - که همان نصب امام است - را واجب شمرده؟ بر فرض که انجام این امور بر مردم واجب باشد و تعیین امام نیز در حکم مقدمه محسوب شود باز هم مشکل از بین نمی‌رود. زیرا چنانکه علامه حلی در مسئله اصول فقه ذکر می‌کند بسیاری از علمای اهل سنت قائل به وجوب مقدمه واجب نیستند (مظفر، بی‌تا، ۴: ۲۶۰).

متکلمان اشعری در تقریر دلیل سوم گفته‌اند: «نصب امام، موجب دفع ضرر از مردم است، پس واجب است؛ مقدمه اول ضروری است و مقدمه دوم (آنچه موجب دفع ضرر است، واجب است) هم مورد اتفاق عقلای عالم است» (ر.ک: فخر رازی، بی تا: ۵۷۴؛ تفتازانی، ۱۴۱۲، ۵: ۲۳۷؛ جرجانی، بی تا، ۸: ۳۴۶).

در نقد این دلیل می‌گوییم: «مقدمه اول قیاس مذکور، از باب حسن و قبح عقلی است که اشاعره منکر آن هستند و مقدمه دوم آن که احاله به اجماع شده است، عقلا واضح تر از مقدمه اول است» (نصیر الدین طوسی، بی تا: ۴۰۷. برای نقدهای بیشتر در این باره ر.ک: مظفر، بی تا، ۴: ۲۵۹).

۳. وظایف امام از منظر اشاعره

همان گونه که در بحث حقیقت امامت بیان شد، امام خلیفه پیامبر ﷺ در رهبری امت اسلامی است و پیامبر اکرم ﷺ هم رهبری علمی و تربیتی امت اسلامی را بر عهده داشت و هم رهبری سیاسی و اجتماعی آنان را، اکنون سخن در این است که آیا امام که جانشین پیامبر است، هم رهبر علمی و تربیتی مسلمانان را بر عهده دارد و هم رهبری سیاسی و اجتماعی آنان را، یا او فقط عهده دار رهبری سیاسی و اجتماعی آنان است، یعنی با اجرای احکام اجتماعی اسلام برای تحقق عدالت، امنیت و آسایش مردم تلاش می‌کند؛ اما رهبری علمی و تربیتی از وظایف و شؤون امام نمی‌باشد. اشاعره همانند دیگر مذاهب اهل سنت، طرفدار دیدگاه دوم می‌باشند؛ اما شیعه امامیه طرفدار دیدگاه اول است. به این جهت باید امام از علم کامل و جامع نسبت به معارف و احکام اسلامی برخوردار باشد. در این جا نمونه‌هایی از سخنان متکلمان اشعری را بازگو می‌کنیم:

ابوبکر باقلانی در پاسخ به این سوال که «هدف از نصب امام چیست؟» گفته است: «فرماندهی سپاه، پاسداری از مرزها، سرکوب ستمگران، حمایت از مظلومان، اقامه حدود، تقسیم فیء میان مسلمانان و هزینه کردن آن در اموری مانند جهاد با دشمنان، اموری است که هدف از نصب امام را تشکیل می‌دهد» (باقلانی، ۱۴۰۷، ۱: ۴۷۷).

ابومنصور بغدادی در این باره گفته است: «مسلمانان، به امامی نیاز دارند که احکام و حدود آنان را اجرا کند، سپاهیان را فرماندهی کند و اموال عمومی را میان ایشان تقسیم کند» (بغدادی، ۱۴۰۱، ۲۷۱).

سیف الدین آمدی معتقد است: «هدف از فرمان‌های شرعی در موارد مختلفی مثل حدود و قصاص و جهاد و اظهار شعائر اسلامی در اعیاد و جمعه‌ها، اصلاح امور معاش

و معاد بشر است که بدون امام مطاعی که زمام امور جامعه اسلامی را بر عهده بگیرد، محقق نمی‌شود» (آمدی، بی‌تا: ۳۱۱).

تفتازانی امور مربوط به حفظ نظام مانند اقامه حدود، حفاظت از مرزها، آماده‌سازی سپاهیان برای جهاد و ... را از اهداف امامت دانسته (تفتازانی، ۱۴۱۲، ۵: ۲۳۷) و گفته است: «در کتب فقهی ما آمده است که باید در جامعه اسلامی، امامی باشد که دین را احیا کند و سنت را بر پا دارد و از مظلومان دفاع کند و استیغای حقوق کند؛ یعنی حقوق عمومی را از کسانی که چنین حقوقی بر ذمه آنان است، دریافت کند و در مواضع شرعی آن مصرف کند (تفتازانی، ۱۴۱۲، ۵: ۲۳۳؛ ر.ک: شهرستانی، ۱۴۲۵: ۲۶۷).

نقد

بر اساس آنچه گفته شد، اشاعره امام را خلیفه پیامبر ﷺ می‌دانند. روشن است که خلیفه تمام مسئولیت‌های کسی که جانشین او است را دارا می‌باشد، از این رو امام باید تمام شئون و وظایف پیامبر (به جز تلقی و ابلاغ وحی که به سبب ختم نبوت پایان یافته است) را دارا باشد.

۴. صفات امام از منظر اشاعره

سخنان متکلمان اشعری در باره شرایط و اوصاف امام، مختلف است؛ به طوری که برخی فقط صفات قاضی را برای او لازم دانسته (غزالی، بی‌تا: ۱۴۹) و برخی تا نه صفت را بیان کرده‌اند (بیضاوی، ۲۰۰۷، ۲۳۶)؛ که در این میان، شرط بلوغ، عدالت، حرّیت، مرد بودن و عاقل بودن، مورد اتفاق همه ایشان است (امام الحرمین، ۱۴۰۷: ۱۳۰؛ ایجی، بی‌تا: ۳۹۸؛ تفتازانی، ۱۴۱۲، ۵: ۲۴۴).

ایشان درباره دلیل هر کدام از این شرایط به ادله مختلف استناد کرده‌اند؛ درباره شرط بودن بلوغ گفته‌اند: «چون شخص بالغ از حیث عقل و هیبت و تجربه کامل‌تر است» (آمدی، ۱۴۲۳، ۵: ۱۹۱؛ ر.ک: ایجی، بی‌تا: ۳۹۸) و دلیل مرد بودن را نقصان عقل و دین زنان (بیضاوی ۲۰۰۷: ۲۳۶؛ ایجی، بی‌تا: ۳۹۸) و دلیل اشتراط حرّیت را تضییع حق مولای عبد در وقت رسیدگی به امور حکومتی دانسته‌اند (بیضاوی ۲۰۰۷، ۲۳۶؛ ایجی، بی‌تا: ۳۹۸). درباره دلیل شرط بودن عقل گفته‌اند: «تا به اخبار و اعمال او اعتماد شود و از بیت المال محافظت کند» (آمدی، ۱۴۲۳، ۵: ۱۹۱) و دلیل اشتراط عدالت این است که: «امام باید عادل باشد تا مرتکب ظلم و جور نشود» (ایجی، بی‌تا: ۳۹۸).

بعضی از متکلمان اشعری علاوه بر موارد بالا، اوصاف دیگری را برای امام لازم دانسته‌اند. برخی اجتهاد را از جمله ویژگی‌های لازم او دانسته‌اند با این توجیه که: از جمله بزرگ‌ترین اهداف امامت، حل اختلاف و دفع مخاصمات است که بدون اجتهاد، محقق نمی‌شود (آمدی، ۱۴۲۳، ۵: ۱۹۱) و اینکه اجتهاد از جمله شرایط قاضی منصوب از طرف امام است، پس به طریق اولی او هم باید این شرط را دارا باشد (کوثری، بی‌تا: ۱۳۴).

برخی اجتهاد، شجاعت و صاحب رأی بودن را به جمهور نسبت داده‌اند (آمدی، ۱۴۲۳، ۵: ۱۹۱؛ ایجی، بی‌تا: ۳۹۸؛ تفتازانی، ۱۴۱۲، ۵: ۲۴۴)، و امام الحرمین، مجتهد بودن امام را متفقاً علیه دانسته است (امام الحرمین، ۱۴۱۶، ۱۶۹)، و آمدی گفته است: «نمی‌توان گفت [اجتهاد نیاز نیست و] مشورت با دیگران در این باره کافی است؛ زیرا این مسأله خلاف اجماع است» (آمدی، ۱۴۲۳، ۵: ۱۹۱).

این مطلب در حالی است که اگر ایشان امام را به عنوان مرجع علمی نپذیرفته‌اند، شرط اجتهاد لازم نیست؛ زیرا وقتی امام مجری احکام است، مجتهد یا مقلد بودن او تفاوتی ندارد؛ چون او می‌تواند با مراجعه به مجتهدان، نظرات ایشان را اخذ کرده و اجرا کند و در موارد اختلاف، به رأی اکثر، مشهور یا معیارهای دیگری که مورد قبول عالمان است، عمل کند.

ایشان درباره دلیل ذکر شجاعت به عنوان یکی از صفات امام گفته‌اند: امام باید شجاع باشد تا نیروی دفاع از دین و امور مردم را داشته باشد (ایجی، بی‌تا: ۳۹۸)، و از اقامه حدود الهی نهراسد (بیضاوی، ۲۰۰۷: ۲۳۶).

ایجی با بیان اینکه، برخی متکلمان، صفات مذکور را لازم ندانسته و در دلیل آن گفته‌اند: «چون این صفات یافت نمی‌شود، اشتراط آنها عبث و تکلیف بما لایطاق بوده و مستلزم مفاسدی است که دفع آنها به واسطه نصب فاقد این صفات، ممکن است» به نقد آن پرداخته است (ر.ک: ایجی، بی‌تا: ۳۹۸).

برخی متکلمان اشعری، با استناد به روایت نبوی «الأئمة من قریش»، قریشی بودن را دیگر صفت لازم برای امام دانسته‌اند (غزالی، بی‌تا: ۱۴۹؛ جرجانی، بی‌تا، ۸: ۳۵۰) و برخی نیز از آن به عنوان شرط مورد اتفاق امت یاد کرده‌اند (تفتازانی، ۱۴۱۲، ۵: ۲۴۴).

ابوالحسن اشعری، خلافت ابوبکر را خلافت رسول خدا ﷺ دانسته و ضمن تأکید بر برتری او، علم، زهد، قوت رأی و مدیریت امت را از جمله ویژگی‌های او به عنوان خلیفه و امام مسلمین دانسته است (اشعری، ۱۳۹۷: ۲۵۲).

۵. راه‌های تعیین امام از منظر اشاعره

از جمله مسائلی که در کتب کلامی، ذیل بحث امامت مطرح شده، مساله «راه‌های تعیین امام» یا «راه ثبوت امامت» است. متکلمان اشعری در نادرستی راه‌هایی مانند دعوت و وراثت که توسط زیدیه و عباسیه مطرح شده است، با امامیه هم عقیده‌اند؛ ولی با این حال، راه‌های مختلفی برای تعیین و انتخاب امام مطرح کرده‌اند که در ذیل به آنها اشاره می‌شود:

۵-۱. نصّ شرعی

در اینکه نصّ شرعی معتبر یکی از راه‌های تعیین امام است، میان مذاهب اسلامی اختلافی وجود ندارد، چنانکه برخی از ایشان مانند باقلانی (بی تا: ۱۶۵)، فخر رازی (رازی، بی تا: ۱۴۴؛ همو، بی تا، ۲: ۲۶۸) و بیضاوی (۲۰۰۷: ۲۳۸) به اجماعی بودن آن اعتراف کرده‌اند.

آنچه مورد اختلاف است، وجود نصّ شرعی بر امامت فردی خاص است. شیعه به وجود نصّ بر امامت امیرالمومنین علیه السلام معتقد است و عده‌ای از عالمان اهل سنت نیز به وجود نصّ بر خلافت ابوبکر عقیده دارند؛ اما اکثر اهل سنت که اشاعره نیز در زمره آنان هستند به نصّ شرعی بر امامت امیرالمومنین علیه السلام یا ابوبکر یا فردی دیگر اعتقاد ندارند (بغدادی، ۱۴۰۱: ۲۷۹؛ امام الحرمین، بی تا: ۱۶۷؛ غزالی، بی تا: ۱۵۱؛ ا. غزالی، ۱۴۲۲: ۱۲۳-۲۵) شهرستانی، ۱۴۲۵: ۳۵۶؛ ابن تلمسانی، ۱۴۳۱: ۶۷۴؛ فخر رازی، بی تا، ۲: ۲۶۸؛ ایچی، بی تا: ۳۹۹).

۵-۱-۱. ادله ادعای عدم نصّ

اشاعره برای اثبات ادعای عدم نصّ، به چند دلیل استناد کرده‌اند که در زیر اشاره می‌شود:

۱. اگر بیان کردن نص بر پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم واجب بود، آن را طوری بیان می‌کرد که امت از آن آگاه شده و در آن اختلاف نکنند؛ زیرا امامت همانند قبله و تعداد رکعات نماز از واجبات همگانی است و اگر چنین نصّی وجود می‌داشت، مسلمان‌ها آن را به صورت متواتر نقل می‌کردند و به آن علم پیدا می‌کردند؛ پس وقتی ما چنین علمی نسبت به امامت فردی خاص نداریم، می‌دانیم که نصّی درباره این مساله به طور متواتر نداریم (بغدادی، بی تا: ۲۲۲؛ نیز ر.ک: الباقلانی، ۱۴۰۷: ۴۴۲؛ تفتازانی، ۱۴۱۲، ۵: ۲۵۸).

۲. اگر نضی درباره شخص خاصی وجود می‌داشت، کسی که امامتش منصوص و منصوب بود، در مقابل دیگران احتجاج می‌کرد؛ در حالی که بعد از رحلت نبی مکرم اسلام ﷺ کسی از صحابه، به نضی که درباره شخص خاصی از جمله علی ع باشد، احتجاج نکرده است و حتی خود ایشان هم هیچ‌گاه چنین ادعایی را مطرح نکردند. از این رو، نبود چنین احتجاجی دلیل بر عدم وجود نض است (ر.ک: ابن حزم، بی‌تا، ۳: ۱۵؛ شهرستانی، ۱۴۲۵: ۲۶۸؛ تفتازانی، ۱۴۱۲، ۵: ۲۶۰).

نقد

۱. یکی از نصوص امامت امیرالمومنین ع حدیث غدیر است که متواتر بودن آن یقینی است؛ زیرا تعداد بسیاری از عالمان اسلامی آن را از بیش از یک‌صد صحابی و هشتاد تابعی روایت کرده‌اند (امینی، بی‌تا، ۱: ۴۱-۱۶۷)؛ علاوه بر روایات دیگری که از طرق مختلف و معتبر در منابع روایی اهل سنت و شیعه نقل شده است (ر.ک: شرف‌الدین: بی‌تا؛ ربانی گلیپایگانی: ۱۳۹۶ ب).

۲. مقایسه مسأله امامت با شناخت تعداد رکعات نماز و قبله، مع الفارق است؛ زیرا درباره مسائل مزبور، داعیه‌ای بر کتمان نض وجود ندارد، در حالی که مسأله خلافت و امامت از اموری است که مورد طمع عده زیادی است که برای رسیدن به اهداف خود، انگیزه بسیاری برای کتمان نصوص در این باره دارند (ر.ک: علم‌الهدی، بی‌تا، ۲: ۸۰-۸۱).

۳. مسلم است که امیرالمومنین ع در سقیفه، بر نصوص امامت خویش احتجاج نکرده است؛ اقا عدم احتجاج ایشان دلیل بر نبود نض در این باره نیست؛ زیرا، ایشان به همراه برخی از صحابه پیامبر ص در این زمان، مشغول تجهیز پیامبر ص بودند و در سقیفه حضور نداشتند و بر اساس ارزیابی عقلایی دور از انتظار بود که عده ای از مهاجر و انصار که از نصوص امامت حضرتش آگاه بودند، آن‌ها را نادیده گرفته و قبل از خاکسپاری بدن مطهر پیامبر ص در محلی جمع شده و درباره جانشینی ایشان به بحث و جدال بپردازند (ربانی گلیپایگانی، ۱۳۹۶: ۳۳۸).

۴. امیرالمومنین ع بنا بر آنچه در کتب شیعه و اهل سنت ذکر شده است در برخی موارد که شرایط را مساعد دیده است بر نصوص امامت خود احتجاج کرده است؛ ایشان در شورای شش نفره تعیین خلیفه بعد از عمر ضمن بیانات مفصّلی، به برخی از ادله امامت خویش اشاره کرده و به آن‌ها احتجاج کرده است (ابن عساکر، بی‌تا، ۴۲: ۴۳۱-۴۳۵؛ ابن ابی الحدید، بی‌تا، ۶: ۱۶۷-۱۶۸؛ اخطب خوارزم، ۱۴۱۱، ۳۱۳-۱۵).

۵. در منابع شیعه احتجاج امیرالمومنین علیه السلام و نیز احتجاج عده‌ای از صحابه با ابوبکر و بیعت کنندگان با او نقل شده است (ر.ک: شیخ صدوق، ۱۳۶۲: ۴۵۶-۹۳؛ طبرسی، ۱۴۰۳: ۱۱۵-۲۰)، بدیهی است عدم نقل این روایات از طریق اهل سنت، دلیل بر نادرستی آن‌ها نیست؛ زیرا دواعی عدم نقل برای آنان وجود داشته است.

۲-۵. بیعت و انتخاب اهل حل و عقد

بر اساس دیدگاه اشاعره، بیعت و انتخاب اهل حل و عقد، یکی از راه‌هایی است که امام به وسیله آن معین می‌گردد (ماوردی، بی تا: ۵-۷؛ امام الحرمین، ۱۴۱۶: ۱۶۹؛ آمدی، بی تا: ۳۲۳؛ بیضاوی، ۲۰۰۷: ۲۳۷؛ ایچی، بی تا: ۳۹۹؛ تفتازانی، ۱۴۱۲، ۵: ۲۵۴). اهل حل و عقد افرادی هستند که به مرتبه‌ای از دین و اخلاق و علم دست یافته‌اند که نسبت به اوضاع مردم آگاه هستند و درباره امور مسلمین، تصمیم‌گیری می‌کنند (ر.ک: دسوقی مالکی، بی تا، ۴: ۲۹۸؛ صنعانی، ۱۳۴۹: ۱۷).

منابع کلامی اشاعره بایستگی‌های مختلفی از جمله حریت (جوینی، بی تا: ۴۹)، عدالت (دسوقی مالکی، بی تا، ۴: ۲۹۸)، علم (ماوردی، بی تا: ۶؛ جوینی، بی تا، ۵۰) و رأی و حکمت (ماوردی، بی تا: ۶) را برای اهل حل و عقد شرط کرده‌اند.

نخستین اجماع اهل حل و عقد که به صورت دلیل شرعی در تاریخ اسلام مطرح گردیده است، بعد از وفات رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم در سقیفه بنی ساعده اتفاق افتاد (قرطبی، ۱۳۸۴، ۱۶: ۳۷). از آنجا که بیعت با ابوبکر توجیهی از کتاب و سنت نداشت، مجبور شدند آن را مستند به فعل برخی از صحابه، یعنی اجماع اهل حل و عقد نمایند که با گذشت زمان به عنوان نوعی فرآیند در تعیین امام معرفی شد (سبزواری، ۱۳۹۲: ۳۶). غزالی تفویض را یکی از راه‌های تعیین امام معرفی کرده است و می‌گوید: «... یا به واسطه تفویض {بیعت} شخص صاحب شوکتی که انقیاد و تفویض او متابعت و مبادرت دیگران را برای بیعت با امام به دنبال دارد» (غزالی، ۱۴۲۲: ۱۵۰). ایشان در کتاب قواعد العقاید گفته است: «امام کسی است که بیعت اکثر مردم را به دنبال داشته باشد نه بیعت یک نفر و مخالف اکثر، باغی است لذا واجب است او را به پیروی از حق بازگرداند» (غزالی، ۱۴۰۵: ۲۳۰).

فخر رازی معتقد است چون امامت ابوبکر به واسطه بیعت صورت گرفته است، بیعت یکی از راه‌های معتبر تعیین امام است (فخر رازی، بی تا، ۲: ۲۶۸).

آمدی در ابکار الافکار گفته است: «شاعره و معتزله و جمیع اهل سنت و جماعت و سلیمانیه و بتریه از زیدیه معتقدند اختیار نیز یکی از راه‌های اثبات امامت امام است» (آمدی، ۱۴۲۳، ۵: ۱۳۲).

تفتازانی در این باره می‌گوید: «اهل حل و عقد، علما، رؤسا و سرشناسان مردم‌اند که حضورشان برای بیعت ممکن است، بدون اینکه در آنان تعداد شرط باشد و اتفاق سایر بلاد نیز شرط نمی‌باشد و اگر حل و عقد به یک نفر که مطاع است تعلق بگیرد بیعتش کفایت می‌کند» (تفتازانی، ۱۴۱۲، ۵: ۲۳۳). وی در شرح المقاصد گفته است: «امامت نزد اکثر فرق اسلامی با اختیار اهل حل و عقد، ثابت می‌شود اگرچه تعداد آنان کم باشد» (تفتازانی، ۱۴۱۲، ۵: ۲۵۲).

۱-۲-۵. دلیل اشاعره برای حجیت این طریق

متکلمان اشعری برای اثبات حجیت بیعت و انتخاب اهل حل و عقد به دلایلی استناد کرده‌اند. برخی گفته‌اند: دلیل حجیت این راه این است که امامت ابوبکر به وسیله آن به اثبات رسیده است. (ایچی، بی تا: ۳۹۹) فخر رازی در این باره گفته است: «این دلیل بر امامت ابوبکر دلالت دارد و دلیلی برای امامت او جز بیعت نبود؛ زیرا اگر این مسأله منصوص بود، اکتفا به بیعت، خطای فاحشی بود که موجب بی اعتباری امامت او و بطلانش می‌شد، در نتیجه بیعت باید راه صحیحی برای انتخاب امام باشد» (ابن تلمسانی، ۱۴۳۱: ۶۷۴).

تفتازانی در این باره گفته است: «دلیل ما بر اینکه بیعت و اختیار طریق انتخاب امام می‌باشد این است که طریق، یا نص است و یا اختیار و نص درباره ابوبکر منتفی است؛ در حالی که او بالاجماع امام است و عدم نص درباره علی علیه السلام نیز پس از تحقیق صادق است. صحابه نیز پس از رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و کشته شدن عثمان در انتخاب امام و انعقاد بیعت بدون هیچ انکاری تلاش کردند، پس بیعت اجماعاً طریق برای انتخاب امام است (تفتازانی، ۱۴۱۲، ۵: ۲۵۴). فخر رازی نیز همین مطلب را با عبارت دیگر بیان داشته است (فخر رازی، بی تا، ۲: ۲۶۸).

آمدی گفته است: «تکیه گاه اصحاب ما در این مسأله این است که می‌گویند: ثابت شد نصب امام بعد از پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم شرعاً واجب است و امت اجماع دارند بر اینکه راه اثبات امامت امام، خارج از نص و اختیار و دعوت نیست و قول به تنصیب و دعوت ممتنع است پس قول به اختیار متعین می‌شود و الا اجماع امت بر حصر راه‌های تعیین امام در سه راه مذکور خطا خواهد بود که ممتنع است» (آمدی، ۱۴۲۳، ۵:

۱۳۲؛ همو، بی تا: ۳۲۲). برخی دیگر از متکلمان اشعری عباراتی شبیه به این مطلب را برای این مسأله به عنوان دلیل ذکر کرده اند (ر.ک: بغدادی، بی تا: ۲۲۲؛ ابن فورک، ۱۴۲۵: ۱۹۰؛ امام الحرمین، ۱۴۱۶: ۱۶۸؛ امام الحرمین، ۱۴۰۷: ۱۲۸).

۲-۲-۵. تعداد اهل حل و عقد

اشاعره، درباره اینکه امامت شخص با چند نفر منعقد می شود اختلاف کرده اند؛ برخی قائل اند با یک نفر از اهل علم و معرفت منعقد می شود (قرطبی، ۱۳۸۴، ۱: ۲۶۹) و برخی می گویند امامت با کمتر از دو نفر منعقد نمی شود و برخی دیگر بر این باورند که با کمتر از چهار نفر نمی شود و برخی نیز پنج نفر را شرط دانسته اند و برخی معتقدند باید جماعتی باشد که هماهنگی بر کذب نداشته باشند و نسبت به ایشان گمان بد وجود نداشته باشد.

باقلائی درباره تعداد اهل حل و عقد گفته است: «اگر کسی بگوید با چه تعداد امامت در نزد شما منعقد می شود؟ گفته شده با يك نفر از اهل حل و عقد نیز امامت منعقد می گردد» (باقلائی، ۱۴۰۷: ۴۶۷).

بغدادی می گوید: «جمهور اعظم اصحاب ما و از معتزله و خوارج و نجاریه معتقدند، انتخاب و اختیار کسی که صلاحیت برای امامت دارد، از طریق اختیار و اجتهاد اهل اجتهاد از امت صورت می گیرد» (بغدادی، ۱۴۰۱، ۲۷۹) وی سپس درباره تعداد کسانی که به سبب اختیار ایشان امامت منعقد می گردد، گفته است: «ابوالحسن اشعری قائل است: اگر يك نفر از اهل اجتهاد و ورع، برای کسی که شایستگی امامت دارد، عقد ببندد، اطاعت از او بر سایرین واجب می گردد، ولی در صورتی که مجتهد فاسقی، چنین کند یا عالم با ورعی برای شخص غیر صالح عقد امامت کند، منعقد نمی شود (همان: ۲۸۰-۲۸۱).

جوینی معتقد است چون در عقد امامت اجماع شرط نمی باشد، عدد و حدّ مشخصی لازم نیست؛ بلکه امامت با عقد یک نفر از اهل حل و عقد نیز منعقد می شود (امام الحرمین، ۱۴۱۶: ۱۶۸).

ایجی در این باره گفته است: «وقتی ثابت شد که امامت با اختیار و بیعت حاصل می شود، احتیاج به اجماع ندارد؛ زیرا هیچ دلیل عقلی و سمعی درباره آن وجود ندارد بلکه یکی - دو نفر از اهل حل و عقد کفایت می کند؛ زیرا ما می دانیم که صحابه با تمام صلابتشان در دین به همین اندازه اکتفا کرده اند؛ مانند عقد عمر برای ابوبکر» (ایجی، بی تا: ۴۰۰).

۱. همانطور که گفته شد، مشروعیت اجماع اهل حل و عقد در صورتی است که نصی برای معرفی امام بعد از پیامبر اسلام ﷺ وجود نداشته باشد در حالی که در منابع شیعه و اهل سنت نصوص متعددی در معرفی امام بعد از ایشان وجود دارد.

۲. قرار دادن انتخاب اهل حل و عقد برای تعیین امام، ریشه در واقعیات سیاسی عصر خلفا دارد و یک راه پسینی به حساب می‌آید و به نظر، صرفاً برای توجیه انعقاد خلافت ابوبکر است؛ از این رو، به جای اینکه ابتدا از طریق ادله عقلی و یا نقلی راه تعیین امامت را معین کنند و سپس بر اساس همان به تعیین و انتخاب امام بپردازند، بعد از انتخاب هر کدام از خلفا طریق انتخاب او را مشروعیت بخشیده و آن را به عنوان راهی برای انتخاب امام معرفی کرده‌اند.

۳-۵. قهر و غلبه و استیلاء

در اکثر کتب کلامی اشعری تنها دو راه (نص و بیعت و اختیار اهل حل و عقد) برای تعیین امام معرفی شده است (بغدادی، ۱۴۰۱: ۲۷۹؛ جوبنی، ۱۴۱۶: ۱۶۶-۱۶۹؛ شهرستانی، ۱۴۲۵: ۳۵۵-۳۵۹؛ فخر رازی، بی تا، ۲: ۲۶۸-۲۶۹؛ آمدی، ۱۴۲۳، ۵: ۱۲۵؛ آمدی، بی تا: ۳۰۹؛ ابن تلمسانی، ۱۴۳۱: ۶۷۴-۷۵؛ جرجانی، بی تا، ۸: ۳۵۱-۳۵۳)؛ ولی برخی متکلمان اشعری «قهر و غلبه» را نیز یکی از راه‌های کشف برخوردار فرد از حق حکومت دانسته‌اند؛ مراد از آن، این است که اقتدار فردی که با زور و شمشیر بر دیگران غلبه پیدا کرده است، موجب مشروعیت حکومت وی گردد. از این رو اقدام مقتدرانه فردی برای تصدی حکومت موجب مشروعیت وی در امور مربوط به حکومت می‌شود که دیگران باید از وی تبعیت کنند.

ابوالحسن اشعری معتقد است: امامت با قهر و غلبه ثابت نمی‌شود؛ ولی اگر کسی از این طریق به حکومت برسد و عده‌ای که صلاحیت لازم برای بیعت دارند با او بیعت کنند، خروج بر او جایز نیست؛ بلکه باید با قلب، او را انکار کرد؛ ولی در ظاهر اظهار طاعت کرد تا منجر به فتنه و هرج و مرج نشود (ابن فورک، ۱۴۲۵: ۱۹۱). وی در کتاب دیگرش گفته است: «اشاعره بر سمع و طاعت ائمه مسلمین اجماع دارند و بر اینکه هر کس متولی چیزی از امور ایشان گردد، با رضایت یا با قهر و غلبه باشد، برّ باشد یا فاجر، خروج بر او لازم نیست و در این مساله تفاوتی بین حاکم ستمگر و عادل نیست؛ بلکه باید از او اطاعت کرد و در جنگ با دشمنان در کنار او کوشش کرد و در کنار او حج به جا آورد و صدقات را به او داد و پشت سر او نمازهای جمعه و عید را به جای آورد» (اشعری، ۱۴۰۹: ۲۹۶).

ماوردی از امارت استکفاء و استیلاء یاد می‌کند که استکفاء برای شرایط عادی و امارت استیلاء در شرایط اضطراری است که شخصی به زور بر شهر مسلط می‌شود (ماوردی، ۱۳۸۶: ۳۰-۳۳).

نووی گفته است: «راه سوم عبارت است از قهر و استیلاء؛ زمانی که امام از دنیا برود و کسی که همه شرائط امامت، غیر از استخلاف و بیعت را دارا است، متصدی امامت شود و به سبب شوکت و لشکریانش بر مردم چیره شود، خلافت او منعقد می‌شود» (نووی، ۱۴۱۲، ۱۰: ۴۶).

جوینی در این باره به صورت مفصل وارد بحث شده و شقوق مختلف آن را مورد بررسی قرار داده و گفته است: «کسی که استیلاء یافته، یا صلاحیت امامت را دارا است و تمام شرایط لازم امام را دارد یا اینکه صلاحیت و شایستگی امامت را ندارد؛ در صورت اول اگر از اهل حل و عقد کسی که امامت او را تأیید کند وجود نداشته باشد، امامت او منعقد می‌شود و او عاقد و معقود له است؛ زیرا نیازمندی به امام ظاهر است و کسی که صلاحیت امامت داشته باشد، یک نفر بیشتر نیست، از این رو وجهی ندارد تا زمانه خالی از امامی باشد که بتواند از کیان اسلام دفاع کند. و اگر کسی از اهل حل و عقد هست، مسأله دو صورت دارد: اول اینکه اهل حل و عقد از بیعت با او امتناع ورزد، در این صورت نیز جایز نیست ساعتی امامت او را به تاخیر اندازیم و بود و نبود اهل حل و عقد یکسان است و نیازی به بیعت ایشان نیست. ولی اگر اهل حل و عقد از بیعت با او امتناع نکنند، بین علما اختلاف است، به نظر من احتیاجی به عقد و اختیار نیست؛ زیرا اختیار زمانی معنا دارد که ما افراد مختلفی که دارای شرایط امامت باشند را داشته باشیم و بخواهیم از میان آنها یکی را انتخاب کنیم، ولی هنگامی که تنها یک نفر واجد شرایط امامت وجود دارد، نیازی به تعیین و بیان عاقد نیست. اما اگر شخص متغلب شایستگی‌های امامت را نداشته باشد، مسأله دو صورت پیدا می‌کند: یا کسی دیگر که تمام شرایط امامت را داشته باشد، وجود دارد یا وجود ندارد. در صورت دوم اگر اهل حل و عقد او را برگزینند، نازل منزل امام قرار می‌گیرد و احکام امام را خواهد داشت. و اگر خودش استیلاء یابد و برای دفاع از کیان اسلام اقدام کند، همان اقسامی که درباره شخص دارای صلاحیت در اقسام قبلی گفته شد، جاری می‌شود» (جوینی، ۱۴۰۱: ۳۱۶-۲۶).

بیضاوی، استیلاء را یکی از راه‌های نصب امام دانسته و گفته است: «اگر کسی به سبب شوکتش بر کشور اسلام استیلاء پیدا کند اصحاب ما و معتزله به امامت او قائلند؛ زیرا به وسیله او مقصود از امامت حاصل می‌شود» (بیضاوی، ۲۰۰۷: ۲۳۸).

تفتازانی از قهر و استیلا به عنوان راه سوم برای انعقاد امامت یاد کرده و نوشته است: «امامت از طرق متعدد منعقد می‌شود... سوم: قهر و استیلا؛ هرگاه امام از دنیا برود و کسی که تمام شرایط امامت را دارا است بدون بیعت و استخلاف متصدی امر امامت گردد و مردم را مقهور شوکتش کند، خلافت او منعقد می‌گردد» (تفتازانی، ۱۴۱۲، ۵: ۲۳۳). وی سپس گفته است: «همچنین اگر شخص فاسق و جاهل با قهر و استیلا به حکومت برسد علی‌الظاهر حکومت او مشروع خواهد بود و او فقط در عمل خود گناهکار است... و اطاعت امام (عادل باشد یا جائز)، تا زمانی که با حکم شرع مخالفت نکنند واجب است». وی در ادامه آورده است: «اگر امامت کسی با قهر و غلبه به اثبات برسد، آن‌گاه شخص دیگر بر او چیره شود، او از حکومت منعزل می‌شود و شخص قاهر، امام می‌گردد» (تفتازانی، ۱۴۱۲، ۵: ۲۳۳).

۱-۳-۵. ادله مشروعیت قهر و غلبه از منظر اشاعره

همان‌گونه که گفته شد، بسیاری از متکلمان اشعری، نصّ و انتخاب اهل حل و عقد را دو راه برگزیدن امام می‌دانند و هیچ اشاره‌ای به مسیر دیگر از جمله قهر و غلبه نکرده‌اند، و برخی از متکلمان هم که قهر و غلبه را به عنوان طریقی برای تشخیص امام دانسته‌اند، اشاره‌ای به دلیل آن نکرده‌اند (بیضاوی، ۲۰۰۷: ۲۳۸).

برخی متکلمان اشعری، دلیل مشروعیت قهر و غلبه را قاعده «الضرورات تبیح المحذورات» دانسته و معتقدند: هنگام عجز و اضطراب و استیلاي ظلمه و کفار و فجار، ریاست دنیوی به صورت تغلبی است که در این صورت از برخی صفات امام، مانند علم و عدالت که در شرایط عادی شرط بود، صرف نظر می‌شود (تفتازانی، ۱۴۱۲، ۵: ۲۴۵). غزالی در این باره گفته است: «اگر کسی از طریق قهر و استیلاء متصدی امامت شود و کنار زدن او باعث برانگیختن فتنه غیر قابل تحمل شود، حکم به انعقاد امامت او می‌گردد؛ زیرا ما مردم هستیم بین اینکه فتنه تغییر حاکم را بپذیریم - که نتیجه آن، ضررهای غیر قابل جبرانی است که بیش از مصلحت این شروط می‌باشد - یا اینکه حکم به خالی بودن بلاد از امام کنیم. ما چگونه می‌توانیم حکم به صحت امامت او در هنگام ضرورت و نیاز نکنیم در حالی که در صورت ضرورت ما حتی حکم به نافذ بودن احکام اهل بغی می‌کنیم» (غزالی، بی تا: ۱۵۱).

برخی دیگر اتحاد مسلمین و لزوم جلوگیری از تفرقه میان ایشان را دستاویزی برای توجیه مشروعیت حاکمی که از روی قهر و غلبه به حکومت رسیده قرار داده‌اند. نووی در این باره گفته است: «زمانی که حاکم از طریق قهر و استیلاء به حکومت رسیده باشد، درباره برخی صفات امام مانند علم و عدالت، به دلیل حفظ خون‌ها و

جلوگیری از فتنه‌ها تسامح می‌شود» (نووی، ۱۴۱۲، ۱۰: ۴۶). ابن حجر عسقلانی نیز در این باره گفته است: «فقهاء در وجوب اطاعت از سلطان متغلب و جهاد کردن به همراه او اجماع دارند و اطاعت و پیروی کردن از او را بهتر از خروج بر او می‌دانند؛ چون خروج و مبارزه علیه او باعث خونریزی می‌شود و تنها زمانی که از سلطان، کفر صریحی سر بزند را استثنا کرده‌اند که در این صورت اطاعت از او لازم نیست بلکه هر کس که قدرت بر مقابله با او داشته باشد باید چنین کند» (عسقلانی، ۱۳۷۹، ۱۳: ۷). از مجموع دیدگاه‌های اندیشمندان اشعری روشن شد کسانی که قهر و غلبه را یکی از راه‌های نصب امام می‌دانند، اختلافاتی دارند؛ عده‌ای از ایشان، قهر و غلبه را بدون هیچ قیدی در کنار سایر راه‌های نصب امام قرار داده‌اند در حالیکه برخی دیگر این راه را هنگام اضطرار و عجز پذیرفته‌اند و در شرایط عادی آن را از اسباب مشروعیت امامت نمی‌دانند و برخی مثل جوینی هم علی‌رغم اینکه به صورت مفصل حالات مختلف آن را مورد بررسی قرار داده‌اند ولی در نهایت به امامت حاکم متغلب فاقد شرایط حکم کرده و امامت او را پذیرفته است.

نقد

۱. روشن است که استیلای بر خلافت از طریق قهر و غلبه، خلاف مبادی دین و فطرت انسان است و با تعالیم اسلام که دعوت به کرامت و مصالح امت اسلامی و حفظ حقوق فردی و اجتماعی انسان‌ها می‌کند، ناسازگار است (حمود، بی‌تا، ۲: ۶۴).
 ۲. ایشان چنین پنداشته‌اند که هر قیامی که منتهی به فتنه و جنگ شود رفتاری نادرست است، در حالی که لازمه هر خروجی فتنه و نا آرامی و جنگ است؛ اما آیا می‌توان به این بهانه، هر خروجی علیه حاکم را غیر صحیح بدانیم؟ برخی از مراتب امر به معروف نیز لزوماً منجر به درگیری می‌شود، حال آیا به این بهانه می‌توان از آن دست کشید؟ از این رو قطعاً نمی‌توان به دلیل ایجاد فتنه و خونریزی و ... قیام علیه حاکم متغلب را سرکوب کرده و آن را غیر مشروع دانست و از این طرق حکومت قهر و غلبه را مشروعیت بخشید.

۳. پذیرش حکومت قاهر و متغلب دارای لوازمی است که پذیرش آنها ممکن نیست. از جمله آنها می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

أ. لازمه قبول قهر و غلبه به عنوان راهی برای تعیین امام و لو در حالت ضرورت و اضطرار، وجوب اطاعت از هر کسی است که از این طریق به حکومت رسیده است و نتیجه آن این است که در صورتی که فردی به صورت قهر و غلبه به امامت رسیده،



اطاعت از او واجب باشد و در همین حال اگر کسی دیگری بر علیه او قیام کرد و به حکومت رسید، تبعیت از او نیز لازم باشد.

ب. لازمه دیگر این دیدگاه این است که با سایر راه‌های تعیین امام منافات دارد؛ زیرا به همان تقریر پیش گفته، اطاعت از حاکمی که از طریق «نص» و «انتخاب اهل حل و عقد» به حکومت رسیده است، همچنین اطاعت از کسی که بر علیه او قیام می‌کند و او را کنار زده و به جای او می‌نشیند نیز واجب باشد (الهی راد: ۱۴۰۰: ۴۸۹).

ج. لازمه این مسیر آن است که مردم به ویژه زورمندان و ستمگران را نسبت به قیام علیه حکومت مشروع، جری کرده و باعث قیام بر علیه آن می‌شود. توضیح آنکه اگر شخصی با شورش و قیام علیه حکومتی به پیروزی برسد و حاکم قبلی را شکست داده و بر او چیره شود، و این کار، حکومت او را مشروعیت بخشد، خود این نظریه عرصه را برای انواع آشوب و فساد و درگیری فراهم می‌آورد؛ زیرا رأی به مشروعیت سیاسی از راه قهر و استیلا، هر اقدام قهرآمیز و فتنه‌انگیزی را توجیه می‌کند (ر.ک: حصینی موسوی، ۱۴۲۲: ۲۵).

د. لازمه دیگر این دیدگاه آن است که بسیاری از آیات و روایاتی که دلالت بر وجوب امر به معروف و نهی از منکر، لزوم مبارزه با طاغوت، مبارزه با ظلم و ستم و... می‌کند کنار گذاشته شود.

بدیهی است که هیچ مسلمانی نمی‌تواند به این لوازم پایبند باشد و حکومتی که از این طریق، قدرت را به دست گرفته را مشروع دانسته و از آن تبعیت کند و در زیر سایه آن زندگی کند.

برخی از متکلمان امامیه نقدهای دیگری نیز بر این دیدگاه وارد کرده‌اند (برای نمونه، ر.ک: فاضل مقداد، ۱۳۸۰: ۳۵۰؛ نوری طبرسی، بی‌تا، ۲: ۲۳؛ ابن عطیه، بی‌تا، ۱: ۱۸۹-۱۹۰؛ حسینی میلانی، بی‌تا: ۱۵۵-۵۸؛ الهی راد، ۱۴۰۰: ۴۷۷-۴۹۳)

نتیجه

از جمله مهم‌ترین مسائلی که در کتب اندیشمندان اشعری مطرح شده است، مساله امامت است؛ ایشان امامت را از مسائل فرعی و فقهی دانسته و معتقد به وجوب امامت هستند؛ اما از آنجا که حسن و قبح را عقلی نمی‌دانند، دلیل وجوب امامت را سمعی و علی الناس دانسته و معتقدند در هر عصری مردم باید امامی را برگزینند که مرد، بالغ، عادل، حرّ و عاقل باشد. ایشان وظایف امام را منحصر در مدیریت جامعه کرده و معتقدند برقراری امنیت و ایجاد آسایش، تأمین عدالت اجتماعی، پاسداری از مرزهای جامعه اسلامی، جهاد در راه خدا و تأمین ارزاق عمومی، از وظایف امام است.

ایشان راه‌های مختلفی برای تعیین امام مطرح کرده‌اند که نصّ، انتخاب اهل حل و عقد و قهر و غلبه از آن جمله است؛ البته بسیاری از اینها جنبه پسینی داشته و جهت توجیه خلافت خلفاء مطرح گردیده است و به همین دلیل مورد نقد اندیشمندان مسلمان، به ویژه متکلمان امامیه قرار گرفته است.

فهرست منابع

١. آمدی، سيف الدين، ١٤٢٣، *ابكار الأفكار في أصول الدين*، قاهره، دار الكتب و الوثائق القومية.
٢. ———، *بي تا، غايه المرام في علم الكلام* (آمدی)، كتابخانه كلام اسلامي ١/٢، دار الكتب العلمية.
٣. ابن ابى الحديد، عبد الحميد بن هبه الله، *بي تا، شرح نهج البلاغه* (ابن أبى الحديد)، كتابخانه كلام اسلامي ١/٢، دار إحياء الكتب العربية، ج مكتبة آية الله العظمى المرعشى النجفي رحمته الله.
٤. ابن تلمساني، عبدالله بن محمد، ١٤٣١، *شرح معالم أصول الدين للإمام فخر الدين الرازي*، اردن، دار الفتح.
٥. ابن حزم، على بن احمد، *بي تا، الفصل في الملل و الأهواء و النحل*، كتابخانه كلام اسلامي ١/٢، دار الكتب العلمية.
٦. ابن دريد، محمد بن حسن، *بي تا، جمهرة اللغة*، قاموس النور ٢، دار العلم للملايين.
٧. ابن عساکر، أبى القاسم على بن الحسن ابن هبة الله بن عبد الله الشافعي، *بي تا، تاريخ مدينة دمشق*، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.
٨. ابن عطيه، مقاتل، *بي تا، أبهى المداد في شرح مؤتمر علماء بغداد*، كتابخانه كلام اسلامي ١/٢، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
٩. ابن فارس، احمد بن فارس، *بي تا، معجم مقاييس اللغة*، قاموس النور ٢، دار إحياء الكتب العربية | مكتب الإعلام الإسلامي، مركز النشر.
١٠. ابن فورک، محمد ابن حسن، ١٤٢٥، *مقالات الشيخ أبى الحسن الأشعري*، إمام اهل السنة، مصر، مكتبة الثقافة الدينية.
١١. ابن منظور، محمد بن مكرم، *بي تا، لسان العرب*، قاموس النور ٢، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع، دار صادر.
١٢. اخطب خوارزم، موفق بن احمد، ١٤١١، *المناقب*، قم، جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم مؤسسة النشر الإسلامي.
١٣. اسفراينی، شهفور بن طاهر، *بي تا، التبصير في الدين و تمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين*، كتابخانه كلام اسلامي ١/٢، المكتبة الأزهرية للتراث.
١٤. اشعري، ابوالحسن، ١٣٩٧، *الإبانة عن أصول الديانة*، القاهرة، دار الأنصار.
١٥. اشعري، على بن اسماعيل، ١٤٠٩، *رسالة إلى أهل الثغر*، مدينه، مكتبة العلوم و الحكم.
١٦. الباقلاني، ابوبكر، محمد بن الطيب، ١٤٠٧، *تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل*، لبنان، مؤسسة الكتب الثقافية.
١٧. الجويني، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد، ١٤٠١، *غياث الأمم في التباينات*

علم اسلامی
 سال سي ام، شماره صد و بیست و سه

الظلم، مكتبة إمام الحرمين.

١٨. الدسوقي المالكي، محمد بن احمد، بي تا، **حاشية الدسوقي على الشرح الكبير**، بيروت، دار الفكر.
١٩. القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد، ١٣٨٤، **الجامع لأحكام القرآن**، ٢٠ ج، قاهره، دار الكتب المصرية.
٢٠. الهى راد، صفدر، ١٤٠٠، **بررسی نظریه مشروعیت قهر و غلبه و ادله آن در کلام سیاسی اشاعره**، دو فصلنامه علمی-پژوهشی امامت پژوهی، ش ٣٠، صفحه ٤٧١-٤٩٦.
٢١. امام الحرمين، عبد الملك بن عبد الله، ١٤١٦، **الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**، كتابخانه کلام اسلامی ١/٢، بيروت، دار الكتب العلمية.
٢٢. امام الحرمين، عبد الملك بن عبد الله، ١٤٠٧، **لمع الأدلة في قواعد عقائد اهل السنة والجماعة**، بيروت، عالم الكتب.
٢٣. امينى، عبدالحسين، بي تا، **الغدیر**، ترجمه‌ی محمدباقر بهبودی، جلیل تجلیل، أكبر ثبوت، محمد شریف رازی، و علیمترجم شیخ الاسلامی، کتابخانه کلام اسلامی ١/٢، بنیاد بعثت، کتابخانه بزرگ اسلامی.
٢٤. ایجی، عضد الدین عبد الرحمن بن احمد، بي تا، **المواقف في علم الكلام**، بيروت، عالم الكتب.
٢٥. باقلانی بصری، ابوبکر بن طیب، بي تا، **مناقب الائمة الاربعة**، بيروت، دارالمنتخب العربی.
٢٦. باقلانی، محمد بن طیب، بي تا، **التمهید فی الرد علی الملحدۃ المعطلۃ و الرافضة و الخوارج و المعتزلة**، بی جا، دار الفكر العربی.
٢٧. بغدادی، عبد القاهر ابن طاهر، ١٤٠١، **أصول الدین**، بيروت، دار الكتب العلمية.
٢٨. ———، بي تا، **أصول الإیمان** (بغدادی)، کتابخانه کلام اسلامی ١/٢، دار و مكتبة الهلال.
٢٩. ———، بي تا، **الفرق بين الفرق**، کتابخانه کلام اسلامی ١/٢، دار الآفاق الجديدة، دار الجیل.
٣٠. بیضاوی، عبدالله بن عمر، ٢٠٠٧، **طوالع الأنوار من مطالع الأنظار**، قاهره، المكتبة الأزهرية للتراث.
٣١. نفتازانی، سعدالدین، ١٤١٢، **شرح المقاصد**، قم، الشریف الرضی.
٣٢. جرجانی، علی بن محمد، بي تا، **شرح المواقف**، الشریف الرضی.
٣٣. جوهری، اسماعیل بن حماد، بي تا، **الصحاح** (للجوهری)، قاموس النور ٢، دار العلم للملايين.
٣٤. جوینی، ابوالمعالی امام الحرمين، بي تا، **غیبات الامم فی التیث الظلم**، اسکندریه، دارالدعوة.

۳۵. حسینی میلانی، علی، بی تا، **الإمامة فی أهم الكتب الكلامية**، کتابخانه کلام اسلامی ۱/۲، الشریف الرضی.
۳۶. حصینی موسوی، عبدالرحیم، ۱۴۲۲، **الإمامة والنص**، قم، مجمع العالمی لاهل البيت علیهم السلام.
۳۷. حمود، محمد جمیل، بی تا، **الفوائد البهية فی شرح عقائد الإمامية**، کتابخانه کلام اسلامی ۱/۲، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
۳۸. خلیل بن احمد، بی تا، **العین**، قاموس النور ۲، مؤسسة دار الهجرة.
۳۹. رازی، فخرالدین، بی تا، **معالم أصول الدین**، لبنان، دار الكتاب العربی.
۴۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، بی تا، **مفردات ألفاظ القرآن**، قاموس النور ۲، دار الشامية، دار القلم.
۴۱. ربانی گلپایگانی، علی، ۱۳۹۶ الف، **امامت در بینش اسلامی**، قم، بوستان کتاب.
۴۲. ربانی گلپایگانی، علی، ۱۳۹۶ ب، **براهین و نصوص امامت**، قم، رائد.
۴۳. سبحانی تبریزی، جعفر، ۱۴۲۷، **بحوث فی الملل والنحل**، ۸ ج، کتابخانه کلام اسلامی ۱/۲، قم، مؤسسة الإمام الصادق علیه السلام.
۴۴. سبزواری، سید حسن، ۱۳۹۲، **معنا و جایگاه اجماع اهل حل وعقد**، امامت پژوهی، ش ۱۰، ص ۳۵-۸۶.
۴۵. شرف الدین، عبدالحسین، بی تا، **المراجعات**، کتابخانه کلام اسلامی ۱/۲، المجمع العالمی لاهل البيت علیهم السلام.
۴۶. شهرستانی، محمد بن عبد الکریم، ۱۴۱۵، **الملل والنحل** (شهرستانی)، ۲ ج، کتابخانه کلام اسلامی ۱/۲، بیروت، دار المعرفة.
۴۷. شهرستانی، محمد بن عبد الکریم، و ابراهیم بن علی شیرازی، ۱۴۲۵، **نهاية الإقدام فی علم الکلام**، کتابخانه کلام اسلامی ۱/۲، بیروت، دار الكتب العلمية.
۴۸. شیخ صدوق، محمد بن علی، ۱۳۶۲، **الخصال**، قم، جامعه مدرسین.
۴۹. صنعانی، عباس بن احمد الیمنی، ۱۳۴۹، **التتمة علی الروض النضیر**، بی جا، بی نا.
۵۰. طبرسی، احمد بن علی، ۱۴۰۳، **الإحتجاج علی أهل اللجاج** (للطبرسی)، مشهد، نشر مرتضی.
۵۱. طریحی، فخرالدین بن محمد، بی تا، **مجمع البحرین**، قاموس النور ۲، مكتبة المرتضوية.
۵۲. عسکری، مرتضی، بی تا، **معالم المدرستین**، کتابخانه کلام اسلامی ۱/۲، مؤسسة البعثة، مرکز الطباعة و النشر.
۵۳. علم الهدی، علی بن حسین، بی تا، **الشفافی فی الإمامة**، کتابخانه کلام اسلامی ۱/۲، مؤسسة الصادق علیه السلام.
۵۴. غزالی، ابوحامد، ۱۴۰۵، **قواعد العقائد**، بیروت، عالم الكتب.

٥٥. ———، ١٤٢٢، **فضائح الباطنية**، بيروت، المكتبة العصرية.
٥٦. غزالي، محمد بن محمد، بي تا، **الإقتصاد في الاعتقاد** (غزالي)، كتابخانه كلام اسلامي ١/٢، دار الكتب العلمية.
٥٧. فاضل مقداد، مقداد بن عبد الله، ١٣٨٠، **اللوامع الإلهية في المباحث الكلامية**، كتابخانه كلام اسلامي ١/٢، دفتر تبليغات اسلامي حوزه علميه قم، مركز انتشارات.
٥٨. فخر رازي، محمد بن عمر، بي تا، **الأربعين في أصول الدين** (فخر رازي)، كتابخانه كلام اسلامي ١/٢، مكتبة الكليات الأزهرية.
٥٩. ———، بي تا، **المحصل**، كتابخانه كلام اسلامي ١/٢، دار الرازي، مكتبة دار التراث.
٦٠. فيروزآبادي، محمد بن يعقوب، بي تا، **القاموس المحيط**، قاموس النور ٢، دار الكتب العلمية.
٦١. فيومي، احمد بن محمد، بي تا، **المصباح المنير**، قم، مؤسسة دار الهجرة.
٦٢. كوثرى، محمد زاهد، بي تا، **العقيدة و علم الكلام**، كتابخانه كلام اسلامي ١/٢، دار الكتب العلمية.
٦٣. لاهيجي، عبد الرزاق بن علي، بي تا، **سرمایه ايمان**، كتابخانه كلام اسلامي ١/٢، الزهراء عليها السلام.
٦٤. ماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، بي تا، **الأحكام السلطانية**، قاهره، دار الحديث.
٦٥. ماوردي، علي بن محمد، ١٣٨٦، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، مصر، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده.
٦٦. مرتضى زبيدي، محمد بن محمد، بي تا، **تاج العروس من جواهر القاموس**، قاموس النور ٢، دار الفكر.
٦٧. مظفر، محمد حسن، بي تا، **دلائل الصديق لنهج الحق**، كتابخانه كلام اسلامي ١/٢، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث.
٦٨. نراقي، مهدي بن ابي ذر، بي تا، **أنيس الموحدين**، كتابخانه كلام اسلامي ١/٢، الزهراء عليها السلام.
٦٩. نصير الدين طوسي، محمد بن محمد، بي تا، **تلخيص المحصل**، كتابخانه كلام اسلامي ١/٢، دار الأضواء.
٧٠. نوري طبرسي، اسمعيل بن احمد، بي تا، **كفاية الموحدين**، تهران، علميه اسلاميه.