

امامت از دیدگاه اشاعره

حمید ملک مکان*

چکیده

امامت یکی از جنجالی‌ترین موضوعات در تاریخ اسلام و از اختلاف برانگیزترین مسایل و سبب شکل‌گیری بسیاری از فرق و مذاهب اسلامی قلمداد شده است.

جستار پیش رو بر آن است تا ابعاد و جوانب این موضوع را از منظر اشاعره، یکی از مهم‌ترین مکاتب کلامی اسلامی، بررسی نماید. روی آورد اشاعره به امامت روی آوردی فرع انگارانه و نه اعتقادی است. در نظر آنان امامت فعلی از افعال مکلفان به شمار می‌آید و به سبب پیروی از گذشتگان خویش و بنا به تصریح برخی به تأثیر از عقاید و مباحث کلامی شیعه این مباحث را در کلام بحث کرده‌اند.

امامت از نگاه آنان، «واجب کفایی» است لذا در نظر آنان وجوب امامت شرعی است و شخص واجد شرایط امامت از سوی مسلمانان به امامت برگزیده می‌شود.

واژه‌های کلیدی: ۱. اشاعره ۲. امامت ۳. اهل حل و عقد ۴. قهر و غلبه

۱. مقدمه

امامت یکی از مسایل اساسی و در عین حال مورد اختلاف میان گروه‌های اسلامی و از جمله اشاعره است. چنان که ابوالحسن اشعری (م. ۳۲۴ ق)، آن را اولین اختلاف (۴، ص: ۲) و شهرستانی (۴۷۹-۵۴۸) هم آن را گسترده‌ترین خلاف بین امت به حساب آورده است (۳۲، ص: ۲۲). نگارنده در این مقاله اندیشه‌های کلامی اشاعره در باب تعریف امامت، وجوب آن، نحوه انتخاب و تعیین امام، شرایط، اوصاف، وظایف و مقاصد امامت را بیان کرده است.

* عضو هیئت علمی مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب قم

۲. تعریف امامت

امام الحرمین جوینی (۴۱۹-۴۷۸) امامت را «ریاست تامه و زعامت عامه می‌داند که به خاصه و عامه در مهمات دین و دنیا تعلق دارد» (۳۵، ص: ۴۸۲). ابوحامد غزالی (۴۵۰-۵۰۵) منصب خلافت را از منصب حکومت و کشورداری جدا می‌کند. وی خلیفه را کسی می‌داند که به سبب عهد و پیمانی که با جماعت مسلمانان بسته، امام و پیشوای آنان است لذا تمام قدرت‌ها و اختیارات از او ناشی می‌شود و مسؤولیت نهایی حسن اداره معاش و تأمین رستگاری معنوی آنان را بر عهده دارد (۳۶، ص: ۱۵۸). فخر رازی (۵۴۴-۶۰۶) امامت را «ریاست عمومی در دین و دنیا، برای شخصی از اشخاص» می‌داند (۱۷، ج: ۵، ص: ۲۳۴). ابوالحسن سیف الدین آمدی (۵۵۱-۶۳۱) تعریف فخر را مورد مناقشه قرار داده و معتقد است که تعریف وی با نبوت نقض می‌گردد و پس از آن خود تعریفی ارائه می‌دهد به این که، «امامت عبارت است از خلافت شخصی از اشخاص از پیامبر، (علیه السلام)، در اقامه قوانین شرع و حفظ حوزه شریعت به گونه‌ای که بر کافه مردم اطاعت و پیروی از وی واجب است.» (۲، ج: ۵، ص: ۱۲۱). قاضی عضدالدین ایجی (۶۸۰-۷۵۶) همان تعریف آمدی را پذیرفته با این تفاوت که وظیفه امام را صرفاً در اقامه دین دانسته و از حفظ حوزه شریعت سخنی به میان نیاورده است. وی معتقد است آنانی که از جانب امام بر ناحیه‌ای منسوب شوند و مجتهد و آمر به معروف باشند از این تعریف خارج می‌شوند (۸، ص: ۳۹۵). سعدالدین تفتازانی (۷۱۲-۷۹۳۷۹۲) در شرح المقاصد تعریف فخر رازی را پذیرفته با این تفاوت که به جای عبارت «لشخص من الاشخاص» قید «خلافة عن النبی» قرار داده است و در توضیح آن می‌گوید: که این قید نبوت را خارج می‌کند و قید «عامه» قضاوت و ریاست بر بعضی از نواحی و نیز نایبان علی الاطلاق امام را خارج می‌نماید (۱۷، ج: ۵، ص: ۲۳۲-۲۳۴). اما وی در شرح عقاید نسفیه همان تعریف عضدالدین ایجی را بیان کرده است (۱۶، ص: ۲۲۹).

شریف جرجانی (۷۴۰-۸۱۶) تعریف فخر رازی را پذیرفته و بر آن است که قید عموم برای آن است که از قاضی، رییس و غیر آن احتراز شود و قید «شخص من الاشخاص» برای آن است که امت را در موقعی که امام را به سبب فسق عزل می‌کنند اخراج نکند، چرا که تمام مردم غیر از شخص واحد است (۱۸، ج: ۸، ص: ۳۷۶). بنابراین تعریف وی، همان تعریف فخر رازی و توضیح پیرامون تعریف، همان شرح تفتازانی می‌باشد.^۴

نکاتی که از تعاریف بزرگان و اندیشمندان اشعری برای امامت به دست می‌آید عبارت‌اند

از:

۱- منصب امامت جانشین منصب نبوت می‌باشد و امام جانشین پیامبر است.

۲- ولایت و سرپرستی امام و مسؤولیت وی بر مکلفان در امور دینی و دنیوی می‌باشد که در تعاریف جوینی، فخر رازی، تفتازانی، جرجانی و قوشچی مسأله دین و دنیا تصریح گردیده است.

۳- مطابق تعاریف ارایه شده، امامت عالی‌ترین و والاترین منصب در جامعه دینی پس از پیامبر بزرگ اسلام (ص) می‌باشد. قیده‌های «ریاست عامه»، «ریاست تامه» و «زعامت عامه» در تعاریف جوینی و فخر رازی و به تبع آن دو، تفتازانی، جرجانی و قوشچی بر همین مطلب اشاره دارند، لذا منصب امامت از دیگر منصب‌ها مانند قضاوت، ولایت و امارت بعضی از نواحی زیر سلطه امام، جدا می‌گردد چنان که بعضی مانند تفتازانی و شریف جرجانی نیز در شروع خویش بر تعریف امامت بدان اشاره کرده‌اند.

۴- در برابر وظیفه‌ای که امام جامعه اسلامی بر عهده دارد، امت اسلامی نیز تکلیف دارند و آن وجوب اطاعت همه جامعه اسلامی از دستورات شرعی و دینی امام است که آمدی و پس از وی عضالدین ایجی و تفتازانی بدان تصریح کرده‌اند.

۵- چنان که گذشت غزالی با تعریف خود خلافت را از حکومت جدا ساخته است، بنابراین در نظر وی حاکم جامعه اسلامی می‌تواند غیر از خلیفه و امام مسلمانان باشد. به دلیل آن که با تعریف او سلاطین و پادشاهان و هر آن کس که صاحب قوت و قدرت در عین حال وفادار به خلیفه مسلمین باشد می‌تواند بر مسند حکومت تکیه زند و پیشوایی جامعه اسلامی را بر عهده گیرد ولو آن که ظالم و ستمگر باشد که این با تعاریفی که از جانب بزرگان اشعری بیان گردید و آن قداست دینی و الهی که برای خلیفه در نظر دارند، سازگاری ندارد.^۵

در پایان این قسمت می‌توان در یک جمع بندی امامت را چنین تعریف کرد، امام بالاترین فردی است که جانشین پیامبر می‌باشد، بر تمام امور دین و دنیای جامعه اسلامی اشراف کامل دارد و به اقامه قوانین بر طبق شریعت نبوی موظف است، در عین حال بر همه مردم نیز واجب است که از وی اطاعت و پیروی نمایند.

۳. امامت، اصل یا فرع؟^۶

ابوالمظفر اسفراینی (م. ۴۷۱ق) در باب اول کتاب خویش می‌نویسد: «خلاف سوم، اختلاف مسلمانان در باب امامت است ... اختلاف اگر در اصول دین نباشد خطری ندارد. از آنجا که نزاع میان مسلمانان در باب امامت در اصول دین نیست بلکه در فروع دین به مانند مسایل واجبات می‌باشد، لذا این نوع خلاف سبب تفسیق و تبری نیست» (۳، ص: ۲۰).

امام الحرمین جوینی نیز نه تنها امامت را از اصول اعتقادات ندانسته، بلکه دو مانع عمده را در پیش روی استدلال کنندگان تصور می‌کند و معتقد است خطر لغزش در این باب کمتر از نادانی نسبت به اصل امامت نیست (۲۱، ص: ۳۴۵).

ابوحامد غزالی نیز مباحث پیرامون امامت را نه از «مهمات»^۷ و نه از «معقولات» بلکه از «فقهیات» و در حیطه فقها می‌داند، دیگران را از ورود به این مباحث بر حذر می‌دارد (۳۸، ص: ۱۴۷). در نظر وی نه ارباب فنون و حرف‌صلاحت بحث درباره خلافت را دارند و نه فلاسفه و عقل‌گرایان، بلکه تنها فقیهان‌اند که این شایستگی را دارند.

شهرستانی امامت را از اصول اعتقادات نمی‌داند و بر آن است که پیروی از هواهای نفسانی مانع از انصاف نظر در مباحث امامت می‌شود (۳۱، ص: ۴۷۸). سیف‌الدین آمدی در *غایه المرام* (۱، ص: ۳۶۳) و *ابکار/الافکار* (۲، ج: ۵، ص: ۱۱۹)، عضالدین ایجی در *مواقف* (۸، ص: ۳۹۵)، تفتازانی در *شرح مقاصد* (۱۷، ج: ۵، صص: ۲۳۲-۲۳۳) و شریف جرجانی در *شرح مواقف* (۱۸، ج: ۸، ص: ۳۷۶) نیز به گونه‌ای آشکار امامت را از فروع و در نتیجه از افعال مکلفان به شمار می‌آورند.

بیان دو نکته خالی از فایده نیست یکی آن‌که بنا بر تتبع نگارنده تنها تفتازانی است که دلیل فرعی و فقهی بودن این مسأله را مورد بررسی قرار داده است. دیگر آن‌که، اگر اشعریان امامت را از مسایل فرعی و از افعال مکلفان می‌دانند پس چرا آن را در کتاب‌های کلامی و اعتقادی خویش مورد بحث و بررسی قرار می‌دهند؟

آنان در برابر این پرسش دو گونه جواب می‌دهند. غزالی، آمدی و ایجی دلیل آن را صرفاً رعایت پیروی از گذشتگان می‌دانند، و گرنه جایگاه اصلی آن در علم فقه بوده و می‌بایست این مسأله در آن‌جا مورد بررسی قرار می‌گرفت (۳۸، ص: ۱۴۷؛ ۱، ص: ۳۶۳؛ ۲، ج: ۵، ص: ۱۱۹ و ۸، ص: ۳۹۵). البته شهرستانی در *نهایة الاقدام* و ابن رشد در *مناهج الادله* از این روش پیروی نکردند. اما تفتازانی و جرجانی معتقدند، عقاید فاسد به ویژه در بعضی از گرایش‌های کلامی - مانند شیعه و خوارج - موجب اختلاف و سوء اعتقاد مردم گردید و بسیاری از قواعد اسلامی را خدشه دار ساخت، بنابراین متکلمان لازم دیدند که مباحث امامت را به ابواب کلام ملحق نمایند (رک: ۱۷، ج: ۵، ص: ۲۳۴ و ۱۸، ج: ۱، صص: ۲۶-۲۷).

آن‌چه تا کنون بیان گردید دیدگاه اکثر متکلمان اشعری بود که امامت از فروع دین و به افعال مکلفان تعلق دارد. اما در این باب نظر دیگری مطرح است و آن این‌که امامت با توجه به این‌که پس از نبوت آمده، صرفاً به عنوان اصلی خاص، داخل مسایل اعتقادی یا جزو مسایل سمعی - عقلی یا دایرمدار موضوعی از موضوعات در کنار توحید یا ملحق به سمعیات

مطرح می‌گردد. چنان که ابوبکر باقلانی (۳۳۸-۴۰۳) در مناقب الائمہ (۱۱، ص: ۲۵۲) و عبدالقاهر بغدادی (م. ۴۲۹ ق) در الفرق بین الفرق (۱۳، ص: ۳۲۳) معتقدند که خلافت، امامت و شروط زعامت از اصول دین می‌باشد (۱۱، ص: ۲۵۲). محمدبن عبدالله بن تومرت (م. ۵۲۴ ق.) معتقد است باید اعتقاد به امامت را در هر زمان و مکان، رکنی از ارکان عقیده به شمار آورد (۳۴، ج: ۲، ص: ۲۳۶). شهرستانی اگرچه در نهایة الاقدام به صراحت بیان کرده است که امامت از اصول اعتقادات نیست اما در ملل و نحل (۳۲، ص: ۲۲) چهار قاعده را به عنوان «اصول کبار» معرفی می‌کند که یکی از مباحث قاعده چهارم، «امامت» است. فخر رازی نیز در کتاب محصل (۲۷، صص: ۱۵۷-۱۹۳)^۸ و در کتاب‌های دیگر خود — البراهین فی علم الکلام، المسایل الخمسون فی اصول الدین و معالم اصول الدین، — اصول دین را مورد بحث و بررسی قرار داده و به مباحث امامت نیز پرداخته است.

ناصرالدین بیضاوی (م. حدود ۶۸۵ ق) از دیگر بزرگان اشعری در کتاب طوابع الانوار خویش، مانند فخررازی امامت را ذیل مبحث نبوات بیان کرده است (۱۵، صص: ۲۳۵-۲۴۷)، اما در جای دیگری گفته شده که وی معتقد است امامت از اصول دین است و مخالفت با آن سبب کفر و بدعت می‌شود (۳۰، ج: ۲، ص: ۳۰۷)^۹.

از مجموع آنچه در این قسمت بیان شد می‌توان دو نکته را استفاده کرد. اول آن که، امامت در دیدگاه اشاعره از موضوعات علم فروع یعنی احکام عملی و فقه و در نتیجه فعلی از افعال مکلفان به شمار می‌آید. که وجوب سمعی [نقلی] دارد،^{۱۰} نکته دیگر آن که به گفته خود آنان، ایشان دست کم در باب امامت تحت تأثیر اندیشه شیعی قرار گرفته‌اند که این مسأله و مباحث پیرامون آن را در کتب کلامی خویش مورد بحث و بررسی قرار داده‌اند.

۴. وجوب امامت

۴.۱. اصل وجوب

تا جایی که راقم این سطور تتبع کرده است اشاعره در وجوب امامت اتفاق نظر دارند. ابوالحسن اشعری معتقد است تمام مردم به نحوی به وجوب نصب امام اعتقاد دارند (۴، ص: ۴۶۰). باقلانی (۱۱، ص: ۲۴۸)، بغدادی (۱۴، ص: ۲۷۱ و ۱۳، ص: ۳۴۹) و به تبع وی شهرستانی (۳۱، ص: ۴۷۸) نیز به گونه‌ای مشخص به وجوب امامت، اعتقاد دارند. غزالی نیز به این وجوب قایل است (۳۸، ص: ۱۴۷). اگرچه در فضایح الباطنیه این وجوب را به طور خاص برای خلیفه عباسی المستظهر بالله ثابت می‌کند و بر آن است که وی «خلیفه الله علی الخلق» می‌باشد (۳۷، صص: ۱۷۰-۱۷۱).

از دیگر کسانی که به این وجوب اشاره کرده‌اند می‌توان از فخر رازی (۲۴، ج: ۲، ص: ۱۹۹ و ۲۵، ص: ۱۰۱ و ۲۶، ص: ۷۰ و ۲۷، ص: ۱۸۳)، آمدی (۱، ص: ۳۶۴ و ۲، ج: ۵، ص: ۱۲۱)، بیضاوی (۱۵، ص: ۲۳۵)، ایچی (۸، ص: ۳۹۵) و همچنین تفتازانی (۱۶، ص: ۲۳۲ و ۱۷، ج: ۵، ص: ۲۳۵) نام برد.

بیان این نکته نیز خالی از فایده نیست که ابوبکر باقلانی و پس از وی فخر رازی در برخی از نوشته‌های خودشان تصریح دارند که علاوه بر وجوب نصب امام، شناخت وی نیز واجب است.

۲.۴. دلیل وجوب

اشاعره در دلیل وجوب امامت بر یک دلیل تأکید دارند، و آن اتفاق یا اجماع صحابه در صدر اول پس از رحلت پیامبر گرامی اسلام (ص) است، تا آن‌جا که آنان حتی انتخاب امام را بر غسل، کفن و دفن پیامبر ترجیح دادند.

باقلانی دلیل بر وجوب امامت را صرفاً سمعی می‌داند (۱۱، ص: ۲۵۲)، اما بغدادی اجماع صحابه را مطرح می‌کند (۱۴، ص: ۲۷۲).^{۱۱} غزالی وجوب امامت را شرعی می‌داند نه عقلی، اما بر وجوب آن استدلال عقلی نیز ارایه می‌کند (۳۸، صص: ۱۴۷-۱۴۹) و در فضایح الباطنیه نیز علاوه بر آن که به طور مفصل همان استدلال را در بیان وجوب نصب امام آورده است به اجماع و تعجیل صحابه پس از وفات پیامبر و نصب امام و عقد بیعت با وی قبل از غسل و کفن و دفن حضرت نیز اشاره کرده است (۳۷، صص: ۱۵۴-۱۵۵).

شهرستانی، و آمدی اتفاق همه امت را از صدر اول تا زمان وی بر این که زمین از امام قایم به امر خالی نیست، دلیل روشن بر وجوب نقلی امامت می‌داند (۳۱، صص: ۴۷۸-۴۸۰ و ۲، ج: ۵، صص: ۱۲۳-۱۳۲ و ۱، صص: ۳۶۴-۳۷۴). فخر رازی و بیضاوی و عضالدین ایچی در این باره از قاعده دفع ضرر محتمل استفاده می‌کنند (۲۷، ص: ۱۸۴ و ۱۵، ص: ۲۳۵ و ۸، صص: ۳۹۵-۳۹۶). فخر رازی همین دلیل را در کتاب‌های *معالم اصول الدین* (۲۵، صص: ۱۰۱-۱۰۲) و *المسائل الخمسون* (۲۶، صص: ۷۰-۷۱) نیز آورده است. سعدالدین تفتازانی، اندیشمند اشعری قرن هشتم هجری، تمام دیدگاه‌های گذشتگان خویش در باب دلایل وجوب نصب امام را در چهار وجه بیان کرده و سپس به توضیح و شرح هر یک پرداخته است. اول: اجماع صحابه بر وجوب، دوم: امر شارع به لزوم اقامه حدود، نگهداری از مرزها، آماده کردن نیروها برای جهاد و بسیاری از اموری که به حفظ نظام و حمایت از اساس اسلام تعلق دارد، و متوقف بودن این امر بر نصب امام، سوم: در نصب امام جلب منفعت بی شمار و دفع ضرر وجود دارد و هر آن‌چه، چنین باشد، واجب است، لذا نصب واجب

است. چهارم: دلایل نقلی متعدد در رابطه با وجوب اطاعت، پیروی و شناخت امام (۱۷، ج: ۵، صص: ۲۳۵-۲۴۲).^{۱۲}

۴. ۳. طریق وجوب

اشاعره به مانند دیگر مکاتب کلامی غیر شیعه نصب امام را بر امت و مسلمانان واجب می‌دانند و در این اختلاف دارند که وجوب نصب امام از جانب مردم از چه راهی ثابت است آیا عقل بر وجوب نصب دلالت دارد و نقل مؤید آن است یا آن که وجوب نقلی است و یا آن که هم عقل و هم نقل هر دو بر آن نظر دارند بنابراین، طریق وجوب عقلی - نقلی است یعنی به قول ابوالحسن اشعری: امامت شریعتی از شرایع است که جواز تعبد به آن به سبب عقل می‌باشد ولی وجوب آن با سمع دانسته می‌شود (۱۴، ص: ۲۷۲).

می‌توان گفت که مشهور در نظر اشاعره آن است که وجوب نصب امام نقلی است لکن بزرگانی از آنان چون غزالی، فخر رازی، آمدی، بیضاوی، عضالدین ایجی و تفتازانی به گونه‌ای مستقل یا در کنار دلایل نقلی خویش بر وجوب نصب برهان عقلی نیز آورده‌اند. از این رو طریق وجوب را در دیدگاه آنان باید عقلی - نقلی و نه صرفاً نقلی بدانیم. نکته دیگر آن که بنا به تصریح بعضی از آنان وجوب امامت «کفایی» می‌باشد (۱۱، ص: ۲۴۷ و ۱۷، ج: ۵، ص: ۲۳۳).

۵. تعیین و گزینش امام

اشاعره در تعیین و انتخاب امام سه راه را مطرح می‌کنند که قریب به اتفاق آنان راه دوم را پذیرفته‌اند اگرچه برخی از آنان به حسب مورد و شرایط از راه‌های اول و سوم نیز دفاع کرده و بدان قایل شده‌اند.

۵. ۱. نص یا تعیین

در میان فرق اسلامی به طور عام و اشاعره به نحو خاص، در این امر اختلافی نیست که جایز است امامت با نص اثبات گردد. حتی برخی مانند باقلانی، فخر رازی و بیضاوی در این باره ادعای اتفاق و اجماع نموده‌اند (۱۰، ص: ۱۶۵ و ۲۵، ص: ۱۰۳ و ۱۵، ص: ۲۳۸). می‌توان گفت که نص در دیدگاه فرق غیر شیعی توصیه یا فرمان پیامبر برای جانشینی درباره شخص پس از خویش می‌باشد و در نظر بعضی معنای نص، تعیین و کشف شخص اصلح و افضل از لحاظ برخورداری از اوصاف و شرایط امامت است (۲۰، ج: ۱۰، ص: ۱۴۸). اینان معتقدند پیامبر یا امام سابق نسبت به امام بعدی فرمانی صادر می‌نماید که به «عهد امام پیشین برای شخص بعدی» تعبیر شده است مانند «عهد ابوبکر برای عمر» و «فرمان عمر به شورای شش نفری»^{۱۳} بنابراین باید توجه داشت که نص شیعه با نص غیرشیعه صرفاً

مشترک لفظی است. پس از بیان مفهوم نص این سؤال مطرح می‌شود که آیا در دیدگاه اشاعره از جانب پیامبر بر شخص خاصی مانند ابوبکر نص وارد شده است یا خیر؟ ابوالحسن اشعری در این باره می‌نویسد: «بعضی قایل‌اند که پیامبر(ص) مردم را بر امامت ابوبکر آگاه ساخته و بر او نص وارد کرده است و بعضی قایل‌اند به سبب فرمان حضرت برای ابوبکر که امام جماعت در نماز بشود، بر امامت وی توصیه و سفارش کرده است. در عین حال بعضی از آیات قرآن نیز بر امامت او دلالت دارد (۴، صص: ۴۵۵-۴۵۶).^{۱۴} اما اشعری در نوشته‌های دیگر خود^{۱۵} ضمن بیان مناقب و فضایل ابوبکر از آیات قرآن و بیان نص پیامبر بر ابوبکر، این نظریه را باطل دانسته و معتقد است اگر پیامبر بر امامت هر شخصی چه امام علی(ع) و چه ابوبکر نص کرده بود اولاً جایز نبود که سراغ شخص دیگری غیر از منصوص پیامبر رفت، ثانیاً خطاب عمر به ابوبکر در روز سقیفه که: «ابسط یدک ابایعک» جایز نبود (۴، صص: ۱۵۹-۱۶۱ و صص: ۱۶۷-۱۶۸).

در باب دیدگاه‌های اشعری و پیروانش درباره نص چند نکته به دست می‌آید:

- ۱- اشاعره - به جز قاضی بیضاوی که به حالتی بین نص و بیعت درباره خلافت ابوبکر معتقد است- (۱۵، صص: ۲۳۹-۲۴۳) قایل‌اند که از سوی پیامبر بر احدی پس از خویش نصی نیست (۱۰، صص: ۱۶۵ و ۱۳، صص: ۳۴۹ و ۱۴، صص: ۲۷۹ و ۳۳، صص: ۲۵۴ به بعد و ۲۱، صص: ۳۵۳ و ۳۸، صص: ۱۵۱ و ۳۹، صص: ۲۲۵-۲۲۶ و ۳۷، صص: ۱۲۴-۱۲۵ و ۳۱، صص: ۴۸۰-۴۸۱ و ۲۵، صص: ۱۰۳ و ۲۴، ج: ۲، صص: ۲۰۲ و ۲۶، صص: ۷۲ و ۱، صص: ۳۷۶ به بعد و ۲، ج: ۵، صص: ۱۳۲ به بعد^{۱۶} و ۸، صص: ۳۹۹ به بعد و ۱۷، ج: ۵، صص: ۲۵۲-۲۵۳).^{۱۷}
- ۲- آنان مدعی‌اند اگر بر شخص خاصی نص وارد شده بود علاوه بر آن که به حد تواتر مشهور می‌گشت، «جماع صحابه و امت» یا «بیعت» صحیح نبود (۲۲، صص: ۱۹۹ و ۳۱، صص: ۴۸۰-۴۸۱ و ۲۵، صص: ۱۰۳).
- ۳- اگرچه اشاعره نص پیامبر درباره ابوبکر و هر شخص دیگری را رد کردند ولی آنان بر خلاف جوینی (۲۲، صص: ۱۹۹) عهد ابوبکر برای عمر و فرمان عمر به شورای شش نفری را پذیرفته و با آن به عنوان نص رفتار می‌نمایند.

۵.۲. بیعت و اختیار

یکی دیگر از راه‌های عقد امامت برای شخصی که شرایط امامت را داراست، اختیار و انتخاب مردم است. در دیدگاه اشاعره این گزینش از طریق گروهی به نام «اهل حل و عقد» انجام می‌گیرد. البته این زمانی است که خلیفه فوت کرده و کسی را به عنوان جانشین تعیین نکنند یا این که خلیفه به هر دلیلی از خلافت خلع شود.

۶. اهل حل و عقد

در این جا چند سؤال مطرح است: اولاً، اهل حل و عقد چه کسانی هستند و چه شرایطی دارند؟ ثانیاً، تعداد آنان چند نفر است؟ ثالثاً، در گزینش امام، اجتماع اهل حل و عقد تمام بلاد لازم است یا صرفاً بلد امام؟

به گزارش اشعری، برخی اهل حل و عقد را جماعتی می‌دانند که تواطؤ بر کذب ندارند و گمان بد هم به آنان نرود. برخی قایل‌اند با پنج نفر عقد امامت بسته می‌شود و برخی دیگر کمتر از چهار نفر و عده‌ای نیز دست کم دو نفر می‌دانند و برخی معتقدند که حتی با یک نفر از اهل علم و معرفت و ستر نیز امامت منعقد می‌گردد. اما ابوبکر اصم معتزلی اجماع مسلمین را در انعقاد امامت شرط می‌داند (۴، ص: ۴۶۰). باقلانی معتقد است اهل حل و عقد از افاضل مسلمانان و افرادی مورد اعتماد و امین مردم می‌باشند. وی در مورد تعداد این افراد می‌گوید: با یک نفر از اهل حل و عقد نیز امامت منعقد می‌گردد. هم‌چنین در پاسخ به این سؤال که چرا عقد امامت به تمام فضلاء امت در هر عصری از اعصار مسلمانان سپرده نمی‌شود؟ می‌گوید: اولاً اهل اختیار بر بطلان چنین روشی اجماع دارند. ثانیاً، می‌دانیم که اجتماع سایر اهل حل و عقد در بلاد دیگر مسلمانان و اتحاد آنان برای بیعت با یک نفر امکان پذیر نیست بلکه ممتنع می‌باشد و خداوند هم فعل محال و ممتنع را تکلیف نکرده است. ثالثاً، صحابه نیز پس از پیامبر در عقد امامت برای ابوبکر، عمر، عثمان و علی (ع) حضور جمیع اهل حل و عقد در بلاد مسلمانان و حتی اهل حل و عقد تمام مدینه را مراعات نکردند (۱۰، ص: ۱۷۸).^{۱۸}

بغدادی می‌گوید: «جمهور اعظم از اصحاب ما و از معتزله و خوارج و نجاریه قایل‌اند که طریق ثبوت امامت «اختیار» است.» سپس وی این اختیار را به دست گروهی می‌دهد که اهل اجتهاد هستند و شخصی را که صلاحیت برای امامت دارد، بر می‌گزینند (۱۴، ص: ۲۷۹). اما درباره عدد اهل اختیار می‌گوید: «ابوالحسن اشعری قایل است: یک نفر از اهل اجتهاد و ورع نیز می‌تواند برای کسی که شایستگی امامت دارد، عقد ببندد و پس از انعقاد عقد، وجوب پیروی بر همه ثابت می‌گردد، اما اگر مجتهد فاسقی عقد بست یا عالم پرهیزگاری برای شخص غیر صالح عقد را منعقد ساخت آن امامت منعقد نمی‌گردد، چنان که نکاح با یک نفر عادل بسته می‌شود و نه با شخص فاسق» (همان، صص: ۲۸۰-۲۸۱).

جوینی معتقد است چون در عقد امامت اجماع شرط نیست، لذا عدد و حد مشخصی نیز در آن لازم نیست بلکه اگر یک نفر از اهل حل و عقد برای شخصی عقد بست کفایت می‌کند (۲۱، ص: ۳۵۶). غزالی علاوه بر تنصیب از جانب پیامبر یا امام سابق بر تعیین

شخصی برای امامت راه «تفویض» را مطرح کرده است. تفویض در نظر وی بیعت شخصی صاحب شوکت است که انقیاد و تفویض وی متابعت و مبادرت دیگران برای بیعت با امام را به دنبال دارد. وی معتقد است که چنین شخصی می‌تواند آرای پراکنده و نظریات مختلف را جمع آوری و مردم را بر گرد یک شخص جمع نماید تا از وی پیروی کنند. البته ممکن است در بعضی از اعصار دو یا سه نفر و یا جماعتی باشند که امامت را برای شخصی تفویض کنند (۳۸، صص: ۱۴۹-۱۵۰). در *قواعد العقاید* می‌گوید: 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 (۳۹، ص: ۲۳۰). وی تعداد نهایی اجماع را به اندازه تواتر می‌داند (۴۰، صص: ۳۱۳-۳۱۴).

به گزارش شهرستانی در *ملل و نحل*، کسانی که امامت را از طریق اتفاق و اختیار امت ثابت می‌دانند معتقدند که اتفاق همه امت یا جماعت معتبری از امت به نحو مطلق یا مشروط برای اثبات امامت یک شخص لازم است (۳۲، ص: ۲۶). اما در *نهایة الاقدام* در تعداد اهل حل و عقد اقوال مختلفی را بیان می‌کند و می‌گوید: بعضی یک نفر عادل و برخی دو نفر و برخی چهار نفر و برخی جماعتی از اهل حل و عقد و اجتهاد و آشنای به امور را برای عقد امامت لازم می‌دانند سپس می‌گوید: اگر یک نفر عقد بست و دیگران انکار نکردند کفایت می‌کند و البته واجب است به دیگران اعلان گردد چون مقامی بزرگ و منصبی عظیم است (۳۱، ص: ۴۹۶). فخر رازی ضمن آن که طریق تعیین امام را بیعت و اختیار دانسته نه نص، دلیل صحت چنین طریقی را انتخاب ابوبکر از این راه می‌داند و دلیل صحت امامت ابوبکر را اجماع امت بیان می‌کند (۲۴، ج: ۲، ص: ۲۰۲ و ۲۵، ص: ۱۰۳). آمدی نیز مستند گزینش امام را اختیار دانسته نه نص و دلیل این دیدگاه را روش سلف صالح دانسته است چنان که در عقد ابوبکر برای امامت عمر، و در عقد عبدالرحمان بن عوف برای امامت عثمان صرفاً یک نفر در کار بوده است. او از این روش نتیجه می‌گیرد که نه تنها اجماع امصار و اقطار دیگر بلاد اسلامی شرط نبوده بلکه حتی اجماع مردم مدینه نیز لازم نمی‌باشد. به گزارش آمدی و به تبع وی ایچی (۸، صص: ۳۹۹-۴۰۰) بعضی از اصحاب در موقع انعقاد امامت شهود و بینه عادل را واجب می‌دانند (رک: ۱، صص: ۳۸۱-۳۸۲ و ۲، ج: ۵، صص: ۱۸۸-۱۸۹ و ۲۹، ص: ۵۰۳).

تفتازانی معتقد است که امامت نزد اکثر فرق اسلامی غیر از شیعه با اختیار اهل حل و عقد، اگرچه تعداد آنان کم باشد، ثابت می‌گردد (۱۷، ج: ۵، صص: ۲۵۲-۳)، اهل حل و عقد علما، رؤسا و سرشناسان مردم در تمام اقطار بلادند که در صورت امکان حضورشان برای

بیعت لازم است، البته تعداد در آنها شرط نیست. اتفاق سایر بلاد نیز شرط نمی‌باشد (۱۷)، ج: ۵، ص: ۲۳۳).

اشاعره بر این باورند که اگر گزینش و اختیار امام با اتفاق و اجماع نبود اما با اختیار بزرگان، مجتهدان و عالمان به زمان صورت پذیرد باز مقبول است، در عین حال حتی یک نفر از اهل اختیار عادل و عالم که عقد امامت را برای مستحق امامت منعقد سازد و بیعت مردم را به همراه داشته باشد مورد پسند آنان واقع شده است.

نکته دیگر آن که، اگرچه برخی از اشاعره قایل به لزوم اجماع اهل حل و عقد برای امامت نیستند، اما همه آنها بر این باورند که در بیعت ابوبکر اتفاق مسلمانان یا اجماع صحابه و امت یا اجماع اهل حل و عقد وجود داشته است و تلاش می‌کنند تا مخالفت کسانی مانند امام علی (ع)، ابوذر، مقداد، عمار، سلمان و دیگران در بیعت با ابوبکر را به گونه‌ای توجیه کنند.

راه سومی که برخی از اشاعره برای نصب امام بدان تمسک جسته‌اند، قهر، غلبه و استیلا است. یعنی شخصی از طریق قهر و غلبه و به اصطلاح امروزی «کودتا» بر جامعه اسلامی مسلط شود و خود را حاکم و امام مسلمانان معرفی کند. به نظر می‌رسد متقدمین اشاعره به قهر و غلبه به عنوان راهی برای گزینش امام نظر مثبت نداشته‌اند بلکه این روش از قرن ششم هجری به بعد مطرح گشته و در قرن‌های بعد به تثبیت رسیده باشد.

تا آنجا که نگارنده تتبع کرده، غزالی اولین متکلم اشعری است که معتقد است در صورت تشتت آرا و عدم اتحاد میان گروه‌ها، سلطانی که با قهر و غلبه بتواند بر جامعه اسلامی مسلط شده و اختلافات و درگیری‌ها را از بین ببرد و وحدت را به جامعه اسلامی بازگرداند در عین حال موصوف به صفات ائمه باشد، حاکم و امام است (۳۸، ص: ۱۵۰).

آمدی پس از غزالی برای گزینش امام سه راه مطرح کرده است که راه سوم را خروج یا دعوت به خویش بیان می‌کند (۲۹، ص: ۵۰۳). سپس قول به تنصیب و دعوت را ممتنع و قول به اختیار را ثابت می‌داند (۲، ج: ۵، صص: ۱۳۲-۱۳۳). ظاهراً آمدی دو راهی را که مردود دانسته به سبب اثبات خلافت ابوبکر بوده است نه این که راه نص و قهر و غلبه را نپذیرفته است. بیضاوی، اندیشمند اشعری قرن هفتم هجری، به صراحت استیلا و غلبه را یکی از راه‌های نصب امام دانسته و حتی آن را به اصحاب خویش نسبت داده و گفته است معتزله نیز می‌گویند اگر وافی به مقصود باشد اشکالی ندارد (۱۵، ص: ۲۳۸). تفتازانی قهر و استیلا را به عنوان راه سوم پذیرفته و به تفصیل درباره آن سخن گفته است. وی می‌نویسد: «امامت با راه‌هایی منعقد می‌گردد ... سوم: قهر و استیلا، زمانی که امام از دنیا برود و کسی که جمیع شرایط امامت را داراست بدون بیعت و استخلاف بر منصب امامت تکیه زند و

مردم را مقهور شوکت خویش گردانند، خلافت برای وی منعقد می‌گردد (۱۷، ج: ۵، ص: ۲۳۳).

چنان که ملاحظه می‌شود تا زمان غزالی اشعریان به قهر و غلبه نظر نداشتند و تنها اشعری در یک مورد در کتابی به نام *اصول اهل السنة و الجماعة المسماة برسالة اهل الثغر* در باب «عدم خروج بر ائمه» مدعی شده، امامی که با قهر و غلبه حاکم شده امام است و نباید علیه وی خروج کرد (۶، صص: ۹۳-۹۴). وی ظاهراً این رساله یا کتاب را مطابق دیدگاه اهل حدیث و خوش آمدی حنابله نگاشته است و الا در مکتب اشعری چنین دیدگاهی سابقه نداشته است.

۷. عقد امامت برای دو نفر

مسئله دیگر این‌که، آیا اهل حل و عقد می‌توانند برای یک یا چند بلد از بلاد اسلامی بیش از یک امام برگزینند؟ به گزارش ابوالحسن اشعری، برخی در یک زمان بیش از یک امام را جایز نمی‌دانند پیروان اشعری معتقدند: تعدد امام در یک زمان جایز نیست. البته این عدم جواز به لحاظ اجماع صحابه است نه آن‌که از لحاظ عقلی امتناعی وجود داشته باشد. در عین حال گفته که اگر بین دو بلد دریا، جنگل، صحرا و کوه‌هایی باشد که یکی مانع نصرت دیگری بشود در این صورت امکان قول به جواز تعدد امام وجود دارد (۱۴، صص: ۲۷۴-۲۷۵ و ۱۳، ص: ۳۵۰ و ۴۱، ج: ۱، ص: ۴۵) از ابواسحاق اسفراینی نقل شده که اشاعره امویان را در اندلس و عباسیان را در عراق امام می‌دانستند (۲۱، صص: ۳۵۸-۳۵۹ و ۱، ص: ۳۸۲). و آمدی در *بکار دقیقاً* همین عبارت را آورده است، (۲، ج: ۵، ص: ۱۸۹ و ۸، ص: ۴۰۰ و ۱۷، ج: ۵، ص: ۲۲۳).

ابوالمظفر اسفراینی از کرامیه نقل کرده که معتقدند علی(ع) و معاویه، هر دو، در یک زمان امام بر حق می‌باشند و بر پیروانشان واجب است که از امامان خویش پیروی نمایند. در ادامه از آنان انتقاد کرده است که طبق این رأی هر یک از آن‌ها در قتال با دیگری ظالم به شمار می‌آیند به دلیل آن‌که هر کسی برای امام عادل بر حق مزاحمت ایجاد نماید مبطل و ظالم است (۳، ص: ۱۱۵).^{۱۹}

تفتازانی در شرح عقاید نسفیه در پاسخ به این اشکال که چگونه امامت به صورت شورا میان شش نفر صحیح است در حالی که نصب دو امام در یک زمان جایز نیست، می‌گوید: «ما نیز نصب دو امام به طور مستقل را که اطاعت هر یک از آن دو به صورت انفرادی واجب باشد، جایز نمی‌دانیم به سبب آن‌که چنین امری امثال احکام متضاد را در پی دارد. اما در باب شورا، تمام آنان به منزله یک امام می‌باشند.» (۱۶، صص: ۲۳۸-۲۳۹).^{۲۰ و ۲۱}

۸. شرایط امامت و اوصاف امام

در باب شرایط و ویژگی‌های امام در نگاه اشاعره می‌توان به چند نکته اشاره کرد:

۱- آنان دو گونه صفات را برای امامت قایل‌اند، یک دسته صفاتی است که مورد اتفاق و اجماع است که آن‌ها را یا نام برده‌اند و یا مفروض گرفته‌اند. این ویژگی‌ها عبارتند از، اسلام، مرد بودن، بلوغ یا تکلیف، عاقل بودن، آزاد بودن، ورع و پرهیزگاری، سلامت حواس اعم از بصر، سمع و لسان و سلامت اعضا یعنی این که وی مقطوع‌الیدین یا رجلین و یا مبتلا به انواع مرض‌ها مانند جذام و برص و غیر آن نباشد. دسته دیگر صفاتی است که در اصل آن یا ویژگی و معنای آن اختلاف نظر وجود دارد که عبارتند از، علم، عدالت، افضل بودن، نسب، شجاعت و کفایت.

۲- در مورد علم که بعضی شرط کرده‌اند امام باید به اندازه یک قاضی از قضات مسلمانان دانش داشته باشد (۱۰، صص: ۱۸۱-۱۸۵ و ۱، صص: ۳۸۳-۳۸۵ و ۳۹۱). برخی بر آنند که امام باید مجتهد از اهل فتوی در حلال و حرام باشد (۹، صص: ۱۱۲-۱۱۳ و ۱۴، صص: ۲۷۷ و ۲۲، صص: ۱۹۹-۲۰۰ مقایسه کنید با ۹، همان و ۲۱، صص: ۳۵۸-۳۵۹ و ۳۱، صص: ۴۹۶ و ۲، ج: ۵، صص: ۱۹۱ به بعد و ۱۵، صص: ۲۳۶ و ۱۰، صص: ۱۸۰). بعضی مجتهد بودن در اصول و فروع را شرط دانسته‌اند، (۸، صص: ۳۹۸-۳۹۹) و بعضی جایز دانسته‌اند وی در مسایل دینی و شرعی یا حتی مسایل دیگری مقلد باشد (۳۹، صص: ۲۲۹ و ۳۷، صص: ۱۵۳ به بعد و ۳۲، صص: ۱۶۰ و ۱۵، صص: ۲۳۶-۲۳۷).

۳- در مورد معنای عدالت نیز خلاف است. برخی گفته‌اند که عدالت یعنی آن که شهادت شخص نزد حاکم پذیرفته شود و این در صورتی است که وی جوانمرد باشد و در دینش عادل و در مال و حالش مصلح باشد، مرتکب کبیره نشود، بر صغایر نیز اصرار نرورد و در عین حال لازم نیست معصوم باشد (۱۳، صص: ۳۴۹). بعضی صرف قبول شهادت را برای عدالت کافی دانسته که آن به معنای عدالت ظاهری است یعنی این که شخص هم بتواند شهادت بدهد و هم بتواند شاهد باشد (۱۴، صص: ۲۷۷). عده‌ای عدالت را صرفاً در مقابل جور و فسق قرار داده‌اند یعنی کسی که از وی ظلم و ستم و فسق سر می‌زند، ظالم و فاسق و در غیر این صورت عادل است (۸، صص: ۳۹۸-۳۹۹). گروهی نیز عدالت را در عرض و آبرو و جان و اموال مردم دانسته‌اند و معتقدند که عادل کسی است که بتوان جان و مال و ناموس مردم را به وی سپرد (۱۵، صص: ۲۳۶-۲۳۷). بعضی عادل را کسی می‌گویند که موثق و در آن چه می‌گوید مورد اطمینان باشد (۱، صص: ۳۸۳-۳۸۵ و ۳۹۱ و ۲، ج: ۵، صص: ۱۹۱ به بعد). بعضی چون باقلانی (۹، صص: ۱۱۲-۱۱۳)، جوینی (۲۲، صص: ۱۹۹-۲۰۰)، غزالی (۳۹، صص: ۲۲۹ و ۳۷، صص: ۱۵۳ به بعد) و شهرستانی (۳۱، صص: ۴۹۶) در میان شروط

خویش از عدالت سخنی نیاورده و احیاناً به جای آن ورع یعنی پرهیزگاری را جایگزین نموده‌اند در مقابل، گروهی هر سه یعنی عدالت، ورع وثقه بودن را شرط دانسته‌اند (۱)، صص: ۳۸۳-۳۸۵ و ۳۹۱ و ۲، ج: ۵، صص: ۱۹۱ به بعد).

۴- افضل بودن امام نیز یکی از شروط اختلافی می‌باشد. عده‌ای بر آنند که امام باید افضل مردم باشد و لذا آنان ترتیب در امامت را ترتیب در فضیلت می‌دانند و معتقدند که مسلمانان احدی را به دلخواه پیش نمی‌اندازند (۱۴، صص: ۲۹۳-۲۹۴ و ۹، صص: ۱۰۷ و ۱۱۱ و ۲۲، ص: ۱۹۹). از ابوالحسن اشعری نقل شده است که اگر عقد برای مفضول با وجود افضل بسته شد وی از ملوک به شمار می‌آید نه از ائمه (۱۴، صص: بعضی به همین سبب تقدیم مفضول بر فاضل را محال دانسته‌اند (۳۲، صص: ۲۵۳-۲۵۴) و برخی چون تقدیم امامت مفضول بر فاضل را عقلاً قبیح می‌شمرند، حکم به منع آن داده‌اند (۸، صص: ۴۱۲-۴۱۳). در برابر این دیدگاه گروه بسیاری نیز به جواز امامت مفضول قایل شده‌اند و مدعی‌اند اخبار منع از امامت مفضول از اخبار آحاد است از این رو مسأله اولویت را از مسایل اجتهادی، غیر قطعی و ظنی می‌دانند و معتقدند اولویت از مسایلی نیست که باید بدان اعتقاد جزمی پیدا نمود. آنان امامت را از مناصبی می‌دانند که دایر مدار مصلحت است، لذا اگر در مواردی مصلحت اقتضا نماید مفضول نیز می‌تواند امام بشود (۱۰، ص: ۱۸۰ و ۲۱، صص: ۳۶۳ و ۱، صص: ۳۸۳-۳۸۵ و ۳۹۱، و ۸، صص: ۴۱۳). بر همین اساس گروهی قایل به تفصیل شده‌اند که اگر هرج و مرج و فتنه‌انگیزی در پی نداشته باشد افضل باید نصب گردد و الا امامت مفضول جایز است (همان و ۳۷، صص: ۱۷۳ و ۱۷، ج: ۵، صص: ۲۴۳-۲۴۷).

۵- در معنای اولویت نیز اختلاف شده، بعضی اولویت را در هر چیزی که بتوان در آن تفاضل فرض نمود، معنا کرده‌اند (۱۰، ص: ۱۸۰). برخی اولویت را صرفاً در علم می‌دانند و مدعی‌اند امام باید افضل در علم باشد (۳۷، ص: ۱۷۳). گروهی اولویت را در عمل شرط دانسته‌اند که به کثرت ثواب، اخلاص، تقوا و ورع برمی‌گردد، از این رو افضل بودن از امور درونی می‌شود و چون مردم به راحتی نمی‌توانند بدان اطلاع یابند نباید آن را شرط دانست (۱۷، ج: ۵، صص: ۲۴۳-۲۴۷). عده‌ای نیز افضل بودن را در علم و عمل با همدیگر معنا کرده‌اند (۸، صص: ۴۱۲-۴۱۳ و ۱۶، صص: ۲۳۴-۲۳۹). کسانی نیز اولویت را در فضایل ظاهری می‌دانند بدین معنا که هر کس از فضایل ظاهری بیشتر و یا تعداد بیشتری از شرایط امامت را برخوردار بود، افضل است (۹، صص: ۱۰۷ و ۱۱۱، و ۲۲، ص: ۱۹۹).

۶- بغدادی در یک مورد اذعان کرده است که عمر با این که می‌دانست علی (ع) افضل از ابوعبیده جراح بوده ولی گفته است: «اگر ابوعبیده زنده بود او را ولایت می‌دادم» و از بیان

جوینی می‌توان فهمید که وی امام علی(ع) را بر عثمان ترجیح داده است. آنان همین موارد را یکی از دلایل جواز امامت مفضول قلمداد کرده‌اند (۱۴، صص: ۲۹۳-۲۹۴، ۲۱، ص: ۳۶۳).

۷- نسب قرشی داشتن نیز از صفات اختلافی است که اکثر اشاعره بدان پای بندند و آن را از شروط امامت به شمار می‌آورند. دلیل آنان روایاتی از پیامبر(ص) و اجماع صحابه در صدر اول یا اجماع تمام اعصار می‌باشد (۱۰، ص: ۱۸۰ و ۹، صص: ۱۱۲-۱۱۳ و ۱۴، صص: ۲۷۵-۲۷۷ و ۸، صص: ۴۱۲-۴۱۳ و ۱۷، ج: ۵، صص: ۲۴۳-۲۴۷). برخی در وجوب نسب قرشی به دیده شک و تردید نگریسته و آن را قابل تأمل و روایات اثبات نسب را از اخبار آحاد دانسته‌اند (۲۱، صص: ۳۵۸-۳۵۹). بعضی آن را مسأله‌ای اجتهادی می‌دانند به دلیل روایاتی که امامت را صرفاً از قبیله قریش نمی‌دانند و نیز جمله عمر که «اگر سالم مولی‌ای حذیفه زنده بود شک نمی‌کردم در این که او را ولایت بدهم» در حالی که سالم قریشی نبوده است لذا قایلین به وجوب نسب قرشی، ناچار به تأویل و توضیح این دسته از روایات و نقل تاریخی شده‌اند و می‌توان گفت در مواردی هم به خوبی از عهده دفاع آن بر نیامده‌اند (۱ صص: ۳۸۳-۳۸۵ و ۳۹۱ و ۲، ج: ۵، صص: ۱۹۱ به بعد).

۸- سیاستمدار و صاحب رأی و اندیشه بودن، شجاعت و کفایت داشتن نیز از صفاتی است که برخی معتقدند امام، باید دارای این ویژگی‌ها باشد و بعضی بر آنند لازم نیست وی شجاع‌ترین، جنگاورترین و سیاستمدارترین افراد باشد بلکه اگر نیروهای وفاداری داشته باشد که بتوانند جامعه را اداره نمایند و خویش صرفاً به تدبیر امور بسنده کند، کافی است (۱۰، همان، و ۳۷، صص: ۱۵۳ به بعد^{۲۲} و ۳۲، ص: ۱۶۰ و ۱۵، صص: ۲۳۶-۲۳۷).

۹- آنان عصمت، علم غیب و هاشمی بودن را برای گزینش امام شرط نمی‌دانند. تنها ابن تومرت مغربی معتقد است که امام باید از باطل، جور و ستم و از بدعت‌ها معصوم باشد. وی اولوالامر را امامی می‌داند که از باطل و ظلم معصوم است و معنای آیه «الاینال عهدی الظالمین» (بقره/ ۱۲۴) را همین دانسته و بر این باور است که در امر امامت، انبیا از آدم تا نوح و ابراهیم و پس از ایشان تا پیامبر اسلام(ص) و پس از وی، خلفای راشدین معصوم بوده‌اند. پس از خلفاست که هواهای نفسانی، نزاع و درگیری، اختلاف و دنیاطلبی به وجود آمده است. البته چنین اعتقادی نظیر دیدگاه‌های غزالی در باب اصل امامت و تعیین امام، به سبب اسباب سیاسی بوده و از انگیزه‌های شخصی ناشی می‌گردد.^{۲۳} قاضی بیضاوی نیز در عین این که شرط عصمت را برای امامت واجب ندانسته اما بر این باور است که ابوبکر معصوم بوده است. او چنین گفته: «امت اجماع دارند بر این که ابوبکر واجب العصمه نیست ولی من نمی‌گویم که او غیر معصوم است» (۱۵، صص: ۲۳۶-۲۳۷).

۱۰- در باب شرایط امامت و اوصاف امام اگرچه هر یک از اشعریان به یک یا چند صفت از اوصاف امام اشاره و آن را مورد بحث قرار داده‌اند اما سیف الدین آمدی، دانشمند اشعری قرن هفتم هجری، در کتاب *ابکار الافکار فی اصول الدین* از همه مفصل‌تر در این باره بحث و بررسی کرده و به همه جوانب شرایط و اوصاف امام پرداخته است لذا می‌توان گفت که نوشته وی جامع تمام نظریات اشاعره در این باره می‌باشد.^{۲۴}

به نظر می‌رسد که در اشاعره خلافت خلفای راشدین به ویژه خلیفه اول و دوم ملاک و معیار اساسی برای گزینش دیگر نامزدان منصب امامت قرار داده‌اند. لذا نویسندگان اشعری روش انتخاب و شرایط خلافت خلفای راشدین را اصل و اساس تصور کرده و گزینش دیگران را بر این مبنا تعریف نموده‌اند در این صورت یا اشکال مصادره به مطلوب پیش می‌آید و یا این که باید معتقد شد که انتخاب خلفای راشدین به امامت از راه نص و نه انتخاب و اختیار مردم انجام گرفته است. اما این امر مخالف صریح دیدگاه آنان در این باره می‌باشد.

۹. عزل امام و خروج بر وی

آیا می‌توان امام جامعه اسلامی را عزل کرد یا بر وی خروج نمود؟ چه زمانی امکان چنین مواردی وجود دارد؟

اشعری در کتاب *مقالات الاسلامیین ذیل دیدگاه اصحاب حدیث و اهل سنت* می‌نویسد که آنان معتقدند باید برای ائمه مسلمانان به صلاح دعا نمود و نباید با شمشیر علیه آنان خروج کرد (۴، ص: ۲۹۵). وی در کتاب *اصول اهل السنه و الجماعه* معروف به *رساله اهل الثغر* ذیل عنوان «لا خروج علی الائمة» به طور مفصل می‌نگارد: «سلف بر سمع و طاعت از ائمه مسلمانان و هر کسی که بر اموری از امور آنان ولایت یافته باشد اجماع کرده است چه با رضایت و چه با قهر و غلبه به ولایت رسیده باشد، نیکوکار باشد یا فاجر و فاسق، خواه بر مردم به ظلم و ستم حکم بکند و خواه به عدالت در هر حال خروج با شمشیر علیه وی لازم نیست» (۶، صص: ۹۳-۹۴). در قسمتی دیگر تأکید می‌کند که «ندین بطاعة الائمة و نصیحة المسلمین» (۶، صص: ۴۱ و ۴۳) و در اقتدا به انسان فاجر نیز می‌گوید: «و من دیننا ان نصلى الجمعة و الاعیاد و سائر الصلوات و الجماعات خلف کل بر و فاجر. کما یروی ان عبدالله بن عمر کان یصلی خلف الحجاج» (۶، صص: ۴۱ و ۴۳). اشعری در کتاب *الابانة عن اصول الدیانة* نیز همین باور را دارد (۵، ص: ۴۱).

اما باقلانی معتقد است اموری چند سبب خلع امام می‌شود که عبارتند از، «کفر پس از ایمان، ترک به پاداشتن نماز و دعوت مردم به آن، - به عقیده بسیاری از مردم - فسق امام و ستم او از طریق غصب اموال، تازیانه زدن، ریختن خون‌های حرام، تضییع حقوق [مردم] و خودداری از اجرای حدود الهی ثابت می‌شود. ولی جمهور از اهل اثبات [اهل سنت] و اصحاب حدیث بر آنند که امام به واسطه این امور^{۲۵} خلع نمی‌شود و خروج بر وی واجب نیست بلکه باید او را موعظه و اندرز داد، ترساند و در اموری که معصیت الهی به شمار می‌آید از او اطاعت نکرد. آنان به اخبار متظافری از پیامبر(ص) و صحابه در وجوب اطاعت از امامان، اگرچه ستم کنند و اموال مردم را غارت نمایند، احتجاج می‌کنند. همانا حضرت(ع)، فرموده است: «اسمعوا و اطیعوا ولو عبد أجدع، ولو لعبد حبشی، وصلوا وراء کل برّ و فاجر» و باز روایت شده که فرمود: «اطعمهم، و ان اکلوا مالک و ضربوا ظهرک، و اطیعوهم ما اقاموا الصلاة» و غیر این روایات که در این باب بسیارند. از دیگر اسبابی که باز سبب خلع امام می‌شود جنون دائمی(اطباقی) و از بین رفتن قوه درک او، به گونه‌ای که این حالت برای او تا مدتی ادامه یابد که به سبب زوال عقل او مسلمانان در آن مدت متضرر شوند و امیدی به بهبودی او نرود. همین مسأله در مورد مبتلا شدن وی به کری، لالی، کهن‌سالی و زمین‌گیر شدن و یا عروض هر امر دیگری که او را از پرداختن به مصالح مسلمانان و اقدام به همه یا برخی از وظایفی که به خاطر آنها منصوب شده وجود دارد چرا که امام به خاطر این امور نصب شده و اگر با وجود امام، این امور متوقف بماند خلع این امام و نصب فرد دیگری به جای او واجب می‌شود. هم‌چنین در صورتی که امام اسیر دشمن شود و اسارت او آن‌قدر به درازا کشد که بیم متضرر شدن مسلمانان در آن مدت رود و نیز موجب یأس از رهایی او شود، جایگزین کردن امام واجب است.

[در صورت تعیین جانشینی برای امام در هر یک از این فرض‌ها] چنان‌چه امام از اسارت رها و یا دیوانگی او برطرف و یا بیماری و ناتوانی و زمین‌گیری او بهبود یابد، وی به منصب امامت باز نمی‌گردد و او رعیت امام حاضر خواهد بود زیرا در هنگام خلع او و زمانی که وی دیگر دارای حقی در امامت نبوده برای دیگری بیعت و عقد امامت برقرار شده و بنابراین اکنون نیز وی در این مسأله حقی ندارد. و نیز اگر در دیگری فضلی به وجود آید و آن فرد بدین وسیله از امام منصوب افضل شود، این مسأله سبب عزل امام نیست - البته اگر در آغاز عقد معلوم شود که وی مفضول است، واجب است از او به فاضل عدول شود - زیرا فزون شدن فضل دیگران به معنای فتنه‌گری وی در دین و یا در مورد خود او نیست تا سبب خلع و عزل او باشد» (۱۰، صص: ۱۸۶-۱۸۷) مقایسه کنید با (۱۱، صص:

جوینی نیز در کتاب *الارشاد خویش* فصلی را تحت عنوان «فی خلع الامام» بدین امر اختصاص داده است و می‌گوید: «اجماع بر آن است که اگر برای کسی عقد امامت بسته شد لازم الاجرا گشته و بدون حدث و تغییر امری جایز نیست او را خلع کرد. اما اگر فسق و فجور کرد و با فسق خود از راه امامت خارج شد در این صورت امکان انخلاع وی بدون خلع وجود دارد. جوینی این مسأله را از مسایل اجتهادی دانسته و معتقد است در مواردی نیز اهل حل و عقد می‌توانند با شمشیر کشیدن و برپا کردن جنگ امام را خلع یا از ظلم و ستم باز دارند (۲۱، ص: ۳۵۸ و ۱۷، ج: ۵، صص: ۲۳۳-۲۳۴).

غزالی نیز درباره فردی که با قیام حاکم شده و برخی از شروط را دارا نیست اما علما او را پذیرفته‌اند می‌گوید: «آن چه مورد نظر ماست و بدان قطع داریم این که اگر قدرت بر استبدال شخصی که جمیع شرایط را دارا نیست وجود داشته باشد بدون آن که فتنه‌ای برانگیخته شود و جنگی به پا گردد، خلع وی واجب است اما اگر کنار گذاشتن وی با تحریک جنگ و قتال همراه است، اطاعت از او واجب است و به امامتش حکم می‌شود» (۳۸، ص: ۱۵۰). غزالی بر خلاف باقلانی، که معتقد بود در آغاز عقد نمی‌توان برای مفضول عقد بست و واجب است از وی به افضل عدول شود، بر این باور است که اگر برای مفضول با حضور افضل عقد امامت بسته شد آن امامت منعقد است و به سبب افضل بودن جایز نیست وی را خلع نمود و حتی چنین دیدگاهی را به اکثر نسبت می‌دهد (۳۷، ص: ۱۷۳).

آمدی نیز دقیقاً نظر غزالی را مطرح می‌کند که در مواقع اضطرار و ضرورت می‌توان از صفاتی چون علم و عدالت گذشت و امام را به سبب نداشتن چنین صفاتی عزل نکرد چنان که در «اکل میته» برای شخص مضطر چنین حکمی قایل هستیم زیرا «الضرورات تبیح المحظورات» ولی اگر امکان عزل وی و نصب دیگری وجود داشته باشد مردم می‌توانند وی را خلع کنند (۱، صص: ۳۸۵-۳۸۶). وی در *ابکار الافکار فی اصول الدین* نیز دقیقاً همین نظریه را با عبارات یکسان درباره خلع امام آورده است (۲، ج: ۵، صص: ۱۸۹-۱۹۰).

تفتازانی در کتاب *شرح عقاید نسفیه* در عین این که فسق را به معنای خروج از طاعت الهی و جور را ظلم بر بندگان خدا دانسته، معتقد است هیچ یک از آن‌ها سبب عزل امام نیست (۱۶، صص: ۲۳۹-۲۴۰). وی در کتاب *شرح المقاصد* نیز به این بحث پرداخته و از آن‌جا که یکی از راه‌های گزینش امام را قهر و غلبه و استیلا می‌داند، معتقد است: «اگر امامی با قهر و غلبه ثابت شد و دیگری با قهر بر وی مسلط گشت. امام اول منعزل و شخص قاهر امام می‌گردد.» او «خلع امام را بدون سبب جایز ندانسته و معتقد است اگر مردم او را خلع کردند نافذ نیست و حتی اگر امام خودش را عزل کرد، در صورتی که به سبب عاجز بودن وی از قیام برای حکومت باشد، منعزل می‌شود و الا عزل نمی‌گردد. امام با فسق و

بیهوشی عزل نمی‌شود ولی با جنون، کوری، کری، گنگی و مرضی که علوم را فراموش نماید از کار برکنار می‌شود» (۱۷، ج: ۵، ص: ۲۳۳). سپس در ذیل عنوان «خاتمه» درباره خلع و عزل امام به تفصیل سخن می‌گوید (همان، ص: ۲۵۷).

از آن چه گذشت می‌توان نتیجه گرفت که در موارد خاصی که باقلانی و پس از وی دیگران چون آمدی و تفتازانی از آن نام برده‌اند امام از امامت عزل می‌گردد. اما در بحث فسق و جور اتفاق بر آن است که فاسق استحقاق عزل دارد لکن در انعزال از امامت اختلافی است که اکثر انعزال را رد می‌کنند. مذهب شافعی و حنفی و شخص ابوحنیفه معتقدند امام فاسق از امامت منعزل نمی‌گردد ولی شخص شافعی بر این باور است که فاسق منعزل گشته و وی به مانند قاضی فاسق اهل ولایت نیست.

نکته دیگر آن است که اشعریانی که قهر و غلبه را نیز برای انتخاب امام جایز می‌دانند نظیر غزالی، آمدی و تفتازانی معتقدند امامی که مقهور کودتا و قهر و غلبه شخص دیگری قرار گیرد از امامت منعزل می‌شود و آن قاهر امام می‌شود.

و بالاخره این‌که، آنانی که بر این باورند که امام نمی‌تواند خویشتن را از خلافت بدون سبب، خلع نماید مگر آن‌که خود را از قیام به مصالح مسلمانان ناتوان ببیند، به خلافت امام حسن (ع) نظر دارند که در برابر معاویه از اداره حکومت و خلافت کناره گرفت و خویش را عزل نمود (۲۱، ص: ۳۵۸ و ۱۷، ج: ۵، ص: ۲۵۷).

۱۰. وظایف و مقاصد امامت

بیشتر اندیشمندان و متکلمان اشعری، زمانی که از اصل امامت و وجوب آن سخن به میان می‌آورند، در دلیل وجوب آن به وظایف امام و مقاصد امامت نیز اشاره می‌کنند. از میان آنان باقلانی به نحو خاص بانی را تحت عنوان «ذکر ما اقییم الامام لاجله» گشوده است. پس از وی تنها غزالی است که در این باره در باب آخر کتاب *فضایح الباطنیة* تحت عنوان «الوظائف الدینیة التي بالمواظبة علیها یدوم استحقاق الامامة» گوی سبقت را از دیگر اشعریان ربوده و به شرح و تفصیل وظایف دینی امام پرداخته است. اینک دیدگاه‌های آنان را به تفصیل بیان می‌کنیم:

باقلانی هدف از اقامه امام را تدبیر نیروهای نظامی، نگهداری از مرزها، کوتاه کردن دست ظالم، گرفتن حق مظلوم، اقامه حدود، تقسیم بیت المال میان مسلمانان و امنیت راه‌ها بیان می‌کند و بر آن است که اگر امام از مسیر خویش در این موارد خارج شد یا اشکالی ایجاد شد امت پشت سر او بوده و آن‌چه را که بر وی واجب است از وی طلب

می‌کنند و او را به راه راست بر می‌گردانند (۱۰، صص: ۱۸۵-۱۸۶). بغدادی نیز به مانند باقلانی نظر داده و همان موارد را بیان کرده است (۱۴، صص: ۲۷۱-۲۷۲).

ابوحامد غزالی وظایف را در دو قسم علمی و عملی تقسیم نموده است که وظایف علمی را با این اعتقاد که «علم اصل است و عمل فرع آن می‌باشد زیرا علوم محصور نیستند» بر وظایف عملی مقدم داشته است. وظایف علمی در نظر وی، در واقع همان تهذیب نفس است که در چهار وظیفه بدان توصیه می‌کند. آن‌ها همان صفات حسنه اخلاقی هستند که هر فردی و به خصوص شخص امام باید به دنبال کسب آن‌ها باشد

غزالی به جای آن‌که به وظایف اساسی امام بپردازد به سبب مسایل سیاسی و دغدغه‌های شخصی خویش به مطالب و توصیه‌های اخلاقی روی آورده و به دنبال آن است که از این طریق مباحث کلامی و اعتقادی در باب وظایف امامت و قبل از آن شرایط امام را حل نماید. وی وظایف عملی امام را زیاد می‌داند و تعدادی از آن‌ها را شمارش می‌کند و به تفصیل شرح می‌دهد که در آن‌ها توجه تام به مسایل اخلاقی به خوبی روشن است (رک: ۳۷، صص: ۱۷۵-۲۰۲). شهرستانی نیز در این باره همان مواردی را که باقلانی و بغدادی بیان کرده‌اند، مطرح و مصادیق دیگری نیز بدان افزوده است (۳۱، ص: ۴۷۸). فخر رازی نیز وظیفه امام را بازداشتن مردم از افعال قبیح و تنظیم امور عالم و دفع ضرر و مفسده از جامعه اسلامی می‌داند (۲۶، ص: ۷۰ و ۲۷، ص: ۱۸۴). سیف‌الدین آمدی نیز هدف از امامت را نگرهبانی از دین، تأمین سعادت دنیا و آخرت مردم و جلوگیری از اختلاف و تشتت آراء، دشمنی‌ها و کینه‌ها در میان مردم می‌داند. از این رو وی نصب امام را از اتم مصالح مسلمانان و اعظم مقاصد دین و در حقیقت حکمت ایجاب سمعی دانسته است (۲، ج: ۵، صص: ۱۲۳-۱۲۴). قاضی عضدالدین ایجی در کتاب *المواقف فی علم الکلام* و شریف جرجانی، شارح *مواقف*، نیز دقیقاً نظریات آمدی را با همان عبارات وی در کتاب یاد شده بیان کرده‌اند (۸، ص: ۳۹۶ و ۱۸، ج: ۸، ص: ۳۷۸). نفتازانی نیز ضمن بیان همان موارد گفته شده، معتقد است اگرچه ممکن است انسان قدرتمند و صاحب شوکتی به دنیای مردم رسیدگی کند و آن را استوار سازد اما امور دینی آنان مهم‌ترین مقصود و والاترین هدف می‌باشد لذا باید امام (رهبر دینی) بدان بپردازد (۱۶، ص: ۲۳۳).

وی در شرح مقاصد نیز در توضیح دلیل دوم و سوم و وجوب نصب امام به وظایف امام و مقاصد امامت اشاره کرده است (۱۷، ج: ۵، صص: ۲۳۶-۲۳۸) دلیل دوم وی همان موارد و مصادیقی است که قبلاً بدان پرداخته شده و بیان گردید در دلیل سوم از طریق جلب منفعت و دفع ضرر وارد شده که قبل از وی آمدی نیز در این باره به تفصیل توضیح داده بود.

۱۱. نتیجه گیری

از آن چه گذشت می توان نتیجه گرفت که:

۱. اشاعره قایل به وجوب امامتند و امامت در نظر آنان یکی از مسایل اساسی و مهم به شمار می آید. البته آنان به این موضوع با نگاهی فقهی و فرعی می نگرند و آن را فعلی از افعال مکلفان می دانند و در اثبات وجوب و ضرورت امامت نوعاً به اجماع صحابه در صدر اول و دلایل شرعی اشاره دارند. در عین حال برخی به دلایل عقلی نیز برای وجوب امامت استناد کرده اند.

۲. وجوب شرعی امامت سبب شده است که در نظر آنان نصب امام از سوی مردم و بر مردم واجب باشد آن هم از سوی گروهی به نام «اهل حل و عقد» که دارای اوصاف و ویژگی های خاصی می باشند و مسؤولیت انتخاب امام را به عهده دارند. برخی از اشاعره غیر از تعیین و انتخاب راه سومی برای گزینش امام مطرح کرده اند که آن گزینش امام از طریق قهر و غلبه است و امروزه با عنوان «کودتا» از آن یاد می شود.

۳. آنان برای امامت شرایط و برای امام اوصافی قایلند که برخی اتفاقی و برخی اختلافی است. اختلاف در اوصاف سبب شده که آنان به حسب اوضاع و احوال در هر زمان از برخی از شروط لازم صرف نظر کنند و از سوی دیگر نتوانند در مورد عزل و خلع امام یا خروج بر وی، به یک ایده و نظریه اجماعی دست یابند.

۴- اشاعره به امامت به عنوان قضیه ای مصلحتی باور دارند و با نگاهی دنیوی و نه آسمانی بدان می نگرند شاید بتوانیم چنین امامت و خلافتی را با بعد سیاسی - و نه اعتقادی - حکومت از دیدگاه شیعه در عصر غیبت کبری مقایسه کنیم.

یادداشت ها

۱- ابوالمظفر اسفراینی یکی از اولین خلاف هایی که پس از پیامبر و در زمان صحابه به وجود آمد اختلاف مسلمانان را در باب امامت می داند (۳، ص: ۲۰)، حسن حنفی نیز در دیدگاه کسانی که معتقدند امامت معلوم و روشن نیست می نویسد: چگونه امامت در دین معلوم نیست در حالی که اولین موضوعی است که امت اسلامی درباره آن اختلاف کردند (۲۳، ج: ۵، ص: ۱۶۸) از طبقات المعترله، ص: ۱۴۲ نقل شده که ابوالقاسم بلخی نیز اولین اختلاف مسلمانان را در باب امامت می داند.

۲- تفتازانی می گوید: قید «لشخص من الاشخاص» در تعریف فخر رازی برای آن است که از «تمام امت» احتراز بکند در زمانی که مردم یا اهل حل و عقد امام را به سبب فسق وی عزل کنند.

- ۳- شریف جرجانی عبارت «و حفظ حوزه شریعت» را نیز به «اقامه دین» عطف کرده است (۱۸، ج: ۸، ص ۳۷۶).
- ۴- فاضل قوشچی (م. ۸۷۹ ق.) در شرح تجرید الاعتقاد دقیقاً تعریف تفتازانی را بیان کرده است (۱۹، ص: ۴۲). شارح دیگری از تجرید الاعتقاد به نام محمد اصفهانی درست تعریف سیف الدین آمدی را آورده است (همان، ص: ۴۳).
- ۵- نویسنده/مامت پژوهی بعضی از این نتایج و تمایزات را نیز مطرح کرده است، (رک: ۱۹، صص: ۵۲-۴۸).
- ۶- مراد این است: امامت آیا فرع دین و جزء علم فروع است یا اصلی از اصول دین و جزء اعتقادات به شمار می آید.
- ۷- حمید عنایت در ترجمه مهمات، تعبیر «امور عملی» را بیان کرده است (۳۶، ص: ۱۵۷)، در حالی که در کتاب/مامت پژوهی (۱۹، ص: ۱۰۵) به معنای «اصول دین» گرفته شده است. حدس نگارنده آن است که اگر مهمات دقیقاً به معنای اصول دین نیز نباشد به معنای مسایل اساسی و بنیادی است و نمی تواند معنای امور عملی درست باشد چرا که امور عملی همان مسایل فقهی و شرعی هستند که غزالی خود آن را رد کرده است.
- ۸- مباحث دیگر این قسمت عبارتند از: نبوت، معاد، اسما و احکام.
- ۹- در آن جا آمده است که شارحین کتاب بیضاوی نیز درباره امامت همین عقیده را داشته‌اند.
- ۱۰- در بحث بعدی بدان خواهیم پرداخت.
- ۱۱- در الفرق دلیل وجوب را چنین می نویسد: «به دلیل آن که با اقامه امام، قضاوت و امان نیز برای مردم منصوب می گردند، مرزها محافظت می شود، نیروها را به جنگ می فرستد، حقوق را تقسیم می کند و دادِ مظلوم را از ظالم می گیرد» (۱۳، ص: ۳۴۹).
- ۱۲- تفتازانی در شرح العقاید النسفیة به مورد اول و دوم و تا اندازه‌ای به مورد سوم از دلایل وجوب اشاره کرده است، (۱۶، صص: ۲۳۲-۲۳۳).
- ۱۳- منابع پس از این خواهد آمد.
- ۱۴- مطابق این نظریه قسمت اول کلام اشعری حکایت از نص صریح می کند که همان کشف افضل و آگاهی دادن به امامت ابوبکر است و قسمت دوم نص خفی می باشد.
- ۱۵- در باب مناقب و فضایل ابوبکر رک: کتاب اللمع، (۷، صص: ۱۶۰-۱۶۱) و الابانة عن اصول الدیانة، (۵، صص: ۱۶۵-۱۶۷).
- ۱۶- آمدی در کتاب/ابکار/الافکار خویش حدود پنجاه و پنج صفحه به رد تنصیب درباره شخصی بعینه اعم از ابوبکر و عباس و امام علی(ع) می پردازد. (۲، ج: ۵، ص: ۱۳۲ به بعد).
- ۱۷- تفتازانی بر این باور است که با نص خفی به اتفاق علما یا مسلمانان نمی توان به امامت فردی پی برد لذا نص خفی اعتباری ندارد و بر رد نص جلی دو دلیل اقامه می کند که به هر دوی آنها اشعریان قبل از وی نیز پرداخته‌اند، که یکی عدم شهرت نص جلی متواتر و دیگری گفتارهای صحابه در سقیفه است (۱۷، ج: ۵، ص: ۲۵۳).

امامت از دیدگاه اشاعره ۱۰۷

۱۸- اگر به دقت عبارات باقلانی مورد بررسی و ارزیابی قرار گیرد نوعی تشویش و اضطراب در کلام او وجود دارد.

۱۹- شهرستانی نیز می‌گوید: کرامیه بر این باورند که امامت با اجماع ثابت می‌گردد نه با نص و تعیین و آنان عقد بیعت را برای دو امام در دو ناحیه جایز می‌دانند. منظور آنان این است که امامت معاویه را در شام به اتفاق جماعتی از اصحابش و امامت امام علی(ع) را در مدینه و عراقین به اتفاق جماعتی از صحابه اثبات نمایند و بر این نظرند که آنچه را معاویه انجام داد در قتل با امام علی(ع) به جهت طلب خون عثمان و همین‌طور در بیت المال مسلمانان، صحیح بوده است. مذهب اصلی آنان در این باره اتهام وارد ساختن بر امام علی(ع) است به سبب آن که ایشان در جریان قتل عثمان صبر و سکوت کرده است (۳۲، ص: ۱۱۳). وی در *نهایة الاقلام* نیز این مباحث را، یعنی عقد بیعت برای دو نفر در دو ناحیه یا دو اقلیم یا خلع کردن امام خویش را از امامت یا مسایلی که سبب خلع وی بشود، از مسایل اجتهادی دانسته است که هر کس در آن نظری دارد (۳۱، ص: ۴۹۶).

۲۰- عبارت آمدی در این دو کتاب خود با عبارات باقلانی در *التمهید شیبیه* یکدیگر و اختلاف در آن‌ها اندک است.

۲۱- جوینی و آمدی به مانند باقلانی عقد امامت را در این مسأله به مانند عقد ازدواج چند مرد با یک زن دانسته‌اند. اما مسأله دیگری که مطرح است آن است که اگر برای دو شخص یا بیشتر که صلاحیت امامت دارند عقد بسته شود آن که سابق و پیش‌تر عقد بسته شده مقدم است و دیگری باطل می‌گردد و اگر هم زمان نبوده یا مشخص نشود کدام مقدم بر دیگری است هر دو یا همه باطل و باید از ابتدا برای یکی یا شخص سومی غیر از آن‌ها عقد امامت بسته شود (رک: ۱۰، ص: ۱۸۰ و ۱۴، ص: ۲۸۱ و ۲۱، ص: ۳۵۷ و ۱، ص: ۳۸۲ و ۲، ج: ۵، ص: ۱۸۹).

۲۲- حمید عنایت نیز به این دگرگونی و تغییر شروط ائمه از سوی غزالی به جهت متناسب شدن با نیازها و مقدرات عصر خویش اشاره کرده است (رک: ۳۶، صص: ۱۵۷-۱۵۸).

۲۳- رک: *اعز ما یطلب*، ص: ۳۷۵ به نقل از *فی علم الکلام*، (۳۴، ج: ۲، ص: ۲۳۶) محمود صبحی هم به سیاسی بودن افکار ابن تومرت در باب مهدویت و امامت اشاره کرده است. اسم کامل کتاب ابن تومرت که به زبان بربری نوشته شده چنین می‌باشد: *اعز ما یطلب و افضل ما یکتسب و انفس ما یدخر و احسن ما یعمل العلم الذی جعله الله سبب الهدایة الی کل خیر هو اعز المطالب و افضل المکاسب و انفس الذخائر و احسن الاعمال* (۳۴، ج: ۲، صص: ۲۲۴-۲۲۵).

۲۴- تفتازانی در کتاب *شرح عقاید نسفیه* شرایط امامت را به گونه‌ای بیان کرده که بعضی با ویژگی‌ها و اوصافی که دیگران مطرح کرده‌اند مشترک و بعضی شروط جدید می‌باشد. مثل ظاهر بودن امام و نه مخفی و منتظر بودن ایشان که در برابر دیدگاه شیعه به ویژه امامیه است که به امامت پسر امام حسن عسکری(ع)، «محمد القائم المنتظر المهدی (عج الله تعالی فرجه الشریف)»، معتقدند و مدعی‌اند که وی به سبب ترس از دشمنانش پنهان شده و ظهور خواهد کرد، و با ظهور

خویش زمین را پر از عدل و داد می کند آن گونه که از جور و ستم پُر شده است (۱۶، صص: ۲۳۴-۲۳۵).

۲۵- عبدالرحمان بدوی معتقد است مقصود باقلانی از «این امور» همان قسمت اخیر گفته‌هایش یعنی از «فسق امام ...» تا «... خودداری از اجرای حدود الهی» می باشد (۱۲، ج: ۱، ص: ۶۸۱).

۲۶- در ترجمه پاره‌ای از عبارات از ترجمه کتاب *تاریخ اندیشه‌های کلامی در اسلام* نوشته عبدالرحمان بدوی ترجمه حسین صابری استفاده شده است (۱۲، ج: ۱، صص: ۶۸۱-۶۸۲).

۲۷- بیان این نکته نیز خالی از فایده نیست که باقلانی در هر دو کتاب یاد شده می نویسد: ما احداثی را که سبب سقوط وجوب پیروی از امام می‌شود و روایتی را که سبب تعارض در این باب می گردد در کتاب *الاکفار یا اکفار المتأولین* شرح داده‌ایم. ظاهراً این کتاب اکنون موجود نمی‌باشد (همان، ص: ۲۶۰ و ۱۰، ص: ۱۸۶).

منابع

۱. آمدی، سیف الدین، (۱۳۹۱ ق)، *غایة المرام فی علم الکلام*، تحقیق حسن محمود عبداللطیف، قاهره: المجلس الاعلی للثئون الاسلامیة لجنة احياء التراث الاسلامی.
۲. _____، (۱۴۲۳ ق)، *ابکار الافکار فی اصول الدین*، ج: ۵، تحقیق احمد محمد المهدی، قاهره: مطبعة دارالکتب و الوثائق القومیة بالقاهرة.
۳. اسفراینی، ابوالمظفر، (۱۴۰۳ ق)، *التبصیر فی الدین*، تحقیق کمال یوسف الحوت، بیروت: عالم الکتب.
۴. اشعری، ابوالحسن، (۱۴۰۰ ق)، *مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین*، تصحیح هلموت ریتز، آلمان: دارالنشر فرانزشتاینز ویسبادن، چاپ سوم.
۵. _____، (۱۴۱۴ ق)، *الابانة عن اصول الديانة*، تحقیق عباس صباغ، بیروت: دار النفائس.
۶. _____، (۱۴۱۷ ق)، *اصول اهل السنة و الجماعة المسماء بر سالة اهل الثغر*، تحقیق محمد السید الجلیند، مصر: مکتبه الازهریه للتراث.
۷. _____، (۱۴۰۸ ق)، *اللمع فی الرد علی اهل الزيغ و البدع*، مقدمه و تحقیق عبدالعزیز عزالدین السیروان، بیروت: دار لبنان للطباعة و النشر.
۸. ایجی، قاضی عضالدین، (بی تا)، *المواقف فی علم الکلام*، بیروت: عالم الکتب.
۹. باقلانی بصری، ابوبکر بن طیب، (۱۴۰۷ ق)، *الانصاف فیما يجب اعتقاده و لا يجوز الجهل به*، تحقیق عمادالدین احمد حیدر، بیروت: انتشارات عالم الکتب.

امامت از دیدگاه اشاعره ۱۰۹

۱۰. _____ (بی تا)، التمهید فی الرد علی الملحدۃ المعطلۃ و الرافضۃ و الخوارج و المعتزلۃ، مقدمه و تعلیق محمود محمد الخضیری و محمد عبدالهادی ابوریده، بیروت: دارالفکر العربی، (زیراکس).
۱۱. _____ (۱۴۲۲ ق)، مناقب الائمة الاربعۃ، تحقیق سمیره فرجات، بیروت: دارالمنتخب العربی.
۱۲. بدوی، عبدالرحمان، (۱۳۷۴)، تاریخ اندیشه‌های کلامی در اسلام، ج: ۱، ترجمه حسین صابری، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
۱۳. بغدادی اسفراینی، عبدالقاهر، (۱۴۱۹ ق)، الفرق بین الفرق، تحقیق محمد محیی الدین عبدالحمید، بیروت: المكتبة العصرية.
۱۴. _____ (۱۴۰۱ ق)، کتاب اصول الدین، بیروت: دارالکتب العلمیة، چاپ سوم.
۱۵. بیضاوی، قاضی ناصرالدین، (۱۴۱۱ ق)، طوابع الانوار من مطالع الانظار، تحقیق عباس سلیمان، بیروت و قاهره: دارالجمیل بیروت و المكتبة الازهریة للتراث القاهره.
۱۶. تفتازانی، سعدالدین مسعود بن عمر، (بی تا)، شرح العقائد النسفیة، تحقیق و تعلیق محمد عدنان درویش، مکتبه الاسره، معرض الكتاب العربی.
۱۷. _____ (۱۴۰۹ ق)، شرح المقاصد، ج: ۵، تحقیق و تعلیق عبدالرحمان عمیره، قم: منشورات الشریف الرضی.
۱۸. جرجانی، شریف علی بن محمد، (۱۴۱۹ ق)، شرح المواقف، تحقیق محمود عمر الدمیاطی (با حواشی السیالکوتی و الجلبی)، بیروت: دارالکتب العلمیة.
۱۹. جمعی از نویسندگان، (۱۳۸۱)، امامت پژوهی، بررسی دیدگاه امامیه، معتزله و اشاعره، زیر نظر محمود یزدی مطلق (فاضل)، مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
۲۰. جمعی از نویسندگان، (۱۳۸۰)، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
۲۱. جوینی، امام الحرمین عبدالملک، (۱۴۱۶ ق)، کتاب الارشاد الی قواطع الادلة فی اصول الاعتقاد، تحقیق اسعد تمیم، بیروت: مؤسسه الکتب الثقافیة، چاپ سوم.
۲۲. _____ (۱۴۰۸ ق)، لمع الادلة (ذیل کتاب اللمع اشعری)، مقدمه و تحقیق عبدالعزیز عزالدین السیروان، بیروت: دار لبنان.

۲۳. حنفی، حسن، (۱۹۸۸ م)، *من العقيدة الى الثورة*، ج: ۵، قاهره: مكتبة مدبولی.
۲۴. رازی، فخرالدین محمد بن عمر، (۱۳۴۲)، *البراهین در علم اکلام*، ج: ۲، ترجمه و تصحیح سید محمد باقر سبزواری، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۲۵. _____، (۱۹۹۲ م)، *معالم اصول الدین*، مقدمه و تعلیق سمیح دغیم، بیروت: دارالفکر اللبنانی.
۲۶. _____، (۱۹۸۹ م)، *المسائل الخمسون فی اصول الدین*، تحقیق احمد حجازی السقا، قاهره: المكتب الثقافی للنشر و التوزیع.
۲۷. _____، (۱۹۹۲ م)، *محصل افکار المتقدمین و المتأخرین من العلماء و الحكماء و المتکلمین*، مقدمه و تعلیق سمیح دغیم، بیروت: دارالفکر اللبنانی.
۲۸. _____، (۱۴۲۰ ق)، *المحصول فی علم اصول الفقه*، تحقیق عادل احمد عبدالموجود و علی محمد معوض، بیروت: المكتبة العصرية، چاپ دوم.
۲۹. شافعی، حسن، (۱۴۱۸ ق)، *الأمدی و آراؤه الكلامیة*، قاهره: دار السلام.
۳۰. شوشتری مرعشی، قاضی نور الله، (بی تا)، *احقاق الحق و ازهاق الباطل*، ج: ۲، تعلیق آیه الله العظمی شهاب الدین مرعشی نجفی، تهران: منشورات المكتبة الاسلامیه.
۳۱. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، (بی تا)، *نهاية الاقدام فی علم الکلام*، تصحیح الفرد جیوم، قاهره: مكتبة المتنبی.
۳۲. _____، (بی تا)، *الملل و النحل*، تحقیق عبدالعزیز محمد الوکیل، بیروت: دارالفکر.
۳۳. شیرازی، ابواسحاق، (۱۴۱۹ ق)، *الاشارة الى مذهب اهل الحق*، تحقیق محمد الزبیدی، بیروت: دارالکتاب العربی.
۳۴. صبحی، احمد محمود، (۱۴۰۵ ق)، *فی علم الکلام*، ج: ۲، دراسة فلسفیة لأراء الفرق الاسلامیة فی اصول الدین، بیروت: دار النهضة العربیة، چاپ پنجم.
۳۵. علوی، ابو عبدالرحمان حسن بن عبدالرحمن، (۱۴۱۸ ق)، *الامام الخطابی و منهجه فی العقيدة*، مقدمه حماد بن محمد انصاری، ریاض: دارالوطن.
۳۶. عنایت، حمید، (۱۳۷۷)، *نهادها و اندیشه‌های سیاسی در ایران و اسلام*، تصحیح و مقدمه صادق زیبا کلام، تهران: انتشارات روزنه.
۳۷. غزالی، ابوحامد، (۱۴۲۱ ق)، *فضائح الباطنیة*، تحقیق محمد علی القطب، بیروت: المكتبة العصرية.

امامت از دیدگاه اشاعره ۱۱۱

۳۸. _____ (۱۴۰۹ ق)، *الاقتصاد فی الاعتقاد*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۳۹. _____ (۱۴۰۵ ق)، *قواعد العقائد*، تحقیق موسی محمد علی، بیروت: عالم الکتب، چاپ دوم.
۴۰. _____ (۱۴۰۰ ق)، *المنحول من تعلیقات الاصول*، تحقیق محمد حسن هیتو، دمشق: دارالفکر، چاپ دوم.
۴۱. قلقشندی، احمد بن عبدالله، (بی تا)، *مآثر الانافه فی معالم الخلافه*، ج: ۱، تحقیق عبدالستار احمد فراج، بیروت: عالم الکتب.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی