

A Comparative Study of the Principles of Political Legitimacy and Characteristics of a Ruler from the perspective of Imāmiah, Ashāi'rah, and Mo'tazilah

Ali Karbalaei Pazuki¹, Mehdi Ghanei Ardakan², Abdollah Abd Al Muttalib³

¹ Associate Professor, Allameh Tabatabai University, Tehran, Iran (*Corresponding author*).
karbalaei1383@yahoo.com

² Ph.D., Student, Ardakan University, Ardakan, Iran. ghanei@ardakan.ac.ir

³ Associate Professor, Department of Islamic Studies, Allameh Tabatabai University, Tehran, Iran.
abdollah-ab@yahoo.com

Abstract

One of the important discussions in Islamic political Kalām is related to principles of political legitimacy. Imāmiah, Ashāi'rah, and Mo'tazilah are three important Islamic sects which have their own different political ideas in this regard. The present research conducted by descriptive analysis, deals with the comparative study of principles of the Imām's political legitimacy, methodology and characteristics of a ruler from the view of the abovementioned sects in order to display their commonalities and differences. To this aim, after explaining the methodology of each of the sects, their most important principles in the realm of political legitimacy were comparatively studied. Further, the most significant features effective on the legitimacy of Imām were elucidated. The research results showed that in terms of methodology, Imāmiah follows rational and occasionally narrative methods, Mo'tazilah uses just rational methods, while Ashāi'rah follows the moderation between the extremism of Mu'tazila and those of Ahl al-Hadith with the tendency to quote. In terms of principles of political legitimacy, all three tendencies have a common perspective in the issue of monotheism. In the discussion of the authenticity of word and deed, the Companions of the Imāmiah do not consider it as the basis of legitimacy. Mo'tazilah believes in detailed accounts while Ashāi'rah believes in authenticity. With respect to the characteristics of the ruler, all three tendencies consider general conditions. Imāmiah believes in infallibility, knowledge, and superiority, whereas Mo'tazilah and Ashāi'rah do not regard infallibility as a requirement.

Keywords: Political Legitimacy, Islamic Ruler, Imāmiah, Ashāi'rah, Mo'tazilah, Islamic Sects.

Received: 2019-07-21 ; **Received in revised form:** 2021-11-24 ; **Accepted:** 2022-01-15 ; **Published online:** 2022-12-22

DOI: 10.22034/sm.2023.111703.1420

© the authors

<http://sm.psas.ir/>

Publisher: Political Studies Association of the Seminary



مطالعه تطبیقی مبانی مشروعیت سیاسی و ویژگی‌های حاکم از منظر امامیه، اشاعره و معتزله

علی کربلایی پازوکی^۱، مهدی قانع اردکان^۲، عبدالله عبدالمطلب^۳

^۱ دانشیار، دانشگاه علامه طباطبایی، تهران، ایران (نویسنده مسئول). karbalaei1383@yahoo.com

^۲ دانشجوی دکتری، دانشگاه اردکان، اردکان، ایران. ghaneii@ardakan.ac.ir

^۳ دانشیار، گروه معارف اسلامی، دانشگاه علامه طباطبایی، تهران، ایران. abdollah-ab@yahoo.com

چکیده

یکی از مباحث مهم در کلام سیاسی اسلام، مسئله مبانی مشروعیت سیاسی است. امامیه، اشاعره و معتزله سه فرقه مهم اسلامی هستند که در این مورد دارای نظریات سیاسی متفاوت و مخصوص به خود می‌باشند. پژوهش حاضر با روش توصیفی و تحلیلی به مطالعه تطبیقی بین مبانی مشروعیت سیاسی امام، روش‌شناسی و ویژگی‌های حاکم از منظر امامیه، اشاعره و معتزله پرداخته و درصدد بیان وجوه اشتراک و افتراق آنها است. به منظور تحقق این هدف، بعد از بیان روش‌شناسی هر یک از فرقه‌ها، در یک مقایسه تطبیقی، به بررسی مهم‌ترین مبانی آنها در حوزه مشروعیت سیاسی پرداخته شده و در ادامه، مهم‌ترین ویژگی‌هایی که در مشروعیت امام نقش اساسی دارد، تشریح گردید. یافته‌های پژوهش نشان داد که از جهت روش‌شناسی، امامیه از روش عقل و گاه نقل، معتزله از روش عقل و اشاعره از اعتدال بین افراط‌گرایی معتزله و تفریط اهل حدیث با گرایش به نقل، پیروی می‌کند. از جهت مبانی مشروعیت سیاسی، در مسئله توحید هر سه گرایش اشتراک دارند. در بحث حجیت قول و عمل، صحابه امامیه آن را منبای مشروعیت نمی‌دانند، معتزله قائل به تفصیل و اشاعره قائل به حجیت است. از جهت ویژگی‌های حاکم، هر سه گرایش قائل به شرایط عمومی هستند، امامیه قائل به عصمت، اعلی‌ت و افضلیت است، معتزله و اشاعره عصمت را شرط نمی‌دانند.

واژه‌های کلیدی: مشروعیت سیاسی، حاکم اسلامی، امامیه، اشاعره، معتزله، فرقه‌های اسلامی.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۴/۳۰؛ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۰/۰۹/۰۳؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۰/۲۵؛ تاریخ انتشار: ۱۴۰۱/۱۰/۰۱

DOI: 10.22034/sm.2023.111703.1420

© the authors

<http://sm.pas.ir/>

ناشر: انجمن مطالعات سیاسی حوزه



۱. مقدمه

بحث از مشروعیت سیاسی با توجه به توحید در حاکمیت و اهمیت کاربردی آن در عرصه سیاست، در طول تاریخ اسلام مورد توجه متفکرین مسلمان بوده است و متکلمان مسلمان با گرایش‌های کلامی و سیاسی متفاوت در آثارشان به آن پرداخته‌اند. از این‌رو، در این پژوهش به بررسی وجوه اشتراک و افتراق امامیه، معتزله و اشاعره از جهت روش‌شناسی، مبانی مشروعیت سیاسی و ویژگی‌های حاکم پرداخته می‌شود. این مسئله براساس دیدگاه متکلمان، گامی مهم در تبیین نظریه مشروعیت سیاسی در اسلام است. از آنجا که مشروعیت به معنای حق حکومت، مربوط به ولایت سیاسی در عصر حضور و عصر غیبت است، به لحاظ جایگاه‌شناسی ابتدا باید، کلام سیاسی اسلام را تبیین گردد و سپس به منزله یکی از پایه‌های معرفتی در حوزه علم سیاست، به کار گرفته شود. با توجه به اینکه حق مطلق حاکمیت و توحید در قانون‌گذاری در علم کلام فقط برای خداوند ثابت شده است؛ سخن در این است که چه کسی در متن حیات سیاسی و اجتماعی انسان‌ها و در عمل از حق حاکمیت نسبی برخوردار است.

در رابطه با این موضوع، سه دیدگاه کلامی و سیاسی متفاوت وجود دارد که تحقیق حاضر درصدد بررسی آن است. در رابطه با این موضوع، پژوهش‌های زیادی انجام شده است؛ از جمله، «نقد و بررسی مشروعیت سیاسی اشاعر» اثر الهی‌راد (۱۳۹۲)، «بررسی تطبیقی نظریه امامت و خلافت» به قلم حسین (۱۳۸۲)، «بررسی تطبیقی نحوه تعیین امام از دیدگاه متکلمان معتزله، اشاعره، وهابیت و امامیه» اثر محمودی میمند (۱۳۹۱)، «مطالعه تطبیقی مبانی کلام اسلامی امامیه، اشاعره، معتزله و تأثیر آن بر اندیشه سیاسی معاصر» اثر قانع اردکان (۱۳۹۸)، «شیعه در برابر اشاعره و معتزله» اثر معروف الحسنی (۱۳۷۹)، «امامت از دیدگاه اشاعره» اثر ملک مکان (۱۳۸۵).

نوآوری پژوهش حاضر با دیگر پژوهش‌ها در این است که به مطالعه تطبیقی بین فرق مذکور پرداخته است. در پژوهش حاضر با روش توصیفی و تحلیلی به مطالعه تطبیقی بین مبانی مشروعیت سیاسی امام، روش‌شناسی و ویژگی‌های حاکم از منظر امامیه، اشاعره و معتزله پرداخته و درصدد بیان وجوه اشتراک و افتراق آنها است. به منظور تحقق این هدف، بعد از بیان روش‌شناسی هر یک از فرقه‌ها، در یک مقایسه تطبیقی به بررسی مهم‌ترین مبانی آنها در حوزه مشروعیت سیاسی پرداخته و در ادامه، مهم‌ترین ویژگی‌های که در مشروعیت امام نقش اساسی دارد، تشریح می‌شود. مراد از مشروعیت سیاسی پاسخ به این سؤالات است که چه اشخاصی محقند به عنوان نمایندگان قدرت سیاسی عمل کنند؟ چه چیزی حکومت یا اعمال قدرت یک

حکومت را مشروع یا بر حق می‌سازد؟ و چه چیزی تعیین‌کننده قانونی قدرت مشروع یا جانشینی مشروع و بر حق قدرت است؟

به طور کلی، قدرتی که اعمال می‌شود اگر حقی برای آن وجود نداشته باشد نامشروع است و اگر برای اعمال آن حقی وجود داشته باشد مشروع و بر حق است (بخشی و همکاران، ۱۳۸۳: ص ۳۷۵). با بررسی مشروعیت سیاسی به نظر می‌رسد تعریف مشروعیت «حق حکومت و لزوم تبعیت دیگران» تعریفی صحیح‌تر است؛ زیرا اولاً، از شمول بیشتری نسبت به دیگر تعاریف برخوردار است؛ زیرا می‌توان در مورد هر حکومتی بحث کرد. ثانیاً، از مانعیت متناسبی برخوردار است؛ زیرا حکومت‌هایی که با زور به دست می‌آیند را خارج می‌کند (الهی‌راد، ۱۳۹۲: ص ۲۸).

۲. روش‌شناسی امامیه، اشاعره و معتزله

۲-۱. امامیه از جهت روش‌شناسی

امامیه از جهت روش‌شناسی به تناسب اهداف گوناگون و براساس آیه «ادع الی سبیل ربک بالحکمة و الموعظة الحسنة و جادلهم بالتی هی احسن...» (نحل: ۱۲۵)؛ گاه به دلیل نقلی و در صورت لزوم به ادله عقلی و گاه از روش جدلی استفاده کرده‌اند. بنابراین، متکلمان امامیه در مباحث خود از این سه روش یعنی، حکمت، موعظه حسنه و جدال احسن بهره می‌برند. نکته بارز روش‌شناسی امامیه، چند روشی بودن آن است. آنان با تحولات جدید در علم کلام، روش‌های جدیدتری را نیز به کار گرفته‌اند. یکی از روش‌ها تمسک به روش‌های استقرایی و تجربی جهت توضیح و تبیین داده‌های دینی است. همچنین روش‌هایی چون روش تفسیری، هرمنوتیک و پدیدارشناسی را نیز می‌توان برشمرد. اگرچه میزان کاربرد و کارآمدی روش‌های گوناگون در عصر حاضر متفاوت است؛ اما روش‌های استدلالی و عقلی به خاطر اینکه مخاطبان بیشتری را تحت پوشش قرار می‌دهد، مقدم خواهند بود (نک: جوادی آملی، ۱۳۸۹: ص ۴۰).

۲-۲. معتزله از جهت روش‌شناسی

معتزلیون با افزودن عقل به چهار منبع (کتاب، سنت، اجماع و قیاس) تعداد این منابع را به پنج منبع رساندند؛ و آن را بر دیگر منابع مقدم داشته‌اند (قاضی، ۱۹۷۴م: ص ۱۳۹). معتزله عقل را پایه روش خویش در بررسی اندیشه سیاسی تلقی می‌کند. آن‌ها بر این اعتقادند که فهم درست کتاب و سنت به‌وسیله عقل صورت می‌گیرد. قاضی عبدالجبار در این ارتباط می‌گوید: «نخستین دلیل، دلالت عقل است؛ چون به‌وسیله

آن، حسن و قبح از یکدیگر تمایز می‌یابد و حجیت کتاب، سنت و اجماع با آن شناخته می‌شود. بسا کسانی که از چنین ترتیبی شگفت‌زده شوند و گمان برند که ادله مورد بحث منحصر به کتاب، سنت و اجماع است؛ یا چنان پندارند که چون عقل بر امور گوناگون دلالت می‌کند، پس در جایگاه واپسین قرار می‌گیرد. حال آنکه چنین نیست؛ زیرا که خداوند متعال جز خردمندان و صاحبان عقل را مورد خطاب قرار نداده است؛ چون تنها به وسیله عقل است که حجیت کتاب، سنت و اجماع شناخته می‌شود. پس اصل در این باب عقل است و هنگامی که می‌گوییم اصل، کتاب است، از آن‌رو است که کتاب توجه‌دهنده به همه آن چیزهایی است که در عقل‌ها است؛ همچنان که متضمن ادله احکام است» (همان).

۲-۳. اشاعره از جهت روش‌شناسی

اشاعره از جهت روش‌شناسی میان دو جریان «عقل‌گرایی افراطی معتزله» و «عقل‌سنیزی تفریطی اهل حدیث» راه اعتدالی را در پیش گرفتند. و سعی کرده است، عقل و نقل را جمع کند. این رویکرد پس از اشعری از سوی سایر متکلمان اشاعره دنبال شد. اشاعره در تبیین مباحث اعتقادی هم از روش عقلی بهره می‌جستند و هم از روش نقلی. اشعری در پاسخ به نص‌گرایان مخالف نظر و تحقیق در باب معرفت دینی که می‌گفتند اگر نظر لازم بود خود پیامبر(ص)، خلفا و اصحاب حضرت بیان می‌کردند؛ می‌گوید: اولاً پیامبر(ص) در هیچ جایی اهل نظر در حوزه معرفت دینی را متهم به بدعت و گمراهی نکرده است؛ پس متهم کردن خود گمراهی است. ثانیاً، اصول در قرآن و سنت بیان شده، ولی تفصیل آن نیامده است. بنابراین به نظر و تحقیق نیاز است. ثالثاً، بعضی مسائل، جدیداً مطرح شده است، پس، با توجه به اصول به آن پرداخته می‌شود (نک: اشعری، ۱۹۷۹م: ص ۲-۱۰).

۳. مبانی مشروعیت سیاسی از دید امامیه، معتزله و اشاعره

۳-۱. مشروعیت سیاسی توحیدی

۳-۱-۱. مشروعیت سیاسی توحیدی از منظر امامیه

اندیشه سیاسی امامیه مبتنی بر توحید است. اهمیت توحید بدانجاست که منکران آن نه تنها از اسلام، بلکه از جرگه دین بیرون می‌روند. البته توحید مراتبی دارد که دارا بودن تمام مراتب آن، توحید کامل است. بی‌گمان چنین نگرش توحیدی است که می‌تواند بستر نظام سیاسی قرار گیرد؛ زیرا کسی که به توحید کامل معتقد است، باید این باور را در تمام جنبه‌های زندگی، از جمله نظام سیاسی بروز دهد؛ بدین معنا که نظام

اداره‌کننده جهان را نظام واحد بدانند؛ همان‌طور که برهان عقلی اقتضاء می‌کند، از کسی اطاعت شود که بر حقیقت انسان و جهان و ارتباط متقابل این دو آگاه است و او کسی جز خداوند نیست. از این‌رو ولایت منحصر به اوست و ولایت دیگران به او بازمی‌گردد (سبحانی، ۱۴۱۱ق: ج ۲، ص ۷۳).

۳-۱-۲. مشروعیت سیاسی توحیدی از منظر معتزله

از منظر معتزله آنچه از اصل توحید می‌توان دریافت کرد، آن است، که شرط اساسی مشروعیت قدرت، الهی بودن آن است. تمدن اسلامی با طرد و نفی قدرت غیر الهی - اسلامی استمرار یافته است و معتزله با قاطعیت، شرط اسلامی بودن حکومت را بنیاد مشروعیت آن می‌شمارد و معتقد است برای وحدت اسلامی، وجود قدرت و حاکمیت واحد، ضروری است؛ زیرا وحدت قدرت و حاکمیت به ناگزیر باید وحدت ادراک از ذات الهی را منعکس کند؛ حال‌آنکه چندگانگی قدرت نتیجه‌ای برخلاف این خواهد داشت. از این‌رو مکتب اعتزال به‌عنوان یک اندیشه، توحید را به‌منزله محور واجبات قدرت و حاکمیت سیاسی تلقی می‌کرد (نجاح، ۱۳۸۵: ص ۴۹).

۳-۱-۳. مشروعیت سیاسی توحیدی از منظر اشاعره

در اندیشه سیاسی اشاعره، سیاست مبتنی بر اندیشه توحیدی است. لمبتون^۱ در تحقیقاتی که راجع به اندیشه سیاسی متفکران اسلامی داشته، به این نتیجه رسیده است، که حکومت در آیین اسلام، ریشه‌ای توحیدی دارد و دانش سیاسی، شاخه‌ای از علم کلام است. وی درک کرده که در اسلام، منبع اصلی قدرت، خدای سبحان است و از آنجاکه حاکمیت از آن خداست، قانون جز قانون الهی نیست و قانون‌گذار اصلی، فقط خداست (لمبتون، ۱۳۸۵: ص ۳۷). در مشروعیت سیاسی توجه به اقتضانات جهان‌بینی توحیدی از مهم‌ترین بایسته‌هاست. در مشروعیت سیاسی توجه به ربوبیت الهی نقش کم‌نظیر در تعیین ملاک‌های عدالت سیاسی دارد؛ زیرا از آنجاکه اراده مطلق خدا بر عالم هستی حاکم است (اشعری، ۱۴۱۴ق: ص ۴۶)؛ پس توحید اقتضاء دارد، تنها کسانی حق الزام سیاسی را داشته باشند که توانایی لازم در تحقق و اجرای اراده الهی را دارا باشند. با توجه به این مبنای، مشروعیت سیاسی باید بر پایه توحید باشد (الهی‌راد، ۱۳۹۲: ص ۷۹). بنابراین، از منظر هر سه گرایش کلامی و سیاسی مورد بحث، اگر فردی از جانب خداوند که حاکم و مالک واقعی است به رهبری سیاسی جامعه تعیین شود، دارای مشروعیت سیاسی است.

1. Lambton

۳-۲. حجیت قول و عمل صحابه

یکی از انگیزه‌هایی که باعث شد بحث حجیت قول و عمل صحابه مطرح شود، انگیزه سیاسی است. معاویه و عمروعاص به کمک برخی از علمای مزدور، برای اینکه حاکمیت خود را شرعی و قانونی جلوه دهند، تصمیم گرفتند که در میان مسلمانان این تفکر را رواج دهند که میان آن صحابه‌ای که از کودکی در دامن پیامبر بزرگ شده و در همه صحنه‌ها بوده، با آن صحابه‌ای که تنها لحظه‌ای آن حضرت را درک کرده است، هیچ فرقی نباشد (شیخانی، ۱۳۸۳: ص ۶-۳۲). با این تفکر، در اعتقاد شیعه یکی از احادیثی که با انگیزه سیاسی جعل شد، «حدیث عشره مبشره» است که ترمذی در سنن خود نقل می‌کند (ترمذی، بی‌تا: ج ۵، ص ۶۵۲). بررسی زمینه‌های تاریخی- سیاسی ظهور این حدیث، حکایت از پیوند محتوایی حدیث با مسئله رهبری پس از پیامبر (ص) و بهره‌مندی از آن در منازعات سیاسی، به‌ویژه در مسئله خلافت دارد (راد، ۱۳۸۹: ص ۲۲۱). بنابراین، در نزد اهل سنت قول و عمل صحابه یکی از مبانی مشروعیت است.

۳-۲-۱. دیدگاه امامیه

رویکرد امامیه در این مسئله، رویکردی معتدل و به دور از افراط و تفریط است و مبتنی بر چند اصل مبتنی است: ۱. امامیه به پیروی از ائمه (ع)، برای صحابه جایگاه والایی قائل است. ۲. مصاحبت با پیامبر (ص) را علت تاّمه رستگاری نمی‌داند و با پیروی از قرآن، برای صحابه مراتب متفاوت قائل است. ۳. با توجه به اینکه سعی می‌کند تا حد امکان کارهایشان را حمل بر صحت کند، ولی بر فسق آشکار چشم نمی‌بندد. ۴. در مسئله پیروی از قول و عمل صحابه، هیچ‌یک از آنان شایستگی مطلق ندارند؛ چون آنان معصوم نیستند (فخلعی، ۱۳۸۳: ص ۲۵۹). بنابراین، حجیت قول و عمل صحابه را همانند بقیه می‌داند؛ زیرا دلیلی بر عدالت همه آنها وجود ندارد؛ بلکه دلایل برخلاف آن وجود دارد. در نتیجه، قول و عمل صحابه دلیل بر مشروعیت سیاسی قدرت نیست.

۳-۲-۲. دیدگاه معتزله

برخی از معتزله و در رأسشان عمرو بن عبید معتقدند، کسانی که در فتنه‌ها داخل نمی‌شوند، عادل‌اند (عمرالحاجی، ۱۴۲۰ق، ص ۵۲). بعضی کسانی را که با علی (ع) جنگیدند را فاسق می‌نامند (عراقی، ۱۴۰۸ق: ص ۳۴۹). برخی معتقدند در بین صحابه هم افراد عادل وجود دارد و هم غیر عادل، همچون محمد عبده (تقی‌پور، ۱۳۸۹: ص ۲۱۶). سید قطب نیز در خصوص صحابه قائل به تفصیل است و نسبت به عملکرد صحابه طعن زده است؛ وی می‌گوید: «ما به مشروع بودن خلافت علی تمایل داریم؛ زیرا در مسیر طبیعی

خلافت شیخین بوده [است]، ولی دوران عثمان شکافی در بین خلافت شیخین و خلافت حضرت علی بود» (سید قطب، ۱۹۹۵م: ص ۱۸۷). سپس عثمان را متهم می‌کند که بسیاری از ولایات را به خاندانش بخشید (همان: ص ۲۰۶)؛ همچنین او را به بسترسازی برای مبانی اموی دور از روح اسلام متهم نموده است (المدخلی، بی‌تا: ص ۳۱).

۳-۲-۳. دیدگاه اشاعره

از مهم‌ترین باورهای اشاعره، عدالت صحابه و حجیت قول و عمل آن‌ها است، که از مبانی مسئله مشروعیت سیاسی به حساب می‌آید. دلیل اصلی آنان بر عدالت صحابه، نص آیات و روایات در تأیید و تعظیم صحابی است. جوینی معتقد است، عدم تفحص از عدالت صحابه به خاطر این است که آن‌ها حاملان شریعت هستند؛ پس اگر توقفی در روایت‌گری آن‌ها به وجود آید، شریعت اسلام منحصر به زمان پیامبر (ص) می‌شد و به سایر زمان‌ها نمی‌رسید. برخی از اهل سنت هرکسی را که به تنقیص صحابی بپردازد، کافر می‌دانند؛ زیرا معتقدند با این کار، به ابطال قرآن پرداخته است (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۱۵ق: ج ۱، ص ۲۲). بنابراین، از بین سه فرقه تنها اشاعره قول و فعل صحابه را به عنوان مشروعیت سیاسی پذیرفته‌اند؛ زیرا فعل و قول صحابه از نظر آنان حجت است و قول و عمل آنها مشروعیت‌آور است. درحالی‌که آیاتی که آنها به آن استناد کرده‌اند، بیشتر به حجیت اجماع برمی‌گردد، نه حجیت قول و عمل صحابه. آنان برای نمونه به آیه ۱۴۳ سوره بقره استناد می‌کنند؛ در صورتی که مفاد این آیه به امت اسلام اشاره دارد؛ در صورتی که امت از حیث امت بودن منظور است، نه افراد یا گروه خاص (صدقی، ۱۳۹۱: ص ۱۶۳).

۴. حجیت اجماع

اهل سنت اجماع را از مبانی مشروعیت سیاسی می‌دانند. به اعتقاد برخی از محققین شیعه، اهل سنت به اجماع امت برای مشروعیت بخشیدن به حاکمیت و خلافت ابوبکر استناد کرده‌اند. آنان بحث اجماع را هم در امامت عامه و هم امامت خاصه، با هدف تقابل با عقیده شیعه و نفی نیاز به وجود امام معصوم (ع) مطرح کرده‌اند. آن‌ها طرح اجماع را عکس‌العملی در برابر حادثه سقیفه و خلافت ابوبکر و تصحیح آن می‌دانند؛ در حقیقت، بسط آن، برای صحه گذاشتن بر این اعتقاد است (حسینی خراسانی، ۱۳۸۵: ص ۱۹-۵۷).

۴-۱. از منظر امامیه

علمای امامیه، اجماع را دلیل مستقل در کنار کتاب و سنت به حساب نمی‌آورند، بلکه اجماع را کاشف از

سنت می‌دانند. از دیدگاه امامیه اگر امت بر قولی اجماع کردند، یقین داریم که امام داخل در اجماع‌کنندگان است. شیخ مفید در این مورد می‌گوید: «و لیس فی الاجماع الامه حجه من حیث کان اجماعاً ولکن من حیث کان فیه الامام المعصوم» (مفید، ۱۴۱۴ق: ص ۱۲۱). بنابراین، از دیدگاه امامیه، اجماع زمانی مشروعیت سیاسی می‌آورد که کاشف از سنت و حاکی از آن باشد.

۴-۲. از منظر معتزله

معتزله به جز نظام، در مورد اجماع اتفاق نظر دارند و دلایل نقلی که برای حجیت اجماع بیان کرده‌اند، شامل دو دسته می‌شود: ۱. قرآن: معتزله به آیاتی از قرآن استناد کرده‌اند؛ از جمله آیه ۱۱۵ نساء. این آیه دلالت دارد که خداوند متعال به کسانی که از راه مؤمنان عدول کنند، وعده عذاب داده است؛ ۲. روایت: «لا تجتمع امتی علی الخطاء»؛ قاضی عبدالجبار می‌گوید: «اگر اتفاق آنان در امری حجت نمی‌بود، راه آنان شایسته پیروی تلقی نمی‌گردید. چون اگر آنان حجت نبودند، پیروی از آنان نیز واجب نمی‌شد» (قاضی، ۱۹۵۸م: ج ۱۷، ص ۱۶۰). اجماعی که معتزله بدان استناد می‌کند، اجماعی است که در صدر اسلام، پس از رحلت پیامبر (ص) در سقیفه منعقد شد و افراد حاضر بر ضرورت حکومت اتفاق داشتند؛ اگرچه در انتخاب فرد اختلاف داشتند (شهرستانی، ۱۴۲۵ق: ص ۴۷۸-۴۷۹). بنابراین، اکثریت معتزله با استناد به قرآن و روایت نبوی، اجماع را مشروعیت‌آور می‌دانند.

۴-۳. از منظر اشاعره

از مبانی اشاعره در باب مشروعیت سیاسی، حجیت اجماع است. به اعتقاد اشاعره چون پیامبر (ص) فرموده‌اند: «لا تجتمع امتی علی الخطاء»؛ نتیجه گرفته می‌شود که اجتماع امت اسلامی بر موضوعی را می‌توان حجت دانست. از عبارات غزالی نیز نوعی عصمت جمعی برای امت اسلامی در نظر گرفته می‌شود. وی در این مورد می‌گوید: «مسلمانان کسی را از روی هوای نفس انتخاب نمی‌کنند، بلکه هرگاه مسلمانان کسی را انتخاب کنند از باب اعتقادشان به اصلحیت و افضلیت آن فرد بوده است» (به نقل از: باقلانی، ۱۴۰۷ق: ص ۴۶۸). علماء اشاعره از جمله ادله اثبات مشروعیت حکومت ابوبکر را، اجماع امت در انتخاب وی می‌دانند (تفتازانی، ۱۴۰۷ق: ص ۹۶-۹۷). با توجه به اینکه اشاعره و معتزله، اجماع را بعد از کتاب و سنت سومین دلیل شرعی می‌دانند، یکی از ادله مهم آنان در مسئله مشروعیت سیاسی اجماع است. اهمیت اجماع به‌عنوان منبع تشریح در عرصه سیاسی زمانی آشکار می‌شود که به سهم اساسی آن در انتخاب جانشین

پیامبر (ص) و قوف یابیم. لذا اشاعره و معتزله، اجماعی که در صدر اسلام در سقیفه صورت گرفت را دلیل بر مشروعیت سیاسی خلفاء می‌دانند؛ به قرآن و حدیث نیز، به اجماع تمسک کرده‌اند و در پی آنند که با اجماع، برتر بودن فهم سلف بر خلف را ثابت کنند؛ این در حالی است که برخلاف ادعا، اجماعی اتفاق نیافتاده است و برخی از اهل سنت، منتقد جدی این شیوه تفکر هستند (بوطی، ۱۳۷۵: ص ۱۸۹-۱۸۸، ۱۹۸، ۲۷۸).

۵. ویژگی حاکم

در نظام سیاسی اسلام، حاکمی دارای مشروعیت است که دارای ویژگی‌های خاص باشد. در ادامه به بیان دیدگاه‌های سه گروه امامیه، معتزله و اشاعره در این مورد اشاره می‌شود.

۵-۱. از منظر امامیه

۵-۱-۱. عصمت

دلیل عمده بر عصمت امام، نیاز جامعه به امام و رئیس است. از آن جهت که افراد جامعه به دلیل عدم عصمت در معرض ابتلا به قبیح و مفساد و در عمل، جامعه دچار فساد می‌گردد. لذا، برای جلوگیری از فساد لازم است تا رئیسی از این امور جلوگیری کند. در چنین شرایطی، اگر رئیس معصوم نباشد، سبب اعاده فساد خواهد شد (بهرزولک، ۱۳۹۲: ص ۱۵۹). سید مرتضی در این ارتباط می‌گوید: «اگر جایز باشد مکلفان با وجود عصمت خویش به امام محتاج باشند، جایز خواهد بود انبیا نیز به امت و رعایا در صورت عصمت ایشان و قطع به اینکه مرتکب قبیح نمی‌شوند، محتاج باشند و فساد این امر معلوم است. از سوی دیگر، اگر چنانچه علت حاجت به رئیس عدم عصمت ایشان نباشد، پس باید جایز باشد استغناء ایشان از امام، در صورت غیر معصوم بودنشان و حال آنکه این امر جایز نیست» (سید مرتضی، بی تا: ج ۱، ص ۲۹۰).

۵-۱-۲. افضلیت

یکی از ویژگی‌های امامیه این است که امام باید افضل از رعیتش باشد؛ زیرا امام نسبت به دیگران از جهت داشتن فضائل و کمالات، از سه حالت خارج نیست: یا امام با مردم مساوی است، یا ناقص تر از مردم است، یا افضل است. صورت اول محال است؛ زیرا در صورت تساوی نمی‌توان او را به عنوان امام تعیین کرد؛ زیرا ترجیح بلا مرجح قبیح است و صدور قبیح از خداوند، محال است. صورت دوم نیز محال است؛ زیرا بنا بر حکم عقل، تقدیم مفضول بر فاضل قبیح است. بنابراین، صورت سوم مطلوب است (محمدی، ۱۳۷۸: ص ۴۲۱-۴۲۳؛ امینی نجفی، ۱۳۶۹: ج ۶، ص ۲۴۳-۲۴۴).

۵-۱-۳. عدالت

از ویژگی‌های اساسی حاکم از نگاه امامیه، داشتن عدالت در اداره امور و معتدل بودن در رفتار با مردم است؛ که لازمه آن، پرهیز از خشم و غضب در برخورد با دیگران و مخالف ظلم و حامی مظلوم بودن حاکم را می‌طلبد. این صفت از ویژگی‌های اساسی یک حاکم است؛ زیرا بدون آن مردم به زمامداران اعتماد نمی‌کنند. از دیدگاه امام علی (ع)، ویژگی عدالت اگر در حاکم نباشد یا ضعیف باشد، او به هیچ وجه نمی‌تواند به تعهدات خود عمل نماید، یا پایدار بماند و بدون شک به ستم و بی‌انصافی و تبعیض و استبداد رأی و بیدادگری کشانده می‌شود (بصیری، ۱۳۸۶).

۵-۱-۴. فقاقت

از ویژگی‌های حاکم در هر مرتبه‌ای، علم و دانش لازم در آن مرتبه است. در اندیشه سیاسی امام علی (ع)، اگر کار به شخص ناآگاه سپرده شود، جامعه به گمراهی کشیده می‌شود؛ چنان که می‌فرماید: «و شما خوب می‌دانید که نه جایز است بخیل بر ناموس و جان و غنیمت‌ها و احکام مسلمانان ولایت یابد و امانت آنان را عهده‌دار شود، تا در مال‌های آن‌ها حریص گردد و نه نادان، تا به نادانی خویش مسلمانان را به گمراهی برد». بنابراین، اگر حاکم علم کافی برای اداره حکومت نداشته باشد، باعث انحراف و نابودی جامعه می‌گردد (بصیری، ۱۳۸۶).

۵-۲. از منظر معتزله

۵-۲-۱. عدالت

معتزله عدالت را در رأس ویژگی‌های حاکم اسلامی می‌دانند؛ و آن را به منزله رکن مشروعیت تلقی می‌کنند که بدون آن، بنیان مشروعیت از بین می‌رود. قاضی عبدالجبار آن جماعتی از اهل سنت که عدالت امام را شرط نمی‌داند و با امامت مقایسه می‌کنند را مورد انتقاد قرار می‌دهد و می‌گوید: «مقایسه ریاست دولت با امامت نماز، قیاس غیرقابل‌پذیرشی است؛ زیرا مقایسه صلاحیت فاسق برای ریاست دولت با صلاحیت امامت نماز، قیاس ناروایی بیش نیست؛ چون مسئولیت اجرای حقوق نظیر حدود و احکام، دادگری و دادستانی، أخذ مالیات از منابع مختلف و صرف آن در موارد ضروری، به عهده رئیس دولت است و فاسق برای انجام چنین اموری قابل اعتماد نیست؛ حال آنکه در امامت نماز، این مسائل دخالت ندارد و برخلاف ریاست دولت، حقوق دیگران وابسته به آن نیست» (قاضی، ۱۹۵۸م: ج ۲۰، ص ۲۰۲).

۵-۲-۲. علم

معتزله علمی که امام برای سهولت انجام کار به طور صحیح بدان نیاز دارد را کافی می‌دانند؛ و لازم نیست امام اعلم مردم روزگار خود باشد؛ و چه بسا لازم باشد در اموری که دیگران به آن اشراف و تبحر داشته باشند، مشورت کند؛ و چنین مشورتی از مقام او نمی‌کاهد (همان: ص ۲۱۱-۲۱۲). معتزله معتقدند که همه دانش‌ها باید در میان امت باشد و اگر علم به صورت پراکنده در میان افراد باشد، حاکم هر علمی را بخواهد می‌تواند به دست بیاورد و لازم نیست علم تنها در شخص معینی جمع باشد؛ به عبارت بهتر، آنچه لازم است، وجود مجموعه علوم شرعی در میان امت است (همان: ص ۱۱۲).

۵-۲-۳. عدم افضلیت

به اعتقاد معتزله بغداد - که علی را برتر از ابوبکر می‌دانستند - ممکن است کسی از لحاظ فضیلت پایین‌تر باشد، ولی در اداره امور شایسته‌تر باشد، یا مورد استقبال مردم باشد؛ بنابراین، انتخاب چنین فردی به مصلحت نزدیک‌تر است (همان: ۲۲۷). معتزله بغداد از این منظر، خلافت ابوبکر و تقدم او بر علی (ع) را توجیه می‌کردند. آن‌ها به برتری علی (ع) نسبت به همه اصحاب پیامبر (ص) از جمله ابوبکر اعتقاد داشتند (همان: ص ۱۲۰). باین‌همه، پیشوایی ابوبکر و تقدم او بر علی (ع) را، متناسب با مصلحت ارزیابی می‌کردند. از نظر آنان، هنگامی که اعمال علی (ع) با ابوبکر مقایسه شود، تردیدی در برتری او باقی نمی‌گذارد؛ اما با این وجود، مقدم داشتن وی برای امر خلافت، موجب برانگیخته شدن فتنه در جامعه می‌گردد (نجاح، ۱۳۸۵: ص ۱۶۷).

۵-۲-۴. عدم نیاز به عصمت

معتزله به خاطر اینکه معتقدند وظایف امام ماهیتی دینی ندارد، عصمت امامان را نفی می‌کنند؛ و آن‌ها معتقدند انبیا در ابلاغ وحی معصوم‌اند؛ «نه دروغ بر آن‌ها جایز است و نه تغییر و تبدیل و کتمان پیام، و نه تأخیر در بیان آن به هنگام نیاز، نه اشتباه در ادای پیام خدا، نه سهو و نه دشوار و پوشیدگی؛ زیرا که هر یک از این‌ها یا از دلالت درست کلام وحی می‌کاهد، یا به تکلیف، فراتر از توان و طاقت منتهی می‌شود» (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۹۶۵م: ج ۱، ص ۱۸-۱۹). معتزله به‌جز جنبه دینی، وقوع خطا را از پیامبران جایز می‌شمارند؛ و معتقدند آنان در رأی و اجتهاد خود راجع به مسائل شخصی یا امور عام دنیا معصوم نیستند و در مورد گناهان کوچک به شرط تفرانگیز نبودن، جایز هستند (نجاح، ۱۳۸۵: ص ۱۲۴).

۵-۲-۵. قریشی بودن

در مورد شرط قریشی بودن امام، معتزله به دو گروه تقسیم می‌شوند: معتزلیان متقدم و متأخر، معتزلیان

متقدم قریشی را شرط نمی‌دانستند؛ و متأخرین شرط قریشی بودن را مطرح کرده‌اند. ابن‌ابی‌الحدید در این ارتباط می‌گوید: «مردم درباره شرط نسب امام اختلاف دارند؛ گروهی از همفکران پیشین ما (معتزله) نسب را شرط امامت نمی‌دانند؛ و معتقدند که اگر امام دارای فضیلت و برخوردار از شروط معتبر باشد و مردم در مورد او به وحدت نظر برسند، می‌تواند بدین مقام نائل آید؛ خواه از قریش باشد و خواه از خاندان‌های دیگر؛ اما اغلب یاران ما (معتزلیان بغداد) و بسیاری از مردم، نسب را از شرط‌های امامت می‌دانند و معتقدند که غیر عرب نمی‌تواند به مسند امامت بنشیند و تنها دارندگان نسب قریشی از صلاحیت برخوردارند» (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۹۶۵م: ج ۹، ص ۸۷).

۵-۲-۶. عدم ارتکاب فسق

به اعتقاد معتزله گناه، چه از نوع جسمانی باشد و چه از نوع اعتقادی مانع انتخاب فرد گنهکار و فاسق به مقام امامت می‌شود. اگر چنین کسی از راه زور بر مسند امامت تکیه زند، معتزله مقابله قهرآمیز با او را ضروری می‌دانند. به همین علت است که معتزله بازداشتن ستمگر از ظلم را واجب دانسته است و چنین حاکمی اگر بر مردم مسلط باشد، مورد نفرت مردم قرار می‌گیرد؛ زیرا اگرچه با زور غلبه پیدا کرده است؛ اما نمی‌تواند دل مردم را به امامت خود وا دارد. علاوه بر این، خود امام شخصی است که باید دیگران را از ستم بازدارد، چگونه می‌تواند خود ستمگر باشد؟ (قاضی، ۱۹۵۸م: ج ۲۰، ص ۲۰۳-۲۰۴).

۵-۲-۷. نقش هدایتی امام

معتزله این ادعا را که تنها امام نقش هدایتی، حجت و حافظ شریعت است را مردود می‌شمارد؛ و دلایل شیعه را نقض می‌کنند. آن‌ها این سخن که امام نقش هدایتی دارد و تنها حجت است را رد می‌کنند و گفته‌اند: «احادیث متواتر به‌عنوان منبع علم به شریعت برای حفظ شرع کفایت می‌کند و نیازی به وجود امام به‌مثابه حجت وجود ندارد... پاسداری از شریعت با تمسک به احادیث متواتر امکان‌پذیر است... و سخن شیعه که به قدح و نکوهش اهل تواتر می‌پردازد و آنان را متهم به سهو در منقولات خود می‌سازد، نادرست است؛ زیرا «علم» برای کسانی به نقل احادیث مبادرت می‌کنند، ضروری است؛ همچنان که عقل جمعی بزرگ از حیث کمال متفاوت با عقل یک یا چند تن است. اگر جمع بزرگ در نقل آنچه بدان علم قطعی دارد، دچار سهو و خطا شود، در نقل و روایت مشاهدات خود نیز گرفتار سهو و اشتباه خواهد شد. در این صورت، معرفت ما نسبت به تاریخ، به‌ویژه تاریخ سرزمین‌ها ناممکن خواهد بود و بطلان چنین سخنی آشکار است...» (همان: ص ۶۹-۷۰).

۵-۳. از منظر اشاعره

۵-۳-۱. علم و فقاہت در دین

یکی از ویژگی‌هایی که اشاعره بر آن اجماع دارند، فقاہت در دین است. ابن‌فورک از اشعری نقل می‌کند که علم و افضلیت علمی نسبت به دیگران، از شرایط حاکم است (ابن‌فورک، ۱۴۲۵ق: ص ۱۸۹). باقلانی در این رابطه می‌گوید: امام مسلمین باید مجتهد صاحب فتوا باشد. او چنین استدلال می‌کند که چون قاضی باید مجتهد باشد، حاکمی که قاضی را نصب می‌کند هم باید مجتهد باشد (باقلانی بصری، ۱۴۲۵ق: ص ۱۳۴). غزالی همچنین علم به امور دینی را از لوازم اداره امور خلق می‌داند (غزالی، ۱۴۰۹ق: ص ۱۴۹). جوینی اجتهاد را شرط حاکم می‌داند و آن را اجماعی و اجتهاد حاکم را در حدی می‌داند که وی در حوادث روزگار نیازی به غیر نداشته باشد (جوینی، ۱۴۱۶ق: ص ۱۶۹-۱۷۰). ایجی معتقد است که امام باید هم در اصول و هم در فروع، مجتهد باشد تا بتواند امور دین را نیز اقامه کند (ایجی، بی‌تا: ج ۳، ص ۵۸۵).

۵-۳-۲. تقوا و عدالت

یکی دیگر از شرایط، رعایت تقوا و عدالت است. اشعری اعتقاد دارد که حاکم باید از فضایل دینی برخوردار بوده و نسبت به دیگران عدل باشد (ابن‌فورک، ۱۴۲۵ق: ص ۱۸۹). غزالی تقوا و عدالت را مهم‌ترین صفت و اساس سایر ویژگی‌های حاکم می‌داند (غزالی، ۱۴۰۹ق: ص ۱۴۹). آمدی علت شرط عدالت، ثقه بودن و تقوا را این می‌داند که مردم باید به گفته‌های حاکم و افعال صادره از سوی وی، اطمینان داشته باشند و همچنین شخص عادل در مواجهه با بیت‌المال از دیگران حفظ است (آمدی، ۱۴۲۳ق: ج ۵، ص ۱۹۲-۱۹۱). ابن‌خلدون دلیل عدالت امام را آن می‌داند که امامت از منصب‌های دینی است که باید بر همه منصب‌های دیگر نظارت کند (ابن‌خلدون، ۱۳۴۵: ص ۳۷۰-۳۷۱).

۵-۳-۳. بینش سیاسی

بینش سیاسی از دیگر شرایطی است که اشاعره برای حاکم لازم می‌دانند. غزالی معتقد است که امام باید از شایستگی‌های لازم برای اداره امور مردم و هدایت آن‌ها به مصالحشان در مشکلات مربوط به اجتماع برخوردار باشد و از شیوه متعادل در رفع شرور آگاه باشد (غزالی، ۱۴۰۹ق: ص ۱۴۹). ایجی همچنین از ویژگی سیاستمداری به برخورداری از رأی مستقل در امور حکومتی یاد کرده است (ایجی، بی‌تا: ج ۳، ص ۵۸۵).

۵-۳-۴. قریب‌ی بودن

اکثر اشاعره نسب قریب‌ی را از شروط امامت به‌شمار می‌آورند؛ و دلیل آن روایات و اجماع صحابه در

صدر اول، یا اجماع تمام اعصار می‌دانند (باقلانی بصری، بی تا: ص ۱۸۰). برخی در وجوب نسب قریشی به دیده تردید نگریسته و آن را قابل تأمل و روایات اثبات نسب را از اخبار آحاد دانسته‌اند (جوینی، ۱۴۱۶ق: ص ۳۵۹-۳۵۸). بعضی آن را مسئله‌ای اجتهادی می‌دانند، به دلیل روایاتی که امامت را صرفاً از قبیله قریش نمی‌دانند و نیز جمله عمر که «اگر سالم مولی ابی حذیفه زنده بود، شک نمی‌کردم در اینکه او را ولایت بدهم»؛ درحالی‌که سالم قریشی نبوده است. لذا، قائلین به وجوب نسب قریشی، ناچار به تأویل این دسته از روایات و نقل تاریخی شده‌اند و می‌توان گفت در مواردی هم به‌خوبی از عهده دفاع از آن برنیامده‌اند (آمدی، ۱۳۹۱ق: ص ۳۸۵-۳۸۳، ۳۹۱).

۶. نتیجه‌گیری

امامیه، اشاعره و معتزله در مبانی مشروعیت سیاسی، روش‌شناسی و ویژگی‌های حاکم اشتراکات و افتراقاتی دارند که شامل سه دسته به شرح زیر است:

۱) وجوه اشتراک و افتراق از جهت روش‌شناسی

در روش‌شناسی، امامیه گاه از روش عقل، گاه نقل، گاه از روش‌های جدید استفاده می‌کند؛ ولی چون روش استدلالی-عقلی مخاطب بیشتری دارد، روش عقلی را مقدم می‌دارد. معتزله عقل را پایه روش خویش در بررسی‌ها قرار می‌دهد و حجیت ادله دیگر را با عقل می‌شناسد. ولی اشاعره در میان دو جریان عقل‌گرایی افراطی معتزله و عقل‌ستیزی اهل حدیث، راه اعتدال را در پیش گرفته است؛ اگرچه گرایش نقلی آنها قوی‌تر است.

جدول ۱- وجوه اشتراک و افتراق روش‌شناسی

معتزله	اشاعره	امامیه	موضوعات
معتزله عقل را پایه روش خویش در بررسی‌ها قرار می‌دهد.	در میان دو جریان عقل‌گرایی افراطی معتزله و عقل‌ستیزی اهل حدیث راه اعتدال را در پیش گرفته‌اند.	عقلی و نقلی و روش‌های جدید	روش‌شناسی امامیه

۲) وجوه اشتراک و افتراق از جهت مبانی مشروعیت سیاسی

در مسئله توحید، اندیشه سیاسی امامیه مبتنی بر توحید است؛ که این توحید و مراتب آن می‌تواند، بستر نظام سیاسی قرار گیرد. معتزله توحید را به منزله محور واجبات حاکمیت سیاسی می‌داند؛ اما اشاعره، سیاست را مبتنی بر اندیشه توحیدی می‌داند.

در حجیت قول و عمل صحابه، امامیه با ارج نهادن به مقام صحابه در مسئله پیروی از قول و عمل صحابه، هیچ‌یک از آنان را شایسته پیروی مطلق نمی‌دانند چون آنان معصوم نیستند. اشاعره همه صحابه را عادل می‌دانند، ولی معتزله برخی صحابه‌ای که در فتنه داخل شده‌اند را فاسق می‌دانند. بنابراین، از نظر امامیه و معتزله فعل صحابی نمی‌تواند مبنای مشروعیت باشد.

در رابطه با حجیت اجماع، امامیه حجیت آن را از باب کاشف از قول معصوم می‌داند. اما معتزله جز نظام، در مورد آن اتفاق نظر دارند و اشاعره اجماع امت را نوعی عصمت جمعی می‌دانند. بنابراین، اجماع یکی از مبانی مشروعیت، نزد اشاعره و معتزله است. در مجموع می‌توان آن را در قالب جدول (۲) خلاصه کرد.

جدول ۲- وجوه اشتراک و افتراق مبانی مشروعیت سیاسی

موضوعات	امامیه	اشاعره	معتزله
مسئله توحید	اندیشه سیاسی امامیه مبتنی بر توحید است.	سیاست را مبتنی بر اندیشه توحیدی می‌داند.	توحید را به منزله محور واجبات قدرت می‌داند.
حجیت قول و عمل صحابه	مسئله پیروی از قول و عمل صحابه هیچ‌یک از آنان را شایسته پیروی مطلق نمی‌دانند.	همه صحابه را عادل می‌دانند.	صحابه‌ای که در فتنه داخل شده‌اند را فاسق می‌دانند.
حجیت اجماع	حجیت آن را از باب کاشف بودن از قول معصوم می‌داند.	اجماع امت را نوعی عصمت جمعی می‌دانند.	جز نظام در مورد آن اتفاق نظر دارند.

۳) وجوه اشتراک و افتراق از جهت ویژگی‌های حاکم:

در رابطه با ویژگی امام که سبب مشروعیت حاکمیت او می‌شود:

- امامیه قائل به عصمت و اعلیمیت و افضلیت است.
 - معتزله در مورد علم معتقد است، اعلم بودن لازم نیست و اشاعره اعلیمیت را شرط می‌داند.
 - معتزله در رابطه با افضلیت، قائل به تقدم مفضول بر فاضل است؛ ولی اشاعره قائل به افضلیت است.
 - معتزله، اشاعره و امامیه، هر سه با هم، عدالت را شرط حاکمیت می‌دانند.
 - معتزله و اشاعره، عصمت حاکم را نفی می‌کنند.
- امامیه، اشاعره و معتزله هر سه قائل به شرایط عمومی هستند. امامیه و اشاعره، قریشی بودن را شرط می‌دانند؛ معتزلیان متقدم، قریشی بودن را شرط نمی‌دانند، ولی معتزلیان متأخر، شرط می‌دانند.

جدول ۳- وجوه اشتراک و افتراق ویژگی‌های امام

موضوعات	امامیه	اشاعره	معتزله
شرایط عمومی	قائل به شرایط عمومی مثل اسلام و عقل و... هستند؛ ولی اصل در امامت را بلوغ دینی و عقلی می‌داند.	قائل به شرایط عمومی مثل اسلام و عقل و... هستند.	قائل به شرایط عمومی مثل اسلام و عقل و... هستند.
اعلمیت امام	اعلمیت را شرط می‌داند.	اعلمیت را شرط می‌داند.	معتقدند اعلم بودن لازم نیست.
افضلیت	قائل به افضلیت هستند.	قائل به افضلیت هستند.	قائل به تقدم مفضول بر فاضل هستند.
عدالت	شرط می‌دانند.	شرط می‌دانند.	شرط می‌دانند.
عصمت	شرط می‌دانند.	عصمت حاکم را نفی می‌کنند.	عصمت حاکم را نفی می‌کنند.
قریشی بودن	امامان را قریشی می‌دانند.	شرط می‌دانند.	معتزلیان متقدم شرط نمی‌دانند؛ ولی معتزلیان متأخر شرط می‌دانند.

منابع

قرآن کریم.

- آمدی، سیف‌الدین (۱۳۹۱ق). *غایة المرام فی العلم الکلام*. تحقیق حسن محمود عبداللطیف. القاهرة: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية.
- آمدی، سیف‌الدین (۱۴۲۳ق). *ابکار الافکار فی اصول الدین*. تحقیق احمد محمد مهدی. قاهره: دارالکتب، ج ۵.
- ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبة الله (۱۹۶۵م). *شرح نهج البلاغه*. بیروت: دار احیاء التراث العربی، ج ۱، ۹.
- ابن حجر عسقلانی، ابوالفضل (۱۴۱۵ق). *الاصابة فی تمییز الصحابة*. تحقیق عادل احمد عبد الموجود و علی محمد معوض. بیروت: دارالکتب العلمیه، ج ۱.
- ابن خلدون، ابوزید عبدالرحمن (۱۳۴۵). *مقدمه ابن خلدون*. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- ابن فورک، محمد بن حسن (۱۴۲۵ق). *مقالات الشیخ ابی الحسن الأشعری امام اهل السنة*. تحقیق احمد عبدالرحیم السایح. قاهره: مکتبه الثقافة الدینیة.
- اشعری، ابوالحسن (۱۴۱۴ق). *الابانه عن اصول الدیانه*. درسه و تحقیق عباس صباغ. بیروت: دارالنفائس.
- اشعری، ابوالحسن (۱۹۷۹م). *استحسان الخوض فی علم الکلام*. هند: مطبعة دائرة المعارف العثمانیة.
- الهی‌راد، صفدر (۱۳۹۲). *نقد و بررسی نظریه‌های مشروعیت در کلام سیاسی اشاعره*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- امینی نجفی، احمد (۱۳۶۹). *شرح تجرید الاعتقاد*. قم: نشر مرتضوی، ج ۶.
- ایچی، قاضی عضدالدین (بی تا). *المواقف فی علم الکلام*. بیروت: عالم الکتب، ج ۳.
- باقلانی بصری، ابوبکر بن طیب (۱۴۲۵ق). *الانصاف فی ما یجب اعتقاده*. تحقیق زاهد کوثری. بیروت: دارالکتب العلمیة.
- باقلانی بصری، ابوبکر بن طیب (بی تا). *التمهید فی الرد علی الملحمة المعطلة و الرافضة و الخوارج و المعتزله*. مقدمه و تعلیق محمود محمد الخضیری و محمد عبدالهادی ابوبریده. بیروت: دارالفکر العربی.
- باقلانی، ابوبکر محمد بن الطیب (۱۴۰۷ق). *تمهید الاوائل و تلخیص الدلائل*. تحقیق عمادالدین احمد حیدر. لبنان: مؤسسه الکتب الثقافیة.
- بخشی، علی آقا؛ افشاری‌راد، مینو (۱۳۸۳). *فرهنگ سیاسی*. تهران: چاپار.
- بصیری، محمدعلی (۱۳۸۶). *ویژگی‌های حاکم در سیره نظری و عملی امام علی (ع)*. هنر دینی، شماره ۹.
- بوطی، محمدسعید (۱۳۷۵). *سلفیه بدعت یا مذهب*. ترجمه حسین صابری. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
- بهرزولک، غلامرضا (۱۳۹۲). *ولایت فقیه در کلام سیاسی شیعه*. قم: نشر معارف.
- ترمذی، محمد (بی تا). *تحقیق ابراهیم عطوه عوض*. بیروت: دار احیاء التراث العربی، ج ۵.
- تفتازانی، سعدالدین (۱۴۰۷ق). *شرح العقائد النسفیة*. تحقیق حجازی سقا. قاهره: مکتبه کلیات الازهریة.
- تقی‌پور، حسین (۱۳۸۹). *حجیت قول صحابه*. علوم حدیث، ۱۵ (۲).

- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹). *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*. تحقیق و تنظیم احمد واعظی. قم: اسراء.
- جوینی، عبدالله (۱۴۱۶ق). *الارشاد الی قواطع الأدله فی اصول الاعتقاد*. تعلیق زکریا عمیرات. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- حسین، منیر (۱۳۸۲). *بررسی نظریه امامت و خلافت*. قم: جامعه المصطفی العالمیه.
- حسینی خراسانی، سید احمد (۱۳۸۵). *بازکاوی دلیل اجماع*. ققه، ۱۳ (۲).
- راد، علی (۱۳۸۹). *حدیث پژوهی در نگاهشسته‌های مستشرقان*. علوم حدیث، شماره ۵۸.
- سبحانی، جعفر (۱۴۱۱ق). *الانهایت علی هدی الكتاب والسنة والعقل*. قم: مرکز العالمی للدراسات الاسلامیه، ج ۲.
- سید قطب (۱۹۹۵م). *العدالة الاجتماعیه فی الاسلام*. قاهره: دارالشروق.
- سید مرتضی، علی بن حسین بن موسی (بی تا). *الشافی فی الامامه*. تهران: مؤسسه انتشاراتی الصادق، ج ۱.
- شهرستانی، عبدالکریم (۱۴۲۵ق). *نهایة الاقدام فی علم الکلام*. تحقیق احمد فرید مزیدی. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- شیخانی، علی باقر (۱۳۸۳). *عدالت صحابه از دیدگاه تشیع و تسنن*. قم: پژوهش‌های اسلامی صدا و سیما.
- صدقی، محمد (۱۳۹۱). *عدالت صحابه و نقد ادله قرآنی آن*. پژوهشنامه معارف قرآنی، ۳ (۹).
- عراقی، ابوالفضل (۱۴۰۸ق). *الفیه الحدیث*. بیروت: عالم الکتب.
- عمر الحاجی، محمد (۱۴۲۰ق). *فضائل الصحابه*. دمشق: دارالمکتبی.
- غزالی، ابوحامد (۱۴۰۹ق). *الاقتصاد فی الاعتقاد*. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- فخلعی، محمدتقی (۱۳۸۳). *مجموعه گفتمان‌های مذاهب اسلامی (دفتر اول)*. تهران: مشعر.
- قاضی، عبدالجبار (۱۹۵۸م). *المغنی فی ابواب التوحید والعدل*. تحقیق محمود محمد الخضیری. بی جا: الدار المصریه للتألیف و الترجمة و النشر، ج ۱۷، ۲۰.
- قاضی، عبدالجبار (۱۹۷۴م). *فضل الاعتزال و طبقات المعتزله*. تحقیق فؤاد السید. تونس: الدار التونسیه للنشر.
- قانع اردکان، مهدی (۱۳۹۸). *مطالعه تطبیقی مبانی کلام اسلامی امامیه، اشاعره، معتزله و تأثیر آن بر اندیشه سیاسی معاصر*. رساله دکتری. دانشگاه علامه طباطبایی.
- لمبتون، آن.کی.اس. (۱۳۸۵). *دولت و حکومت در اسلام*. ترجمه و تحقیق محمد مهدی فقیهی. تهران: شفیعی.
- محمدی، علی (۱۳۷۸). *شرح کشف المراد*. قم: انتشارات دارالفکر، چاپ چهارم.
- محمودی میمند، مریم (۱۳۹۱). *بررسی تطبیقی نحوه تعیین امام از دیدگاه متکلمان معتزله، اشاعره، وهابیت و امامیه*. دانشگاه سیستان و بلوچستان.
- مدخلی، ربیع بن هادی (بی تا). *أضواء الاسلامیه علی عقیده سید قطب و فکره*. بی جا: بی نا.
- معروف الحسنی، هاشم (۱۳۷۹). *شیعه در برابر معتزله و اشاعره*. ترجمه محمدصادق عارف. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
- مفید، محمد بن نعمان (۱۴۱۴ق). *اوانل المقالات*. بیروت: دارالمفید، دوم.
- ملک مکان، حمید (۱۳۸۵). *امامت از دیدگاه اشاعره*. اندیشه دینی، شماره ۱۸.
- نجاح، محسن (۱۳۸۵). *اندیشه سیاسی معتزله*. ترجمه باقر صدری نیا. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.