

بررسی و نقد مبانی مشروعیت حکومت از دیدگاه اهل سنت

دکتر محمدرضا حاتمی
عضو هیات علمی دانشگاه پیام نور

چکیده

در این مقاله ضمن تأکید بر اهمیت مسأله مشروعیت و نقش آن در بقا و دوام نظام‌های سیاسی، مناسب‌ترین و صحیح‌ترین تعریف برای این واژه یعنی «حق حاکمیت فرمانروایان» ارائه و تبیین شده است. مهم‌ترین سؤال نیز بر این پایه استوار است که حاکم بر چه مبنائی حق حکومت و اعمال قدرت و به عبارتی حق امر و نهی پیدا می‌کند. سپس با تأکید بر الهی بودن منشأ ذاتی مشروعیت حکومت در اسلام بر اختلاف مسلمانان بر منابع مشروعیت حکومت پس از پیامبر(ص) اشاره می‌شود. شیعیان عموماً بر مشروعیت الهی حکومت بعد از رسول... (ص) اعتقاد می‌ورزند و در مقابل اهل سنت منابع گوناگونی را از جمله اجماع اهل حل و عقد و بیعت مردم، استخلاف امام سابق و استیلا و زور و غلبه را در انعقاد حکومت و امامت معتبر می‌دانند که در این نوشتار به تفصیل مورد نقد و بررسی قرار می‌گیرد.

واژه‌های کلیدی: مشروعیت، حکومت، اهل سنت، حق حاکمیت.

مقدمه

اصل حکومت در اسلام یک ضرورت عقلی است و درباره این موضوع هیچ یک از فرقه‌ها و یا دانشمندان مسلمان به جز خوارج تردیدی به خود راه نداده‌اند حضرت علی(ع) در این مورد در پاسخ به خوارج که منکر اصل حکومت شده بودند و شعار «لا حکم الا لله» سر می‌دادند فرمود: «انه لا بد للناس من امیر بر او فاجر». جریان سقیفه و شتاب مسلمانان اعم از انصار و مهاجر

برای انتخاب زمامدار جامعه مسلمین بعد از رحلت حضرت پیامبر (ص) خود ناشی از وجوب تشکیل حکومت نزد قاطبه مسلمانان بود.

با این حال علی‌رغم اجماع مسلمانان بر ضرورت حکومت، مبحث مشروعیت حکومت و منابع آن در میان مسلمین از چنین اجماع و اتفاق نظری برخوردار نیست. اما پس از رحلت حضرت رسول اکرم (ص) این مبحث برای نخستین بار مطرح و براساس آن دو مکتب عمده تشیع و تسنن با دیدگاه‌های ویژه خود به وجود آمد، آنچه در این نوشته می‌آید دیدگاه‌های اهل سنت و فتاوی‌ای برخی از فقها و علمای عامه در باب منشا مشروعیت حکومت است که به طور اجمال مورد نقد و بررسی قرار می‌گیرد.

مفهوم مشروعیت

بحث مشروعیت حکومت و مبانی آن از دیرباز توجه فلاسفه، دانشمندان علوم سیاسی و جامعه‌شناسان را به خود معطوف داشته و به عنوان یکی از اساسی‌ترین مباحث فلسفه سیاسی همواره در کانون تحقیقات و پژوهش‌های کلاسیک قرار گرفته است. عمدتاً نیز محور تحقیقات بر این پایه بوده تا نشان دهند حاکم بر چه مبنائی حق حکومت و اعمال قدرت سیاسی پیدا کرده و مردم با چه مجوزی این حق را مورد پذیرش قرار داده‌اند و به عبارتی در پی پاسخگویی به این پرسش بوده‌اند که حاکم از کدامین منبع و منشا مشروعیت خود را اخذ کرده است. این موضوع از این جهت مهم است که اصولاً بقا و دوام هر حکومت و یا نظام سیاسی بستگی تام به کیفیت و میزان مشروعیت آن نظام داشته و خواهد داشت.

بنابراین همه حکومت‌ها برای بقا و استمرار و نیز تحکیم پایه‌ها و بنیادهای حکومتی ناچار به بازشناسی مبانی مشروعیت نظام سیاسی خویش‌اند تا با پشتیبانی از آن بتوانند حق فرمانروایی را از آن خود قرار داده و استفاده از نمادهای زور و قدرت را به حداقل کاهش دهند و به منظور پیشگیری از هر گونه بحران مشروعیت به تقویت و گسترش دایره حقانیت و مقبولیت خود در جامعه پردازند.

لذا مفهوم مشروعیت یعنی حاکم برای اعمال قدرت چه مجوزی دارد و مردم برای اطاعت و پیروی از حاکم چه توجیه عقلی و شرعی ارائه می‌دهند.

ماتیهدوگان (Mattie Dogan) اندیشمند معروف فرانسوی می‌گوید، مشروعیت باور به این امر است که اقتدار حاکم بر هر کشور مفروض، محقق است فرمان صادر کند و شهروندان موظف‌اند به آن گردن نهند. (دوگان، ۱۳۷۴، ص ۳۴)

مسئله مشروعیت و مشروعیت‌یابی در همه ادوار تاریخ حائز اهمیت بوده است. طوری که حکومت‌های غاصب و غیرمشروع نیز همواره در تلاش بوده‌اند تا به شکلی حاکمیت خود را با نوعی از مشروعیت کاذب و دروغین بیارایند.

«گزنفون» عالم و مورخ یونان باستان معتقد بود که حتی در حکومت‌های «تیرانی» که بر بنیاد اجبار و زور برپا گردیده‌اند نیز همه چیز به نیروی مادی صرف ختم نمی‌شود و به قول روسو: مقتدرترین فرد هم هیچ‌گاه تا بدان حدی قوی نیست که بتواند برای همیشه آقا و فرمانروا باشد مگر این که زور را به حق بدل کند. (هانتینگتون، ۱۳۷۴، ص ۱۴)

مشروعیت و منابع آن در اسلام

واژه «مشروعیت» از «شرع» گرفته شده و در بیشتر موارد به معنای «وابسته و مستند به شرع یا شارع» است و با کلمات تقنین، قانونی و حقانیت هم ریشه است. در اندیشه سیاسی اسلام، مشروعیت به معنای حقانیت و حق حکومت کردن است. یعنی حاکم بر چه اساسی و با چه مجوزی حق تصرف در شئون مردم و هدایت مقدرات عمومی را دارد؟ لذا حکومت مشروع حکومتی است که دارای حق حاکمیت و فرمانروایی بر مردم است و همواره در مقابل حکومت غاصب جای گرفته است.

حتی مسأله مشروعیت‌یابی و به ویژه نوع کاذب آن یعنی در آمیختن سره و ناسره و آراستن حکومت باطل به زینت حق در اسلام مطرح بوده و در نهج‌البلاغه نیز به نوعی، به آن اشاره شده است آن‌جا که حضرت(ع) می‌فرماید: «اگر باطل با حق درنیامیزد، حقیقت‌جو آن را شناسد و داند، و اگر حق به باطل آمیخته نگردد دشمنان را مجال طعنه زدن نماند. لیکن اندکی از این و اندکی از آن گیرند و با هم درآمیزند و اینجاست که شیطان فرصت و حیلت برانگیزد تا بر افراد خود چیره و استیلا یابد.» (شهیدی، ۱۳۸۰، ص ۴۳)

بر همین اساس بوده است که هر حاکم مستبدی در طول تاریخ به حکومت خود رنگ و لعاب خداوندی می‌زده. حکام مسلمان نیز با استخدام علمای درباری تلاش گسترده عقیدتی و ایدئولوژیکی‌ای را برای مشروع جلوه دادن حکومت‌های خود به عمل آورده‌اند. از این رو اگر به کتب فقهی و تاریخی علما و فقهای عامه مراجعه شود می‌بینیم که غالباً به‌جای بیان حقیقت به توجیه وضع موجود به ویژه منای زور و غلبه و تثبیت زمامداران غاصب و مشروعیت‌آرایی حکومت‌های متغلب وقت پرداخته‌اند.

به هر حال در اسلام مسأله مشروعیت یعنی پرسش از «حق حاکمیت فرمانروایان» زمانی اهمیت مضاعف می‌یابد و برجستگی خود را در میان مباحث علوم سیاسی نشان می‌دهد که به دلیل تساوی ابنای بشر، اصل اولی اقتضا می‌کند که هیچ‌کس بر دیگری تسلط و ولایت نداشته و از دخالت در سرنوشت و شئون اجتماعی و سیاسی دیگران برحذر باشد و این اصلی است که علاوه بر عقل، مورد حمایت و تایید شرع نیز می‌باشد (نراقی، بی‌تا، ص ۱۸۵). لذا زمامداران و فرمانروایان، برای اثبات محق بودن خود نسبت به امر حکومت و اعمال قدرت سیاسی بر

دیگران باید توجیه عقلانی و وحیانی برای مردم داشته باشند و شرع مقدس آن را تأیید و مأذون دانسته باشد.

قابل ذکر است که در مبحث منشاء ذاتی مشروعیت میان تمام گروه‌های مسلمان، در این باره که خداوند متعال مافوق بشر است و بالاصاله بر جهان هستی و از جمله انسان‌ها حاکمیت مطلق دارد و منشاء و مصدر اصلی مشروعیت است اتفاق نظر وجود دارد (یوسف، آیه ۴۰). از آن‌جا که خداوند مستقیماً بر انسان‌ها حکومت نمی‌کند لذا به‌عنوان یگانه ذات مشروعیت‌بخش حتماً مرتبه‌ای از ولایت خود را از طریق پیامبرانش به انسان‌ها تفویض کرده است. حضرت امام خمینی هم در این باره می‌گوید: «ولایت به حکم عقل، مخصوص ذات باری است، تنها اوست که حاکمیت بالذات دارد ... دیگران تنها با جعل و نصب او می‌توانند متصدی امر ولایت گردند.» (امام خمینی، ج ۲، ص ۱۰۶)

مع‌ذلک اختلاف نظرها در این است که آیا مشروعیت از خداوند به‌طور مستقیم به حاکم رسیده است و آیا حق حکومت را مستقیماً به صنف یا فرد خاص واگذار کرده یا این حق کلاً به مردم محول شده است؟

غالب مسلمانان معتقدند که در زمان حضور پیامبر(ص) خداوند حق حاکمیت و ولایت را به پیامبر(ص) واگذار کرده است ولی جدال عمده در مشروعیت حکومت پس از پیامبر(ص) است به‌طوری که این موضوع باعث انشعاب در اسلام و پیدایش و ظهور دو گروه بزرگ شیعه و سنی در تاریخ اسلام شد.

اکثر قریب به اتفاق شیعه در فاصله زمانی بعد از پیامبر(ص) تا سال ۲۶۰ هجری قائل به نصب ائمه دوازده‌گانه با دو ویژگی عصمت و علم ذاتی از سوی خداوند متعال می‌باشند. و لذا امامت و حکومت آن‌ها مبتنی بر مشروعیت الهی بلاواسطه می‌باشد. در زمان غیبت امام معصوم هم غالب متفکران و فقهای شیعه با اعتقاد به این که حکومت حق امام معصوم است، قائل به نظریه نصب الهی فقهای واجد شرایط به‌عنوان نواب عام معصوم شده‌اند و هر حاکم دیگری را غاصب قلمداد کرده‌اند.

گروهی از فقهای دو سده اخیر نیز قائل به نظریه انتخاب حاکم و امام جامعه مسلمین هستند که به نظریه «مشروعیت مردمی» معروف و مشهور می‌باشد. نظریه دیگری نیز قائل به نصب عام فقها و انتخاب از سوی مردم به‌طور توأمان است که تحت عنوان «مشروعیت الهی - مردمی» جای می‌گیرد.

و لیکن در مقابل، اهل سنت معتقدند که پس از پیامبر(ص) امر حکومت کلاً به اختیار و انتخاب امت سپرده شده است و منابع گوناگونی را از جمله اجماع اهل حل و عقد و بیعت، زور و غلبه، ولایت‌عهدی و نصب امام قبلی را برای مشروعیت حکومت در نظر گرفته‌اند که در ادامه به تفصیل مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد.

مبنای اول: نصب و نص

نصب و نص از جانب پیامبر(ص) از نظر اهل تسنن یکی از راه‌های مشروعیت حکومت است. یعنی اگر رسول خدا(ص) کسی را به‌عنوان امام و رهبر مسلمین نصب کند و آن را اعلام نماید، آن شخص به‌عنوان امام و رهبر مسلمین مشخص و معین خواهد شد. ولیکن اهل سنت معتقدند که چنین نصبی اتفاق نیفتاده و پیامبر امر حکومت را به خود امت واگذار کرده است. ابوالحسن اشعری می‌گوید: «جایز است که امامت با نص هم منعقد و ثابت شود ولی چون نص درباره کسی نیامده است لذا مسئله امامت، به اختیار مردم واگذار شده است» (شهرستانی، ۱۹۹۰، ج ۱، ص ۱۱۷). قابل ذکر است که پیامبر اسلام(ص) در مواضع و موارد متعددی حضرت علی بن ابیطالب را به‌عنوان جانشین و ولی بعد از خود تعیین و نصب کرده که روشن‌ترین و صریح‌ترین آن حدیث غدیر خم است. این مبحث به‌طور مفصل در «الفین» علامه حلی «تجريد الاعتقاد» خواجه نصیر طوسی و «الغدیر» علامه امینی آمده است.

مبنای دوم: استیلا و زور و غلبه

زور و غلبه و تسلط بر مراکز قدرت یکی از عواملی است که اهل سنت آن را منشأ پیدایش مشروعیت حکومت می‌دانند. یعنی کسانی که قدرت جسمی و نیروی بدنی و روانی بیشتری دارند حق خواهند داشت که بر جامعه حکومت کنند و نیازی هم به عقد بیعت از طرف عامه مسلمین و یا اهل حل و عقد نیست و مطابق همین روش قاعده «الحق لمن غلب» شکل گرفته است.

قاضی ابویعلی از علمای بزرگ حنبلی قرن پنجم در مورد مشروعیت حکومت می‌گوید. امامت به دو صورت منعقد می‌شود:

۱- انتخاب اهل حل و عقد. ۲- جانشین ساختن امام قبلی. سپس می‌گوید از احمد حنبل نقل شده که: «امامت با زور و غلبه هم ثابت می‌شود و در این صورت احتیاج به عقد بیعت نیست هر چند که آن حاکم فاجر باشد.» (ابویعلی، ۱۴۰۶ ق، ص ۲۴)

وی این فتوا را از قول عبدوس ابن مالک عطار چنین نقل می‌کند که احمد گفته است: «اگر کسی با شمشیر بر مردم غلبه پیدا کند و خلیفه و امیرمومنان نامیده شود بر هر فردی که به خدا و روز آخرت ایمان دارد جایز نیست که شب را به صبح بیاورد و او را به امامت نشناسد. چه امیر نیکوکار باشد یا فاسد.» و نیز در روایت این‌الحرث از قول احمد چنین آمده است: «اگر کسی در طلب حکومت بر امامی شورش کرد و عده‌ای با امام بودند و عده‌ای دیگر با شورشگر، نماز جمعه (که یکی از وظایف امام است) با امامت فرد پیروز برگزار می‌شود. ابن حنبل برای اثبات این ادعا دلیل دیگری آورده است که عبدالله عمر در زمان جنگ حره در مدینه نماز جماعت برگزار کرد و

گفت: «ما با کسی هستیم که غالب شود.» (ابویعلی، صص ۲۳-۲۴)

بنابراین به نظر قاضی ابویعلی، قهر و غلبه به تنهایی موجد مشروعیت حکومت است و نیازی به عقد و بیعت نیست و برای این نظر دو دلیل اقامه می‌کند. ۱- اطلاق روایت ابن عمر که گفته «نحن مع من غلب» و مقید به بیعت مردم نیست. ۲- اگر امامت و خلافت همانند بیع و سایر عقود نیاز به عقد و ایجاب و قبول مردم داشته باشد باید فسخ و عزل خلافت هم به دست مردم و یا خود خلیفه باشد. و چون ثابت شده که این‌ها چنین حقی ندارند پس در وضع خلافت و خلیه شدن نیازی به عقد نیست و تنها قهر و غلبه کافی در مشروعیت آن می‌باشد.

موفق‌الدین عبدالله بن قدامه حنبلی (۶۲۰-۵۴۰ ه. ق) در المغنی که کتاب فقه استدلالی حنبلی است در بحث بغات آورده است: «اگر کسی بر امام خروج کرد و او را سرنگون کرد و پیروز شد و مردم را با زور و شمشیر تحت فرمان خویش درآورد و مردم به اطاعت و فرمانبرداری او گردن نهادند و تبعیت کردند و از او پیروی کردند او امام جامعه می‌گردد و جنگ علیه وی و خروج بر او حرام است. چرا که عبدالملک مروان بر [عبدالله] بن زبیر شورید و او را کشت و بر کشور و مردمش استیلا یافت تا جایی که مردم خواه و ناخواه با او بیعت کردند. که در این صورت وی امام و خروج علیه وی حرام است. (ابن قدامه حنبلی، ۱۹۲۹، ص ۵۲)

تفتازانی هم می‌نویسد: «زمانی که امام بمیرد و کسی که جامع شرایط امامت است بدون بیعت و جانشینی متصدی مقام امامت گردد و با زور و شوکت بر مردم غلبه یابد، خلافت برای او منعقد می‌شود و اظهر این است که اگر او فاسق یا جاهل باشد نیز چنین خواهد بود و او فقط در عمل خود گناهکار می‌باشد و اطاعت امام واجب است تا زمانی که با حکم شرع مخالفت نکند چه عادل باشد و چه جائز.» (تفتازانی، ۱۳۰۵، ق، صص ۲۷۲-۲۷۱)

به هر حال حکومت مبتنی بر زور و استیلا، صرف نظر از حامیان ایدئولوژیک و تئوری پردازان این نظریه، واقعیتی است که به‌ویژه بعد از خلافت راشدین، به‌وجود آمد.

ابوالعلا معری شاعر معروف سده چهارم هجری نیز با عنایت به این واقعیت تاریخی می‌گوید:

الدهر كالدهر و الايام واحدة والناس كالناس و الدنيا لمن غالباً

نقد و بررسی

این نظریه با اشکالات و ایراداتی مواجه است که ذیلاً متذکر می‌شویم.

(۱) اصولاً تحقق حکومت و اعمال ولایت از طریق زور و سرکوب و تحمیل خود بر دیگران

هم خلاف عقل و وجدان بشری است و هم خلاف شرع و دین.

از نظر عقلی، عقلا و اندیشمندان، تصرفات در حوزه عمومی راه بدون رضایت افراد آن جامعه

قبیح و از مصادیق ظلم می‌دانند و طبیعتاً حکومت مبتنی بر زور و تغلب هم نزد عقلا و وجدان

بشری محکوم و مردود است. لذا از آن جا که در احکام عقلی حکم دائر مدار «حسن و قبح» و «مصلح و مفاسد» است فقط کافی است که عقل یا عقلاء با مقدماتی به قبیح بودن عملی یقین پیدا کنند؛ در آن صورت حکم عقل صادر خواهد شد. بنابراین در خصوص حکومت مبتنی بر زور که برای مردم و حق رای آن‌ها ارزشی قائل نیست، از نظر عقل مسأله دائر مدار نفی و اثبات یعنی رضایت مردم یا عدم رضایت آن‌ها می‌شود و چون طریق عدم رضایت مردم از نظر عقل قبیح و باطل است لذا حکومت تغلیبه که رضایت مردم را در بر ندارد نیز باطل و مردود خواهد بود.

به علاوه عقل انسان که در شرع مقدس اسلام به عنوان یک منبع شرع و یکی از ادله اربعه مورد شناسایی واقع شده همواره وقوع هرج و مرج، فتنه و آشوب و خونریزی را قبیح و زشت دانسته و آن را محکوم کرده است و از طرف دیگر برای تحصیل اهدافی چون ۱- حفظ نظم و امنیت اجتماعی ۲- ایجاد رفاه و توسعه ۳- گسترش عدالت اجتماعی ۴- حراست از مرزها و دفاع از جامعه در مقابل هجوم اجانب ۵- نیل به اهداف معنوی و سعادت بشر؛ بر ضرورت اقامه و ایجاد حکومت مقتدر و صالحه حکم کرده است. این امر حاصل نمی‌شود مگر با همکاری عموم مردم و خضوع و اطاعت آن‌ها از دستورات و فرامین قدرت حاکمه. بنابراین حکومتی موفق و کارآمد خواهد بود که بتواند رضایت و اطاعت عموم مردم را جلب کند و همفکری، همدلی و همکاری خاص بین حکومت و آحاد ملت برقرار باشد. بدیهی است که با زور و سرکوب و اعمال قوه قهریه و خشونت هیچ کس نمی‌تواند در دل مردم جای گیرد و رضایت و خوشنودی و همکاری آن‌ها را به دست آورد. و عقل نیز به وجوب خضوع و اطاعت از چنین حکومتی حکم نمی‌کند. و به سبب عدم همکاری و تعاون مردم عملاً حکومت تغلیبه در تأمین اهداف فوق‌الذکر با ناکامی روبرو خواهد شد که این موجب نقض غرض خواهد بود و صدور آن از شارع حکیم قبیح است.

از لحاظ شرعی نیز مسلم است که شریعت، بنای عقلا و حکم عقل سلیم را امضا می‌کند و اگر به متون و نصوص دینی مراجعه شود مشخص می‌شود که نه تنها حکومت بلکه اساس پذیرش دین هم بر اختیار و انتخاب است. و هیچ‌گونه اکراه و اجباری در پذیرش دین وجود ندارد. حتی در جایی که گمان می‌رود پیامبر به خاطر دلسوزی و ترحم بر مردم قصد اجبار و تحمیل بر مردم را دارد، خداوند می‌فرماید:

«و لو شاء ربک لآمن من فی الارض کلهم جمیعاً، افانت تکره الناس حتی یکنونوا مومنین.» (یونس، آیه ۹۹) یعنی: [ای رسول ما] اگر خدای تو می‌خواست اهل زمین همه یکسره ایمان می‌آوردند. آیا تو می‌خواهی که با جبر و اکراه همه مردم را مؤمن و خداپرست کنی. احادیث و روایاتی نیز موجود است که بر نفی استیلا و تغلب و لزوم جلب رضایت مردم در اعمال قدرت سیاسی دلالت دارد:

حضرت علی(ع) علی‌رغم آن که بر مردم حق ولایت داشت، در همین رابطه به نقل از پیامبر اکرم(ص) می‌فرماید: «که پیامبر خدا با من پیمانی بست و فرمود ای پسر ابیطالب زمامداری امت من در حقیقت مال تو است، پس اگر مردم با رضا و رغبت تو را به ولایت خویش برگزیدند و با خشنودی به گرد تو آمدند، ولایت آنان را بر عهده گیر و اگر در خلافت تو اختلاف کردند، آنان را به آنچه در آن هستند واگذار، خدا هم برای تو گشایشی قرار خواهد داد که مسئولیت نداشته و مثاب باشد.» (ابن‌طاووس، ۱۴۱۲ق، ص ۱۸۰)

نقل شده است که: «نهی رسول الله(ص) ان يؤم الرجل قوماً الا باذنهم» (مجلسی، ج ۳۲، ص ۳۵۸) رسول خدا(ص) نهی فرمود از این که مردی امامت قومی را بدون اجازه و رضایت آن‌ها برعهده گیرد.

روایت فوق گرچه در مورد امامت جماعت وارد شده است لیکن به طریق اولی می‌توان در رابطه با رهبری جامعه نیز آن را تعمیم و مورد استناد قرار داد.

بعد از جریان سقیفه و انتخاب ابوبکر به عنوان حاکم جامعه، زمانی که ابوسفیان خواست با حضرت علی(ع) بیعت نماید قسم یاد کرد اگر آن حضرت بخواهد، شهر را علیه ابوبکر از سواره و پیاده و مردان جنگاور پر خواهد کرد تا حکومت را به علی(ع) بسپارد؛ اما امام علی(ع) پیشنهاد وی را نمی‌پذیرد و او را ملامت می‌کند. (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۹۵۹، ص ۲۲۲)

حضرت امام رضا(ع) نیز از قول پیامبر(ص) می‌فرماید: «کسی که به نزد شما بیاید و در نظر داشته باشد جماعت شما را متفرق و امر امت را غصب کند و بدون مشورت بر مردم حکومت کند او را به قتل برسانید.» (شیخ‌صدوق، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۱۰۷)

بنابراین با توجه به مطالب فوق روشن و مشخص شد که اعمال قوه قهریه و سرکوب و استیلا راه شرعی و عقلی تحقق ولایت و حکومت نمی‌باشد.

۲) غالب فقها و علمای اهل سنت در ارائه نظریات و فتاوای خود در خصوص مشروع دانستن استیلا و حکومت تغلیبه، هیچ‌گونه دلیلی از عقل و یا از کتاب و سنت رسول‌الله(ص) ارائه نکرده‌اند، بلکه صرفاً به عمل صحابه [ای همچون عبدالملک] استناد جسته‌اند که کسی قائل به عصمت آن‌ها نیست و لذا خود عمل صحابی محتاج و مفتقر به دلیل متقن از عقل و شرع می‌باشد و بنابراین چنین استدلالی نمی‌تواند مورد قبول واقع می‌شود.

۳) از آن جا که خلفا و سلاطین اموی و عباسی علاوه بر نداشتن شرایط رهبری و امامت، غاصب امر حکومت بوده‌اند؛ و همواره شیعیان بدین امر اعتراض داشته و اهل‌البیت(ع) را مستحق ولایت و حکومت بر مسلمین و منصوب و منصوح از جانب خداوند دانسته‌اند؛ لذا نویسندگان و فقها و محدثین سنی مذهب غالباً درصدد توجیه ایدئولوژیک وضع موجود و مشروعیت آرای حکومت‌های وقت برآمده و در مقابل نظریه نصب الهی شیوه‌هایی نظیر

«تسلط به قهر و غلبه» یا «ولایت عهدی» یا «بیعت اندک» را مطرح و در انعقاد امامت جامعه کافی و وافی دانسته، و با تمسک به احادیث و روایات جعلی و ساختگی و انتساب آن‌ها به پیامبر اکرم(ص) در اثبات نظریات خود کوشیده‌اند.

نظیر این روایت صحیح مسلم که پیامبر به حدیقه می‌گوید: «بعد از من امامانی خواهند آمد که به مسیر و راه من، هدایت نشده و به شیوه من عمل نمی‌کنند و در بین آن‌ها مردانی قیام می‌کنند که قلوب آن‌ها دل‌های شیطان است در پیکره انسان. بعد حدیقه از رسول... می‌پرسد که اگر آن زمان را درک کردم چه کنم؟ پیامبر فرمود: حرف امیر را بشنو و از او اطاعت کن هرچند بر پشتت بکوبد و مالت را به زور تصاحب کند. پس به حرف او گوش ده و از او اطاعت کن.» (نیشابوری، ص ۱۹۹۲، ج ۳، ص ۱۴۷۶)

شایان ذکر است که علاوه بر این دسته از محدثین اهل سنت که با هدف تطهیر خلفای غاصب به جعل و انتشار چنین روایات و فتاوی‌ی پرداخته‌اند؛ گروهی دیگر از دانشمندان که بیشتر سیاست‌نامه‌نویس هستند به رسم معمول فریفته جاه و مقام و ثروت و مطامع مادی و زر و زور حکام شده‌اند و با آرای سیاسی خود حکومت‌های تغلیبه را مشروع دانسته و اطاعت از آن‌ها را واجب دانسته‌اند.

این گروه از اندیشمندان در شرایطی که به شدت تحت تأثیر حکام زورگو و ستمگر وقت بوده‌اند، روشن است که برداشتی آرمان‌خواهانه از حکومت ارائه کرده‌اند و به بیان احکام واقعی شریعت نپرداخته‌اند. بلکه محور اصلی بحث آن‌ها مشروعیت‌آرایی حکام غاصب و بهترین شیوه حفظ قدرت سیاسی بوده است.

دکتر سید جواد طباطبائی در وصف این دسته از علما می‌نویسد: سیاست‌نامه‌نویسان عموماً به بحث در اکتساب قدرت سیاسی و شیوه‌های نگه‌داری آن پرداخته‌اند و این‌که چگونه می‌توان از «خروج خوارج» جلوگیری کرد و سر رعایا را در چنبر اطاعت ملک نگاه داشت. وی در ادامه می‌گوید: نوع دیگر نوشته‌های مربوط به اندیشه‌های سیاسی که شاید بتوان آن‌ها را به مسامحه «شریعت‌نامه» نامید در حالی که مانند سیاست‌نامه‌ها به توجیه ایدئولوژیک خلافت می‌پردازند اما در تاسیس نظریه خود از اندیشه سلطنت فاصله می‌گیرند و شریعت را در کانون تفسیر خود قرار می‌دهند. (طباطبائی، ۱۳۶۸، صص ۲۷-۲۰)

دکتر حسین بشیریه نیز در همین خصوص می‌گوید: علمای سیاسی معمولاً برای پادشاهان اندرزگویانی بودند و مفهومی که آن‌ها از سیاست داشتند مفهومی تجویزی بود، به عبارت دیگر چیزی که آن‌ها از سیاست مراد می‌کردند، این بود که چگونه می‌توان دولت را استوار نگه داشت. چه اندرزها می‌توان به حکام داد تا دولت‌شان از خطر سقوط رهایی یابد. (بشیریه، ۱۳۶۶، صص ۷-۶)

(۴) اگر نظریه تغلب و حکومت مبتنی بر زور به عنوان یکی از راه‌های مشروعیت حکومت

چنانکه اهل سنت می‌گویند پذیرفته شود؛ آنگاه حکومت در اسلام به صورت هرج و مرج درآمده و قانون جنگل بر جامعه مسلمین حاکم خواهد شد. یعنی هر کس که از قدرت بیشتری برخوردار باشد و در میدان زور و ظلم و ستم و کشتار مردم مهارت و چیرگی بیشتری داشته باشد، او حاکم مشروع اسلامی و زمامدار مطاع معرفی می‌شد که این روش دقیقاً همان منطق فرعونی که می‌گفت «قد افلح الیوم من استعلی» (طه، آیه ۶۲) یعنی «هر کس که امروز برتری یافت رستگار شده است» را در جامعه دوباره احیا و مشروع می‌سازد. روشی که مورد غضب خداوند و رسول... (ص) بود، و خداوند بارها در قرآن کریم علو و استکبار فرعون را مورد نکوهش و سرزنش قرار داده است و حتی به موسی ماموریت می‌دهد که به خاطر استکبار و زورمداری با فرعون مبارزه کند.

«ثم ارسلنا موسی و اخاه هرون بایاتنا و سلطان مبین الی فرعون و ملائنه فاستکبروا و کانوا قوماً عالین فقالوا انؤمن لبشرین مثلنا و قومهما لنا عابدون» (مومنون، آیه ۴۷-۴۵) یعنی: «پس آنگاه موسی و برادرش هارون را با آیات و معجزات و حجت روشن به سوی فرعون و اشراف قومش فرستادیم؛ آن‌ها هم تکبر و نخوت ورزیدند زیرا آنان مردمی سرکش و خواستار علو و استکبار بودند و از این رو گفتند چرا ما به دو بشر مثل خودمان ایمان بیاوریم در صورتی که قوم این دو مرد پرستندگان ما بودند.»

۵) نکته قابل توجه دیگر این که اهل سنت به قاعده «لاضرر» تمسک کرده‌اند که از حدیث معروف پیامبر(ص) لاضرر و لاضرار فی الاسلام گرفته شده است. تقریر استدلال به قاعده ضرر چنین است که:

اگر مقاومت و مخالفت با نظام حاکم باعث ضرر زیاد برای مومنی گردد قاعده ضرر حکم تحریم اعتماد به ظالم و وجوب مقاومت را رفع می‌کند. زیرا مبارزه و مقاومت سبب اضرار به مومن است. پس قاعده ضرر حکم حرمت را از اطلاق آیه (و لاترکونوا الی الذین ظلموا) و همچنین نهی از طاعت مسرفین در آیه (و لاتطیعوا امرالمسرفین) را رفع می‌کند. زیرا بدون شک این قاعده بر اطلاقات احکام اولیه حکومت دارد بدین معنا که محمول این اطلاقات را به موردی که ضرری نباشد مضیق و مقید می‌سازد. اما اگر ضرری در میان باشد حکم به موجب دلیل این قاعده رفع می‌شود. چنانکه حکم وجوب نماز و وضو و روزه در اطلاقات نماز و وضو و روزه به مقتضای این قاعده در حالات ضرری دفع می‌شود.

لذا فقها می‌گویند: دلیل قاعده ضرر فقط رافع است نه واضع و لذا با قاعده ضرر نمی‌توان در معاملاتی که بر عدم ضمان ضرر مترتب می‌شود اثبات ضمان کرد.

بنابر آنچه گفته شد به دلیل قاعده ضرر نمی‌توان بیشتر از این استدلال کرد که حکم به وجوب از موضوع مخالفت با حاکم ستمگر متغلب و نهی از منکر و مقاومت در برابر گروه ظالم

مسلط بر نظام رفع می‌شود. لذا این دلیل هرگز عهده‌دار اثبات مشروعیت نظامی که به طور غیرمشروع به وجود آمده نیست و قطعاً نمی‌تواند امامت را برای حاکمی که با کودتای نظامی و زور بر آن‌ها مسلط شده منعقد و منشا مشروعیت باشد. بنابراین قاعده ضرر در حالت ضعف ملت فقط رافع وجوب مبارزه با حاکم ظالم و زورگو است نه واضح و منشأ مشروعیت حاکم ظالم. (أصفی، ۱۹۹۵، صص ۱۴۲-۱۴۱)

۶) علیرغم آن که اکثر فقها و علمای اهل سنت بر صحت انعقاد حکومت و امامت برای حاکم متغلب و غاصب ولو آنکه فاجر و فاسق باشد تاکید کرده‌اند و اطاعت از او را واجب دانسته‌اند؛ لیکن باید متذکر شویم که اساساً موضع شرع مقدس و دین مبین اسلام نسبت به گروه‌های ستمگر و غاصب قدرت تسلیم و قبول نیست بلکه قرآن کریم و سنت صحیحه بر حرمت اطاعت از سلاطین جابر و فاسق و عدم اعتماد بر آن‌ها تصریح داشته و حتی بر نفی و رد زمامدار فاسق و مقاومت و مبارزه علیه چنین حکومتی تأکید می‌ورزد. در ادامه به برخی از آیات و روایات در این باره اشاره می‌شود.

«و لا تتركوا الى الذين ظلموا فتمسكم النار» -

(هود، آیه ۱۳)

آیه فوق بر این امر اشعار دارد که جایز نیست ظالمین و ستمگران متصدی امر حکومت و خلافت شوند و مردم نیز نباید به آن‌ها اعتماد کنند و از آنان پیروی نمایند. خاطر نشان می‌سازد که علی ابن ابراهیم در یکی از قدیمی‌ترین تفسیرهای قرآن رکون را در این آیه به معنی محبت و پیروی و اطاعت از ظالمین دانسته است. (ابن ابراهیم، ۱۴۰۲ ق، ص ۳۳۸)

«و لا تطيعوا امر المسرفين الذين يفسدون في الارض و لا يصلحون.» -

(شعراء، آیات ۱۵۱ و ۱۵۰)

- حضرت علی (ع) می‌فرماید: «لا تتركوا الامر بالمعروف و النهی عن المنکر فیولی علیکم اشرارکم فی تدعون فلا یتجاب» (فیض الاسلام، بی‌تا، صص ۴۰۶ و ۳۱۷)
در حدیثی مشابه ابوالدرداء از پیامبر (ص) نقل می‌کند که: «لتأمرنّ بالمعروف و لتنهئنّ عن المنکر او لیسلمن الله علیکم سلطاناً ظالماً لایحل کبیرکم و لایرحکم صغیرکم» (غزالی، ۱۹۳۹، ص ۲۳۷)

این حدیث که تسلط و چیرگی سلاطین شرور و ستمگر بر ملت را نتیجه ترک «امر به معروف و نهی از منکر» از طرف مردم می‌داند بیانگر ضرورت امر به معروف و نهی از منکر مردم در مقابل سلطان ظالم و ستمگر است که نهایتاً مفهومی جز قتال و مبارزه در برابر حاکم ستمگر و فاسق را نخواهد داشت. حاکم نیشابوری حدیث زیر را که بر این معنا دلالت دارد در مستدرک آورده است: «قال ابو عبدی بن حجاج رضی الله عنه قلت: یا رسول الله ای اشهداء اکرم علی الله عز و جل قال: رجل قام الی وال جائر فامرہ بالمعروف و نهاء عن المنکر فقتله علی

ذلک فذلک الشهید منزلته فی الجنه بین حمزه و جعفر». (غزالی، ۱۹۳۹، ص ۲۳۷)

حدیث فوق نه تنها بر حساسیت و اهمیت «امر به معروف و نهی از منکر» در مقابل سلطان ظالم و جائر تأکید می‌کند بلکه خطرات جانی و مالی و حتی قتل و خونریزی که بر آن مترتب است را گوشزد می‌کند که در هر حال می‌بایست متحمل آن شد و کسانی که در این راه جان می‌بازند به فضیلت شهادت که بهترین فضایل است نائل می‌شوند. بنابراین تغلب و استیلائی حاکم فاسق و ستمگر نه تنها منشأ مشروعیت حکومت وی نیست بلکه منشأ و باعث جواز و حتی وجوب مبارزه و مقاومت و خلع وی از حکومت می‌باشد.

مبنای سوم: استخلاف یا انتصاب امام قبلی

به نظر اهل سنت استخلاف یا انتصاب امام سابق یکی دیگر از طرق انعقاد امامت و راه‌های مشروعیت حکومت است. استدلال اهل تسنن بر صحت این طریق، عمل ابوبکر خلیفه اول نسبت به خلیفه دوم است؛ که ابوبکر عمر را به عنوان خلیفه و جانشین پس از خود تعیین کرد. و این انتصاب طی مکتوبی که ابوبکر به هنگامی بیماری منجر به موت، املاء کرده بوده، رسمیت یافت. اجمال واقعه از این قرار است که در هنگام املاء و تقریر حکم، ابوبکر از هوش رفت و عثمان که کاتب بود، نام عمر را به عنوان خلیفه برگزیده ابوبکر نوشت. ابوبکر به هوش آمد و وقتی عمل عثمان را دید، خطاب به وی گفت، آیا ترسیدی که در بیهوشی بمیرم و کار مسلمانان به اختلاف کشد؟ (طبری، ۱۹۳۹، ص ۴۲۸) سپس ابوبکر دستور داد عهدنامه را بر مردم بخوانند و خود به مردم متذکر شد که کسی از خویشاوندانش را بر آن‌ها خلیفه نکرده و از آنان خواست که از عمر اطاعت کنند.

این روش یعنی انتخاب عمر از سوی ابوبکر خلیفه اول، مهم‌ترین سرمشق و اسوه تاریخی در ایجاد حق انتخاب خلفا نسبت به خلیفه قبلی بود و بر همین اساس ابوالحسن ماوردی می‌گوید:

امامت به دو صورت منعقد می‌شود: ۱- انتخاب اهل حل و عقد ۲- نصب امام سابق (ماوردی، ۱۹۷۳، ص ۶)

و حتی از نظر ماوردی نصب امام قبلی بر انتخاب مردم نیز مقدم و مرجح است چرا که در استخلاف، هم انتخاب شونده و هم انتخاب‌کننده شخصیت‌های استثنایی هستند و خلیفه بهتر از هر کسی شخص شایسته را تشخیص می‌دهد و تصمیمش مطمئن‌تر و به مصلحت نزدیکتر است و بنابراین یک خلیفه می‌تواند خلیفه یا خلفای بعدی خود را نصب کند.

فضل الله روزبهان خنجی در طرق مشروعیت حکومت می‌گوید: طریق دوم استخلاف است. [یعنی] امام سابق [در حیات خود] کسی را که شرایط امامت در او جمع شده باشد برگزیند و امامت عمر فاروق رضی الله عنه بدین طرق ثابت شد که حضرت صدیق در حیات خود او را

خلیفه ساخت و کتاب استخلاف او نوشت و سر بسته بیرون فرستاد که بیعت کنند کسی را که در این کتاب نام او مذکور است و جمیع اصحاب بیعت کردند. (خنجی اصفهانی، ۱۳۶۲، ص ۸۰)

موفق الدین عبدالله بن قدامه حنبلی (۶۲۰-۵۴۱ ه. ق) در این خصوص می نویسد: «فشرده کلام آن که کسی را که مسلمانان بر امامتش اتفاق و اجماع نمایند امامتش ثابت و تصرف او واجب می شود... و به همین گونه است کسی که امامتش به وسیله نصب پیامبر(ص) یا امام سابق ثابت شده باشد. پس امامت ابوبکر به وسیله اجماع و بیعت صحابه با وی ثابت می شود و عمر امامتش با نصب ابوبکر و اجماع صحابه بر قبول این نصب ثابت می شود. (ابن قدامه حنبلی، ۱۹۲۹، ج ۱۰، ص ۵۲)

چنانکه گفته شد این روش (استخلاف) بعد از انتصاب عمر به خلافت توسط ابوبکر شهرت یافت و به عنوان رایج ترین روش انتخاب خلیفه در بین خلفای بنی امیه و بنی عباس تثبیت شد. هر چند که بعداً روش استخلاف و ولایتعهدی با تحدید آن در خاندان های به خصوص و تأثیرپذیری از سنت های سیاسی ایرانیان در مجموع حالت موروثی یافت.

قابل ذکر است که خلفای عباسی برای مشروعیت دادن به موروثی شدن حکومت و انحصار آن در عباسیان بعداً به احادیثی از پیامبر اکرم(ص) استناد می کردند که این میراثی است که از پیامبر(ص) برای آن ها به جای مانده است و لذا وراثت بود که آنان را به مثابه شایستگان تصدی خلافت جلوه گر می ساخت.

مهمترین روایت مورد استناد عباسیان، روایتی است که پیامبر به عباس عموی خود و عده آن را داده بود که خلافت به اخلاف وی خواهد رسید.

نقد و بررسی

۱- همچنان که در مبحث گذشته گفته شد قائلان به این نظریه برای اثبات مدعای خود هیچ گونه دلیلی از کتاب و سنت و یا از عقل ارائه نمی کنند بلکه آنچه به عنوان ملاک و برهان بیان می شود، عمل و سیره خلیفه اول و دوم و صحابه پیامبر(ص) است در صورتی که عمل و سیره صحابه و خلافت عمر مسلم و مورد قبول نیست بلکه اصل اختلاف در همانجا است و برای درستی و اثبات صحت خود به دلیلی از عقل و نقل نیازمند است.

۲- بر فرض مشروع بودن زمامدار حاکم و حقانیت او برای اداره جامعه شرعاً و عقلاً چنین حقی به وی واگذار نشده که برای پس از خود نیز شخص دیگری را مشخص کند و نصب وی هیچ گونه حجیتی ندارد. مگر این که منصوص از طرف پیامبر(ص) باشد که (ما ینطق عن الهوی ان هو الا وحی یوحی) یعنی اگر خلافت او با اختیار و انتخاب مردم انعقاد یافته باشد، مردم مقام زعامت و امامت را برای خود او و در زمان حیاتش پذیرفته اند و به او رای موافق داده اند. و

هیچ‌گاه رای مردم برای حکومت و امامت بعد از او نبوده است و چنین اختیاری را نیز به او نداده‌اند که برای مردم بعد از خود جانشین تعیین کند. بلکه همان‌گونه که به او رای داده‌اند و باعث مشروعیت حکومت او شده‌اند، حاکم بعدی را نیز با رای خود، انتخاب و تعیین خواهند کرد. و اگر خلافت و حکومت این شخص با زور و غلبه بوده است که اساساً خود وی نیز نامشروع بوده و حق انتخاب خلیفه را نخواهد داشت بنابراین حاکم حق تعیین خلیفه بعد از خود را ندارد به‌ویژه در شرایطی که فرد تعیین شده واجد شرایط و ویژگی‌های خاص رهبری نباشد. آیات و روایاتی هم که بر وجوب اطاعت اولی الامر دلالت دارد، اینگونه نیست که در تمام تصمیم‌گیری‌ها حاکم حتی در تعیین خلیفه پس از خود واجب‌الاطاعة باشد. بلکه مقصود در آیه اطاعت از کسی است که حق ولایت برای او ثابت شده باشد و آن هم در خصوص مواردی است که امر آن به وی واگذار شده است.

۳- ممکن است گفته شود که در مذهب شیعه نیز هر امامی بعد از وفاتش امام و جانشین بعد از خود را انتخاب و به مردم معرفی می‌کنند در پاسخ باید گفت استخلاف در شیعه با استخلاف در دیدگاه اهل سنت به کلی متفاوت است که ذیلاً به برخی از نکات اشاره می‌شود:

الف) در شیعه اساساً امام قبلی براساس ابلاغ الهی امام بعدی را معرفی می‌کند و تعیین آنان بیانگر تعیین امام بعدی از جانب خداند تبارک و تعالی است.

طبق عقیده شیعه، ائمه دوازده‌گانه(ع) در روایات مختلف از طریق شیعه و سنی با نام و نشان از طرف پیامبر اسلام(ص) یکجا اعلام و معرفی شده‌اند. آنان از طرف خداوند برای امامت منصوب‌اند و هر امامی نیز در موقع وفاتش ضمن ابلاغ حکم الهی امام بعد از خود را معرفی می‌کند. امام صادق(ع) می‌گوید: «شما گمان می‌کنید که هر کس از ما امامان که وصیت می‌کند به هر کسی می‌خواهد وصیت می‌کند؟ لا والله و لکن عده من الله و رسوله(ص) لرجل فرجل حتی ینتهی الامر الی صاحبه. نه به خدا، چنین نیست، بلکه امر امام عهد و فرمانی است از جانب خدا و رسولش(ص) برای مردی(از خانواده ما) تا به صاحبش برسد». (کلینی، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۵)

لذا در متون مقدس روایی شیعه در مقابل «ولایتعهدی» اسلام اهل تسنن «عهد من الله» مطرح می‌باشد و این از ضروریات مذهب شیعه است. همان‌طور که امام صادق(ع) می‌فرماید: «ان الامامة عهد من الله عزوجل معهود الرجال مسمین، لیس للامام ان یزوبها عن الذی یکون من بعده». (کلینی، ج ۲، صص ۲۶ و ۲۵) یعنی امامت عهد و پیمانی است از جانب خدای عزوجل که برای مردانی نامبرده بسته شده است، امام حق ندارد آن را از امام بعد از خود دور دارد و بگرداند. روشن است که در این دیدگاه مشروعیت رهبری و حکومت به ولایتعهدی نیست بلکه از جانب خداوند و در گرو تعیین و نصب ذات مقدس اوست.

در حدیثی دیگر هم ابوبصیر می گوید: در خدمت امام صادق(ع) سخن از اوصیا به میان آمد من نام اسماعیل پسر بزرگ امام صادق(ع) را به عنوان جانشین امام ششم بردم حضرت فرمودند: «ای ابا محمد! تعیین امام به اختیار ما نیست این کار تنها به دست خداست که درباره هر یک پس از دیگری فرو می فرستد». (کلینی، ج ۲، ص ۲۵) پس وصیت امامان از دیدگاه تشیع جعل نیست بلکه کشف است. بدین صورت که عهد خداوند را با وصیت به مردم ابلاغ می کند. بنابراین ولایتعهدی از نظر شیعه هیچ مشروعیتی ندارد. شیعه برای این ادعا به نص صریح قرآن تمسک می جوید که هیچ جای شک و شبهه‌ای وجود ندارد که منشأ مشروعیت امامت تنها از جانب خداوند است.

«وإذا ابتلی ابراهیم ربه بکلمات فاتمهن قال انی جاعلک للناس اماماً قال و من ذریتی قال لاینال عهدی الظالمین.» (بقره، آیه ۱۲۴)

در این آیه به صراحت امامت را عهد و پیمانی الهی دانسته است که خود خداوند برای افراد جعل می کند.

ب) از باب آن که ائمه طاهربین(ع) معصوم از خطا و مصون از هر عیب و لغزشی هستند می توان به روش و عمل آن ها استناد و استدلال کرد و عمل آنان را برای خود حجت شرعی دانست. اما روش و عمل خلیفه اول و یا خلفای بنی امیه و بنی عباس که به اعتقاد خود اهل سنت معصوم نبوده و راه هر گونه خطا و اشتباه به روی آنان گشوده و ممکن است راه را به خطا رفته باشند چگونه می توان حجت دانست و به آن تمسک کرد.

۴- و اگر کسانی انتقال حکومت از حاکمی به حاکم بعدی و ولایتعهدی را نوعی میراث می دانند، در این باره نیز حکم شرع کاملاً روشن است. زیرا خلافت و امامت، نوعی مالکیت نیست که به ارث برسد و به شخص منتسب به خلیفه انتقال پیدا کند. بلکه نوعی مسئولیت و انجام وظیفه برای شخص واجد شرایط است و پذیرش تعهدی دو جانبه است که میان مردم از یک طرف و شخص والی از طرف دیگر برقرار می شود و تا پایان عمر والی - با فرض وجود باقی شروط - استمرار دارد و پس از مرگ وی خود به خود ملغی می گردد.

مبنای چهارم: انتخاب و اجماع اهل حل و عقد(بیعت)

یکی دیگر از منابع مشروعیت امامت و حکومت در اندیشه سیاسی اهل سنت انتخاب مردم است. دانشمندان و فقهای اهل سنت بر این باورند که امامت و حکومت برای حاکم به صورت فعلی و قطعی با بیعت جمعی از اهل حل و عقد که نماینده اراده بخش وسیعی از امت هستند و یا با بیعت مستقیم بخشی بزرگی از امت با کیفیت و کمیت قابل ملاحظه‌ای که در چنین

مواردی شارع آن را به اراده عامه مردم مرتبط دانسته منعقد می‌شود.

ابوالحسن ماوردی می‌نویسد: امامت به دو گونه منعقد می‌گردد: یکی توسط انتخاب اهل حل و عقد (خبرگان) و دیگری توسط امام قبلی. اما در بین کسانی که می‌گویند امامت توسط اهل حل و عقد منعقد می‌شود اختلاف است که تعداد این افراد (خبرگان) به چند نفر باید برسد؟ دسته‌ای می‌گویند: امامت منعقد نمی‌گردد مگر این که تمام افراد و جمهور اهل حل و عقد از شهرهای مختلف بر امامت فردی اجتماع کنند و این بدان جهت است که رهبری او همه‌گیر باشد و امت از سر رضا و به اتفاق، تسلیم دستورات او باشند. اما این نظریه با کیفیت انعقاد بیعت مردم با ابوبکر نقض می‌گردد. چرا که افراد حاضر در سقیفه یا در مدینه، منتظر افراد غایب نماندند.

دسته‌ای دیگر می‌گویند: کمترین تعدادی که امامت با رأی و بیعت آنان منعقد می‌شود پنج نفر است که هر پنج نفر همگی در انعقاد امامت دخالت نمایند. یا یکی از آنان با رضایت و نظر چهار نفر دیگر انعقاد امامت را برعهده بگیرد. و برای صحت این نظریه به دو مطلب استدلال کرده‌اند: یکی به بیعت ابوبکر که با بیعت پنج نفر محقق گردید و آنگاه دیگران از آن پنج نفر متابعت کردند و آن پنج نفر عمر بن خطاب، ابوعبیده ابن جراح، اسید بن حضیر، بشیر بن سعد و سالم مولی ابی حذیفه بودند. و دیگری عمل عمر که شورای خلافت را بین شش نفر قرار داد تا با رضایت پنج نفر دیگر، خلافت برای یکی از آن‌ها استقرار یابد و این نظر اکثر فقها و متکلمین بصره است.

اما علمای دیگری از اهل کوفه می‌گویند: امامت با حضور سه نفر از اهل حل و عقد که یکی از آن‌ها با رضایت دو نفر دیگر خلافت را به عهده بگیرد محقق می‌شود که در این صورت، یکی از آن‌ها حاکم است و دو نفر دیگر شاهد، چنانکه عقد نکاح نیز با حضور ولی و دو شاهد صحت می‌یابد.

گروهی دیگر گفته‌اند: امامت با بیعت یک نفر نیز منعقد می‌شود، چرا که عباس بن علی (ع) گفت: دستت را بده با تو بیعت کنم تا مردم بگویند عموی رسول خدا (ص) با پسر عموی خود بیعت کرد و در این صورت حتی دو نفر نیز در امامت تو اختلاف نخواهند کرد و بدان جهت که بیعت خود یک نوع قضاوت است و قضاوت با حکم یک نفر نیز نافذ و مورد قبول می‌باشد. (ماوردی، ۱۹۷۳، صص ۶-۷)

ابوعبدالله قرطبی (وفات ۶۷۱ هـ) می‌گوید:

راه سوم برای اثبات امامت، اجماع اهل حل و عقد است و این زمانی است که امام جماعتی در شهری از شهرهای مسلمین بمیرد و امام قبلی هم کسی را جانشین خود قرار نداده باشد، اهل آن شهر اجتماع نموده و با رضایت کامل کسی را به امامت برمی‌گزینند در این صورت بر

بقیه مسلمین نیز لازم است که در اطاعت آن امام اگر فسق و فساد او علنی نباشد داخل شوند. و هیچ کس حق مخالفت ندارد، چون وجود دو امام باعث اختلاف کلمه و فساد ذات‌البین می‌گردد. وی همچنین می‌گوید: اگر یک نفر از اهل حل و عقد امامت را منعقد ساخت، امامت ثابت می‌شود و بر دیگران لازم است که بیعت کنند البته عده‌ای دیگر مخالف این نظرنند و می‌گویند امامت با بیعت جمعی از اهل حل و عقد منعقد می‌شود و امام ابوالمعالی گفته است: کسی که امامت او با عقد یک نفر منعقد شده لازم‌الاطاعه است و بدون تغییر و تحولی، خلع او جایز نیست و این امری اجماعی است. (القرطبی، ۱۳۷۶، ج ۱، صص ۲۶۹-۲۶۸)

نقد و بررسی

همان‌طوری که از کلمات فقهای اهل سنت در کتب آن‌ها استفاده می‌گردد، آن‌ها گرفتار وضع موجود بوده و تمام همشان این است که خلافت خلیفه اول را که بدین صورت منعقد شده اثبات کرده و شرعی قلمداد نمایند، در صورتی که:

(۱) دلیل آن‌ها عین مدعا است و اصل بحث در این است که امامت و خلافت به‌طور مطلق با چه کیفیتی برای شخص منعقد می‌گردد حتی خلافت خلفا؟ آنان خلافت خلفا را مسلم گرفته و سپس برای امامت و رهبری دیگران به خلافت آنان استدلال می‌کنند. حال آن که اشکال و بحث اصلی و ریشه‌ای در همان خلافت اولیه است. ولی فقهای اهل سنت در مقام استدلال به واقعه خلافت ابوبکر استدلال می‌کنند (طاهری، ۱۳۷۲، صص ۱۷۵ - ۱۷۰) با توجه به این که آنان را معصوم ندانسته و از اشتباه و خطا مصون نمی‌دانند. وقتی انتخاب شونده و انتخاب‌کننده هیچ‌کدام معصوم نبودند چگونه فقهای اهل سنت عمل آنان را حجت دانسته و مسئله امامت و عددی که در انعقاد آن دخالت داشته است را نصب‌العین خود قرار داده‌اند و همه جا بدان استناد و استدلال می‌کنند. به عبارت دیگر آنچه در استدلال علمای اهل سنت به‌طور عموم و وفور مشاهده می‌شود وجود دور و مصادره به مطلوب و به قول منطقیون اثبات شیء بنفسه می‌باشد. آن‌ها برای بیان مشروعیت و حجیت اجماع اهل حل و عقد به وقوع آن در بیعت ابوبکر استناد می‌کنند و بدان وسیله مشروعیت آن را احراز می‌کنند در حالی که قبلاً مشروعیت بیعت ابوبکر را مستند به مشروعیت بیعت و اجماع اهل حل و عقد کرده بودند و برای مشروعیت آن نیز دلیلی از منابع فقه ارائه نکرده بودند که این همان «دور» می‌باشد که عقلاً باطل است.

(۲) درباره استدلال علمای اهل سنت به بیعت ابوبکر باید گفت که چنین استدلالی نمی‌تواند مورد قبول باشد زیرا طبق اعتراف عمر (خلیفه دوم)، بیعت با ابوبکر (خلیفه اول) (فلته) و به‌طور حساب نشده و بدون فکر انجام گرفت. وی بالای منبر گفت: «همانا بیعت و انتخاب ابوبکر امر حساب‌نشده‌ای بود و تمام شد؛ اینچنین انجام شد و لیکن خداوند مردم را از شر آن مصون نگه

داشت.» (بخاری، ۱۴۰۷ ق، ج ۴- ص ۱۸۰). از این کلام نتیجه می‌گیریم که این نوع بیعت که خداوند جلو شر آن را گرفت در نزد وی براساس و قاعده‌ای بنا نشده بود و خود وی نمی‌خواست که این‌گونه بیعت به صورت یک قاعده و سنت مورد قبول، برخلاف آنچه که اینان می‌پنداشته‌اند پابرجا بماند و حتی تکرار شود و مسلمین، دیگر حق ندارند این چنین خلیفه انتخاب کنند.

حضرت علی(ع) نیز این‌گونه بیعت را قبول نداشت و لذا در برابر اصحابش می‌گوید: «لم تکن بیعتکم ایای فلتة» یعنی بیعت شما با من ناگهانی و بدون فکر و اندیشه نبود بلکه همه اجتماع کرده از روی فکر و اندیشه درست اقدام بر این امر نمودید، پس نباید هیچ یکی از شما نقض بیعت کرده یا پشیمان شوید و این مانند بیعت با ابی بکر نبود که بی‌اندیشه انجام دادید. (فیض الاسلام، صص ۴۱۸-۴۱۷)

۳) این موضوع نه تنها مورد طعن و اعتراض دانشمندان شیعه قرار گرفته است بلکه بعضی از دانشمندان اهل سنت نیز بدان اعتراض داشته و آن را مخالف دموکراسی بلکه نوعی استیلا یا قهر و غلبه می‌دانند علی عبدالرازق می‌گوید:

«اگر ملاحظه کنی که چگونه بیعت برای ابی بکر تمام یافت و امر حکومت وی استقرار پذیرفت. برای تو روشن می‌شود که این بیعت یک بیعت سیاسی از نوع شاهنشاه بود که بر آن مارک دولت و روش نو پدید خورده شد و این‌گونه حکومت نظیر سایر حکومت‌ها براساس زور و شمشیر بنا شد.» (عبدالرازق، ۱۹۸۸، ص ۱۱۱)

چنانکه عبدالکریم خطیب در کتاب الخلفه و الامامه می‌نویسد:

«ما بی‌تردید دریافتیم آنان که با اولین خلیفه مسلمانان - ابوبکر - بیعت کردند، از اهل مدینه تجاوز نمی‌کردند و بسا چند نفر از اهل مکه نیز بودند. اما همه مردم جزیره العرب در این بیعت مشارکت نداشتند و شاهد و ناظر آن نیز نبودند و در آن رای نداشتند خبر وفات پیامبر اکرم(ص) با خبر خلافت ابوبکر یک جا به آنان رسید، آیا این‌گونه بیعت و این اسلوب می‌تواند واقعاً حاکی از رأی و نظر مردم در انتخاب رهبران خود باشد.» (خطیب، ۱۹۷۵، ص ۲۷۲)

۴) حال صرف‌نظر از اصل انتخاب آن‌جا که انتخاب را با چند نفر ولو یک نفر جایز و معتبر می‌دانند جای هیچ‌گونه توجیه و منطقی را باقی نمی‌گذارد. نفوذ نظر تعدادی اندک نظیر پنج نفر و سه نفر و حتی یک نفر در حق مردم و وجوب متابعت از آنان عقلاً و شرعاً نمی‌تواند مورد قبول باشد چرا که این‌گونه بیعت و این اسلوب واقعاً نمی‌تواند حاکی از رأی و نظر جمهور مسلمین در انتخاب رهبران خود باشد و به حکومت مشروعیت ببخشد.

حضرت علی(ع) نیز دقیقاً همین ایراد را بر نحوه انتخاب ابوبکر وارد دانسته و از قلت بیعت‌کنندگان با ابوبکر و عدم حضور مهاجر و انصار و اصحاب رای و مشورت در هنگام انتخاب خلیفه اول سخن به میان آورده است حضرت(ع) چنین می‌فرماید: «فان كنت بالشورى ملكت

امورهم فکیف بهذا و المشیرون غیب» (فیض الاسلام، ص ۱۱۷۳)

یعنی اگر تو [ابوبکر] به سبب شوری و اجماع امت زمام کارهای مردم را به دست گرفتی پس چگونه به این رسیدی که اصحاب رای و اندیشه (مهاجر و انصار) غایب بودند.

۵) قابل ذکر است که هیچ یک از سخنانی که از بزرگان اهل سنت در مورد تئوری انتخاب نقل شد مبنای عقلی و نقلی نداشته و مستند به نص صریح قرآن و سنت پیامبر نمی باشد. در کتاب خدا و سنت صحیحه پیامبر (ص) هیچ نمی یابیم که ولایت کسی را که مسلمین وی را با شورای اهل حل و عقد آنان یا بیعت پنج یا سه یا یک نفر از اهل حل و عقد و انتخاب کرده باشند اذن و اجازه داده باشد، بنابراین عالمان و فقهای اهل سنت عموماً برای بیان علت و مشروعیت طرق و شیوه های تعیین حاکم و خلیفه اسلامی از دیدگاه خود، به سیره خلفای راشدین و حتی صحابه پیامبر (ص) و عمل و قول ایشان استناد می کردند نه به قرآن، سنت یا عقل (یعنی منابع فقه) و این در حالی است که مشروعیت عمل، قول و سیره خلفای راشدین و یا صحابه پیامبر خود محتاج دلیل از کتاب، سنت، عقل و یا اجماع است. مخصوصاً موقعی که دریابیم به نظر ایشان هیچ کدام از خلفا و صحابه پیامبر (ص) معصوم از خطا، اشتباه و گناه نیستند. محسن کدیور در همین رابطه می گوید:

«نکته اساسی که همواره در نظریه های اهل سنت به چشم می خورد و باید بدان توجه نمود تجلیل از سیاست حاکم به جای استنتاج رأی شرعی و تحلیل آن است. اگر تحلیلی بیان شود تحلیلی تجلیلی در توجیه عملکرد زمامداران است. از این رو نظریه های اهل سنت نظریه های پس از وقوع می باشند و پس از پیاده شدن در جامعه نگاشته شده اند.» (کدیور، ۱۳۷۶، ص ۷۶)

لذا در مکتب اهل سنت شکل خلافت واحد نبوده و از پیش هم معلوم نبود، خلافت و تئوری آن براساس واقع گرایی فراهم آمده و نظام خلافت توجیه مآوقع و حوادث گذشته بود و از قیل طراحی نداشته است. ضرورت های اجتماعی این چهار نوع خلافت را اختراع کرد و بعد واژه سازی شده است.

۶) نکته قابل توجه دیگر این که ما در صورتی حق داریم به انتخاب امام پردازیم که دستور صریحی برخلاف آن از مقام وحی نرسیده باشد و در غیر این صورت هیچ نوع انتخابی (یک نفر - پنج نفر - اجماع اهل حل و عقد، شورا یا اکثر امت) نمی تواند در برابر نص الهی موثر واقع گردد، بنابراین در صورت تعیین امام از جانب خدا برای مردم، چنین انتخابی مصداق سبقت و پیشی گرفتن بر خدا و پیامبر او خواهد بود که قرآن از آن نهی می کند. (حجرات، آیه ۱)

۷) و اما در خصوص اجماع اهل حل و عقد و لفظ اجماع باید گفت اهل سنت برای استناد به حجیت اجماع متوسل به روایت لاتجمع امتی علی خطاء می شوند.

اولاً این سؤال مطرح است که این روایت بر فرض صحت سند دلالت دارد بر آن که امت

اجتماع بر خطا نمی‌کند نه آن که اهل حل و عقد اجتماع بر خطا نمی‌کند. در کدام آیه یا روایت یا کتاب می‌توان مطلبی پیدا کرد که بحث امت به اهل حل و عقد تفسیر و تعبیر شده باشد. ثانیاً این روایت نفی اجتماع امت را بر خطا می‌نماید نه نفی خطا را از اجتماع امت. در صورت اول بدان معناست که تمام امت اتفاق بر امری که آن امر خطا باشد نخواهند نمود و این قول شیعه است زیرا در تمام ازمنه امام معصوم وجود دارد. و بر فرض دوم معنا چنین می‌شود که در اجتماع آن‌ها خطایی نیست و این معنا صحیح به نظر نمی‌رسد. (حسینی طهرانی، ۱۴۰۱ ق، صص ۵۳-۵۲)

ثالثاً اجماعی معتبر است که کاشف از قول و رأی معصوم باشد. محمدرضا مظفر می‌گوید: «به‌راستی اجماع از آن جهت که اجماع است هیچ قیمت و ارزش علمی‌ای نزد امامیه مادام که کاشف از قول معصوم نباشد ندارد. پس هنگامی که از روی قطع و یقین کاشف از قول معصوم بود در آن صورت در حقیقت آنچه حجت است، همانا منکشف (یعنی سنت) است نه کاشف (یعنی اجماع) پس در آن هنگام اجماع داخل در سنت می‌شود، نه آن که دلیلی مستقل در مقابل آن باشد.

رابعاً در خصوص امامت و جانشینی حضرت رسول آیات و احادیث زیادی از جمله حدیث غدیر خم وجود دارد که جای هیچ‌گونه شک و شبهه‌ای را بر ولایت بلافصل علی بن ابیطالب (ع) باقی نمی‌گذارد. لذا اجماع معنایی ندارد و دلیلی برای تمسک به اجماع وجود ندارد. خامساً آنچه از تعریف اهل سنت درباره اجماع فهمیده می‌شود اتفاق نظر تمامی امت اسلامی و یا تمامی مجتهدین صاحب فتوا و متخصصین علوم دینی حداقل در یک عصر لازم است تا اجماع تحقق یابد و حجیت پیدا کند. امام محمد غزالی می‌گوید: «اجماع عبارت است از اتفاق امت محمدی (ص) بر امری از امور دینی» (غزالی، ۱۹۳۷، ج ۱، ص ۱۸۰) دکتر صبحی صالح در تعریف اجماع می‌گوید: «اجماع عبارت است از اتفاق نظر تمامی دانشمندان اسلامی در یک عصر بر یک حکم شرعی» (صالح، ۱۹۷۷، ص ۴۶) و در تعریف دیگر آمده است: «اجماع عبارت است از اتفاق نظر تمامی مجتهدان امت اسلامی، بعد از زمان رسول... (ص) بر یک حکم شرعی که قابل اجتهاد باشد.» (صالح، ۱۳۹۶ ق، ص ۲۳۶)

بنابراین طبق این تعاریف اگر حتی یک نفر از ایشان (امت یا مومنین امت) از این اتفاق خارج شد، دیگر اجماع تحقق پیدا نمی‌کند. از این رو تحقق اجماع چیزی در حد محال عادی است، لذا آنچه عادتاً امکان‌پذیر نیست، نمی‌توان به‌عنوان یک طریقه درست مطرح باشد و از طرفی با اتفاق نظر عده‌ای معدود از امت و یا اهل حل و عقد نیز لفظ اجماع تعلق نمی‌گیرد.

سادساً اگر به ریشه تاریخی اجماع نظری بیفکنیم متوجه سستی و بی‌بنیادی اجماع خواهیم شد. چنانچه شیخ محمدرضا مظفر می‌نویسد: برای آن که به ریشه تاریخی و علت اتخاذ اجماع از

طرف علمای اهل سنت به عنوان یکی از منابع فقه پی ببریم لازم است ابتدا به گذشته بازگردیم و به اولین اجماعی که در تاریخ مسلمین به عنوان دلیل اتخاذ شد، رجوع کنیم و آن اجماعی است که ادعا شود بر بیعت ابوبکر به عنوان خلیفه مسلمین صورت پذیرفته است. پس از آن که بیعت او تحقق یافت اهل سنت برای تصحیح مشروعیت آن چون از قرآن، سنت و عقل دلایل کافی نداشتند به اجماع روی آوردند و آن را مستند به اجماع ساختند ... سپس پا را از این فراتر گذاشته اجماع را به طور مستقل به عنوان یک دلیل در جمیع مسائل شرعی فرعی معتبر دانستند. (مظفر، ۱۴۰۵، ج ۲، صص ۹۰-۸۹)

سابقاً در نظریه کلی اهل سنت اجماع اهل حل و قد نقاط ابهام فراوانی به چشم می خورد. این که مراد از اهل حل و عقد، عالمان دینی و تخصصاً فقه است و یا ریش سفیدان جامعه و یا همه مردم در تمام شهرهای جامعه اسلامی و یا در مرکز اجماع و اتفاق وجود ندارد و اختلاف آرا بسیار است، و از آن رو که بر منبع دینی استواری بنا نشده است در مقام عمل هر کس به نوعی طبق سلیقه خود عمل کرده است.

۸) سابقه تاریخی بیعت‌های پس از پیامبر(ص) به جز بیعت مردم با حضرت علی(ع) نشان می دهد که با رضایت و انتخاب مردم همراه نبوده است. بیعت امری اختیاری نبوده و مردم موظف بوده اند نزد فرد منتصب یا حداکثر منتخب چند نفر از مهاجر و انصار سر تسلیم فرود آورند.

حتی در شورای سقیفه هم رگه‌هایی از برخورد تحکم‌آمیز در گرفتن بیعت دیده می شود و در روایات تاریخی آمده است که در سقیفه، سعد بن عباده که راضی به واگذاری خلافت به ابوبکر نبود، در هجوم جمعیت مورد آزار قرار گرفت. عمر در خطبه معروفش در این باره می گوید: ما به طرف سعد هجوم بردیم. مردی از ایشان گفت: سعد را کشتید. گفتم خدا سعد را بکشد. بعد از سقیفه هم علی(ع) و پیروانش که در خانه وی گرد آمده بودند برای بیعت با ابوبکر تحت فشار قرار گرفتند. (ابن ابی الحدید، ۱۳۷۸ ق، ج ۶ ص ۱۱)

بنابراین بیعت‌های منعقد در تاریخ اسلام عموماً رضایت آحاد ملت را دربر نداشت و فاقد ویژگی آزادی و انتخاب واقعی بود؛ به نحوی که ماوردی از فقهای نامور سیاسی اهل سنت در کتاب الاحکام السلطانیة مجبور می شود اساساً شرط رضایت را از مفهوم بیعت حذف کند. وی می نویسد:

«قول صحیح آن است که: شرط رضایت در بیعت معتبر نمی باشد و بیعت اهل حل و عقد با امام بدون رضایت هم منعقد می شود و دارای اعتبار است برای این که بیعت عمر متوقف بر رضایت صحابه نبود.» (ماوردی، ص ۱۰)

در دوران پس از خلفای راشدین نیز معنای بیعت و اجماع اهل حل و عقد به کلی از مفهوم

خود تهی شد تا جایی که نه تنها مردم عادی بلکه شخصیت‌های بزرگی همچون حسین بن علی(ع) فرزند رسول الله(ص) را بطور علنی با زور شمشیر و سلاح و ارعاب و وادار به بیعت و اطاعت از سلاطین جور می‌کردند. بر همین مبنا است که عبدالرحمن خلیفه می‌نویسد:

«ما یک بیعت انعقاد داریم و آن توسط اهل حل و عقد می‌باشد و بیعت دیگر بیعت اطاعت است که مردم فقط با بیعت خویش اطاعت خود را ابراز می‌کنند. در تئوری خلافت مهاجر و انصاری ذی‌حق‌اند ولی وظیفه مردم بیعت است. بنابراین بیعت مردم آن هم آن تعدادی که حضور دارند نقش تاییدی دارد نه تعیینی.» (خلیفه، ۱۹۹۰، ص ۱۸۸) فقط در مورد خلافت علی(ع) که توده‌های مردم از جمله اکثر مهاجر و انصار و همچنین نمایندگانی از سراسر جهان اسلام با امام(ع) بیعت کرده و امامت مسلمین را بر عهده ایشان گذاردند؛ بیعت نقش تعیینی داشت.

۹) در اسلام بالاصاله حاکمیت و ولایت چه در تکوین و چه در تشیع منحصر به ذات پاک خداوند است و هیچ کس در این حاکمیت شریک او نیست، هدایت همه موجودات به دست اوست و تنها اوست که می‌تواند در تمام شئون مخلوقات خویش تصرف نماید و یا قانونگذاری کند. و بر انسان است که در مقابل این خالق بی‌نیاز و شریعت آسمانی و دستورات عادلانه و حکیمانه وی، در تمام مراحل زندگی سر تسلیم فرود آورد و این چیزی است که بر صحت آن عقل فطری انسان همواره حکم می‌کند. (منتظری، ۱۳۶۷، ج ۱، صص ۱۱۳-۱۱۲)

و لذا نظریاتی که این حق را به انسان‌ها می‌دهد برخلاف منطق توحیدی است و اصولاً انسان‌ها دارای حق ذاتی برای حاکمیت نیستند که آن را از طریق قرارداد اجتماعی یا بیعت به دیگری واگذار کنند. آنان اگر حقی داشته باشند حقی است که خداوند به ایشان عطا فرموده است.

علامه طباطبایی در خصوص حاکمیت خداوند می‌نویسد:

معنای استقلالی حکم مختص خداوند است چه حکم در حقایق تکوینی و چه در شرایع و احکام وضعی و اعتباری. اما در عین حال چه بسا که خداوند حکم را مخصوصاً حکم تشریحی را در قرآن به غیر خدا هم نسبت داده است مانند آیه ۲۶ از سوره ص یا داود انا جعلناک خلیفه فی الارض فاحکم بین الناس بالحق، آیاتی که حکم را به اذن خداوند تعالی به غیر خدا نسبت می‌داد، اختصاص به حکم وضعی و اعتباری دارند والا در حکم تکوینی آیه‌ای که آن را به غیر خدا نسبت دهد وجود ندارد. (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۷، صص ۱۱۸-۱۱۷)

ابوالاعلی مودودی نیز می‌گوید: اصل اساس سیاست اسلامی این است که انسان‌ها چه به صورت فرد و چه به صورت جمع باید از وضع خودسرانه قانون و اعمال قدرت بر دیگران دست بردارند. هیچ کس نباید اجازه داشته باشد از پیش خود احکامی را تصویب و یا فرامینی را صادر کند و نیز هیچ کس نمی‌باید تعهد اجرای چنین احکامی را بپذیرد و چنین دستوراتی را اطاعت

نماید تنها الله است که حق وضع قانون را دارد. (مودودی، بی تا، ص ۲۷)
 بنابراین حق حاکمیت و ولایت مطلقه (تکوینی و تشریحی) مخصوص خداوند است و هیچ کس ولایت و حاکمیتی بر کسان دیگر ندارد (مگر در مواردی که در قرآن آمده) پس هر نوع ولایتی بدون اذن خداوند، ولایت حرام بوده و از طرف خداوند ممنوع است.
 خداوند می فرماید:

«و ما لکم من دون الله من ولی و لانصیر» (بقره، آیه ۱۷)، «و ان الحکم الا
 الله» (یوسف، آیه ۴۰ و انعام، آیه ۵۷)

بنابراین طبق آیات فوق هیچ کس غیر از خداوند بر خود و بر دیگران ولایت و حاکمیت شرعی دارند. و لذا از آنجا که ولایت و حکومت تنها در خدا متصور است و از آن اوست تنها او می تواند آن را به دیگران تسری دهد و مرتبه ای از ولایت خود را با نصی صریح به دیگران واگذار کند. و مردم نمی توانند و حق ندارند ولایت را به کسی اعطاء کنند و اگر چنین کنند آن ولایت حرام و غیر مشروع است.

براساس کتاب و سنت، ذات باری تعالی مرتبه ای از این ولایت را به برخی از پیامبران گذشته و پیامبر اکرم (ص) و به ائمه معصومین (ع) واگذار نموده است که ذیلاً در آیه شریفه اشاره می شود:

انما ولیکم الله و رسوله و الذین آمنوا الذین یقیمون اصلاة و یؤتون الزکوة و هم
 راکعون. (مائده، آیه ۵۵)

ولایت به جز خداوند به رسول وی و کسانی که ایمان آورده اند و در حال رکوع هستند - که منظور حضرت علی بن ابیطالب می باشد - اعطاء شده است.
 همچنین در آیه کریمه النبی اولی بالمومنین من انفسهم (احزاب، آیه ۶) خداوند بالصریح ولایت و حکومت را به پیامبر اسلام (ص) اعلام کرده است.

در این آیه معنای اولویت این است که اراده رسول الله (ص) بر اراده مؤمنین تقدم دارد و این تقدم به طور واضح از صیغه افعال التفضیل که در آیه آمده، یعنی اولی استفاده می شود. این تقدم در صورتی صحیح است که هر دو اراده یعنی اراده حاکم و اراده محکوم تراحم کنند و در این هنگام است که اراده رسول الله بر اراده مومنین مقدم می شود. بنابراین اولویت همان ولایتی است که از جانب خداوند برای رسول الله (ص) بر مردم آمده است و هیچ کس تاکنون برای اولویت معنایی غیر از ولایت و برای ولایت رسول الله بر امت معنایی غیر از اولویت ذکر نکرده است. (آصفی، ۱۹۵۵، ص ۷۲)

این اولویت، جوهر و حقیقت حاکمیت است و حاکمیت کسی بر دیگری، معنایی جز این ندارد که در موقع تراحم اراده ها، حاکم بر اراده محکومیت مقدم داشته شود. این نوع ولایت

برای امامان بعد از پیامبر هم به موجب نص صریح غدیر ثابت شده است پیامبر(ص) در حجه الوداع از مسلمانان پرسید: "الست اولى بکم من انفسکم؟ قالو: بلی قال: من کنت مولاه فهذا علی مولاه".

آیا من برای شما بهتر از خود شما نیستم؟ گفتند: بلی. پس پیامبر گفت: هر کس من مولای او هستم این علی(ع) مولای اوست.

روشن است که این ولایت که رسول الله(ص) آن را برای علی(ع) بعد از خود جعل و اثبات می کند همان ولایتی است که خداوند متعال در آیه النبی اولی بالمؤمنین من انفسهم آن را برای حضرت پیامبر(ص) بخشیده است.

پس اگر بخواهیم ولایت و حکومت انسانی را بر دیگری و یا مردم ثابت کنیم باید حجت و دلیل قطعی داشته باشیم بر این که ولایت و حکومت از جانب خداوند و یا پیامبرش از طریق نص عام یا نص خاص، برای شخص جعل شده است زیرا اگر این ولایت مستند به خداوند نباشد، ولایت و حکومت غیر خدایی است که خداوند آن را تحریم کرده و بندگانش را از قبول آن منع کرده است.

نتیجه گیری

مفهوم مشروعیت یکی از اساسی ترین مفاهیم علوم سیاسی و بنیادی ترین مسائل حکومت و دولت به شمار می رود که از دیرباز توجه دانشمندان را به خود جلب کرده است. محور تحقیقات و بررسی ها نیز حول این پرسش اساسی بوده است که چگونه اعمال قدرت به نام دولت و حکومت موجه و بر حق می باشد و اصولاً حکومت بر چه مبنایی حق دارد به مردم امر و نهی کند و در شئون اجتماعی و سیاسی آنها تصرف و مقدرات عمومی را هدایت نماید؟

در این نوشتار علیرغم تعاریف زیادی که از مشروعیت ارائه شده است نگارنده به این نتیجه می رسد که مسأله مشروعیت همان پرسش از حق حاکمیت فرمانروایان می باشد. و از نکات مهم و قابل تأکید آن که خداوند متعال منشاء ذاتی مشروعیت حکومت در اسلام است و از آن جا که چنین نیست که خود به جامه انسانها درآید و بر آنان حکم راند حتماً مرتبه ای از ولایت خود را از طریق پیامبرانش به خود پیامبر و به دیگر انسانها تفویض کرده است. غالب مسلمانان معتقدند که در زمان حضور پیامبر خداوند حق حاکمیت را به پیامبر(ص) واگذار کرده است ولیکن اختلاف عمده بر سر منبع یا منابع مشروعیت حکومت پس از پیامبر(ص) می باشد. به طوری که این موضوع باعث انشعاب در اسلام و پیدایش دو گروه شیعه و سنی در تاریخ اسلام شد. شیعه اعتقاد به مشروعیت الهی حکومت و نصب امام طی نص از جانب خداوند دارد و لیکن اهل سنت معتقد است که امامت و حکومت از راههای گوناگونی از جمله زور و غلبه،

بیعت و انتخاب مردم، ولایتعهدی و استخلاف امام سابق منعقد می‌شود. در این مقاله همه منابع و مصادری که فقها و علمای اهل سنت در خصوص مشروعیت حکومت آورده‌اند به تفصیل مورد بحث و بررسی قرار گرفت. نگارنده بر این باور است که به دلیل تساوی اینای بشر و نیز به دلیل آن که ولایت مطلقاً و بالذات از آن خداوند است اگر بخواهیم ولایت انسانی را بر دیگری و یا مردم بپذیریم باید دلیل منطقی داشته باشیم بر این که ولایت و حکومت از جانب خداوند و یا پیامبرش از طریق نص عام یا نص خاص برای شخصی جعل شده است. بنابراین حکومت و ولایت بدون استناد به خداوند نامشروع است. و از آن جا که نظریه‌ها و آرای فرق اهل تسنن هیچ کدام مستند به آیات قرآن و سنت پیامبر نیست بلکه آنچه به عنوان ملاک و برهان بیان می‌شود، عمل و سیره خلیفه اول و دوم و صحابه پیامبر(ص) است که اصل اختلاف نیز در همان جا است و به تعبیری دلیل عین مدعا است لذا نمی‌توان استدلال‌های آن‌ها را پذیرفت و هر کدام از مشروعیت‌های مبنی بر زور و یا ولایتعهدی و یا مردمی را مورد قبول قرار داد.

منابع

- ۱- آذری قمی، احمد، ۱۳۷۴، **ولایت فقیه از دیدگاه فقهای اسلام**، قم، مکتبه ولایت فقیه.
- ۲- آرون، ریمون، ۱۳۶۴، **مراحل اساسی اندیشه در جامعه‌شناسی**، ترجمه باقر پرهام، تهران، آموزش انقلاب اسلامی.
- ۳- آندرووینست، ۱۳۷۱، **نظریه‌های دولت**، حسین بشیریه، تهران، نشر نی.
- ۴- ابن هشام، **سیرت رسول الله**، ترجمه رفیع‌الدین اسحق محمد بن همدانی، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
- ۵- جعفریان، رسول، ۱۳۷۳، **تاریخ تحول دولت و خلافت**، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- ۶- جمعی از نویسندگان زیر نظر آیت الله مکارم، ۱۳۶۳، **تفسیر نمونه**، قم، دارالکتب الاسلامیه.
- ۷- _____، ۱۳۷۶، **خداوندان اندیشه سیاسی**، ترجمه علی رامین، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۸- حسینی حائری، سیدکاظم، ۱۳۶۴، **بنیان حکومت در اسلام**، تهران، وزارت ارشاد.
- ۹- حسینی طهرانی، سیدمحمدحسین، **ولایت فقیه در حکومت اسلامی**، تهران، موسسه ترجمه و نشر ۱۴۱.
- ۱۰- حلبی، علی اصغر، ۱۳۷۰، **تاریخ اندیشه سیاسی در ایران و جهان اسلام**، تهران، انتشارات بهبهانی.
- ۱۱- خنجی اصفهانی، فضل‌الله، ۱۳۶۲، **سلوک الملوک**، تهران، خوارزمی.
- ۱۲- رازی، ابوالفتح، ۱۳۹۸، **تفسیر ابوالفتح رازی**، مقدمه و ترجمه ابوالحسن شعرانی، تهران، کتابفروشی اسلامیة.

- ۱۳- سروش، محمد، ۱۳۷۸، **دین و دولت در اندیشه اسلام**، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- ۱۴- صدوق، ابن بابویه، ۱۳۷۳، **عیون اخبار الرضا**، ترجمه علی اکبر غفاری، تهران، نشر صدوق.
- ۱۵- طاهری، حبیب الله، ۱۳۶۹، **تحقیقی پیرامون ولایت فقیه**، قم، انتشارات جامعه مدرسین.
- ۱۶- طباطبایی، محمدحسین، ۱۳۶۳، **تفسیر المیزان**، ترجمه گروهی از نویسندگان، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی.
- ۱۷- طباطبایی، سیدجواد، ۱۳۶۸، **درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران**، تهران، دفتر نشر و فرهنگ اسلامی.
- ۱۸- عنایت، حمید، ۱۳۶۲، **تفکر نوین سیاسی**، ترجمه ابوطالب صارمی، تهران، امیرکبیر.
- ۱۹- کدیور، محسن، ۱۳۷۶، **نظریه‌های دولت در فقه شیعه**، تهران، نشر نی.
- ۲۰- لمبتون، ان.کی.اس، ۱۳۷۴، **دولت و حکومت در اسلام**، ترجمه محمد مهدی فقیهی، تهران، نشر عروج.
- ۲۱- معرفت، محمدهادی، ۱۳۷۷، **ولایت فقیه**، قم، انتشارات التمهید.
- ۲۲- مودودی، ابوالاعلی، **تئوری سیاسی اسلام**، ترجمه محمد مهدی صدرپور، تهران، انتشارات بعثت، بی تا.
- ۲۳- فیض الاسلام، **ترجمه و شرح نهج البلاغه**، بی تا.

منابع عربی

- ۱- آصفی، محمد مهدی، ۱۹۹۵ م، **ولایة الامر**، تهران، مرکز عالمی للبحوث و التعليم الاسلامی.
- ۲- آل بحر العلوم، سید محمد، ۱۹۸۴ م، **بلغۃ الفقیه**، تهران، منشورات مکتبه الصادق.
- ۳- آلوسی بغدادی، محمود، **روح المعانی فی تفسیر القرآن**، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
- ۴- ابن ابراهیم، علی، ۱۳۸۷، **تفسیر قمی**، تصحیح طیب موسوی جزایری، قم، دارالکتب للطباعة و النشر.
- ۵- ابن ابی الحدید، عزالدین بن عبدالحمید، ۱۳۸۶، **شرح نهج البلاغه**، دار احیاء الکتب العربیه.
- ۶- ابن تیمیه، احمد، ۱۳۲۱، **منهاج السنة النبویه**، مصر، مطبعه الکبری الامیریه.
- ۷- ابن اثیر، عزالدین، ۱۹۶۵، **الکامل فی التاریخ**، بیروت، دار صادر.
- ۸- ابن حزم اندلسی، ابو محمد علی، **الفصل فی الملل و الاہواء و النحل**، بیروت، دارالجلیل، بی تا.
- ۹- ابویعلی محمد حسین بن فراء، ۱۳۶۲، **الاحکام السلطانیه**، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- ۱۰- ابن قدامه حنبلی، موفق الدین، ۱۹۷۲، **المغنی**، بیروت، دارالکتب العربی.
- ۱۱- امینی نجفی، عبدالحسین، ۱۹۸۳، **الغدیر**، بیروت، دارالکتب العربی.
- ۱۲- بغدادی، ابومنصور عبدالقاهر، ۱۹۸۱، **اصول الدین**، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ۱۳- بخاری، ابو عبدالله محمد بن اسماعیل، ۱۴۰۷، **الصحیح**، بیروت، دارالقلم.
- ۱۴- بحرانی، هاشم بن سلیمان، **البرهان فی التفسیر القرآن**، قم، موسسه اسماعیلیان، بی تا.
- ۱۵- تفتازانی، سعدالدین، ۱۳۰۵، **شرح المقاصد**، بی جا، مطبعه الحاج محرم افندی.
- ۱۶- جوینی، ابراهیم بن محمد، ۱۹۷۸، **فرائد السمطین**، بیروت، موسسه محمودی للطباعة و النشر.

- ۱۷- حاکم نیشابوری، ابو عبدالله، **مستدرک علی الصحیحین**، بیروت، دارالمعرفه، بی تا.
- ۱۸- [علامه] حلی، حسن یوسف، ۱۲۹۸، **الالفین**، تبریز، دارطباعه فخرالحاج حاج ابراهیم.
- ۱۹- خطیب، عبدالکریم، ۱۹۷۵، **الخلافة و الامامة**، بیروت، دارالمعرفه.
- ۲۰- [امام] خمینی، روح الله، **المکاسب المحرمه**، نجف، مطبعه الآداب، ۱۳۳۹.
- ۲۱- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، ۱۹۹۰، **الملل و النحل**، بیروت، دارالمعرفه.
- ۲۲- صالح، صبحی، ۱۹۹۳، **النظم الاسلامیه**، بیروت، دارالعلم.
- ۲۳- صالح صبحی، ۱۹۹۷، **المبادئ الشریعه و القانونیه**، بیرون، دارالعلم للملایین.
- ۲۴- طبری، محمد بن جریر، ۱۹۳۹، **تاریخ الطبری**، قاهره، مطبعه الاستقامه.
- ۲۵- طریحی، فخرالدین، ۱۴۰۳، **مجمع البحرین**، بیروت، دار احیاء تراث العربی.
- ۲۶- ابن قدامه، حنبلی، موفق الدین، ۱۹۲۹، **المعنی فی شرح المختصر الخرقی**، قاهره، ناشر: ؟.
- ۲۷- عبدالرازق، علی، ۱۹۸۸، **الاسلام و اصول الحکم**، الجزایر، موقم للنشر.
- ۲۸- غزالی، ابو حامد محمد، ۱۹۳۹، **احیاء علوم الدین**، قاهره، مطبعه مصطفی البابی.
- ۲۹- کاشف الغطاء، شیخ جعفر، **کشف الغطاء**، اصفهان، انتشارات مهدوی، بی تا.
- ۳۰- مظفر، محمدرضا، ۱۴۰۵، **اصول الفقه**، قم، نشر دانش اسلامی.
- ۳۱- منتظری، حسینعلی، ۱۴۰۹، **دراسات فی ولایة الفقیه**، قم، مرکز العالمی للدراسات.
- ۳۲- و هبه زحیلی، ۱۴۰۴، **الفقه اسلامی و ادلة**، بیروت، دارالفکر.

مجالات و نشریات

- ۱- آیت الله مهدوی کنی، محمدرضا، دین و دموکراسی، فصلنامه علوم سیاسی، شماره ۱۳ بهار ۱۳۸۰.
- ۲- آیت الله محمدمهدی آصفی، بیعت از منظر فقه تطبیقی، کیهان اندیشه، شماره ۶۲.
- ۳- آیت الله محمدمهدی آصفی، دو قرائت از اندیشه سیاسی اسلام، فصلنامه سراج، شماره ۸، سال دوم.
- ۴- دوگان، ماتیه، سنجش مفهوم مشروعیت و اعتماد، ترجمه پرویز پیران، مجله اطلاعات سیاسی و اقتصادی، شماره ۱ و ۲، ۱۳۷۴.
- ۵- سیمو ر.م. لپیست، مشروعیت و کارآمدی، مجله فرهنگ و توسعه، شماره ۱۸.