

بررسی مبانی فقهی تشکیل حکومت در مذاهب اسلامی با تأکید بر نقش عقل

نویسندگان: محمد رسول آهنگران^۱، سید احمد حبیب نژاد^۲، محمد بیروتی^۳

۱- ستاد، فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه تهران (پردیس فارابی)

ahangaran@ut.ac.ir (نویسنده مسئول)

۲- استادیار، گروه حقوق عمومی پردیس فارابی دانشگاه تهران

۳- دکتری، حقوق عمومی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد قم

چکیده

با توجه به ورود دین در ابعاد مختلف زندگی انسان، اجرای کامل احکام و مقررات دین و در نتیجه وصول به اهداف آن جز با برقراری حکومت مبتنی بر دین امکان پذیر نیست. در این مقاله مبانی فقهی تشکیل حکومت در مذاهب مختلف اسلامی را از دریچه عقل مورد واکاوی قرار می دهیم. آنچه به عنوان عقل مورد توجه قرار گرفته است؛ مبانی فقهی مورد تقریب مذاهب اسلامی و کلام خداوند متعال (به عنوان عقل کامل) در قرآن کریم است. مذاهب اهل سنت مبانی چهار گانه ای (تشکیل شوری حل و عقد، انتخاب جانشین توسط خلیفه حاضر، قهر و غلبه و ایجاد شوری توسط خلیفه سابق برای انتخاب حاکم جدید) را برای انتخاب حاکم مشخص نمودند؛ مبانی مذکور، با بیعت مردم کامل می شود و از میان سه جریان اندیشه سیاسی معاصر، فقه شیعه دو الگو (نظریه ولایت فقیه و نظریه وکالت مالکان شخصی مشاع) را برای انتخاب حاکم مشخص نمودند. لازم به تقریب مذاهب اسلامی، واکنش به موانعی است که منافعی با نهاد عقل است. پذیرش حکومت مبتنی بر "قهر و غلبه" و "انتخاب جانشین توسط خلیفه حاضر" در جوامع اسلامی به نوعی مبارزه مستقیم با نهاد عقل است.

واژگان کلیدی: مذاهب اسلامی، مبانی فقهی تشکیل حکومت، اهل سنت، فقه امامیه

طرح مسئله

در طول تاریخ بشر، نحوه به حکومت رسیدن حاکمان از مباحث مهمی است که همچنان مسئله و بحث روز است و گذشت زمان غبار کهنه گی بر آن نشانده و از اهمیت آن نکاسته است. یک نظام حکومتی بر بستر باورها و زمینه های ذهنی حکومت شوندگان شکل می گیرد. شکل گیری یک حکومت، تشکیل معادله است که طرفین آن را حکومت کنندگان و حکومت شوندگان تشکیل می دهند.

هدف اصلی یک جامعه اسلامی تشکیل حکومت الهی است. حکومتی که بتواند قوانین و دستورات حضرت حق را همانند روحی بر کالبد آن جامعه بدمد؛ تشکیل شود. زندگی دنیوی الهی مقدمه فردوس برین است. برای تامین هدف مذکور ابتدا الگوهای خاص تشکیل حکومت را در مذاهب اسلامی را در ترازوی عقل کامل (نمودش در قرآن کریم) و عقل سلیم قرار می دهیم.

البته نباید فراموش کرد؛ امروزه در اکثر کشورهای جهان و در کل دنیا، با هر نظام حکومتی که داشته باشند مراجعه به آراء عمومی و انتخابات هر چند صوری، پیش بینی شده و روز به روز به اهمیت و نقش آراء مردم در اداره ی امور جامعه، توجه بیشتری صورت می گیرد. عدم توجه به حضور و تأثیر آنان بر حکومت ها هر نظام و حکومتی را دچار چالش های در عرصه داخلی و در صحنه بین الملل خواهد شد.

ابتدایی ترین مسئله برای تبیین مبانی فقهی تشکیل حکومتی، اظهار دلایل و ضرورت های آن می باشد. به عبارت دیگر، چه ادله و ضرورتی برای تبیین فقهی تشکیل حکومتی وجود دارد؟

در ادامه باید الگوهای رایج تشکیل حکومت در بین مذاهب اسلامی بعد از رحلت پیامبر اسلام (ص)، و در عصر غیبت حضرت ولی عصر (عج) چیست؟

مهمترین سوال این مقاله، کدام یک از روش های تشکیل حکومت در مذاهب اسلامی با توجه مصالح جامعه اسلامی عقلانی تر می باشد؟

برای پاسخ به سوالات مذکور، ابتدا ضرورت، انواع الگوهای حکومتی را در تراوی مصلحت و عقل قرار می دهیم.

در این مقاله تلاش می‌کنیم که نحوه تشکیل حکومت را خالی از علقه‌های مذهبی و صرفاً بر اساس استدلال‌های عقلانی مورد بررسی قرار دهیم.

۲- ضرورت تشکیل حکومت اسلامی

در همه نظریات حول "حکومت"، به ضرورت وجود حکومت در جامعه اعتراف شده است. تنها مکتب "آنارشسیسم" و "خوارج" منکر ضرورت وجود حکومت است. جامعه اسلامی به عنوان یکی از بزرگترین جوامع بشری، نتوانست بعد از حکومت رسول خدا؛ الگوی مشترکی را برای انتخاب حاکم تبیین نماید. در این گفتار ضرورت تبیین الگوی مشترک برای تشکیل حکومت در جامعه اسلامی را بیان می‌کنیم.

مسلمانان بر اساس آیات قرآن کریم، حاکمیت و حکومت را تنها سزاوار خدای متعال می‌دانند (الأنعام: ۵۷)؛ زیرا او مالک این جهان است. لذا؛ اوست که می‌تواند حاکمیت و حکومت را به هر کس که بخواهد، بدهد. (آل عمران: ۱۰۹) خداوند انسان‌های شایسته را جانشین و خلیفه خود بر روی زمین برگزیده است (البقره: ۳۰). آن‌ها وظیفه دارند انسان‌ها را به رستگاری برسانند و بدون شک حکمرانی و حکومت کردن یکی از بهترین روش‌ها برای رسیدن به این مقصود است. مهمترین نمود حکومت الهی، حکومت پیامبران است.

به نظر می‌رسد که مشروعیت حکومت نبوی اجماع میان مذاهب مختلف می‌باشد؛ و وجوه متعددی از مشروعیت بر حکومت ایشان سایه افکنده است. (قاضی زاده، ۱۳۸۴: ۸۳). در عین حال، اما با توجه به متون دینی، مشروعیت حکومت نبوی به نص وحی الهی مستند می‌گردد. گرچه جعل خلافت و امامت برای پیامبر اکرم (ص) استعمال نشده است؛ اما مجموعه آنچه درباره مسئولیت‌های سیاسی - اجتماعی پیامبر، تخصیص اموال ویژه به ایشان و مسئولیت‌های مردم در برابر پیامبر اکرم آمده؛ گویای نصب الهی ایشان به مقام رهبری و امامت، افزون بر رسالت و قضاوت می‌باشد.

از نظر اهل تسنن به جز رسول خدا کس دیگری از سوی خدای متعال به حکومت نصب نشده است، ولی شیعیان معتقدند پس از رسول خدا(ص) امامان معصوم(ع) نیز از سوی خدای متعال به حکومت منصوب شده‌اند.

در عصری زندگی می‌کنیم بنا به نظر اهل سنت از جانب خداوند متعال نصب خاصی برای تشکیل حکومت وجود ندارد؛ از دیدگاه تشیع نیز در عصر غیبت امام معصوم به سر می‌بریم، که فردی را به صورت اختصاصی برای حکومت در نظر نگرفته‌اند. بنابراین؛ تبیین الگوی عقلانی بر اساسی موازین مشترک دینی امری مهم در جهت تقریب مذاهب اسلامی می‌باشد.

۳- تبیین مبانی فقهی مذاهب اسلامی

برای تبیین الگوی مشترک؛ ابتدا دیدگاه پیشینیان و سپس دیدگاه روشنفکران اهل سنت را با تاکید بر حضور مردم را بیان خواهیم کرد.

۳-۱- دیدگاه اهل سنت:

۳-۱-۱- پیشینیان:

پیشینیان اهل سنت، چند عامل برای انعقاد امامت، قائل هستند که یکی از آنها، بیعت است. این بدان معناست که امامت، بدون بیعت هم، منعقد می‌گردد. ماوردی و قاضی فرأ حنبلی پس از آنکه امامت را از واجبات کفایی دانسته‌اند، از «بیعت» و «استخلاف» به عنوان عوامل انعقاد امامت، یاد کرده‌اند. چهار الگو برای تحقق حاکمیت (و نه بیعت)، وجود دارد. این چهار الگو عبارتند از: ۱. الگوی بیعت (اهل حل و عقد) - بیعت (مردم)؛ (ماوردی، ۱۴۰۶: ۷) ۲. الگوی استخلاف (خلیفه سابق) - بیعت (مردم)؛ (الجزایری، ۱۹۸۶: ۴۱۷) ۳. الگوی تغلیب (شخص خلیفه) - بیعت (مردم)؛ ۴. الگوی شورا (منصوب خلیفه سابق) - بیعت (مردم) (ابن قدامه حنبلی، ۱۹۲۹: ۱۰/۵۲).

از دیدگاه قداماء؛ بیعت، به بیعت خاصه و عامه تقسیم می‌شود و از نظر ماهیت و کارکرد، به بیعت انعقاد و بیعت اطاعت. در این دیدگاه، بیعت خاصه، همان بیعت انعقاد است؛ اما توسط اهل حل و عقد انجام می‌شود. بیعت عامه نیز، بیعت اطاعت است

یعنی بیعت مردم صرفاً اعلام اطاعت و فرمانبرداری است. مردم در انعقاد بیعت نقشی ندارند و فقط اعلام فرمانبرداری می‌کنند. بلکه آنان باید با شخصی که به یکی از راه‌های سه‌گانه به امامت رسیده بیعت کنند. (جرجانی، ۱۳۲۵: ۴۰۰)

۳-۱-۲- دیدگاه معاصر اهل سنت:

به نظر می‌رسد، طیف روشنفکران اهل سنت، تحت تأثیر نظریه دموکراسی و قرارداد اجتماعی، دست به تغییراتی در دیدگاه سلف خود زده و اموری همچون تغلیب را به طور کلی، حذف نموده و برای اموری همچون استخلاف و شورا نیز ماهیت ترشیحی و توصیه‌ای، قائل شده‌اند و لذا تنها راه مشروعیت حاکمیت را بیعت و انتخاب مردم دانسته‌اند. فقه جدید اهل سنت، هرچند انتخاب و بیعت را ملاک مشروعیت خلافت و موجب انعقاد خلافت می‌داند، ولی بر این باور است که بر خلاف نظر قدیم، کارکرد بیعت اهل حل و عقد، فقط «ترشیح» است و نقش اساسی در مشروعیت و انعقاد امامت ندارد و مشروعیت و انعقاد امامت، فقط از بیعت مردم نشأت می‌گیرد. بر این اساس، بیعت خاصه (اهل حل و عقد)، «بیعت ترشیح» است و بیعت عامه، «بیعت انعقاد» (الگوی ترشیح - انعقاد). دکتر احمد فؤاد عبدالجواد، معتقد است: بیعت دارای سه مرحله است که مرحله اول و دوم آن با اهل حل و عقد و مرحله سوم آن با مردم است. این مراحل سه‌گانه عبارتند از: «ترشیح» که در آن نامزد خلافت، مشخص می‌شود، «بیعت خواص» یا نامزد خلافت که به وسیله آن عملیات ترشیح، کامل می‌شود و «بیعت مردم» با فرد معرفی شده از سوی اهل حل و عقد که مرحله سوم را مرحله اساسی در انتخاب خلیفه بوده و جز به وسیله آن تصدی خلیفه، تام نخواهد بود. بنابراین از دیدگاه وی، بیعت اهل حل و عقد، ترشیحی است، نه تعیینی و بیعت عموم مردم، تعیینی است، نه تأییدی این گروه، سه‌الگو برای تحقق حاکمیت ارائه کرده‌اند. عبارتند از: ۱. الگوی بیعت (اهل حل و عقد) - بیعت (مردم)؛ ۲. الگوی استخلاف (خلیفه سابق) - بیعت (مردم)؛ ۳. الگوی شورا (منصوب خلیفه سابق) - بیعت (مردم). (عبدالجواد، ۱۹۹۸: ۱۹۴)

آنچه از دیدگاه‌های اهل سنت (قدماء و روشنفکران) می‌توان الگویی مشترکی تبیین نمود که حضور مردم را به صورت مشخص در آن حکومت مشخص شده باشد؛ دارای

سه رکن اساسی است. ۱- شورای حل و عقد ۲- انتخاب خلیفه یا نامزد خلافت توسط شورای حل و عقد ۳- انتخاب یا تأیید خلیفه توسط مردم.

۳-۲- فقه امامیه

در اندیشه سیاسی اندیشمندان معاصر شیعه سه جریان دیده می شود؛ جریان اول مربوط به اندیشمندانی است که به طور کلی در زمان غیبت در حوزه عمومی قائل به وظیفه ای خاص برای مؤمنان نیستند. از نظر ایشان دخالت فقها یا مؤمنان در حوزه عمومی حداکثر به امور حسبیه محدود می شود. این افراد موضعگیری خاصی نسبت به نوع حکومت حاکم در جامعه نداشته، ولی خواستار اجرای احکام شریعت توسط مکلفان در امور شخصی هستند (کدیور، ۱۳۷۹: ۱۵۵).

جریان دوم شامل کسانی می شود که قائل به حق ویژه برای فقها در حوزه عمومی، یعنی نظریه ولایت فقیه هستند. مهم ترین عاملی که باعث اختلاف نظر میان افراد این جریان می شود، مبنای مشروعیت و محدوده اختیارات ولی فقیه در عصر غیبت است. (کدیور، ۱۳۷۶: ۳۳)

امام خمینی (ره) یکی از صاحب نظران نظریه انتصابی این جریان می باشد؛ ایشان قائل به نصب الاهی بلاواسطه حاکم اسلامی است (امام خمینی، ۱۳۹۱: ۵۳). همچنین ایشان معتقدند در دوره غیبت امام، فقیه جامع الشرائط حاکمان منصوب الاهی هستند. در نظریه ولایت مطلقه فقیه، امام خمینی، فقیه را منصوب از جانب شارع مقدس دانسته و نظر خبرگان را کاشف از نظر شارع می داند. حدوث مشروعیت، ناشی از نصب فقیه به واسطه فقاقت و عدالت در اوست (امام خمینی، ۱۳۷۹: ۶۲۴). زوال مشروعیت ولی فقیه نیز ناشی از زوال صفات در اوست (امام خمینی، ۱۳۹۱: ۷۳) و نه در سلب اعتماد عمومی از او. گرچه امام خمینی (ره) به نصب عام الاهی ولی فقیه معتقدند، اما نقش مردم را در تحقق حکومت اسلامی نقشی ضروری و سرنوشت ساز می دانند. حضور مردم، نه شرط یا مقوم مشروعیت حکومت، بلکه رکن بنیادین و کارساز ظهور و تحقق فعلی آن و ضامن استقرار و دوام و بقای آن است (امام خمینی، ۱۳۷۴: ۱۱۴)؛ اگر چه آنها در نصب ولی فقیه نقشی ندارند.

نظریه انتخاب، واکنشی بود که از سوی بعضی فقها و اندیشمندان در مقابل نظریه انتصاب مطرح شده است. مطابق این نظریه، ائمه (ع) فقهای جامع الشرایط را به مقام ولایت نصب نکرده اند؛ بلکه آنان را به عنوان کاندیداها و نامزدهای احراز مقام ولایت و رهبری جامعه اسلامی به مردم معرفی نموده اند تا اینکه مردم به انتخاب خود، یکی از آنان را به عنوان رهبر برگزیده و به این وسیله، مقام ولایت بالفعل را به منتخب خود تفویض کنند. در این صورت، برای فقهای دیگر جایز نخواهد بود که در امر ولایت و حکومت مداخله کنند؛ چه دخالت در امور جزئی و چه دخالت در امور کلی، مگر با اجازه فقیه حاکم و تحت نظر او. (منتظری، ۱۳۶۷: ۴۱۶)

اما در خصوص چگونگی انتخاب ولی فقیه در نظریه انتخاب باید گفت بر اساس این نظریه شارع مقدس، اصل انتخاب را برای مردم در زمان غیبت، امضا کرده است. اما شکل حکومت، نحوه انتخاب، شرایط انتخاب کنندگان و چگونگی اجرای آن را به عهده عقلا گذاشته اند. بنابراین، این که در انتخاب تکیه بر کمیت کنیم یا کیفیت یعنی عامه مردم در یک مرحله ولی فقیه را انتخاب کنند یا این که عامه مردم در مرحله اول خبرگان را انتخاب کنند و خبرگان در مرحله دوم ولی فقیه را تعیین کنند، از اموری است که به عقلا واگذار شده و نمی توان مبنای شرعی برای آن لحاظ نمود و این صرفاً به شرایط زمان، مکان، رشد و یا عدم رشد مردم بستگی دارد. اما در عین حال صاحب کتاب دراسات فی ولایة الفقیه تأکید دارد که در زمان ما ضریب سلامت انتخابات دو مرحله ای و غیر مستقیم مردم، بیشتر و بالاتر است و صلاحیت انتخاب رهبری با مجلس خبرگان است (کدیور، ۱۳۸۰: ۵۲)

جریان سوم نیز مربوط به اندیشمندانی است که ضمن نفی حق ویژه برای فقها در حوزه عمومی، معتقدند با رعایت ضوابط کلی دین، تعیین تکلیف حوزه عمومی به خود مردم واگذار شده است. شیخ محمد مهدی شمس الدین (۱۳۷۹ - ۱۳۱۳) فقیه معاصر لبنانی با نظریه ابتکاری «ولایت امت بر خود» و «وکالت مالکان شخصی مشاع» مهم ترین متفکر دسته سوم محسوب می شوند. این اندیشمند در آرای خود مدلی از دولت اسلامی ارائه کرده اند که می توان آن را «دولت انتخابی اسلامی» نامید (کدیور، ۱۳۷۶: ۳۳)

با این حال مهمترین کار حائری در کتاب حکمت و حکومت ارائه نظریه ابتکاری «وکالت مالکان شخصی مشاع» در باب منشأ مشروعیت دولت اسلامی است. طبق این نظریه مردم بر اساس قانون انسانی و اسلامی مالکیت مشاع نسبت به مکان زیست طبیعی خود، حکومت تشکیل می دهند (حائری، ۱۹۹۵: ۱۰۸).

با بررسی نظریات فقه امامیه متوجه می شویم، اگر چه تفاوت های عمده در مبنای تشکیل شوری برای انتخاب حاکم وجود دارد؛ اما در وجود شوری در عصر غیبت به عنوان عامل اساسی حکومت به لحاظ شکلی هیچ گونه تردیدی وجود ندارد. حال این شوری را به عنوان کاشف از امر شارع بدانیم یا عاملی برای انتخاب حاکم معرفی کنیم. وجود شوری به عنوان رکن اساسی در دو جریان قفه امامیه در الگوی حکومتی در عصر غیبت کاملاً مشهود می باشد.

۴- بررسی مصلحت در جامعه اسلامی

مقصود از مصلحت در اصطلاح سیاست و جامعه شناسی اینست که قوانین اداره جامعه و نظام اجتماعی و حکومت باید بر محوریت و اهداف مصالح و منافع عامه و خاصه باشد، به گونه ای که منافع جمع و فرد هر دو حفظ شده و هیچ کدام بطور مطلق فدای همدیگر نشود، بلکه مصلحت همین را اقتضا می کند که باید قوانین مدونه برای اداره جامعه و کیفیت اجراء آن توسط حکومت باید بر اساس مصالح و منافع همه باشد. آنچه به عنوان مصلحت در جامعه اسلامی اهمیت ویژه و غیرقابل انکار دارد؛ منافع اخروی تک تک افراد جامعه در مصلحت جامعه مورد لحاظ واقع شود (صالح، ۱۳۹۶: ۱۲) شایسته است که مفهوم مصلحت را در بین مذاهب اسلامی مورد کنکاش قرار دهیم.

۴-۱- مصلحت از دیدگاه اهل سنت

در باب مصلحت اصولاً دو مفهوم را به صورت کلی مورد بررسی قرار داده اند. البته اصطلاحاتی مانند: قیاس و سد زرایع به سبب خروج موضوعی در این مجال نمی گنجد.

۴-۱-۱- مصالِح مرسله

علمای اهل سنت با توجه به اختلاف در معنای «ارسال» تعریف های مختلفی آورده اند برای نمونه، محمد بن علی شوکانی می گوید: مصالِح مرسله عبارت از چیزی است که مستند به اصل کلی یا جزئی نباشد. به عبارت دیگر، مصالِح مرسله، و صفی است که با تشریح حکم ملائمت و مناسبت دارد و تشریح حکم بر اساس آن، سبب جلب منفعت برای انسان ها یا دفع ضرر از آنها می شود (الشوکانی، ۱۴۱۹: ۱۳۴/۲). اندیشمند دیگری از اهل سنت گفته است: مصالِح مرسله عبارت از مطلبی است که در شریعت دارای اصل کلی نباشد (دوالیبی، ۱۳۸۵: ۲۸۴). این تعریف، به تعریفی بازمی گردد که از عضدی نقل شده است؛ زیرا او می گوید: مصالِح مرسله عبارت از چیزی است که بر اعتبار آن در شریعت، اصلی شاهد و گویا نباشد. مصطفی ذرقاء می گوید: مصالِح مرسله، مصلحتی است که در شرع نصی بر اعتبار آن نباشد؛ نه به گونه خاص و نه به گونه عام (ذرقاء، ۱۴۲۵: ۱۰۰). این نوع مصلحت زمانی برای انتخاب حکومت مورد توجه قرار می گیرد که در شرع مقدس نصی مانند شوری وجود نداشته باشد بنابراین استفاده از این مصلحت جایگاه عقلایی ندارد.

۴-۱-۲- استحسان

اصولیان مذاهب اسلامی در تعریف استحسان، آرا و نظریات گوناگونی ارائه داده اند. استحسان عبارت است از دلیلی که در ذهن مجتهد پسندیده آید؛ ولی مجتهد از توصیف یافته ذهنی خویش ناتوان باشد (یدرک و لا یوصف) (غزالی، ۱۴۱۳: ۴۷۴/۲). مالک بن انس معتقد است: استحسان به این معناست که مجتهد هنگامی که در تطبیق عمومات بر مصادیق بحث می کند، به آنچه اضطرار قیاس - از جلب مضرت یا مشقت و یا منع از مصلحت - بینجامد، مقید نشود (دوالیبی، ۱۳۸۵: ۲۹۶). برخی نیز گفته اند: استحسان یعنی چیزی که مجتهد با عقل خود آن را می پسندد و در رأی خود به آن تمایل پیدا می کند (غزالی، ۱۴۱۳: ۲۶۸/۲). یکی از روش ها انتخاب حاکم که عقل انسان می تواند براساس موضوع مشابه، حکم یکسان دهد استفاده از موضوع شوری است. در واقع امر شرع که شوری مهم ترین

اصل نظام سیاسی، به‌ویژه در نظریه‌های جدید نظام سیاسی اهل سنت است. در این الگو، شورایی معین می‌شود و خلیفه آینده باید از سوی همین شوری و از میان اعضای شوری منتخب، خلیفه تعیین شود.

۴-۲- بررسی اصطلاحات مذکور (استحسان و مصالح مرسله) از دیدگاه فقه

امامیه

فقهای شیعه در گذشته و حال تقریباً تمامی ادله ظنی، از جمله؛ مصالح مرسله و استحسان را برای استنباط احکام شریعت باطل می‌دانند. استحسان را به عنوان منبع و پایه شناخت احکام شرعی نپذیرفته‌اند و معتقدند استحسان اجتهاد از راه رأی و مردود است؛ زیرا پذیرفتن آن به این عنوان، مفسد بسیاری به دنبال خواهد داشت؛ از جمله: ۱- اعتراف به نقص در تشریح؛ حال آنکه با در نظر گرفتن ادله قطعی که بر کامل بودن آن دلالت دارد، هیچ کس نمی‌تواند چنین چیزی را اعتراف کند. ۲- تضاد در فقه اسلامی؛ زیرا معتبر دانستن مصالح مرسله به عنوان منبع شناخت، به یکایک مجتهدان حق می‌دهد در مواردی که نص خاص نداشته باشند، از راه مصلحت اندیشی حکم تشریح کنند که لازمه آن، تعدد آرای متخالف مجتهدان هم‌عصر در یک موضوع است که مطابق تشخیص خود ابراز می‌نمایند و ما باید همه آنها را به عنوان حکم الهی بپذیریم؛ با اینکه پذیرش همه آنها به این عنوان امکان ندارد؛ زیرا در اسلام احکام واقعی ضد و نقیض نداریم.

بر فرض که از گفته یادشده چشم‌پوشیم، مصالح مرسله از اظهر ظن و گمان‌هایی است که در فقه اسلامی اعتماد به آن ممنوع شمرده شده است. خداوند در آیه ۹۱ از سوره یونس فرمود: «إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً»؛ یعنی هیچ‌گاه ظن و گمان انسان را از حق بی‌نیاز نمی‌کند. بلی، اگر مصالح مرسله به ظاهر دلیل لفظی یا دلیل عقلی باز گردد، اگرچه می‌توان آن را به عنوان منبع پذیرفت، نمی‌توان آن را دلیل مستقل در برابر کتاب، سنت و عقل به شمار آورد؛ بلکه اعتبار آن، فرع بر اعتبار کتاب و سنت یا دلیل عقل است (مظفر، ۱۳۷۵: ۱۷۷).

نتیجه به کارگیری این منابع در مقام استنباط تکالیف، کشف احکام شرعیه جدید خواهد شد؛ احکام شرعیه ای که به اعتقاد شیعه و اهل سنت، از قبل از سوی خداوند در لوح محفوظ سرشته شده است. براین اساس، اشکال اساسی این است که: چگونه می توان با ادله ای که اساساً بر گمان استوار شده اند، احکام الله را کشف کرد؟ دقیقاً به دلیل این اشکال غیرقابل پاسخ است که علمای شیعه، هیچ یک از منابع یادشده را نمی پذیرند و معتقدند احکام الاهی را تنها با ادله یقینی می توان به دست آورد. ادله یقینی، استدلال هایی هستند که یا محتوایشان قطعی است و یا اگر قطعی نیست، دلیلی که اعتبار آن را اثبات می کند، یقینی است. براین اساس، تنها منبع های مشروع برای کشف احکام شرعیه را قرآن کریم، روایات، اجماع و عقل خطاناپذیر بدیهی می دانند. از همین عاست که این سؤال مطرح می شود که: اگر شیعه به ادله غیر یقینی ارزشی نمی دهند، مصلحت در اندیشه سیاسی شیعه به چه معناست و چگونه می توان درون این اندیشه جایگاهی برای آن باز کرد؟

۴-۳- بررسی روش های انتخاب حاکم از لحاظ تزاخم و تعارض با مفسده

در مباحث قبلی شیوه های انتخاب حاکم را در اهل سنت و فقه امامیه را بیان کردیم؛ حال با توجه به مصلحت جامعه اسلامی، از لحاظ تزاخم و تعارض با مفسده الگوهای مذکور را مورد بررسی قرار می دهیم.

مصلحت خالی از مفسده: آنچه در میان انواع الگوهای حکومتی خالی از هر گونه مفسده است؛ حکومت انتخاب شده از جانب خداوند متعال است. مانند: انتخاب پیامبر(ص) از سوی خداوند متعال است. چنین مصلحتی قطعاً می تواند حجت و لازم العمل باشد، آن یا واجب است، یا مندوب(مصلحت) یا امثال آنها است. برای اینکه این نوع مصلحت مطلوب و هدف شارع است.

مفسده محض: آنچه در میان انواع الگوهای حکومتی یک مفسده ذاتی محسوب می شود؛ حکمرانی به سبب "قهر و غلبه" است (در مبحث بعد به تفصیل دلایل خود را بیان می نمایم).

تساوی مصلحت و مفسده: آنچه در میان انواع الگوهای حکومتی دارای منافع و آسیب های فراوان است؛ "استخلاف یا انتصاب امام قبلی" است. در این صورت نیز نمی توان مصلحت را معتبر دانست، چرا که به میزان وجود مصلحت، شر نیز وجود دارد (در مبحث بعد به تفصیل دلایل خود را بیان می نمایم).

مصلحت با مفسده با غلبه مصلحت: آنچه در میان انواع الگوهای حکومتی دارای مصالح و مفاسدی هست که می توان از معایب آن، به جهت بیشتر بودن منافع چشم پوشی کرد؛ ایجاد شوری برای انتخاب حاکم است. شورا و مشورت به عنوان ابزارهایی برای تصمیم گیری های عاقلانه که منافع بیشتری را تامین می سازد از قدیمی ترین شیوه های عقلانی زندگی جمعی شناخته شده است. بدین معنا نه تنها مشورت در حیطه فردی اثرات نیک خود را به همراه خواهد داشت؛ بلکه در سطح حکومتی نیز، از قدیمی ترین شیوه های مورد استفاده حکومت های کوچک و بزرگ ابتدایی بوده است. مشورت و شوری، استفاده از نظرات و خرد دیگران برای اتخاذ بهترین تصمیم ها و انتخاب حاکم است. اگرچه در استنباط های صورت گرفته از آیات قرآن در میان هر یک از مذاهب اسلامی در جهت ایجاد مبنای نقلی اختلاف وجود دارد؛ اما از لحاظ عقلی و به طور طبیعی، ضرورت مشورت غیرقابل انکار و برای زندگی انسان ضروری و لازم به نظر می رسد؛ زیرا انسان امروز در دنیای مدرن و یا انسان اولیه جوامع ابتدایی، همواره آن چنان از مشورت به عنوان ابزاری برای اتخاذ تصمیمات بهتر و مطلوبتر استفاده می کند که گویا به سان امور بدیهی به دنبال هیچ دلیلی برای تمسک به آن نبوده اند.

5- بررسی عقلی در تشکیل حکومت اسلامی

عقل گرایی، به عنوان یکی از منابع چهارگانه فقه سیاسی در مذهب شیعه، جایگاه مهمی در زندگی سیاسی شیعیان دارد. منظور از عقل گرایی، تفسیر سیاست شرعی با تکیه بر حسن و قبح عقلی است که در گذشته سیاسی مسلمانان چندان نقشی در استنباط احکام سیاسی شیعه نداشته است. حسن و قبح عقلی، مبنای اندیشه و زندگی سیاسی شیعه در دوره معصوم (ع) و غیبت است و هر حکمی در تعارض با آن، تفسیر یا تخصیص و تأویل

می شود (فیرحی، ۱۳۷۷: ۱۴۰). «شیخ محمدرضا مظفر»، اصولی معروف شیعه در توضیح اسباب حکم عقل و عقل سیاسی بر حسن و قبح تأکید می کند که انسان هر گاه سزاوار بودن فعل و کاری را درک کرد، فاعل آن عمل را ستایش می کند و اگر نامطلوب بودن فعلی را تشخیص داد، فاعل چنین فعلی را مذمت می کند. وی در جمع بندی خود به این نتیجه می رسد که:

«حسن و قبح مورد مناقشه شیعه (و معتزله) با اشاعره در دو مطلب قابل اشاره است: (نخست)، خصوص افعالی که سبب حسن و قبح، ادراک کمال یا نقصان آن ها توسط عقل عملی است و (دوم)، اموری که سبب حکم عقل عملی به حسن و قبح آن ها، مناسبت و یا عدم مناسبت کلی آن افعال با مصلحت نوعی (عمومی) و مفسده نوعی است. همین احکام عقلی ناشی از این اسباب است که احکام عقلا، به عنوان عقلا تلقی شده و ما مدعی هستیم که شارع (مقدس) لاجرم باید تابع آنان و حکم آنان باشد.» (مظفر، ۱۳۷۵: ۲۲۸)

بنابر آن چه گذشت و برخلاف فقه قدیم اهل سنت، از جمله شافعی که با استناد به «لا سیاسه الا ما وافق الشرع»، شرعی بودن سیاست را با موافقت و همراهی آن با نص صریح قرآن، سنت و عمل صحابه برابر می داند و در نتیجه، تمام زندگی سیاسی را در چارچوب گذشته گرایی محدود می کند فقه سیاسی شیعه، شرعی بودن سیاست را نه این که مساوی با موافقت با نصوص دینی بداند، بلکه در بینش سیاسی شیعه، سیاست شرعی ؛ یعنی سیاستی که با نص صریح قرآن و سنت مخالفت نداشته باشد و التزامی بر تبعیت عقل از نصوص دینی احساس نمی شود. بنابراین می توان چنین استنتاج کرد که عقل به عنوان یک راه کار مؤثر در حوزه دین از نظر شیعه دارای حجیت ذاتی است و با در نظر گرفتن شرط پیش گفته، در خصوص عدم مخالفت صریح احکام عقلی با قرآن و سنت، شبهه ناسازگی عقل و شرع نیز در عمل منتفی است تنها در صورت ارائه تفسیرهای راسیونالیستی از عقل، این شبهه مصداق می یابد، اما اگر عقل به معنای عقل الهی تفسیر شود و شریعت هم به معنای دین در همه ابعاد آن باشد، نه تنها میان عقل و شرع تعارض و تضادی وجود نخواهد داشت، بلکه نسبت میان آن ها تلازم و توافق می شود.

با توجه به این واقعیت، خداوند از انسان خواسته تا عقل خود را در همه امور به کار بیندازد که این خود مستلزم آن است که همه احتمال های ذهنی را بررسی کند و با همه داده های فکری طرح شده روبه رو شود و با همه متخصصان گفت و گو کند تا در تمام افکار متضادی که بر می گزینند، حجت رسایی داشته باشد. در این فضا، او حق دارد در اموری که نمی تواند به نتیجه مثبت برسد، شک کند. اسلام هم شک را حالتی منفی و جرم نمی شمارد، زیرا شک حالتی انسانی است که از فقدان عناصر یقین آور نشأت می گیرد و چه بسا مسیر حرکت فکری انسان به سمت ناشناخته ها، حالتی طبیعی باشد. بنابراین، انسان در فضای گفت و گو و حقیقت یابی از حالت شک عبور کرده و دارای آزادی فکر است. این شیوه با اسلوب اسلام که تقلید در عقیده و جمود ناآگاهانه در سنت ها و میراث گذشته را رد می کند، سازگار است، زیرا نظر اسلام در عرصه بحث و جدل این است که «لیهلک من هلك عن بینة و یحیی من حی عن بینة» (فضل الله، ۱۳۷۷: ۲۴)

اما به رغم این آزادی عمل عقل، عقل گرایی شیعی در زمینه سیاسی محدود و نیازمند هدایت نیروهای فرا انسانی است. نگرش سیاسی شیعه به عقل، در تقابل آشکار با دیدگاهی است که برای عقل در تعیین حکومت، قایل به اصالت است، بر اساس این دیدگاه، خداوند به انسان، اندیشه و خرد داده تا راه زندگی را در این جهان برای خود هموار ساخته و به کارهای دنیوی خویش سامان دهد. در کنار آن، شریعت را هم فرستاده تا انسان را در تکامل معنوی خود یاری داده و راه آخرت را برایش فراهم سازد. از این رو، انسان در سامان دادن به امور دنیوی خویش استقلال دارد و شریعت هیچ گونه دخالتی در آن ندارد، زیرا با موهبت عقلی که خداوند به انسان ارزانی داشته، او را در امور عقلی، از جمله حکومت، سیاست و سامان دهی حیات دنیوی، به خود وانهاده و خود می تواند آن چه صلاحش هست دریابد و نیازی به کمک و یاری شریعت ندارد، بر پایه این نگرش، سیاست و حکومت جزء دین نیست و راه مشروعیت قدرت سیاسی از طریق نصب الاهی نمی باشد و از حیث تاریخی نیز، مشروعیت نظام نبوی و علوی مبتنی بر بیعت و انتخاب

مردم بوده است و ایشان در حقیقت وکیل مردم اند و ولایت شرعی بر حکومت ندارند.
(حائری، ۱۹۹۵: ۵۴)

دیدگاه که در مورد ولایت فقیه ابراز شده است نشأت گرفته از موارد عقلی مذکور است در این زمینه است آیت الله صالحی نجف آبادی دو نظریه‌ی نصب و انتخاب را با دو مفهوم «ولایت فقیه خبری» و «ولایت فقیه انشایی» مطرح کرده و معتقد است که این دو مفهوم به لحاظ ماهیت و نوع استدلال و نتایج بحث با یکدیگر تفاوت‌های اساسی دارند. وی در این باره می‌نویسد: «ولایت فقیه به مفهوم خبری (ولایت انتصابی) به این معناست، که فقهای عادل از سوی خدا منصوب شده‌اند، اما ولایت فقیه به مفهوم انشایی (ولایت انتخابی) به این معناست، که مردم باید از میان فقهاء دارای شرایط، فقیهی را به ولایت انتخاب کنند». (صالحی نجف آبادی، ۱۳۶۳: ۴۵) بر اساس دیدگاه روشنفکران جدید اهل، مردم نقش اساسی در تشکیل حکومت دارند. در واقع مردم، حق انتخاب حاکم را بر عهده دارند. عامل چنین اندیشه‌ای تحت تأثیر اندیشمندان معاصر اهل سنت نسبت به نظریه دموکراسی و قرارداد اجتماعی و استنباط‌های جدید نسبت به مفهوم شوری است.

بعد از تبیین نقش عقل در روش انتخاب حاکم، باید موارد را که مذاهب اسلامی به عنوان روش انتخاب اعلان می‌دارند را در ترازوی عقل مورد سنجش قرار داد.

۵-۲- پذیرش "حکومت غالب" توسط اهل سنت

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. 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: 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 خلیفه شدن نیازی به عقد نیست و تنها قهر و غلبه کافی در مشروعیت آن می‌باشد.

موفق الدین عبدالله بن قدامه حنبلی (۵۴۰-۵۶۲۰ 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، ۱۹۷۲: 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: ۲۷۱)

اگرچه این نوع از حکمرانی، مورد توجه اندیشمندان امروزه اهل سنت نیست (مورد توجه دیدگاه قداماء می‌باشد). اما به سبب اینکه در عالم امکان گروه‌های نوظهوری

چون طالبان و داعش با تمسک به "زور و غلبه" حکومت خود را اشاعه و گسترش می دهند؛ نیاز است این نوع حکمرای مورد نهی و نقد قرار گیرد.

اولاً: 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 را، بدون رضایت افراد آن جامعه قبیح و از مصادیق ظلم می دانند و طبیعتاً حکومت مبتنی بر زور و تغلب هم نزد عقلا و وجدان بشری محکوم و مردود است. لذا از آنجا که در احکام عقلی حکم دایر 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. 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.

ثانیاً: از لحاظ شرعی نیز مسلم است که شریعت، بنای عقلا و حکم عقل سلیم را امضا می کند و اگر به متون و نصوص دینی مشترک مذاهب اسلامی مراجعه شود؛ مشخص می شود که نه تنها حکومت بلکه اساس پذیرش دین هم بر اختیار و انتخاب است. و هیچ گونه اکراه و اجباری در پذیرش دین وجود ندارد. حتی در جایی که گمان می رود پیامبر(ص) به خاطر دلسوزی و ترحم بر مردم قصد اجبار و تحمیل بر مردم را دارد، خداوند می فرماید: «وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ؛ یعنی [ای رسول ما] اگر خدای تو می خواست اهل زمین همه یکسره ایمان می آوردند. آیا تو می خواهی که با جبر و اکراه همه مردم را مؤمن و خداپرست کنی» (یونس: ۹۹)

برخورد قرآن کریم با حکومت فرعون گویا نفی حکومتی است که پایه های حاکمیت خود را با غلبه و تهدید و ارعاب بگستراند. قرآن کریم نوع برخورد فرعون و اطرافیان او را با موسی این گونه نقل می کند:

«وَقَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِ فِرْعَوْنَ اتَّذِرُ مُوسَى وَقَوْمَهُ لِيُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَيَدْرُكَ آلَهُتِكَ قَالَ سَتَقْتُلُ أَبْنَاءَهُمْ وَتَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ وَإِنَّا فَوْقَهُمْ قَاهِرُونَ؛ و سران قوم فرعون گفتند: آیا موسی و قومش را رها می‌کنی تا در این سرزمین فساد کنند و [موسی] تو و خدایانت را رها کند؟ [فرعون] گفت: به زودی پسرانشان را می‌کشیم و زنانشان را زنده نگاه می‌داریم و ما بر آنان مسلط هستیم» (الأعراف: ۱۲۷).

«وَإِن فِرْعَوْنَ لَعَالٍ فِي الْأَرْضِ وَإِنَّهُ لَمِنَ الْمُسْرِفِينَ؛ در حقیقت، فرعون در آن سرزمین برتری جوی و از اسرافکاران بود» (یونس: ۸۳).

همچنین کارکردهای زورمندانه فرعون را در سوره نساء این گونه توضیح می‌دهد: «إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيْعًا يَسْتَضَعِفُ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ يُدْبِحُ أَبْنَاءَهُمْ وَيَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ؛ فرعون در سرزمین [مصر] سر برافراشت و مردم آن جا را طبقه طبقه ساخت؛ طبقه‌ای از آنان را زبون می‌داشت: پسرانشان را سر می‌برید و زنانشان را [برای بهره‌کشی زنده] بر جای می‌گذاشت، که وی از فسادکاران بود» (القصص: ۴).

جدا از این، روشن است که قهر و غلبه با ظلم و نادیده گرفتن حقوق مردم و پایمال کردن آزادی انتخاب آنان همراه است و خداوند نه خود ظالم است: «ذَلِكَ بِمَا قَدَّمْت أَيْدِيكُمْ وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ» (آل عمران: ۱۸۲) و نه ظلم مردمان را بر می‌تابد: «إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ» (الأنعام: ۲). روشی که مورد غضب خداوند و رسول‌الله (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. «ثُمَّ أَرْسَلْنَا مُوسَى وَأَخَاهُ هَارُونَ بِآيَاتِنَا وَسُلْطَانٍ مُبِينٍ إِلَى فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِ فَاسْتَكْبَرُوا وَكَانُوا قَوْمًا عَالِينَ» (مومنون: ۴۷-۴۵) یعنی: «پس آنگاه موسی و برادرش هارون را با آیات و معجزات و حجت روشن بسوی 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 دوم مرد پرستندگان ما بودند.»

ثالثاً: 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 «قَدْ أَفْلَحَ الْيَوْمَ مَنْ اسْتَعْلَى» (طه: ۶۲) یعنی «هر کس که امروز برتری یافت رستگار شده است» را در جامعه دوباره احیا و مشروع می‌سازد.

رابعاً: غالب فقها و علمای اهل سنت در ارائه نظریات و فتاوی خود در خصوص مشروع دانستن استیلا و حکومت تغلیبه، هیچ گونه دلیلی از عقل و یا از کتاب و سنت رسول‌الله (ص) ارائه نکرده‌اند، بلکه صرفاً به عمل صحابه [ای همچون عبدالملک] استناد جسته‌اند. بنابراین چنین استدلالی نمی‌تواند مورد قبول واقع شود.

۵-۲- پذیرش "جانیشینی" توسط اهل سنت

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. (طبری، ۱۹۳۹: ۴۲۸)

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. 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. (ماوردی، ۱۹۷۳: ۶)

موفق الدین عبدالله بن قدامه حنبلی (۵۴۱-۶۲۰ ه.ق) در این خصوص می‌نویسد: «فشرده کلام آنکه کسی را که مسلمانان بر امامتش اتفاق و اجماع نمایند امامتش ثابت و

تصرف او واجب می‌شود... 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 می‌شود عمر امامتش با نصب ابوبکر و اجماع صحابه بر قبول این نصب ثابت می‌شود. (ابن قدامه حنبلی، ۱۹۷۲: ۵۲)

اما حادثه دوم عملی است که عمر خلیفه دوم انجام داد و شش نامزد را انتخاب کرد. آنها را به انتخاب نامزدی از میان خود برای خلافت پس از او مکلف نمود. (سنه‌وری، ۲۰۰۸: ۶۵)

آنچه در این روش مورد توجه قرار می‌گیرد؛ عدم حضور مستقیم مردم در انتخاب حاکم می‌باشد. در این روش مردم به عنوان مؤیدی برای انتخاب حاکم می‌باشند. به این دلیل که مردم پس از مرگ خلیفه باید با خلیفه انتخاب شده، به صورت نمادین بیعت نموده و شخص جانشین به عنوان حکمران انتخاب نمایند. آنچه باید مورد توجه قرار گیرد.

اولاً: این نوع از استخلاف را می‌توان از دو دیدگاه مورد بررسی قرار داد. دیدگاه اول، انتخاب حاکم توسط خلیفه سابق است؛ این انتخاب راه را برای تشکیل شوری انتخاب حاکم، مسدود می‌کند. در واقع حق ابتکار و اراده مردم، برای انتخاب حاکم به بن بست می‌خورد. عدم حضور مردم در تعیین سرنوشت خود؛ عاملی برای ناامیدی، احساس تحمیل اراده حاکم بر مردم، عدم پیشرفت جامعه و پیمودن مسیری در جهت ایجاد امپراطوری‌ها و فرعون‌های جدید است.

دیدگاه دوم، نوع و نحوه انتخاب حاکم است. اگرچه حاکم، باید دارای ویژگی‌های اعتقادی مانند عدالت و اعلیت علمی و ظاهری باشد. اما این ویژگی‌های سبب مصون ماندن حاکم از خطا در انتخاب حاکم بعد از خود نمی‌شود. یکی از دلایل ایجاد مشورت، جمع کردن نظرات مختلف است و پایین آمدن احتمال تصمیم‌گیری نادرست است؛ همانا با یک انتخاب نادرست سبب انحلال و شقاوت اخروی جامعه اسلامی می‌شود.

ثانیاً: همچنان که در مبحث گذشته گفته شد قائلان به این نظریه برای اثبات مدعای خود هیچ‌گونه دلیلی از کتاب و سنت و یا از عقل ارائه نمی‌کنند بلکه آنچه به عنوان ملاک و برهان بیان می‌شود، 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 همانجاست و برای درستی و اثبات صحت خود به دلیلی از عقل و نقل نیازمند است.

ثالثاً: 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: فقهای امامیه معتقدند؛ اساساً امام قبلی براساس ابلاغ الاهی امام بعدی را معرفی می‌کند و تعیین آنان بیانگر تعیین امام بعدی از جانب خداند تبارک و تعالی است.

ب: همانطور که در مبحث دوم اشاره کردیم، به دنبال آگوی مشترک در عصر غیبت می‌باشیم. بنابراین، این نوع ارجاع دادن کاملاً نادرست می‌باشد.

رابعاً: اگر کسانی انتقال حکومت از حاکمی به حاکم بعدی و ولایتعهدی را نوعی میراث می‌دانند، 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 می‌شود و تا پایان عمر والی - با فرض وجود باقی شروط - استمرار دارد و پس از مرگ وی خود به خود ملغی می‌گردد.

برآمد

آنچه که در این نوشتار مورد پردازش قرار گرفت لزوم توجه به الگوهای تشکیل حکومت است. آنچه تمامی مذاهب اسلامی اعم از فقهای امامیه (در عصر غیبت) و اهل

سنت بر آن به عنوان الگوی عقلانی و انطباق با مصالح جامعه اسلامی اتفاق دارند؛ تشکیل "شوری برای انتخاب حاکم" می باشد. هیچ یک از مذاهب اسلامی ادله یا تصمیمی مبنی بر عدم پذیرش تصمیم شوری اعلام نکرده اند.

در صورتی که "شورا" را به عنوان مکانیزم تصمیم گیری های کلان حکومتی بپذیریم جلوه طریقی مشورت نیز رخ می نماید و بدین منظور افراد مورد مشورت در این زمینه غالباً افراد متخصص و آگاه و منتخب مردم هستند نه افراد ذی حق، اما با این حال امکان تصویر مشاوران ذی حق و متخصص وجود دارد؛ به طوری که مشورت با آنان نه تنها هدف دست یابی بهتر حقیقت را فراهم آورد، بلکه به تأمین حقوق مشاوران یا مجموعه منتخبان آنان نیز بینجامد.

اصولاً در تصمیمات اجتماعی که دارای سود و زیان های عمومی کلان است این «حق» عموم است که در مسیری قدم بردارند که به طور «نوعی» از خطای کمتری برخوردار باشد و چون تشکیل شورا و استفاده از آرای دیگران چنین زمینه ای را محقق می کند تشکیل شورا در مکانیزم تصمیم گیری به هدف «انتخاب مردم» از حقوق مردم محسوب می شود که عقلانی ترین روش برای تشکیل حکومت است.

موانع عقلی که در مقابل "شوری" در مذاهب اسلامی وجود دارد؛ پذیرش الگوهای حکومتی "قهر و غلبه" و "استخلاف یا انتصاب امام قبلی" در مذاهب اهل سنت می باشد. پذیرش الگوهای مذکور، سبب نادید گرفتن نقش مردم، ایجاد حکومت های مستبد در جوامع اسلامی می شود. چالش های مذکور دارای نمودهای خارجی می باشد از جمله؛ تشکیل حکومت های آل سعود که مبنای الگوهای حکومتی خود را "انتصاب امام قبلی" اعلام می دارند و گروهک های تروریستی داعش مبنای تشکیل حکومت خود را پذیرش الگوی "قهر و غلبه" می دانند.

با توجه به نیاز جهان اسلام برای به نمایش قرار دان چهره "عقلایی" و "رحمانی" در جوامع بشری، امید است علمای اهل سنت در نکوهش الگوی حکمرانی "قهر و غلبه" و "استخلاف یا انتصاب امام قبلی" فتاوی و نگرشی جدیدی ابراز نمایند.

منابع و ماخذ

- قرآن كريم.
- نهج البلاغه.
- آمدی، سيف الدين، (١٤٠٢ ق)، الاحكام في اصول الاحكام، بيروت: المكتب الإسلامى.
- ابن قدامه حنبلى، موفق الدين (١٩٧٢م)، المغنى، بيروت: دارالكتب العربى.
- ابويعلى، محمد حسين بن فراء (١٤٠٦ق)، الاحكام السلطانيه، قم: دفتر تبليغات اسلامى.
- الدواليبى، محمد معروف (١٣٨٥ق)، المدخل الى علم الاصول، بيروت: دارالكتاب الجديد.
- الشوكانى، محمد بن على (١٤١٩ق)، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول تحقيق احمد عزو عنايه، دمشق: دار الكتاب العربى.
- تفتازانى، سعدالدين (١٣٠٥ق)، شرح المقاصد، بيروت: دارالكتب العربى.
- جرجانى، مير شريف (١٣٢٥ق)، شرح المواقف، قم: انتشارات شريف رضى.
- جناتى، محمد ابراهيم (١٣٧٥)، منابع اجتهاد از دیدگاه مذاهب اسلامى، تهران، تهران: كيهان.
- حائرى يزدي، مهدى (١٩٩٥ م)، حكمت و حكومت، لندن: انتشارات شادى.
- خمينى (امام)، سيدروح الله (١٣٩١ش)، ولايت فقيه حكومت اسلامى، ج٢٨، تهران: مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمينى (ره).
- خمينى (امام)، سيدروح الله (١٣٧٤ش)، صحيفه نور، ج٩، تهران: سازمان اسناد و مدارج انقلاب اسلامى وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامى.
- خمينى (امام)، سيدروح الله (١٣٧٩ش)، كتاب البيع، ج٢، تهران: مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمينى (ره).
- ذرقا، مصطفى (١٤٢٥ق)، المدخل الفقهى العام، بيروت: دارالشاميه.
- رضائى، عبدالرضا (١٣٩٩)، مشروعيت سنجى اشتراط قرارداد مشاركت مدنى به عامليت تبرعى، مطالعات فقه و حقوق اسلامى، ٢٣، ٩٧-١٢٢
- سنهورى، عبدالرزاق احمد (٢٠٠٨م)، فقه الخلافة و تطورها لتصبح عصبه امم شرقيه، بيروت: منشورات الحلبي الحقوقية.
- صالحى نجف آبادى، نعمت الله (بى تا)، ولايت فقيه حكومت صالحان، قم: مؤسسه فرهنگى رسا.
- طبرى، محمد بن جرير (١٩٣٩م)، تاريخ الطبرى، قاهره: مطبعة الاستقامة.

- غزالی، ابو حامد (۱۴۱۳ ق)، المستصفی من علم الاصول تحقیق حمزه بن زهیر حافظ ، مدینه: شرکه المدینه المنوره للطباعه.
- فلاحی، سید عدنان (۱۳۹۹)، بازخوانی دیدگاه ابوحنیفه درباره حدیث، مطالعات فقه و حقوق اسلامی، ۲۳، ۲۳۳-۲۵۸
- فؤاد عبدالجواد، احمد (۱۹۹۸م)، البیعه عند مفکری اهل السنه و العقد الاجتماعی فی الفكر السیاسی الحدیث، مصر: دارالقباء .
- فیرحی، داود (۱۳۷۷)، مبانی آزادی و حزب در مذهب شیعه، فصلنامه علوم سیاسی، سال اول، ۳، ۱۴۰-۱۶۵.
- قاضی زاده، کاظم (۱۳۸۴ش)، سیاست و حکومت در قرآن، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی .
- کدیور، محسن (۱۳۷۹ش)، تأملی در مساله ولایت فقیه در کتاب دغدغه های حکومت دینی، تهران: نشر نی.
- کدیور، محسن (۱۳۸۰ش)، نظریه های دولت در فقه شیعه تهران، تهران: نشر نی.
- کدیور، محسن (۱۳۷۶ش)، نظریه های دولت در فقه شیعه، تهران: نشر نی.
- ماوردی، ابوالحسن علی بن محمد (۱۴۰۶ق)، الأحكام السلطانیه، مکتب الأعلام الإسلامی.
- مظفر، محمدرضا (۱۳۷۵ش)، اصول الفقه، قم: اسماعیلیان .
- منتظری، حسینعلی (۱۳۶۷ش)، دراسات فی ولایت فقیه، ترجمه صلواتی، ج ۱، تهران: انتشارات کیهان .