



The study of jurisprudential foundations of the formation of government in Islamic religions emphasizing the role of reason

Mohammad Rasool. Ahangaran^{1*}-Seyyed Ahmad. Habibnejad² –
Mohammad. Beyrouti³

1: Professor of Islamic Jurisprudence and Foundations of Islamic Law, University of Tehran (Farabi Campus), Qom, Iran (Corresponding Author): ahangaran@ut.ac.ir

2: Assistant Professor, Department of Public Law, University of Tehran (Farabi Campus), Qom, Iran.

3: Ph.D. Graduate in Public Law, Qom Branch, Islamic Azad University, Qom, Iran.

Abstract: Due to the arrival of religion in various aspects of human life, the full implementation of the laws and regulations of religion and the achievement of its goals is not possible except by establishing a religion based on religion.

In this article, we will analyze the jurisprudential foundations of the formation of government in various Islamic religions from the point of view of reason. What is considered as wisdom is the jurisprudential foundations of the approximation of Islamic religions and the word of Allah (as the complete intellect) in the Holy Qur'an. Sunni school principles of the Quartet of (a salt solution and marriage, succession by Caliph now, angry and overcome salinity by Khalifa ex to select a new ruler) to select the ruling highlighted, the principles discussed above, allegiance is completed Among the three trends of contemporary political thought, Shiite jurisprudence identified two patterns (the jurisprudential theory and the theory of the lawyers of individual personal owners) for choosing a ruler. The need for the approximation of Islamic religions is a reaction to obstacles that are in conflict with the institution of reason. The acceptance of the rule based on "victory and conquest" and "the choice of successor by the present caliph" in Islamic societies is a kind of direct struggle with the institution of reason.

Keywords: Islamic religions, jurisprudential foundations of government, Sunni, Imamie jurisprudence.

- M.R. Ahangaran; S.A. Habibnejad; M. Beyrouti (2025), "The study of jurisprudential foundations of the formation of government in Islamic religions emphasizing the role of reason", Semnan University: *Islamic Law and Jurisprudence Studies*, 17(39), 63-90.
[Doi: 10.22075/feqh.2022.18164.2103](https://doi.org/10.22075/feqh.2022.18164.2103)

مبانی فقهی تشکیل حکومت در مذاهب اسلامی با تأکید بر

نقش عقل

محمدرسلول آهنگران^۱ / سید احمد حبیب نژاد^۲ / محمد بیروتی^۳

ahangaran@ut.ac.ir

۱: استاد فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه تهران (پردیس فارابی)، قم، ایران (نویسنده مسئول)

۲: استادیار گروه حقوق عمومی، دانشگاه تهران (پردیس فارابی)، قم، ایران.

۳: دانش آموخته دکتری حقوق عمومی، واحد قم، دانشگاه آزاد اسلامی، قم، ایران.

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. آن چه 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 شورای حل و عقد، انتخاب جانشین توسط خلیفه حاضر، قهر و غلبه و ایجاد شورا 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 نموده اند. لازمه تقریب مذاهب اسلامی، واکنش به موانعی است که منافی 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.

کلیدواژه: مذاهب اسلامی، مبانی فقهی تشکیل حکومت، اهل سنت، فقه امامیه.

- آهنگران، محمدرسلول؛ حبیب نژاد، سید احمد؛ بیروتی، محمد (۱۴۰۴) «مبانی فقهی تشکیل حکومت در مذاهب اسلامی با تأکید بر نقش عقل». دانشگاه سمنان: مطالعات فقه و حقوق اسلامی دانشگاه سمنان. ۱۷ (۳۹).

۶۳-۹۰.

Doi: 10.22075/feqh.2022.18164.2103

طرح مسأله

در طول تاریخ بشر، نحوه به حکومت رسیدن حاکمان از مباحث مهمی است که همچنان مسأله و بحث روز است و گذشت زمان غبار کهنگی بر آن ننشاند 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. زندگی دنیوی الهی، مقدمه فردوس برین است. برای تأمین 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 که امروزه در اکثر کشورهای جهان و در کل دنیا، با هر نظام حکومتی که داشته باشند مراجعه به آراء عمومی و انتخابات هرچند 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 مسأله 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؟ مهم ترین سؤال پیش رو این است که کدام یک از روش های تشکیل حکومت در مذاهب اسلامی با

توجه به مصالح جامعه اسلامی، عقلانی تر می باشد؟ برای پاسخ به سؤالات مذکور، ابتدا ضرورت و انواع الگوهای حکومتی را در تراوی مصلحت و عقل قرار می دهیم. در این مقاله تلاش می کنیم که نحوه تشکیل حکومت را خالی از علقه های مذهبی و صرفاً بر اساس استدلال های عقلانی مورد بررسی قرار دهیم.

۱- ضرورت تشکیل حکومت اسلامی

در همه نظریات حول «حکومت»، به ضرورت وجود حکومت در جامعه اعتراف شده است. تنها مکتب آنارشیزم و خوارج، منکر ضرورت وجود حکومت است. جامعه اسلامی به عنوان یکی از بزرگ ترین 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 می کنیم.

مسلمانان بر اساس آیات قرآن کریم، حاکمیت و حکومت را تنها سزاوار خدای متعال می دانند (أنعام: ۵۷)؛ زیرا او مالک این جهان است؛ لذا اوست که می تواند حاکمیت و حکومت را به هر کس که بخواهد، بدهد (آل عمران: ۱۰۹) خداوند انسان های شایسته را جانشین و خلیفه خود بر روی زمین برگزیده است (بقره: ۳۰)؛ آنها وظیفه دارند انسان ها را به رستگاری برسانند و بدون شک، حکمرانی و حکومت کردن یکی از بهترین روش ها برای رسیدن به این مقصود است. مهم ترین نمود حکومت الهی، حکومت پیامبران است.

به نظر می رسد که مشروعیت حکومت نبوی، اجماع میان مذاهب مختلف می باشد 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 نصّ وحی الهی مستند می گردد. گرچه جعل خلافت و امامت برای پیامبر اکرم (ص) استعمال نشده است اما مجموعه آن چه درباره مسؤولیت های سیاسی - اجتماعی پیامبر، تخصیص

اموال ویژه به ایشان و مسؤولیت های مردم در برابر پیامبر اکرم آمده است گویای نصب الهی ایشان به مقام رهبری و امامت، افزون بر رسالت و قضاوت می باشد. از نظر اهل سنت، بجز 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 شده اند. بنا به نظر اهل سنت از جانب خداوند متعال نصب خاصی برای تشکیل حکومت وجود ندارد؛ از دیدگاه شیعه نیز در عصر غیبت امام معصوم به سر می بریم که فردی را به صورت اختصاصی برای حکومت در نظر نگرفته اند؛ بنابراین تبیین الگوی عقلانی بر اساسی موازین مشترک دینی امری مهم در جهت تقریب مذاهب اسلامی می باشد.

۲- تبیین مبانی فقهی مذاهب اسلامی

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

۱-۲- دیدگاه اهل سنت

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 می گردد. ماوردی و قاضی فرأ حنبلی پس از آن که امامت را از واجبات کفایی دانسته اند از «بیعت» و «استخلاف» به عنوان عوامل انعقاد امامت یاد کرده اند. چهار الگو برای تحقق حاکمیت (و نه بیعت)، وجود دارد. این چهار الگو عبارتند از: ۱. الگوی بیعت (اهل حلّ و عقد) - بیعت (مردم)؛ (ماوردی، ۱۴۰۶: ۷۰۶)؛ ۲. الگوی استخلاف (خلیفه سابق) - بیعت (مردم)؛ (الجزایری، ۱۹۸۶م: ۴۱۷)؛ ۳. الگوی تغلیب (شخص خلیفه) - بیعت (مردم)؛ ۴. الگوی شورا (منصوب خلیفه سابق) - بیعت (مردم) (ابن قدامه، ۱۹۲۹: ۵۲/۱۰).

از دیدگاه قدماء، بیعت، به بیعت خاصه و عامه تقسیم می شود و از نظر ماهیت و کارکرد، به بیعت انعقاد و بیعت اطاعت. در این دیدگاه، بیعت خاصه، همان بیعت انعقاد

است اما توسط اهل حلّ و عقد انجام می‌شود. بیعت عامّه 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).

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 حلّ 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 خاصّه (اهل حلّ و عقد)، «بیعت ترشیح» است و بیعت عامّه، «بیعت انعقاد» (الگوی ترشیح - انعقاد). دکتر احمد فؤاد عبدالجواد معتقد است: «بیعت دارای سه مرحله است که مرحله اول و دوم آن با اهل حلّ و عقد و مرحله سوم آن با مردم است. این مراحل سه‌گانه عبارتند از: «ترشیح» که در آن نامزد خلافت مشخص می‌شود، «بیعت خواص» با نامزد خلافت که به وسیله آن عملیات ترشیح، کامل می‌شود و «بیعت مردم» با فرد معرفی شده از سوی اهل حلّ و عقد که مرحله سوم، مرحله اساسی در انتخاب خلیفه بوده و جز به وسیله آن تصدی خلیفه، تام نخواهد بود. بنابراین از دیدگاه وی، بیعت اهل حلّ و عقد، ترشیحی است، نه تعیینی و بیعت عموم مردم، تعیینی است، نه تأییدی؛ این گروه، سه الگو برای تحقق حاکمیت ارائه کرده‌اند که عبارت است از: ۱. الگوی بیعت (اهل حلّ و عقد) - بیعت (مردم)؛ ۲. الگوی استخلاف (خلیفه سابق) - بیعت (مردم)؛ ۳. الگوی شورا (منصوب خلیفه سابق) - بیعت (مردم) (فؤاد عبدالجواد، ۱۹۹۸: ۱۹۴).

آن چه از دیدگاه های اهل سنت (قدماء و روشنفکران) که می توان به عنوان الگوی مشترکی تبیین نمود که حضور مردم به صورت مشخص در آن حکومت دیده شده باشد؛ دارای سه رکن اساسی است: ۱- شورای حلّ و عقد؛ ۲- انتخاب خلیفه یا نامزد خلافت توسط شورای حلّ و عقد؛ ۳- انتخاب یا تأیید خلیفه توسط مردم.

۲-۲- 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 حسیّه 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: ۱۴۹-۱۵۵).

جریان دوم شامل کسانی می شود که قائل به حقّ ویژه برای فقها در حوزه عمومی، یعنی نظریه ولایت فقیه هستند. مهمّ ترین عاملی که باعث اختلاف نظر میان افراد این جریان می شود، مبنای مشروعیت و محدوده اختیارات ولیّ فقیه در عصر غیبت است (کدیور، ۱۳۷۶: ۳۳-۴۱).

امام خمینی (ره) یکی از صاحب نظران نظریه انتصابی این جریان می باشد؛ ایشان قائل به نصب الهی بلاواسطه حاکم اسلامی است (خمینی، ۱۳۹۱: ۵۳)؛ همچنین ایشان معتقدند در دوره غیبت امام، فقیه جامع الشرائط حاکمان منصوب الهی هستند. در نظریه ولایت مطلقه فقیه، امام خمینی، فقیه را منصوب از جانب شارع مقدّس دانسته و نظر خبرگان را کاشف از نظر شارع می داند. حدوث مشروعیت، ناشی از نصب فقیه به واسطه فقاها و عدالت در اوست (خمینی، ۱۳۷۹: ۶۲۴). زوال مشروعیت ولیّ فقیه نیز ناشی از زوال صفات در اوست (خمینی، ۱۳۹۱: ۷۳) و نه در سلب اعتماد عمومی از او. گرچه امام خمینی (ره) به نصب عامّ الهی ولیّ فقیه معتقدند، اما نقش مردم را در تحقّق

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 (خمينی، ۱۳۷۴: ۱۱۵-۱۱۴ و ۱۳۵)؛ اگرچه 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 این که 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 نجف آبادی، 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 امضاء کرده است اما شکل حکومت، نحوه انتخاب، شرایط انتخاب کنندگان و چگونگی اجرای آن را به عهده عقلاء 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 عقلاء 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 ولایه 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 حقّ ویژه برای فقها در حوزه عمومی، معتقدند با رعایت ضوابط کلیّ 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 امتّ بر خود» و «وکالت مالکان شخصی مشاع»، مهمّ ترین متفکر دسته سوم محسوب می شوند. این اندیشمند در آراء خود، مدلی از دولت اسلامی ارائه کرده اند که می توان آن را «دولت انتخابی اسلامی» نامید (کدیور، ۱۳۷۶: ۴۱-۳۳).

با این حال، مهمّ ترین 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: ۱۰۶-۱۰۸).

با بررسی نظریات فقه امامیه متوجّه می شویم اگرچه 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، هیچگونه تردیدی وجود ندارد. حال اگر این شوری را به عنوان کاشف از امر شارع بدانیم یا عاملی برای انتخاب حاکم معرفّی کنیم وجود شوری به عنوان رکن اساسی در دو جریان قفه امامیه در الگوی حکومتی در عصر غیبت کاملاً مشهود می باشد.

۳- بررسی مصلحت در جامعه اسلامی

مقصود از مصلحت در اصطلاح سیاست و جامعه شناسی این است که قوانین اداره جامعه و نظام اجتماعی و حکومت باید بر محوریت و اهداف مصالح و منافع عامّه و خاصّه باشد به گونه ای که منافع جمع و فرد هر دو حفظ شده و هیچ کدام به طور مطلق فدای همدیگر نشود، بلکه مصلحت همین را اقتضا می کند که باید قوانین مدوّنه برای اداره جامعه و کیفیت اجرای آن توسط حکومت باید بر اساس مصالح و منافع همه باشد.

آن چه به عنوان مصلحت در جامعه اسلامی اهمیت ویژه و غیر قابل انکار دارد منافع اخروی تک تک افراد جامعه در مصلحت جامعه مورد لحاظ واقع شود، شایسته است که مفهوم مصلحت را در بین مذاهب اسلامی مورد کنکاش قرار دهیم.

۱-۳- 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 سدّ ذرایع به سبب خروج موضوعی در این مجال نمی گنجد.

الف: مصالح مرسله

علمای اهل سنت با توجه به اختلاف در معنای «ارسال» تعریف های مختلفی آورده اند؛ برای نمونه، شوکانی می گوید: مصالح مرسله عبارت از چیزی است که مستند به اصل کلی یا جزئی نباشد. به عبارت دیگر، مصالح مرسله، وصفی است که با تشریع حکم، ملائمت و مناسبت دارد و تشریع 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: مصالح مرسله عبارت از مطلبی است که در شریعت دارای اصل کلی نباشد (دوالیبی، ۱۳۸۵: ۲۸۴). این تعریف، به تعریفی باز می گردد که از عضدی نقل شده است؛ زیرا او می گوید: مصالح مرسله عبارت از چیزی است که بر اعتبار آن در شریعت، اصلی شاهد و گویا نباشد. مصطفی زرقاء می گوید: مصالح مرسله، مصلحتی است که در شرع نصّی بر اعتبار آن نباشد؛ نه به گونه خاصّ و نه به گونه عامّ (زرقاء، ۱۴۲۵ ق: ۱۰۰). این نوع مصلحت زمانی برای انتخاب حکومت مورد توجه قرار می گیرد که در شرع مقدّس نصّی مانند شوری وجود نداشته باشد؛ بنابراین استفاده از این مصلحت جایگاه عقلایی ندارد.

ب: استحسان

اصولیان مذاهب اسلامی در تعریف استحسان، آراء 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 لایوصف) (ر.ک: غزالی، ۱۴۱۳: ۴۷۴/۲؛ آمدی، ۱۴۰۲: ۴: ۱۵۷). مالک بن انس معتقد است که استحسان به این معناست که مجتهد هنگامی که در تطبیق عمومات بر مصادیق بحث می کند، به آن چه اضطرار قیاس - از جلب مضرت یا مشقت و یا منع از مصلحت - بینجامد، مقید نشود (دوالیبی، ۱۳۸۵: ۲۹۶). برخی نیز گفته اند که 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 های 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، به ویژه در نظریه های جدید نظام سیاسی اهل سنت است. در این الگو، شورایی معین می شود و خلیفه آینده باید از سوی همین شوری و از میان اعضای شوری منتخب، تعیین شود.

۲-۳- بررسی اصطلاحات مذکور (استحسان و مصالح مرسله) از دیدگاه

فقه امامیه

فقه های شیعه در گذشته و حال تقریباً تمامی ادله ظنی، از جمله مصالح مرسله و استحسان را برای استنباط احکام شریعت باطل می دانند. استحسان را به عنوان منبع و پایه شناخت احکام شرعی نپذیرفته و معتقدند استحسان، اجتهاد از راه رأی و مردود است، زیرا پذیرفتن آن به این عنوان، مفاسد بسیاری به دنبال خواهد داشت؛ از جمله: ۱- اعتراف به نقص در تشریع؛ حال آن که با در نظر گرفتن ادله قطعی که بر کامل بودن آن دلالت دارد هیچ کس نمی تواند چنین چیزی را اعتراف کند؛ ۲- تضاد در فقه اسلامی؛ زیرا معتبر دانستن مصالح مرسله به عنوان منبع شناخت، به یکایک مجتهدان حق می دهد در مواردی که نص خاص نداشته باشند از راه مصلحت اندیشی، حکم تشریع کنند که لازمه آن، تعدد آرای متخالف مجتهدان همعصر در یک موضوع است که مطابق تشخیص خود ابراز می نمایند و ما باید همه آنها را به عنوان حکم الهی بپذیریم؛ با این

که پذیرش همه آنها به این عنوان امکان ندارد؛ زیرا در اسلام احکام واقعی ضد و نقیض نداریم.

بر فرض که از گفته یاد شده 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 شَيْئًا: 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 اما 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 (جَنّاتی، ۱۳۷۵: ۳۳۶/۱؛ مظفر، ۱۳۷۵: ۱۷۷/۲).

نتیجه بکارگیری این منابع در مقام استنباط تکالیف، کشف احکام شرعی جدید خواهد شد؛ احکام شرعی‌ای 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 می‌توان با ادله‌ای که اساساً بر گمان استوار شده‌اند، احکام الله را کشف کرد؟ دقیقاً به دلیل این اشکال غیر قابل پاسخ است که علمای شیعه، هیچ یک از منابع یادشده را نمی‌پذیرند و معتقدند احکام الهی را تنها با ادله یقینی می‌توان به دست آورد. ادله یقینی، استدلال‌هایی هستند که یا محتوایشان قطعی است و یا اگر قطعی نیست، دلیلی که اعتبار آن را اثبات می‌کند، یقینی است. براین اساس، تنها منابع مشروع برای کشف احکام شرعی را قرآن کریم، روایات، اجماع و عقل خطاناپذیر بدیهی می‌دانند. از همین جا این سؤال مطرح می‌شود که اگر شیعه به ادله غیر یقینی ارزشی نمی‌دهند مصلحت در اندیشه سیاسی شیعه به چه معناست و چگونه می‌توان درون این اندیشه جایگاهی برای آن باز کرد؟

۳-۳- بررسی روش های انتخاب حاکم از لحاظ تراحم و تعارض با

مفسده

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

مصلحت خالی از مفسده: آن چه 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؛ چنین مصلحتی قطعاً می تواند حجت و لازم العمل باشد، و آن یا واجب است یا مندوب (مصلحت) یا امثال آن؛ برای این که این نوع مصلحت، مطلوب و هدف شارع است.

مفسده محض: آن چه 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 نمائیم).

تساوی مصلحت و مفسده: آن چه 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 نمائیم).

مصلحت با مفسده با غلبه مصلحت: آن چه 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 تأمین 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 هریک 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 آنچنان از مشورت به عنوان ابزاری برای اتخاذ تصمیمات بهتر و مطلوب تر استفاده می کند که گویا بسان امور بدیهی به دنبال هیچ دلیلی برای تمسک به آن نبوده اند.

۴- بررسی عقل گرایی 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). مرحوم مظفر، اصولی معروف شیعه در توضیح اسباب حکم عقل و عقل سیاسی بر حسن و قبح تأکید می کند که انسان هرگاه 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 آنها توسط عقل عملی است و (دوم)، اموری که سبب حکم عقل عملی به حسن و قبح آنها، 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 عقلاء به عنوان عقلاء 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 راهکار 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 و 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 آنها تلازم و توافق می شود (اعوانی و دیگران، ۱۳۷۴: ۲۴).

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 گفتگو کند تا در تمام افکار متضادی که بر می گزیند حجت رسانی 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 گفتگو 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 «لِیَهْلَکَ مِنْ هَلْکٍ عَنْ بَیِّنَةٍ وَ یَحِیِّی مِنْ حَیٍّ عَنْ بَیِّنَةٍ» (فضل الله، ۱۳۷۷: ۲۴).

اما به رغم این آزادی عمل عقل، عقل گرایی شیعی در زمینه سیاسی محدود و نیازمند هدایت نیروهای فراانسانی است. نگرش سیاسی شیعه به عقل، در تقابل آشکار با دیدگاهی است که برای عقل در تعیین حکومت، قائل 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 اینرو، 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 را صلاحش هست دریابد و نیازی به کمک و یاری شریعت ندارد؛ بر پایه این نگرش، سیاست و حکومت، جزو دین نیست و راه مشروعیت قدرت سیاسی از طریق نصب الهی 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: ۵۴-۶۲).

دیدگاهی که در مورد ولایت فقیه ابراز شده است نشأت گرفته از موارد عقلی مذکور در این زمینه است. آیه الله صالحی نجف آبادی دو نظریه 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 تفاوت های اساسی

دارند. وی در اینباره می‌نویسد: «ولایت فقیه به مفهوم خبری (ولایت انتصابی) به این معناست که فقهای عادل از سوی خدا منصوب شده اند، اما ولایت فقیه به مفهوم انشایی (ولایت انتخابی) به این معناست که مردم باید از میان فقهای دارای شرایط، فقهی را به ولایت انتخاب کنند» (صالحی نجف آبادی، ۱۳۶۳: ۴۵). بر اساس دیدگاه روشنفکران جدید، 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 مواردی را که مذاهب اسلامی به عنوان روش انتخاب اعلان می‌دارند در ترارزوی عقل مورد سنجش قرار داد.

۱-۴- 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 حلّ و عقد نیست و مطابق همین روش، قاعده «الحق لمن غلب» شکل گرفته است. از احمد بن حنبل نقل شده که «امامت با زور و غلبه هم ثابت می‌شود و در این صورت، احتیاج به عقد بیعت نیست هرچند 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 است «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

حقّی ندارند پس در وضع خلافت و خلیفه شدن نیازی به عقد نیست و تنها قهر و غلبه در مشروعیت آن کافی می باشد.

ابن قدامه حنبلی (۶۲۰-۵۴۰ 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 می گردد 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 استیلاء 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، ۱۹۷۲: ۵۲).

تفتازانی هم می نویسد: «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 می شود و اظهر این است که اگر او فاسق یا جاهل باشد نیز چنین خواهد بود و او فقط در عمل خود گناهکار می باشد و اطاعت امام واجب است تا زمانی که با حکم شرع مخالفت نکند؛ چه عادل باشد و چه جائز» (تفتازانی، ۱۳۰۵: ۲۷۱-۲۷۲). اگرچه این نوع از حکمرانی، مورد توجه اندیشمندان امروزه اهل سنت نیست (مورد توجه دیدگاه قدماء می باشد) اما به سبب این که در عالم امکان، گروه های نوظهوری چون طالبان و داعش با تمسک به زور و غلبه حکومت خود را اشاعه و گسترش می دهند نیاز است این نوع حکمرانی 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 عقلاء و

وجدان بشری محکوم و مردود است؛ لذا از آنجا که در احکام عقلی، حکم دائر مدار «حسن و قبح» و «مصالح 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 می‌کند و اگر به متون و نصوص دینی مشترک مذاهب اسلامی 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(ص) به خاطر دلسوزی و ترحم بر مردم قصد اجبار و تحمیل بر مردم را دارد، خداوند می‌فرماید: «وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعاً أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ: [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» (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 اینگونه نقل می‌کند: «وَقَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِ فِرْعَوْنَ أَتَدْرُ مُوسَى وَقَوْمَهُ لِيُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَيَذَرَكَ وَآلِهَتَكَ قَالَ سَنُقَتِّلُ أَبْنَاءَهُمْ وَنَسْتَحْيِي 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» (اعراف: ۱۲۷).

«وَإِنْ 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 اینگونه توضیح می‌دهد: «إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيْعًا يَسْتَضِعُّ طَائِفَهُ مِنْهُمْ يُدَبِّحُ أَبْنَاءَهُمْ وَ يَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ» فرعون در سرزمین [مصر] سر برافراشت و مردم آنجا 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» (قصص: 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 قَدَّمْتُ أَيْدِيكُمْ وَ أَنْ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ» (آل عمران: ۱۸۲) و نه ظلم مردمان را بر می‌تابد: «إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ» (أنعام: ۲). روشی که مورد غضب خداوند و رسول الله (ص) بود و خداوند بارها در قرآن کریم علو و استکبار فرعون را مورد نکوهش و سرزنش قرار داده است و حتی به موسی مأموریت می‌دهد که به خاطر استکبار و زورمداری با فرعون مبارزه کند: «ثُمَّ أَرْسَلْنَا مُوسَى وَ أَخَاهُ هَارُونَ بِآيَاتِنَا وَ سُلْطَانٍ مُبِينٍ إِلَى فِرْعَوْنَ وَ مَلِكِهِ فَاسْتَكْبَرُوا وَ كَانُوا قَوْمًا عَالِينَ» 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 اینرو گفتند چرا ما به دو بشر مثل خودمان ایمان بیاوریم در صورتی که قوم این دوم مرد پرستندگان ما بودند» (مؤمنون: ۴۷-۴۵).

ثالثاً: اگر نظریه تغلب و حکومت مبتنی بر زور به عنوان یکی از راه‌های مشروعیت حکومت چنان که 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 می شد که این روش دقیقاً همان منطق فرعونی که می گفت « قَدْ أَفْلَحَ الْيَوْمَ مَنْ اسْتَعْلَى: هر کس که امروز برتری یافت رستگار شده است » را در جامعه دوباره احیاء و مشروع می سازد (طه: ۶۲).

رابعاً: غالب فقها و علمای اهل سنت در ارائه نظریات و فتاوی خود در خصوص مشروع دانستن استیلاء و حکومتی که مشروعیت خود را از راه غلبه کسب کرده باشد، هیچگونه دلیلی از عقل و یا از کتاب و سنت رسول الله (ص) ارائه نکرده اند، بلکه صرفاً به عمل صحابه [ای همچون عبدالملک] استناد جسته اند؛ بنابراین چنین استدلالی نمی تواند مورد قبول واقع شود.

۲-۴- پذیرش «جانشینی» توسط اهل سنت

به نظر اهل سنت، استخلاف یا انتصاب امام سابق یکی دیگر از طرق انعقاد امامت و راه های مشروعیت حکومت است. استدلال اهل سنت 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، مهم ترین 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 انتخاب کننده شخصیت های استثنائی هستند و خلیفه بهتر از هر کسی شخص شایسته را تشخیص داده و تصمیمش مطمئن تر و به مصلحت نزدیک تر است و بنا بر این یک خلیفه می تواند خلیفه یا خلفای بعدی خود را نصب کند (ماوردی، ۱۹۷۳: ۶). ابن قدامه حنبلی (۵۴۱-۶۲۰ق) 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. عمر امامتش با نصب ابوبکر و اجماع صحابه بر قبول این نصب ثابت می شود (ابن قدامه، ۱۹۷۲: ۵۲).

اما حادثه دوم عملی است که عمر خلیفه دوم انجام داد و شش نامزد را انتخاب کرد و آنها را به انتخاب نامزدی از میان خود برای خلافت پس از او مکلف نمود (السنهوری، ۲۰۰۸: ۶۵). آن چه در این روش مورد توجه قرار می گیرد عدم حضور مستقیم مردم در انتخاب حاکم می باشد. در این روش، مردم به عنوان مؤیدی برای انتخاب حاکم می باشند، 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. آن چه باید مورد توجه قرار گیرد:

اولاً- این نوع از استخلاف را می توان از دو دیدگاه مورد بررسی قرار داد: دیدگاه اول، انتخاب حاکم توسط خلیفه سابق است؛ این انتخاب راه را برای تشکیل شورای انتخاب حاکم مسدود می کند و در واقع، حق ابتکار و اراده مردم برای انتخاب حاکم به بن بست می خورد. 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 امپراطوری ها و فرعون های جدید است.

دیدگاه دوم، نوع و نحوه انتخاب حاکم است. اگرچه حاکم باید دارای ویژگی های اعتقادی مانند عدالت و اعلیّت علمی و ظاهری باشد اما این ویژگی ها سبب مصون ماندن حاکم از خطا در انتخاب حاکم بعد از خود نمی شود. یکی از دلایل ایجاد مشورت، جمع کردن نظرات مختلف و پائین آمدن احتمال تصمیم گیری نادرست است چراکه با یک انتخاب نادرست سبب انحلال و شقاوت اخروی جامعه اسلامی می شود.

ثانیاً- همچنان که در مبحث گذشته گفته شد قائلان به این نظریه برای اثبات مدّعی خود هیچگونه دلیلی از کتاب و سنّت و یا از عقل ارائه نمی کنند بلکه آن چه به عنوان ملاک و برهان بیان می شود، عمل و سیره خلیفه اول و دوم و صحابه پیامبر (ص) 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 می کنند؛ در پاسخ باید گفت استخلاف در شیعه با استخلاف در دیدگاه اهل سنّت به کلی متفاوت است، چه آن که فقهای امامیه معتقدند اساساً امام قبلی براساس ابلاغ الهی امام بعدی را معرفی می کند و تعیین آنان بیانگر تعیین امام بعدی از جانب خداوند تبارک و تعالی است.

رابعاً- اگر کسانی انتقال حکومت از حاکمی به حاکم بعدی و ولایت عهدی را نوعی میراث می دانند، در اینباره نیز حکم شرع کاملاً روشن است، زیرا خلافت و امامت، نوعی مالکیت نیست که به ارث رسیده 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.

نتیجه گیری

آن چه که در این نوشتار مورد پردازش قرار گرفت لزوم توجه به الگوهای تشکیل حکومت است. آن چه تمامی مذاهب اسلامی اعم از فقهای امامیه (در عصر غیبت) و اهل سنّت 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 ادّله 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 ذیحق، اما با این حال امکان تصویر مشاوران ذیحق و متخصص وجود دارد؛ به طوری که مشورت با آنان نه تنها هدف دستیابی 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 زمینه‌ای را محقق می‌کند تشکیل شورا در مکانیزم تصمیم‌گیری به هدف «انتخاب مردم» از حقوق مردم محسوب می‌شود که عقلانی‌ترین 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 می‌باشد. پذیرش الگوهای مذکور، سبب نادیده گرفتن نقش مردم و ایجاد حکومت های مستبد در جوامع اسلامی می‌شود. چالش های مذکور دارای نمودهای خارجی می‌باشد؛ از جمله تشکیل حکومت های آل سعود که مبنای الگوهای حکومتی خود را «انتصاب امام قبلی» اعلام می‌دارند و گروهک های تروریستی داعش که مبنای تشکیل حکومت خود را پذیرش الگوی قهر و غلبه می‌دانند.

منابع

- قرآن کریم.
- نهج البلاغه.
- آمدی، سیف الدین، علی بن محمد شافعی (۱۴۰۲ق)، الاحکام فی اصول الاحکام، بیروت: المکتب الاسلامی.
- ابن قدامه حنبلی، موفق الدین (۱۹۷۲م)، المغنی، ج ۱۰، بیروت: دار الکتب العربیه.
- ابویعلی، محمدحسین بن فراء (۱۴۰۶ق)، الاحکام السلطانیة: قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

- اعوانی، غلامرضا؛ داوری، رضا؛ ملکیان، مصطفی؛ لگنهاوزن، محمد (۱۳۷۴)، **اقتراح، دفاع عقلانی از دین**، مجله نقد و نظر، ۲، ۹-۴۴.

- الدوالیبی، محمد معروف (۱۳۸۵ق)، **المدخل الى علم الاصول بيروت: دارالكتاب الجديد**.
- السنهوری، عبدالرزاق احمد (۲۰۰۸م)، **فقه الخلافه و تطورها لتصبح عصبه امم شرقیه، بيروت: منشورات الحلبي الحقوقیه**.

- الشوکانی، محمد بن علی (۱۴۱۹ق)، **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول تحقيق ا حمد عزو عنایه: دمشق: دار الكتاب العربی**.

- الماوردی، علی بن محمد (۱۴۰۶ق)، **الأحكام السلطانيه، مكتب الأعلام الإسلامی**.
- تفتازانی، سعدالدین (۱۳۰۵ق)، **شرح المقاصد، مطبعه الحاج محرم افندی**.
- جرجانی، میر شریف (۱۳۲۵ق)، **شرح المواقف، تصحیح: بدر الدین نعلسانی، قم: شریف رضی**.
- جنّاتی، محمدابراهیم (۱۳۷۵)، **منابع اجتهاد از دیدگاه مذاهب اسلامی، تهران: کیهان**.
- حائری یزدی، مهدی (۱۹۹۵م)، **حکمت و حکومت، لندن: شادی**.

- خمینی (امام)، سید روح الله (۱۳۷۴)، **صحیفه نور، ج ۹، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی**.
- خمینی (امام)، سید روح الله (۱۳۷۹)، **کتاب البیع، ج ۲، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)**.

- خمینی (امام)، سید روح الله (۱۳۹۱)، **ولایت فقیه حکومت اسلامی، ج ۲۸، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)**.

- رضائی، عبدالرضا (۱۳۹۹)، **مشروعیت سنجی اشتراط قرارداد مشارکت مدنی به عاملیت تبرّعی، مطالعات فقه و حقوق اسلامی، ۲۳، ۹۷-۱۲۲**.

- زرقاء، مصطفی احمد (۱۴۲۵ق)، **المدخل الفقهيّ العامّ، بيروت: دار الشامیه**.
- صالحی نجف آبادی، نعمت الله (۱۳۶۳)، **ولایت فقیه: حکومت صالحان: قم: مؤسسه فرهنگی رسا**.
- طبری، محمد بن جریر (۱۹۳۹م)، **تاریخ الطبری:، قاهره: مطبعه الاستقامه**.

- غزّالی، ابوحامد (۱۴۱۳ق)، **المستصفی من علم الاصول، ج ۲، تحقیق: حمزه بن زهیر حافظ، مدینه: شرکه المدینه المنوره للطباعه**.

- فضل الله، سید محمدحسین (۱۳۷۷)، **آزادی و دموکراسی، ترجمه: مجید مرادی، فصلنامه علوم سیاسی، ۳، ۱۰۸-۱۳۲**.

- فلاحي، سيد عدنان؛ مسجدرائي، حميد (۱۳۹۹)، بازخوانی دیدگاه ابوحنيفه درباره حديث، مطالعات فقه و حقوق اسلامي، ۲۳، ۲۳۳-۲۵۸.
- فؤاد عبدالجواد، احمد (۱۹۹۸م)، البيعه عند مفكری اهل السنه و العقد الاجتماعي في الفكر السياسي الحديث، مصر: دار القباء .
- فيرحي، داود (۱۳۷۷)، مباني آزادی و حزب در مذهب شيعه، فصلنامه علوم سياسي، ۳، ۱۳۳-۱۴۹.
- قاضي زاده، كاظم (۱۳۸۴)، سياست و حكومت در قرآن، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامي.
- كديور، محسن (۱۳۷۶)، نظريه های دولت در فقه شيعه: تهران: نشر نی.
- كديور، محسن (۱۳۷۹)، دغدغه های حكومت دينی، تهران: نی.
- كديور، محسن (۱۳۸۰)، نظريه های دولت در فقه شيعه، تهران: نی.
- مظفر(علامه)، محمدرضا (۱۳۷۵)، اصول الفقه، ج ۲، قم: اسماعيليان .
- منتظري نجف آبادی، حسينعلی (۱۳۶۷)، دراسات في ولاية الفقيه و فقه الدوله الاسلاميه، ج ۱، ترجمه: محمود صلواتي، تهران: كيهان.

References

- al-Quran al-Karim (The Holy Qur'an).
- al-Amidi, Saif al-Din Ali ibn Muhammad al-Shafi'i. (1982). *Al-Ahkam fi Usul al-Ahkam*. Beirut: Al-Maktab al-Islami.
- al-Dawalibi, Muhammad Ma'ruf. (1965). *Al-Madkhal ila 'Ilm al-Usul*. Beirut: Dar al-Kitab al-Jadid.
- al-Ghazali, Abu Hamid. (1992). *Al-Mustasfa min 'Ilm al-Usul*, Vol. 2, Edited by Hamza bin Zuhayr Hafiz. Madinah: Al-Madinah Al-Munawwarah Printing Co.
- al-Jurjani, Mir Sharif. (1907). *Sharh al-Mawaqif*, Edited by Badr al-Din Na'sani. Qom: Sharif Razi.
- al-Mawardi, Ali ibn Muhammad. (1986). *Al-Ahkam al-Sultaniyyah*. Qom: Islamic Information Office.
- al-Shawkani, Muhammad ibn Ali. (1999). *Irshad al-Fuhul ila Tahqiq al-Haqq min 'Ilm al-Usul*, Edited by Ahmad Azzu 'Inayah. Damascus: Dar al-Kitab al-Arabi.
- al-Sanhuri, Abd al-Razzaq Ahmad. (2008). *Fiqh al-Khilafah wa Tatawuruha li-Tusbih 'Usbat Umam Sharqiyyah*. Beirut: Al-Halabi Legal Publications.

- al-Tabari, Muhammad ibn Jarir. (1939). *Tarikh al-Tabari*. Cairo: Matba'at al-Istiqlamah.
- Abu Ya'la, Muhammad Husayn ibn al-Farra'. (1986). *Al-Ahkam al-Sultaniyyah*. Qom: Daftar Tablighat-e Islami.
- Awwani, Gholamreza; Davari, Reza; Malekian, Mostafa; Legenhausen, Muhammad. (1995). "Iqtrah: A Rational Defense of Religion." *Naqd va Nazar Journal*, 2, 9–44.
- Ebne Qudamah Hanbali, Muwaffaq al-Din. (1972). *Al-Mughni*, Vol. 10. Beirut: Dar al-Kutub al-'Arabiyyah.
- Fallahi, Seyed Adnan; Masjedsara'i, Hamid. (2020). "A Reassessment of Abu Hanifa's View on Hadith." *Islamic Jurisprudence and Law Studies*, 23, 233–258.
- Fazlollah, Sayyed Mohammad Hossein. (1998). *Freedom and Democracy*, trans. Majid Moradi. *Political Science Quarterly*, 3, 108–132.
- Foad Abd al-Jawad, Ahmad. (1998). *Al-Bay'ah among Sunni Thinkers and the Social Contract in Modern Political Thought*. Cairo: Dar al-Qibaa.
- Haeri Yazdi, Mehdi. (1995). *Hikmat wa Hukumat (Philosophy and Government)*. London: Shadi Publications.
- Imam Khomeini, Sayyed Ruhollah. (1995). *Sahifeh-ye Noor*, Vol. 9. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance.
- Imam Khomeini, Sayyed Ruhollah. (2000). *Kitab al-Bay'*, Vol. 2. Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works.
- Imam Khomeini, Sayyed Ruhollah. (2012). *Wilayat al-Faqih: Islamic Government*, Vol. 28. Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works.
- Jannati, Mohammad Ebrahim. (1996). *Sources of Ijtihad from the Perspective of Islamic Schools*. Tehran: Keyhan.
- Kadivar, Mohsen. (1997). *Theories of Government in Shi'a Jurisprudence*. Tehran: Nashr-e Ney.
- Kadivar, Mohsen. (2001). *Theories of Government in Shi'a Jurisprudence*. Tehran: Ney.
- Kadivar, Mohsen. (2000). *Concerns of a Religious Government*. Tehran: Ney.
- Mofid, Mohammad Reza al-Muzaffar. (1996). *Usul al-Fiqh*, Vol. 2. Qom: Esmā'iliyan.
- Montazeri Najafabadi, Hussein Ali. (1988). *Dirasat fi Wilayat al-Faqih wa Fiqh al-Dawlah al-Islamiyyah*, Vol. 1, trans. Mahmoud Salavati. Tehran: Keyhan.
- Nahj al-Balaghah.

- Rezaei, Abdolreza. (2020). "Legitimacy Assessment of the Condition of Gratuitous Agency in Civil Partnership Contracts." *Islamic Jurisprudence and Law Studies*, 23, 97–122.
- Salehi Najafabadi, Ne'matollah. (1984). *Wilayat al-Faqih: Government of the Righteous*. Qom: Rasa Cultural Institute.
- Seyyed Kazem Qazi Zadeh. (2005). *Politics and Government in the Qur'an*. Tehran: Research Institute for Culture and Islamic Thought.
- Taftazani, Sa'd al-Din. (1887). *Sharh al-Maqasid*. Matba'at al-Hajj Muharram Effendi.
- Zarqa, Mustafa Ahmad. (2004). *Al-Madkhal al-Fiqhi al-'Amm*. Beirut: Dar al-Shamiyyah.
- Zohreh Firoozi, Davood Feyrahi. (1998). "Foundations of Freedom and Party in Shi'a Doctrine." *Political Science Quarterly*, 3, 133–149.