



The Principles of Government Legitimacy as Envisaged by the Sunni and Shia Quran Interpreters

Muhammad Javad Najafi* | Muhammad Kazem Rahman Setayesh** | Zahra Zharfi Yeganeh***

Received: 2019-11-17 | Accepted: 2020-05-21

Legitimacy is a trait in a ruling system by means of which the ruler regards his ruling correct and right, and people regard it their duty to obey the ruling power. In other words, legitimacy is an answer to the query as to why a certain group of people hold the right to rule and the rest must only obey them. Both Sunni and Shia interpreters of the Quran regard God as the source of the ruling legitimacy, hence they reason that as God is superior by far from having any material manifestation, He has certainly granted a level of His ruling legitimacy to certain people to undertake it. Like a great majority of Muslims, they also hold that God had granted this right to His messenger, the Prophet Muhammad, in his time. However, differences emerge on who should rule after the Prophet Muhammad. Shi'a interpreters of the Quran believe in the Divine legitimacy of ruling and the assignment of the Infallible Imam based on the explicit assertion indicated by God; nevertheless, Sunni interpreters hold that given the unestablished practice of nominating the imam, albeit its being proved, it may realize in a variety of ways, for instance, oath of allegiance (bay'ah), selection, election, nomination, succession, use of force, and domination. The last two ways are sometimes refuted.



Keywords: principles, legitimacy, ruling, Quran interpreters, Sunni and Shi'a sects.

* Associate professor, Dept. of Quran and Hadith Sciences, University of Qom | najafi.4964@yahoo.com.

** Assistant professor, Dept. of Quran and Hadith Sciences, University of Qom | kr.setayesh@gmail.com.

*** PhD student of comparative tafsir, University of Qom, the main writer of this paper | ahrasharafiyeeganeh@gmail.com.





پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

مبانی مشروعیت حکومت از دیدگاه مفسران فریقین

محمدجواد نجفی* | محمدکاظم رحمان ستایش** | زهرا ژرفی یگانه***

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۹/۰۶ | تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۳/۰۱

چکیده

مشروعیت، یک ویژگی در یک نظام حکومتی است که به سبب آن، حاکم حکمرانی خویش را صحیح می‌داند و مردم تبعیت از حکومت را وظیفه خود می‌شمارند. مشروعیت پاسخی به این پرسش است که چرا عده‌ای حق حکومت دارند و دیگران موظف به اطاعت از آنانند؟ مسئله مشروعیت، همان پرسش از حق حاکمیت فرمانروایان است. مفسران فریقین به دلیل صراحت آیات مربوط به حکومت، به اتفاق، خداوند متعال را، منشأ ذاتی مشروعیت حکومت می‌دانند و بر این نظرند که چون خداوند اجل از ماده است و در قالب مادی نمی‌گنجد و نمی‌تواند خود در جامعه انسان‌ها درآید و بر آنان حکم راند، حتماً مرتبه‌ای از ولایت خود را به برخی از انسان‌ها تفویض کرده است. آنها همچون اکثر قریب به اتفاق مسلمانان، معتقدند که در زمان حضور پیامبر(ص)، خداوند حق حاکمیت را به ایشان واگذار کرده است؛ لیکن اختلاف عمده بر سر منبع یا منابع مشروعیت حکومت حاکمان پس از پیامبر(ص) است. مفسران شیعه اعتقاد به مشروعیت الهی حکومت و نصب امام با نص از جانب خداوند دارند؛ اما مفسران اهل سنت به رغم مسلم دانستن این طریق برای اثبات امامت، به دلیل آنکه آن را ثابت نشده می‌دانند، معتقدند که امامت و حکومت از راه‌های گوناگونی از جمله بیعت و انتخاب اهل حل و عقد، ولایتعهدی و استخلاف امام سابق، زور و غلبه منعقد می‌شود؛ هرچند راه آخر یعنی زور و غلبه بیشتر مورد توجه و حتی تخطئه این مفسران قرار گرفته تا مورد تأیید.

واژگان کلیدی: مبانی، مشروعیت، حکومت، مفسران، فریقین.

* دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه قم | najafi.4964@yahoo.com

** استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه قم | kr.setayesh@gmail.com

*** دانشجوی دکتری تفسیر تطبیقی دانشگاه قم، نویسنده مسئول | zahrazharfiyeganeh@gmail.com

□ نجفی، م.ج؛ رحمان ستایش، م.ک؛ ژرفی یگانه، ز. (۱۴۰۰). مبانی مشروعیت حکومت از دیدگاه مفسران فریقین،

دوفصل نامه پژوهش‌های تفسیر تطبیقی. ۶ (۱۲)، ۲۳۵-۲۵۸. Doi: 10.22091/PTT.2020.3770.1455

۱. مقدمه

گرچه مشروعیت مشتق از ماده «شرع» است؛ اما در مکاتب و نظام‌های سیاسی به معنای مطابق با شرع نبوده و امری نیست که شارع مقدس وضع کرده باشد؛ از این رو، اختصاص به شریعت ندارد تا بحث درباره آن، لزوماً نیاز به فحص در متون دینی و جستجوی منظر شریعت داشته باشد، بلکه درباره هر حاکم و حکومتی، سوال از مشروعیت مطرح است و همه حکومت‌ها در برابر چنین پرسشی قرار دارند. اهمیت این مسئله از آن روست که ثبات و بقای یک حکومت به تحقق مشروعیت آن وابسته است، لذا هر حکومتی می‌کوشد پایه‌های مشروعیت خویش را مستحکم سازد و حتی حکومت‌های جائر و غاصب نیز در تلاشند تا به شکلی، حاکمیت خود را با نوعی مشروعیت ولو کاذب، بیارایند. با وجود کثرت نگاه‌ها در زمینه حکومت و سیاست از منظر اسلام، تطبیق نظرات مفسران فریقین درباره مبانی مشروعیت حکومت، صورت پذیرفته است. پرسش اصلی این است که از دیدگاه مفسران، حکومت در چه صورتی مشروع است و چه کسی تعیین کننده یا تأیید کننده این مشروعیت است و همچنین با توجه به اختلاف مبانی نظری شیعه و اهل سنت و به تبع، مفسران آنها، آیا تمامی دیدگاه‌ها از اختلاف مبنا و خاستگاه مشروعیت حکایت دارد یا اینکه موارد مورد اتفاق نیز وجود دارند؟ شایسته یادآوری است که در این نوشتار دیدگاه‌های مفسران به صورت کلی و نه یک‌به‌یک، بررسی و سنجش شده است.

۲. بررسی مراد از مشروعیت و منشأ آن

هر حکومتی، خود را بر حق دانسته و هر حاکمی، حکمرانی خویش را صحیح شمرده و تبعیت مردم از حکومت را وظیفه ایشان می‌داند، به آن دلیل که خود را واجد خصلت مشروعیت می‌شناسد. مشروعیت پاسخی به این پرسش است که چرا عده‌ای حق حکومت دارند و دیگران موظف به اطاعت از آنانند؟ به رغم بدیهی بودن جایگاه مشروعیت و اهمیت داشتن آن در حکومت‌ها، کنکاش در متون علمی، همچنان از واحد نبودن برداشت محققان از واژه «مشروعیت» حکایت دارد.

برخی بر اساس معنای لغوی (Legitimacy) معنای «قانونی بودن» و «مطابق با قانون» را برای مشروعیت برگزیده‌اند (آقابخشی، ۱۳۷۶ ش، ص ۲۳۳ / وینسنت، ۱۳۷۱ ش، ص ۸۱ / عالم،

۱۳۸۷ش، ص ۱۰۵ / مصباح یزدی، ۱۳۷۷ش، ص ۴۳ / خسروپناه، ۱۳۷۷ش، ص ۱۱۳ و ۱۱۲). کسانی نیز مشروعیت را به معنای پذیرش همگانی و مقبولیت مردمی یا مورد رضایت مردم بودن حکومت می‌دانند (دوگان، ۱۳۷۴ش، ص ۹ / عالم، ۱۳۸۷ش، ص ۱۰۶ / خسروپناه، ۱۳۷۷ش، ص ۱۱۳ و ۱۱۲). بعضی دیگر توجیه عقلانی اعمال سلطه را مراد از مشروعیت شمرده‌اند. به این معنا که اعمال قدرت از سوی حاکم باید توجیه عقلی داشته و در چارچوب عقل و منطق باشد (لاریجانی، ۱۳۷۴ش، ص ۵۱ و ۱۳۷۳ش، ص ۱۰)؛ برخی بر این باورند که مشروعیت به معنای حق داشتن و مجاز بودن است (آقابخشی، ۱۳۷۶ش، ص ۲۳۳ / دوگان، ۱۳۷۴ش، ص ۴ / ابوالحمد، ۱۳۵۳ش، ص ۲۴۵). برخی دیگر نیز بر اساس ریشه لغوی واژه «مشروعیت» معنای «مطابق با شرع بودن» را به عنوان مراد آن در نظر می‌گیرند (برای مشاهده نقد و بررسی این دیدگاه‌ها ر.ک: معصومی، فصلنامه حکومت اسلامی، ۱۳۸۸ش، ص ۱۰).

درباره منشأ مشروعیت نیز، در طول تاریخ، دیدگاه‌های متفاوتی وجود داشته است؛ گاه ارزش‌های اخلاقی منشأ مشروعیت یک حکومت قلمداد شده، به این معنا که حکومتی مشروع است که اهداف و ارزش‌های اخلاقی را دنبال می‌کند؛ مثل سعادت، عدالت و در یک جمله «کمال انسان». تنها چنین حکومتی است که فرامینش اطاعت آور است و برای حکمران حق آمریت پدید می‌آورد (افلاطون، ۱۳۶۸ش، ص ۳۱۶ و ۳۱۵ / فارابی، ۱۹۹۵م، ص ۷۹-۷۷).

یکی دیگر از مبانی مطرح برای مشروعیت حکومت‌ها، وراثت و روابط خانوادگی است. در اینگونه حکومت‌ها حق حاکمیت از آن شاه است که یکی پس از دیگری به فرزندان او به ارث می‌رسد و منشأ مشروعیت حاکم، وضع قوانین و همچنین نوع اداره جامعه، به شخص شاه باز می‌گردد.

قهر و غلبه، دیگر مبنای ارائه شده برای مشروعیت حکومت‌ها است. در طول تاریخ، حکومت‌های بسیاری، مشروعیت خود را با داشتن قدرت توجیه کرده‌اند؛ حداقل در میان جنگ‌هایی که بین حکومت‌ها به وقوع می‌پیوسته، همواره فاتح نبرد، حق فرمانروایی داشته است. (عالم، ۱۳۸۷ش، ص ۱۷۰) این نظریه که در میان قبایل بدوی عرب نیز رواج داشته، به همراه شعار «الحق لمن غلب» در طول تاریخ، وقایع تأسف‌باری را برای بشر به ارمغان آورده است.

قراردادهای اجتماعی نیز به عنوان مبنای مشروعیت حاکمان، دارای سابقه‌ای بسیار طولانی در تاریخ است. به این معنا که قراردادی میان شهروندان و حکومت برقرار می‌شود و شهروندان همه حقوق خود را به حاکم می‌بخشند و حاکم در قبال آن، مسئول تحقق اهداف و برآوردن نیازهای آنان می‌گردد. در تاریخ صدر اسلام نیز، قرائن متعددی یافت می‌شود که نشان می‌دهد این نظریه در میان مسلمانان نیز رواج داشته و به آن عمل می‌شده است (کوفی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۴۳۵/ نهج البلاغه، خطبه ۲۱۶ و ۲۰۱). امروزه نیز، در کشورهای مدعی دموکراسی، مبنای مشروعیت حکومت، قرارداد اجتماعی است و وظیفه حکومت، صرفاً برقراری امنیت است (روسو، ۱۳۷۹ش، ص ۶۷).

یکی از قدیمی‌ترین مبانی مشروعیت حاکمان، تکیه بر قبیله، نژاد و قومیت بوده است. بر این اساس، برخی نژادها و قبایل، ادعای برتری بر دیگر مردمان و نژادها را داشته‌اند و حاکمان، حکومت خود را با تکیه بر آن توجیه کرده‌اند. قوم یهود، قوم ژرمن، بنی‌امیه، بنی‌عباس و امثالهم، بر همین اساس، حکومت خود را توجیه می‌کرده‌اند. اما در ادیان الهی، مشروعیت حکومت‌ها، ناشی از خداوند است و تنها قوانینی مشروعیت داشته و مبنای عمل قرار می‌گیرند که از سوی خداوند به پیامبران وحی شده باشند.

۳. دیدگاه‌های مورد اجماع و اختلاف مفسران پیرامون مبانی مشروعیت حکومت

از بررسی دیدگاه مفسران ذیل آیاتی که در آنها از واژگان «ملک»، «حکومت»، «ولایت»، «خلافت» و اموری از این دست، صحبت شده، آنچه به نظر می‌رسد این است که در بخشی از مبانی مشروعیت حکومت اتفاق نظر وجود دارد و در بخش دیگر اختلاف دیدگاه به چشم می‌خورد که در این مقاله، به ترتیب مورد بحث و بررسی، قرار خواهند گرفت.

۳-۱. موارد اجماعی مفسران در باب مبانی مشروعیت حکومت

واضح است که اختلاف برداشت از هر کلامی، ارتباط مستقیم با درجه ظهور آن دارد و هر چه ظهور کلام بیشتر باشد، احتمال تشکیک و اختلاف نظر کمتر می‌گردد. ظهور آیات شریفه قرآن در بخشی از مباحث مربوط به حکومت به حدی است که امکان اختلاف نظر در آن را از مفسران گرفته است که این آیات را می‌توان تحت دو عنوان مورد مطالعه قرار داد:

- آیاتی که ناظر به انحصار ملک و حکومت و ولایت و نظائر آنها در خداوند هستند.

• آیاتی که به تفویض حکومت توسط خدا به گروهی از انسان‌ها اشاره دارد.
قرآن کریم، موارد مربوط به شأن حاکمیت را نه تنها از آن خداوند معرفی می‌کند که در پاره‌ای از آیات، آنها را در خداوند منحصر می‌نماید. آیاتی که می‌توان در دسته‌بندی ذیل به آنها پرداخت:

الف) آیات دال بر انحصار «ملک» در خداوند.

آیات بسیاری، دلالت واضحی بر انحصار ملک در خداوند دارند؛ همچون: «ولله ملک السموات والارض» (آل عمران: ۱۸۹)؛ «ولله ملک السموات والارض وما بینهما» (مائده: ۱۷)؛ «ولله ملک السموات والارض وما فیهن» (مائده: ۱۲۰)؛ «ولم یکن له شریک فی الملک» (فرقان: ۲)؛ «له الملک» (تغابن: ۱)؛ «بیده الملک» (ملک: ۱) و امثالهم. در تمامی آیات ذکر شده و آیات مشابه آنها، مفسران به وضوح دلالت آیات استناد کرده‌اند و تنها به تشریح مقصود ظاهری آیه پرداخته‌اند که نتیجه تمام اقوال را در این بیان می‌توان خلاصه کرد که: «خداوند تنها صاحب مطلق و مالک حقیقی تمامی آنچه در آسمان‌ها و زمین است، می‌باشد.» (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۳۶۳/ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۲۴۸ و ج ۱۹، ص ۳۴۸).

ب) آیات دال بر انحصار «حکم» در خداوند.

مفسران فریقین، ذیل آیات «إن الحکم إلا لله» (انعام: ۵۷؛ یوسف: ۶۰؛ یوسف: ۶۷)، «ألا له الحکم» (انعام: ۶۲)، «له الحکم» (قصص: ۷۰؛ قصص: ۸۸) به تناسب صراحت آنها، به حقیقتی جز انحصار حکم در خداوند نرسیده‌اند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۱۱۴ و ج ۱۱، ص ۱۷۸/ سید قطب شاذلی، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۱۱۱ و ج ۴، ص ۱۹۹۰/ فخرالدین رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۳، ص ۹ و ج ۲۵، ص ۱۲).

ج) آیات دال بر انحصار «ولایت» در خداوند.

آیات «أم اتخذوا من دونه أولیاء فالله هو الولی و...» (شوری: ۹) و «و ما لکم من دون الله من ولی ولا نصیر» (عنکبوت: ۲۲؛ شوری: ۳۱) نیز به صراحت، ولایت را از آن خداوند معرفی می‌کنند که به تبع آن، مفسران نیز همین معنا را مورد توجه قرار داده‌اند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ش، ج ۲۰، ص ۳۶۳/ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹، ص ۳۵).

(د) آیات دال بر انحصار «امر» در خداوند.

آیات «قل إن الأمر كله لله» (آل عمران: ۱۵۴)، «بل لله الأمر جميعاً» (رعد: ۳۱)، «لله الأمر من قبل و من بعده» (روم: ۴) و «إليه يرجع الأمر كله» (هود: ۱۲۳) نیز با دلالت واضحی که بر مدلول خود دارند، مفسران را به بیان این نظر، رهنمون ساخته‌اند که تمامی امور، تنها در دست خداست و هیچ امری در اختیار هیچ کسی نیست (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۴۸ و ج ۱۱، ص ۷۲ و ج ۱۶، ص ۱۵۶/ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۲، ص ۲۰۷/ فخرالدین رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۹، ص ۴۲ و ج ۲۵، ص ۸۰/ سید قطب شاذلی، ۱۴۱۲ق، ج ۵، ص ۲۵۴۸).

اینگونه است که تمام مفسران، اعم از مفسرانی که در موارد فوق به تفاسیر آنها ارجاع داده شده و سایر ایشان، به استناد آیات قرآن، در موضوع انحصار ملک و حکومت و ولایت در خداوند، وحدت نظر دارند و در این باب، هیچ گونه اختلاف نظری مشاهده نمی‌شود؛ به سان این بحث، درباره موضوع «تفویض حکومت، توسط خدا به گروهی از انسان‌ها» نیز وضعیت همین گونه است. بررسی آیات قرآن، به صراحت، بر تفویض حکومت از طرف خداوند به گروهی از انسان‌ها همچون انبیاء الهی، دلالت می‌کند. در این میان، آیاتی که به درخواست حکومت از خداوند اشاره می‌کنند، نیز قابل تأمل‌اند؛ آیاتی نظیر «قال رب اغفر لی و هب لی ملکاً...» (ص: ۳۵) که درخواست حکومت از خداوند توسط حضرت سلیمان (ع) را مطرح می‌کند، که البته آیات بسیاری که ویژگی‌ها و ابزار حکومت آن حضرت (ع) که نشان از استجابت دعای ایشان دارد را می‌توان مکملی برای این بحث دانست (تفاسیر ذیل آیات: بقره: ۱۰۲؛ انبیاء: ۷۸ و ۷۹؛ نمل: ۱۶ تا ۱۸ و ۸۱؛ سبأ: ۱۲؛ ص: ۳۴). در مورد حضرت داوود (ع) نیز آنچنان متن قرآن صریح و واضح است که جای هیچ تأملی باقی نمی‌گذارد (ص: ۲۰ و ۲۶؛ بقره: ۲۵۱). حضرت یوسف (ع) نیز حکومت خود را «ایتاء خداوند» می‌شمارد (یوسف: ۱۰۱). در کنار تمامی این آیات، آیه ۲۶ سورة آل عمران، آنچه که مقصود از این بخش از بحث بوده را به غایت اثبات می‌کند، مبنی بر اینکه خداوند به قطع، بخشی از حکومت و ملک مطلقه خود را در اختیار عده‌ای از افراد بشر قرار می‌دهد. مبرهن است که تمام مفسرین با عنایت به توضوح آیات ذکره شده، به نتیجه‌ای غیر از آنچه گفته شد متمایل نشده‌اند.

۳-۲. موارد اختلاف مفسران در باب مبانی مشروعیت حکومت

بر اساس آنچه بیان شد، در مبحث منشأ ذاتی مشروعیت، میان تمام مفسران در این باره

که خداوند متعال مافوق بشر است و بالاصاله بر جهان هستی و از جمله انسان‌ها، حاکمیت مطلق دارد و منشأ و مصدر اصلی مشروعیت است، اتفاق نظر وجود دارد و از آنجا که خداوند مستقیماً بر انسان‌ها حکومت نمی‌کند، به‌عنوان یگانه ذات مشروعیت‌بخش، حتماً مرتبه‌ای از ولایت خود را به گروهی از انسان‌ها تفویض کرده است. با این حال، اختلاف نظرهای در این است که آیا مشروعیت از خداوند به‌طور مستقیم به گروه یا فرد خاصی واگذار می‌شود یا این حق کلاً به مردم محول شده است؟

درحالی که اکثریت مسلمانان و نه همه آنان معتقدند که در زمان حضور پیامبر(ص)، خداوند حق حاکمیت و ولایت را به ایشان واگذار کرده است (قاضی زاده، ۱۳۵۷ش، شماره اول، ص ۹۶)، مفسران با استناد به آیاتی که به این مطلب پرداخته‌اند، همچون «فاحکم بینهم أو أعرض عنهم» (مائده: ۴۲)، «فاحکم بینهم بما أنزل الله» (مائده: ۴۸) و «أن احکم بینهم بما أنزل الله» (مائده: ۴۹) این دیدگاه را که آن حضرت با نصب الهی، علاوه بر منصب رسالت و قضاوت، منصب تشکیل حکومت و رهبری سیاسی جامعه را نیز بر عهده داشته است، بالاتفاق پذیرفته‌اند.

اما جدال عمده در مشروعیت حکومت، پس از پیامبر اکرم(ص) است؛ چنان که این موضوع خاستگاه جدایی در اسلام و پیدایش و ظهور دو گروه بزرگ شیعه و سنی در تاریخ اسلام شد و هر کدام از دو مکتب اصلی یعنی «مکتب امامت» و «مکتب خلافت» دیدگاه‌های ویژه‌ای به خود گرفتند که به تبع آن در کلام مفسران این دو مکتب نیز اختلاف به‌وضوح رخ نمود. درحالی که بنابر اعتقاد شیعه، مسئله امامت و شرایط تحقق آن، پس از نبوت رسول گرامی اسلام(ص) از مسلمات است، آراء علمای اهل سنت درباره منشأ مشروعیت حکومت و حاکم، مضطرب و متشتت می‌باشد. یکی از علل این تشتت و اضطراب، رأی علمای اهل سنت در توجیه تمامی صورت‌های متفاوت به خلافت رسیدن خلفای راشدین است. آنان عمده‌ترین دلیل صحت این روش‌ها را سیره متشرعه در همان زمان‌ها می‌دانند و معتقدند که اگر این روش‌ها خلاف شرع می‌بود، مردم آنها را نمی‌پذیرفتند (خنجی اصفهانی، ۱۳۶۲ش، ص ۴۷ تا ۴۳). در هر صورت، باید گفت که مبانی گوناگونی برای مشروعیت حکومت از جانب فرق مختلف اسلامی مطرح شده است.

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 به عنوان امام مسلمین نصب کند، آن شخص امام و رهبر مسلمین خواهد شد؛ لیکن اهل سنت معتقدند که چنین نصبی اتفاق نیفتاده و پیامبر (ص) 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، ۱۹۹۰م، ج ۱، ص ۱۱۷). فخر رازی، مفسر بزرگ اهل سنت نیز آیه ۱۲۴ سوره بقره را دلیلی بر مسلم بودن نص به عنوان یکی از راه‌های قطعی اثبات امامت معرفی می‌کند؛ گرچه این امر که آیا امامت بجز از راه نص نیز قابل اثبات است یا خیر را مبهم دانسته و مدعی است آیه به آن پرداخته است (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۴، ص ۳۶).

در این میان، صاحب التفسیر المنیر روش به خلافت رسیدن خلیفه اول را نص می‌داند (زحیلی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۱۲۹)، ولی به صورت کلی این دیدگاه در میان مفسران دیگر مشاهده نمی‌شود؛ گرچه مطالبی ضمنی از مفسران اهل سنت، در ذکر فضائل خلیفه اول و دوم و حتی تمام خلفای اربعه در میان تفاسیر به چشم می‌خورد که اثبات نص در مورد آنان را به ذهن متبادر می‌سازد که به نمونه‌هایی از این موضوع اشاره می‌کنیم.

فخر رازی با معرفی ابوبکر به عنوان مراد از آیه «والتابعون الأولون من المهاجرین و الأنصار...» (توبه: ۱۰۰) نتیجه می‌گیرد چون ابوبکر از تمام مردم در نصرت پیامبر (ص) و هجرت با او از مکه به مدینه پیشی گرفته، پس ثابت می‌شود که ابوبکر طبق نص آیه، مصداق (رضی الله عنهم و رضوا عنه) است، بنابراین در بالاترین درجات برتری قرار دارد که با اثبات این برتری، حق بودن امامت وی بعد از رسول خدا (ص) ثابت می‌گردد (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۶، ص ۱۲۸ و ۱۲۷)؛ وی همچنین در مورد آیه ۴۱ سوره حج نیز دلالت آیه را مربوط به امامت خلفای راشدین می‌داند و تأکید می‌کند که به دلیل جمع بودن ضمایر موجود در آیه، حمل آیه تنها بر حضرت علی (ع) جایز نیست (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۳، ص ۲۳۱ و ۲۳۰). در مورد آیه ۵۵ سوره نور نیز فخر رازی در ابتدا مراد از آیه را امامت ائمه اربعه می‌شمارد، گرچه در ادامه بیان می‌دارد استخلافی که مورد وصف آیه است، تنها در دوران

ابوبکر و عمر و عثمان محقق شده است؛ به این دلیل که تمام فتوحات بزرگ و گسترش جامعه اسلامی تنها در زمان این سه خلیفه صورت گرفت، برخلاف زمان خلافت امام علی(ع)؛ چرا که او به دلیل اشتغال به جنگ داخلی با مسلمانان نتوانست به جنگ با کفار مبادرت ورزد (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۴، ص ۴۱۳).

صاحب کشف الاسرار نیز با بیان اینکه مراد از «صدیقین» در آیه ۶۹ سوره نساء، ابوبکر است، آیه را دلالت روشنی بر خلافت ابوبکر پس از «نبیین» یعنی پیامبر(ص) می‌شمرد (رشیدالدین میبدی، ۱۳۷۱ش، ج ۲، ص ۵۷۳).

زحیلی نیز ذیل همین آیه، به نقل از قرطبی می‌نویسد: «آیه دلیلی بر خلافت ابوبکر است؛ چرا که در آن خداوند به بیان مراتب و مقامات اولیائش می‌پردازد و از برترین آنها یعنی پیامبران شروع کرده است؛ سپس به صدیقین اشاره می‌کند و چون مسلمانان بر تسمیه ابوبکر به صدیق اجماع دارند؛ پس وی مراد از صدیقین در آیه بوده که بلافاصله بعد از نبیین یعنی پیامبر آمده و این یعنی کسی نمی‌تواند بر او برتری یابد و او جانشین رسول خداست.» (زحیلی، ۱۴۱۸ق، ج ۵، ص ۱۴۸). وی در مورد عبارت «اذ یقول لصاحبه لا تحزن إن الله معنا» در آیه ۴۰ سوره توبه، با تکیه بر قول «ثانی إثنین إذ هما فی الغار»، به زعم خود ثابت می‌کند که خلیفه بعد از پیامبر(ص)، ابوبکر صدیق است، چرا که خلیفه نسبت به کسی که جانشینش شده، همیشه دوم و بعدی است. وی علاوه بر این، ادعا می‌کند در سنت، احادیث صحیحه بسیاری وجود دارد که دلالت ظاهری آنها بر خلیفه بودن ابوبکر بعد از پیامبر(ص) است؛ به گونه‌ای که بر آن اجماع شده و مخالفی نیز در این باره وجود ندارد (زحیلی، ۱۴۱۸ق، ج ۱۰، ص ۲۲۰).

این درحالی است که مفسران شیعه با نگاه دیگری به مسئله نصب و نص ذیل آیات پرداخته‌اند که به نمونه‌هایی از دیدگاه ایشان اشاره می‌کنیم.

صاحب «تفسیر الکاشف» ذیل آیه ۱۲۴ سوره بقره عنوان می‌کند: «الإمام بمعنی النبّی یفتقر الی النص من الله بواسطة روح الامین و بمعنی الوصی لا بدّ فیهِ من النص الخاص علی لسان نبیّه الکریم» (مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج ۱، ص ۱۹۷). ملاصدرا نیز ذیل آیه ۲۵۶ سوره بقره تاکید می‌کند که جانشینی جز با نصی آشکار اثبات نمی‌گردد (صدر المتألهین، ۱۳۶۶ش، ج ۴، ص ۲۲۰). صاحب تفسیر «کشف الأسرار و عدّه الأبرار» با تعیین مراد «الذین آمنوا» در آیه ۵۵

سوره مائده، اثبات نص بر امامت حضرت علی (ع) را نتیجه می‌گیرد (رشیدالدین میبیدی، ۱۳۷۱ش، ج ۳، ص ۱۴۹). طبرسی نیز آیه ۵۵ سوره مائده را نص بر ولایت علی (ع) می‌داند (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۳، ص ۳۲۷). همچنین، صاحب «التبیان فی تفسیر القرآن» آیه «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ...» را از ادله واضح بر امامت علی (ع) بعد از پیامبر (ص) می‌شمرد (طوسی، بی‌تا، ج ۳، ص ۵۵۹).

در میان تفاسیر معاصر شیعی نیز، بیانات سابق و ازجمله بیان شیخ طوسی مورد تأیید و تأکید قرار گرفته است؛ در تفسیر نمونه آمده است: «آیه "إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ..." از آیاتی است که به عنوان نص قرآنی، دلالت بر ولایت علی (ع) می‌کند.» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ش، ج ۴، ص ۴۲۴). مرحوم علامه طباطبائی نیز، بعد از اثبات نزول آیه «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ ورسوله...» در شأن امام علی (ع) می‌نویسد: «ثابت شد آیه درباره امام علی (ع) نازل شده و متضمن تنصیف بر ولایت و خلافت آن حضرت است.» (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۶، ص ۵).

مبنای دوم: انتخاب و اجماع اهل حل و عقد

از دیگر منابع مشروعیت امامت و حکومت، در اندیشه سیاسی اهل سنت، انتخاب مردم است. ایشان 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 بخش بزرگی از امت با کیفیت و کمیت قابل ملاحظه‌ای که در چنین مواردی شارع آن را به اراده عامه مردم مرتبط داشته، منعقد می‌شود. ماوردی، از فقهای سیاسی و معروف اهل سنت، در این باره می‌گوید: «امامت به دو گونه منعقد می‌گردد: یکی توسط انتخاب اهل حل و عقد و دیگری توسط امام قبلی.» (ماوردی، ۱۴۰۶ق، ص ۶ و ۷).

الجزیری در کتاب «الفقه علی المذاهب الأربعة» می‌نویسد: «همه امامان مذاهب چهارگانه بر این نکته اتفاق نظر دارند که امامت، به وسیله بیعت اهل حل و عقد از علما و رؤسا و چهره‌های سرشناس مردم که می‌توانند در یک امر اجماع کنند، محقق می‌شود.» (الجزیری، ۱۴۰۶ق، ج ۵، ص ۴۱۷). دکتر «وهبة الزحیلی» نیز در کتاب «الفقه الاسلامی و ادلته» می‌آورد: «فقهای اسلام، چهار طریق برای تعیین عالترین مقام دولت اسلامی مشخص نموده‌اند. «نص»، «بیعت»، «ولایت عهدی» و «تسلط با قهر و غلبه» و حقیقت آنست که تنها راه

صحیح اسلام که به اصل شوری ارج می‌نهد، یک راه بیشتر نیست و آن راه، همان بیعت اهل حل و عقد به انضمام رضایت عموم مردم به اختیار خویش است و مستندات راه‌های غیر از این، ضعیف است.» (زحیلی، ۱۴۱۸ق، ج ۶، ص ۶۷۳).

با بررسی دقیق‌تر کلمات بزرگان مکتب خلافت، مشخص می‌شود که تکیه اصلی، بیشتر بر انتخاب اهل حل و عقد در وهله اول، به عنوان راهی برای تعیین حاکم اسلامی است. مفسران اهل سنت همچنین با بررسی واژه «اولی الامر» در آیاتی همچون آیات ۵۹ و ۸۳ سوره نساء، با بیان‌های مختلف، به این مبنا پرداخته و به تأیید یا بسط نظرات بزرگان خود در این زمینه مبادرت نموده‌اند.

فخررازی ذیل آیه ۵۹ سوره نساء می‌نویسد: «مراد از «اولی الامر منکم» اهل حل و عقد از امت است.» (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۰، ص ۱۱۳)؛ و در جای دیگر، صحیح‌ترین دیدگاه در معنای اولی الامر را، به صورت اخص، علماء معرفی می‌کند (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲، ص ۴۰۰). سید قطب نیز دیدگاهی نزدیک به دیدگاه فخررازی در معنای اولی الامر ارائه می‌دهد (سید قطب شاذلی، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۶۹۱). همچنین صاحب التحریر و التنویر «اولی الامر» را «کبراء المسلمين و اهل الرأي منهم» معرفی می‌کند (ابن عاشور، بی تا، ج ۴، ص ۲۰۲).

رشیدرضا در همین زمینه می‌نویسد: «مراد از اولی الامر، گروه اهل حل و عقد از مسلمانان هستند، شامل امرا و حکام و علما و فرماندهان نظامی و سایر رؤسا و بزرگانی که مردم برای رفع نیازها و مصالح عمومی به آنها مراجعه می‌کنند.» (رشیدرضا، ۱۹۹۰، ج ۵، ص ۱۴۸)؛ و نیز می‌گوید: «اولی الامر در هر قوم و کشور و قبیله ای معروفند و ایشان افرادی هستند که مردم در امور دین و دنیایشان به آنها اعتماد دارند؛ چرا که معتقدند آنها معرفت و خیرخواهی بیشتری نسبت به دیگران دارند.» (رشیدرضا، ۱۹۹۰، ج ۵، ص ۱۵۸). وی پس از این توضیحات، تلاش می‌کند تا خلافت خلفاء را براساس دیدگاه مذکور توجیه کند، اینجاست که با عبارت «کانت خلافة الراشدين بالشورى حسب حال زمانهم» (رشیدرضا، ۱۹۹۰، ج ۵، ص ۱۵۳) وارد بحث شده و مبنای تعیین خلفا را تماماً انتخاب و اجماع اهل حل و عقد به صورت شوری معرفی می‌کند و تنها در خلافت حضرت علی (ع) است که با اشاره به شأن

بالای ایشان و اینکه جای هر گونه مشورت در انتخاب وی باقی نمانده بود، این نوع از مبنای مشروعیت حکومت را به صورت ضمنی در مورد خلافت ایشان می‌پذیرد و به بنی‌امیه نیز به خاطر زیر سؤال بردن این مبنا و قطع شریان حیاتی آن می‌تازد؛ چرا که او حکومت اسلامی را بنا شده بر اصل شوری می‌داند (رشیدرضا، ۱۹۹۰م، ج ۴، ص ۳۷) در حالی که بنی‌امیه هیچ‌گاه مشروعیت خود را از این طریق کسب نکرد (رشیدرضا، ۱۹۹۰م، ج ۴، ص ۱۶۷ و ۱۶۶). در هر صورت، باید گفت آن‌چنان که از بیانات فقها و مفسران اهل سنت استفاده می‌شود، آنان گرفتار وضع موجود بوده و تمام هم‌تشان این است که خلافت خلیفه اول و نیز خلیفه سوم و در نظری شاذ که صاحب تفسیر المنار آن را بیان می‌کند، خلیفه دوم را که به آن صورت منعقد شده، اثبات کرده و شرعی قلمداد نمایند (حاتمی، ۱۳۸۴ش، شماره ۱، ص ۲۹).

مبنای سوم: استخلاف یا انتصاب توسط خلیفه پیشین

از نگاه اهل سنت، استخلاف یا نصب توسط خلیفه پیشین، یکی دیگر از راه‌های مشروعیت حکومت است. استدلال ارائه شده بر صحت این طریق، عمل خلیفه اول نسبت به خلیفه دوم است؛ که این انتخاب، مهم‌ترین اسوه تاریخی در ایجاد حق انتخاب خلفا نسبت به خلیفه بعدی بود و بر همین اساس است که ماوردی می‌نویسد: «امامت به دو صورت منعقد می‌شود؛ اول: انتخاب اهل حل و عقد. دوم: نصب امام قبلی.» (ماوردی، ۱۴۰۶ق، ص ۶)؛ و حتی از نظر ماوردی، نصب امام قبلی بر انتخاب مردم نیز مقدم و ارجح است، چرا که به عقیده وی در استخلاف، هم انتخاب شونده و هم انتخاب کننده، شخصیت‌های استثنایی هستند و خلیفه بهتر از هر کس دیگری، شخص شایسته را تشخیص می‌دهد و تصمیمش مطمئن‌تر و به مصلحت نزدیک‌تر است؛ از این رو یک خلیفه می‌تواند خلیفه یا خلفای بعد از خود را نصب نماید (همان).

بنابراین باید گفت روش مذکور به عنوان یکی از مبانی مشروعیت حکومت، بعد از انتصاب عمر به خلافت توسط ابوبکر شهرت یافت و به عنوان رایج‌ترین روش انتخاب خلیفه در بین خلفای بنی‌امیه و بنی‌عباس تثبیت شد. مفسران فریقین نیز دیدگاه‌های خود را به صورت پراکنده، در میان تفاسیر آیات مختلف، راجع به این مبنا از مبانی مشروعیت حکومت، بیان کرده‌اند که به برخی از آنها اشاره می‌کنیم.

ابن کثیر ذیل آیه ۳۰ سوره بقره، پس از بیان دلایل وجوب نصب خلیفه و امام، به توضیح طرق مختلف به امامت رسیدن و تطبیق آن با شواهد تاریخی می‌پردازد و می‌نویسد: «الإمامة تنال بالنص كما يقولون طائفة من أهل السنة في أبو بكر أو بالإيماء إليه كما يقولون آخرون منهم أو باستخلاف الخليفة آخر بعده كما فعل الصديق بعمر بن الخطاب أو بتركة شوري في جماعة صالحين كما فعله عمر أو باجتماع أهل الحل والعقد على مبايعته أو بمبايعة واحد منهم فيجب التزامها عند الجمهور» (ابن کثیر دمشق، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۱۳۰).

در این میان، رشیدرضا در تفسیر المنار، با ارائه چهارچوب نظام اسلامی مبتنی بر اصل مشورت، در بیان‌های مختلف، تأکید می‌کند که نوع به خلافت رسیدن خلیفه دوم از نوع مشورت بوده و در اصل، تفاوتی میان به خلافت رسیدن خلیفه دوم با خلیفه اول و سوم وجود ندارد و این آینده‌نگری خلیفه اول بود که وی را به مشورت با اهل حل و عقد راغب ساخت و تنها اتفاقی که افتاد، تشکیل شدن شوری در زمان حیات خلیفه اول و اعلام نتیجه آن مشورت بود (رشیدرضا، ۱۹۹۰م، ج ۴، ص ۱۶۶).

در هر صورت، به این مبنای ارائه شده بر مشروعیت حکومت نیز اشکالاتی وارد است که به این موضوع اشاره می‌کنیم.

اولاً: طرفداران این دیدگاه، برای اثبات مدعای خود هیچ‌گونه دلیلی از کتاب و سنت و یا عقل ارائه نمی‌کنند؛ بلکه آنچه به عنوان ملاک و برهان بیان می‌شود، عمل و سیره خلیفه اول و دوم و صحابه پیامبر اکرم (ص) است؛ در صورتی که عمل و سیره صحابه و نیز خلافت عمر، از امور مسلم و مورد قبول نیست، بلکه اصل اختلاف در همان جاست. به عبارت دیگر آنچه در استدلال علمای اهل سنت به طور عموم و وفور مشاهده می‌شود، وجود دور و مصادره به مطلوب و به قول منطقیون، «اثبات الشيء بنفسه» است. آنها برای بیان مشروعیت و حجیت استخلاف یا انتصاب توسط خلیفه پیشین، به وقوع آن در خلافت خلیفه دوم استناد می‌کنند و بدان وسیله، مشروعیت آن را احراز می‌نمایند؛ در حالی که قبلاً مشروعیت خلافت عمر را مستند به مشروعیت استخلاف یا انتصاب توسط خلیفه پیشین کرده بودند که همان «دور» است و عقلاً باطل.

ثانیاً: بر فرض مشروع بودن حاکم و حقانیت او برای اداره جامعه، نه از منظر شرعی و نه از دیدگاه عقلی، قابل قبول نیست که حق تعیین جانشین نیز برای او قائل شویم و او اجازه

داشته باشد که برای پس از خود نیز شخص دیگری را مشخص نماید؛ به عبارت دیگر، نصب حاکم مشروع (مشروع بالفرض)، هیچ‌گونه حجّیتی برای دوران پس از حاکمیت خود او ندارد؛ مگر با نص الهی یعنی جانشینی منصوص از طرف پیامبر اکرم (ص) باشد که مقام «وما ینطق عن الهوی * إنّ هوّ إلاّ وحی یوحی» (نجم: ۳ و ۴) را داراست.

مبنای چهارم: استیلا و زور و غلبه

زور و غلبه و چیرگی بر کانون‌های قدرت، یکی از عواملی است که اهل سنت آن را به عنوان یکی از مبانی مشروعیت حکومت می‌دانند؛ به این معنا که اگر کسی از قدرت جسمی و نیروی بدنی و روانی بیشتری برخوردار بود، حق خواهد داشت بر جامعه حکومت کند و نیازی هم به عقد بیعت از طرف عامه مردم یا اهل حل و عقد نیست؛ بر اساس این دیدگاه، قاعده «الحق لمن غلب» شکل گرفته است. قاضی ابویعلی، از علمای بزرگ حنبلی، 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 ابن حنبل نقل شده که امامت با زور و غلبه هم ثابت می‌شود و در این صورت احتیاج به عقد بیعت نیست؛ هر چند آن حاکم، فاجر باشد. (ابویعلی، ۱۳۶۲ ش، ص ۲۴)؛ وی اضافه می‌کند که ابن حنبل گفته: «اگر کسی با شمشیر بر مردم غلبه پیدا کند و خلیفه و امیر مؤمنان نامیده شود، بر هر فردی که به خدا و روز قیامت ایمان دارد، جایز نیست که شب را به صبح بیاورد و او را به امامت نشناسد، چه امیر نیکوکار باشد یا فاسد». (ابویعلی، ۱۳۶۲ ش، ص ۲۴ و ۲۳).

فتوایی که بر اساس این اعتقاد از علمای اهل سنت در این باب صادر شده، نشان از جایگاه این بنیان مشروعیت برای حکومت‌ها در میان آنان دارد. برای مثال، ابن قدامه حنبلی، در کتاب فقهی خود می‌نویسد: «اگر کسی بر امام خروج کرد و او را سرنگون ساخت و پیروز شد و مردم را با زور و شمشیر، تحت فرمان خویش درآورد و مردم به اطاعت و فرمانبرداری او گردن نهادند و از او تبعیت و 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 او حرام است». (ابن قدامه، ۱۹۷۲ م، 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 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 گنهکار است و اطاعت امام واجب می‌باشد تا زمانی که با حکم شرع مخالف نکند، چه عادل باشد و چه جائز.» (تفتازانی، بی‌تا، ص ۲۷۲ و ۲۷۱).

در میان علمای اهل سنت، مفسران نیز گرچه نه‌بسیار، اما در برخی موارد به این مبای مشروعیت اشاره داشته‌اند و بعضاً توضیحاتی نیز داده‌اند که اشاره‌ای به این مطلب نیز خواهیم داشت.

ابن کثیر، ذیل آیه ۳۰ سوره بقره یکی از راه‌های عقد امامت را «قهر و غلبه شخص بر مردم» می‌شمرد و وجوب اطاعت از او را برای جلوگیری از تفرقه میان امت اعلام می‌کند (ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۱۳۰)؛ همچنان که ذیل آیه ۵۹ سوره نساء نیز با ذکر روایتی از ابوهریره، بر آن تاکید می‌کند (ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۳۰۲). صاحب کشف الأسرار نیز ذیل همین آیه می‌نویسد: «سلطانان... اگر بیدادگر باشند، واجب است مسلمانان آشکارا بر ایشان بیرون نیایند و دست از اطاعت ایشان بیرون نکشند و دعای بد بر ایشان نکنند و ایشان را از الله توبت خواهند و با ایشان غذا کنند و حج و نماز آدینه و در خبر است که بعد از شرک هیچ گناهی صعب‌تر از بیرون آمدن بر سلطان نیست.» (رشیدالدین میبدی، ۱۳۷۱ش، ج ۲، ص ۵۵۵). دیگر مفسران، یا به این نکته در ذیل آیات پرداخته‌اند و یا دیدگاهی بر خلاف آن ارائه نموده‌اند که به تفصیل در نقد این نظریه بدان پرداخته خواهد شد. به هر رو باید گفت که این نظریه گرچه مدافعان خاص خود را در میان اهل سنت دارد، لیکن با اشکالات و ایرادات اساسی روبه‌روست؛ از جمله اینکه:

اولاً: به‌طور اصولی، تحقق حکومت از طریق زور و سرکوب و تحمیل خود بر دیگران، هم خلاف طریق عقلایی و وجدان بشری است و هم خلاف شرع و دین. از نظر عقلی، تصرف در حوزه عمومی، بدون رضایت افراد آن جامعه، قبیح و از مصادیق ظلم بوده و طبیعتاً حکومت مبتنی بر زور و تغلب نزد عقلا و وجدان بشری محکوم و مردود است. از لحاظ شرعی نیز مسلم است که شریعت، حکم عقل سلیم را امضا می‌کند و اگر به متون و نصوص

دینی مراجعه شود، مشخص می‌گردد که نه تنها حکومت، بلکه اساس پذیرش دین هم بر اختیار و انتخاب است و هیچ‌گونه اکراه و اجبار در پذیرش دین وجود ندارد.

ثانیاً: غالب فقها و علمای اهل سنت، در ارائه نظریات و فتاوی خود در خصوص مشروع دانستن استیلا و حکومت تغلبیه، هیچ‌گونه دلیلی از عقل و یا کتاب و سنت رسول خدا(ص) ارائه نکرده‌اند، بلکه صرفاً به عمل افرادی همچون عبدالملک استناد جسته‌اند. این چنین است که حتی مفسران اهل سنت نیز به صراحت این نظریه را زیر سوال می‌برند. برخی با مطرح کردن مسئله ظلم و فسق در حاکم، عدم لزوم اطاعت از چنین حاکمی را متذکر می‌شوند؛ همچون فخررازی که ذیل آیه ۱۲۴ سوره بقره می‌نویسد: «فقها و متکلمین برآنند که عقد امامت با فاسق در حال فسق جایز نیست.» (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۴، ص ۳۸). همین‌طور زمخشری، آیه مذکور را دلیلی بر عدم شایستگی فاسق بر امامت می‌شمرد (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۸۴).

صاحب تفسیر المنیر نیز در این باره می‌نویسد: «از بیان لاینال عهدی الظالمین عدم جواز ولایت ظالم و فاسق استفاده می‌شود؛ همانگونه که نه شهادت و نه روایت چنین شخصی پذیرفته نیست.» (زحیلی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۳۰۹)؛ وی اضافه می‌کند: «ظلم مانعی بر تحقق امامت است و امامت جز برای اهل صلاح و عدل و احسان قابل تصور نیست و اما اینکه اکثر علما صبر بر امام جائز را برتر از خروج بر او می‌دانند به‌خاطر مصلحت و جلوگیری از فساد در زمین است.» (زحیلی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۳۰۶). آن‌چنان‌که واضح است، زحیلی دلیل لزوم صبر در برابر امام و حاکم ظالم را از دیدگاه اکثریت بیان می‌کند، گرچه ظاهراً با توضیحات ابتدائی خود در تعارض است؛ حتی وی ذیل آیه ۵۹ سوره نساء، اطاعت از حاکمان را تنها در غیر معصیت الهی واجب می‌داند که اعتقاد اصلی این مفسر را بیان می‌دارد (زحیلی، ۱۴۱۸ق، ج ۵، ص ۱۲۸)؛ علاوه بر اینکه وی در تفسیر آیه ۳۰ سوره بقره راه‌های تعیین امام را تنها سه راه معرفی می‌کند که زور و غلبه در میان آنها نیست (زحیلی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۱۳۰).

دراین میان، رشیدرضا با صراحت کامل، این نظریه را مورد تخطئه قرار می‌دهد، اطاعت از حاکمان ظالم را غیرواجب و حتی آن را حرام می‌شمرد؛ چرا که آنها به‌صورت عموم جز به ظلم دستور نمی‌دهند (رشیدرضا، ۱۹۹۰م، ج ۵، ص ۱۵۰)؛ همچنین وی با استناد به قول «لا طاعة

لمخلوق فی معصیة الخالق» و نیز واجب بودن خروج بر حاکم مرتد از اسلام، خروج امام حسین (ع) بر یزید که با مکر و زور به حکومت رسیده بود را موافق با شرع و به حق می‌شمارد و به تندی به یزید و یزیدیان می‌تازد (رشیدرضا، ۱۹۹۰م، ج ۶، ص ۳۰۴ و ۳۰۳ و ج ۱۲، ص ۱۵۲).

ثالثاً: اگر نظریه تغلب و حکومت مبتنی بر زور به عنوان یکی از راه‌های مشروعیت حکومت پذیرفته شود؛ آنگاه حکومت در اسلام به صورت هرج و مرج درآمده و قانون جنگل بر جامعه مسلمان حاکم خواهد شد؛ به این معنا که هر کس 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 می‌شود که این روش، دقیقاً همان منطق فرعونی است که ساحران بر اساس آن گفتند: «...هر کس که امروز برتری یافت، رستگار شده است.» (طه: ۶۴)، روشی که مورد غضب خدا و رسولش بوده و بارها در قرآن کریم مورد نکوهش قرار گرفته است.

رابعاً: علیرغم اینکه اکثر فقها و علمای اهل سنت، بر صحت انعقاد حکومت و امامت برای حاکم غاصب و لو آنکه فاجر و فاسق باشد، تاکید کرده‌اند و اطاعت از او را واجب دانسته‌اند، لیکن باید متذکر شد 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 صحیح بر حرمت اطاعت از سلاطین جائز و فاسق و عدم اعتماد بر آنها تصریح داشته و حتی بر نفی و ردّ زمامدار فاسق و مقاومت و مبارزه علیه چنین حکومتی تاکید می‌ورزد. احادیث بسیاری که تسلط و چیرگی سلاطین شرور و ستمگر را نتیجه ترک «امر به معروف و نهی از منکر» از طرف مردم می‌دانند، خود بیانگر ضرورت امر به معروف و نهی از منکر مردم در برابر سلطان ظالم و ستمگر است که نهایتاً مفهومی جز قتال و مبارزه در برابر او نخواهد داشت؛ به طوری که می‌توان گفت تغلب و استیلای حاکم فاسق و ستمگر نه تنها منشأ و مبنای مشروعیت حکومت وی نیست، بلکه علت جواز و حتی وجوب مبارزه و مقاومت و خلع وی از حکومت نیز خواهد بود (شریف رضی، ۱۴۱۴ق، ص ۲۴۱ (خطبه ۱۶۶) و ص ۴۲۲ (نامه ۴۷) / غزالی، ۱۹۳۹م، ص ۲۳۷ / حاکم نیشابوری، بی تا، ص ۹۳۹).

۴. نتایج

از آنچه بیان شد، آشکار گردید که درباره هر حاکم و حکومتی، سوال از مشروعیت

مطرح است و همه حکومت‌ها در برابر چنین پرسشی قرار دارند؛ به‌دیگریان، یکی از مباحث کلیدی مربوط به حاکمیت، منشأ مشروعیت آن است و طبعاً هر نظام سیاسی باید پاسخگوی منشأ حاکمیت و مشروعیت خویش باشد. از صراحت آیات قرآن کریم پیرامون مسئله حکومت، مفسران فریقین، به‌اتفاق، قائل به آن شده‌اند که خداوند متعال، منشأ ذاتی مشروعیت بوده و مرتبه‌ای از ولایت خود را به برخی از بندگان تفویض کرده است که از جمله ایشان، نبی مکرم اسلام (ص) است. اما اختلاف عمده، بر سر منبع یا منابع مشروعیت حکومت حاکمان پس از پیامبر (ص) است؛ در حالی که از نگاه امامیه تعیین حاکم به‌هیچ‌وجه در منطقه فراغ نیست و هر حکومتی باید مشروعیت خویش را به‌صورت مستقیم یا غیرمستقیم از خداوند متعال کسب کند، زیرا تنها اوست که حق حاکمیت بر انسان‌ها را دارد و در نتیجه او می‌تواند این حق را به هر کسی که بخواهد، تفویض نماید؛ مفسران اهل سنت برخلاف مفسران امامیه، علیرغم پذیرش مشروعیت الهی حکومت و نصب امام با نص از جانب خداوند، این طریق را برای خلفای پیامبر ثابت شده نمی‌دانند و معتقدند امامت و حکومت از راه‌های گوناگون همچون بیعت و انتخاب اهل حل و عقد، ولایتعهدی و استخلاف امام سابق و همچنین زور و غلبه منعقد می‌شود؛ گرچه روش زور و غلبه، به صراحت مورد تأیید اکثریت ایشان قرار نگرفته و گروهی تنها در صدد توجیه مشروعیت حکومت حاکمانی که از این طریق به حکومت رسیده‌اند، برآمده‌اند و در مقابل، دسته‌ای با بیان‌های مختلف، به آن تاخته و مورد تخطئه‌اش قرار داده‌اند.

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. آقابخشی، علی، افشاری‌راد، مینو؛ فرهنگ علوم سیاسی؛ تهران: مرکز اطلاعات و مدارک علمی ایران، ۱۳۷۶ش.
۲. آلوسی، سید محمود؛ روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم؛ بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.
۳. ابن عاشور، محمد بن طاهر؛ التحریر و التنویر؛ بی‌جا: بی‌نا، بی‌تا.
۴. ابن قدامه حنبلی، موفق‌الدین؛ المغنی؛ بیروت: دار الکتب العربی، ۱۹۷۲م.
۵. ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمرو؛ تفسیر القرآن العظیم؛ بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۹ق.
۶. ابوالحمد، عبدالحمید؛ مبانی سیاست؛ تهران: توس، ۱۳۵۳ش.
۷. ابویعلی، محمد حسین بن فراء؛ الأحکام السلطانیة؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۶۲ش.
۸. افلاطون؛ جمهوریت؛ ترجمه: روحانی، فواد؛ تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸ش.
۹. تفتازانی، سعدالدین؛ شرح المقاصد؛ بی‌جا: مطبعة الحاج محرم افندی، بی‌تا.
۱۰. الجزیری، عبدالرحمان؛ الفقه علی المذاهب الاربعه؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۶ق.
۱۱. حاتمی، محمدرضا؛ «بررسی و نقد مبانی مشروعیت حکومت از دیدگاه اهل سنت»، مجله دانش سیاسی، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۳۸۴ش.
۱۲. حاکم نیشابوری، ابوعبدالله؛ مستدرک علی الصحیحین؛ بیروت: دار المعرفة، بی‌تا.
۱۳. خسروپناه، عبدالحسین؛ «نظریه تاویل و رویکردهای آن»، کتاب نقد، ش ۷، ۱۳۷۷ش.
۱۴. خنجی اصفهانی، فضل‌الله؛ سلوک الملوک؛ تهران: خوارزمی، ۱۳۶۲ش.
۱۵. دوگان، ماتی؛ «سنجش مفهوم مشروعیت و اعتماد، اطلاعات سیاسی و اقتصادی»، ش ۱ و ۲، سال دهم، ۱۳۷۴ش.
۱۶. روسو، ژان ژاک؛ قرارداد اجتماعی (متن و در زمینه متن)؛ ترجمه: مرتضی کلانتری، تهران: انتشارات آگاه، ۱۳۷۹ش.
۱۷. رشیدالدین میبدی، احمد بن ابی‌أسعد؛ کشف الأسرار و عده الأبرار؛ تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۱ش.
۱۸. رشیدرضا، محمد؛ تفسیر القرآن الحکیم (تفسیر المنار)؛ مصر: هیئة المصریة العامة للکتاب، ۱۹۹۰م.
۱۹. زحیلی، وهبة بن مصطفى؛ التفسیر المنیر فی العقيدة و الشریعة و المنهج؛ بیروت، دمشق: دار الفکر المعاصر، ۱۴۱۸ق.
۲۰. زمخشری، محمود؛ الکاشف عن حقائق غوامض التزیل؛ بیروت: دار الکتب العربی، ۱۴۰۷ق.
۲۱. سید قطب شاذلی، سید بن قطب بن ابراهیم؛ فی ظلال القرآن؛ بیروت، قاهره: دار الشروق، ۱۴۱۲ق.
۲۲. شریف رضی، محمد بن حسین؛ نهج البلاغة؛ به تحقیق صبحی صالح؛ قم: نشر هجرت، ۱۴۱۴ق.
۲۳. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم؛ الملل و النحل؛ بیروت: دار المعرفة، ۱۹۹۰م.

۲۴. صدر المتألهین، محمدبن ابراهیم؛ تفسیر القرآن الکریم (صدرا)؛ قم: انتشارات بیدار، ۱۳۶۶ ش.
۲۵. طباطبائی، سید محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ ق.
۲۶. طبرسی، فضل بن حسن؛ مجمع البیان فی تفسیر القرآن؛ تهران: انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۷۲ ش.
۲۷. طوسی، محمدبن حسن؛ التبیان فی تفسیر القرآن؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۲۸. عالم، عبدالرحمان؛ بنیادهای علم سیاست؛ تهران: نشر نی، ۱۳۸۷ ش.
۲۹. غزالی، ابوحامد محمد؛ احیاء علوم الدین؛ قاهره: مطبعة مصطفى البانی، ۱۹۳۹ م.
۳۰. فارابی؛ آراء اهل المدینة الفاضله؛ تحقیق: علی ابوملحم، بیروت: دار الهلال، ۱۹۹۵ م.
۳۱. فخرالدین رازی، محمدبن عمر؛ مفاتیح الغیب؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
۳۲. قاضی زاده، کاظم؛ «منشأ ولایت معصومین (ع)»، فصلنامه حکومت اسلامی، دبیرخانه مجلس خبرگان رهبری، شماره اول، سال اول، قم، پاییز ۱۳۵۷ ش.
۳۳. کوفی، احمدبن اعثم، الفتوح؛ بیروت: دار الأضواء، ۱۴۱۱ ق.
۳۴. لاریجانی، محمدجواد؛ مباحثی در مشروعیت و کارآمدی؛ تهران: سروش، ۱۳۷۳ ش.
۳۵. لاریجانی، محمدجواد؛ نقد دینداری و مدرنیسم؛ تهران: سروش، ۱۳۷۴ ش.
۳۶. ماوردی، ابوالحسن علی بن محمد؛ الأحکام السلطانیة و الولايات الدینیة؛ قاهره: مکتب الإعلام الإسلامی، ۱۴۰۶ ق.
۳۷. مصباح یزدی، محمدتقی؛ «حکومت و مشروعیت»؛ کتاب نقد، ش ۷، ۱۳۷۷ ش.
۳۸. معصومی، سید محمدمسعود؛ «مبانی مشروعیت حکومت اسلامی و ولایت فقیه (۱)»، فصلنامه حکومت اسلامی، شماره سوم (سال چهاردهم)، پاییز ۱۳۸۸ ش.
۳۹. مغنیه، محمد جواد؛ تفسیر الکاشف؛ تهران: دار الکتب الإسلامیة، ۱۴۲۴ ق.
۴۰. مکارم شیرازی، ناصر؛ تفسیر نمونه؛ تهران: دار الکتب الإسلامیة، ۱۳۷۴ ش.
۴۱. وینسنت، اندرو؛ نظریه‌های دولت؛ ترجمه حسین بشیریه، تهران: نی، ۱۳۷۱ ش.

Bibliography

The Holy Quran
The Holy Quran, original Arabic version.

Other Literature

- 'Aalem, 'Abd al- Rahman, *Bonyaadhaa ye 'Elm e Siyaasat*, Tehran, Nashr e Ney, 1387 Sh.
- Al- Aalousi, Sayyid Mahmoud, *Rouh al- Ma`aani fi Tafsir al- Qur'aan al- 'Azim*, Beirut: Dar al- Kutub al- 'Elmiyah, 1415 A. H.
- Abu al- Hamd, 'Abd al- Hamid, *Mabani ye Siyaasat*, Tehran: Enteshaaraat e Tous, 1353 Sh.

- Abu Ya'laa, Muhammad Husayn b. Farraa', *al- Ahkaam al- Sultaaniyyah*, Qum: Daftar Inteshaaraat Islami, Jaame'eh-ye Modarresin, 1362 Sh.
- Alfarabius/ Al-Farabi, *Aaraa' Ahl al- Madinah al- Faazilah*, ed. by 'Ali Abu Mulham, Beirut: Dar al- Hilal, 1995.
- Al- Ghazzali, Abu Hamed Muhammad, *Ihyaa' 'Ulum al- Din*, Cairo: Dar Mustafa al- Bani, 1939.
- Al- Jaziri, 'Abd al- Rahmaan, *al- Fiqh 'ala al- Madhaahib al- Arba'ah*, Beirut: Dar Ihyyaa' al- Turaath al- 'Arabi, 1406 A. H.
- Al- Kufi, Ahmad b. A'tham, *al- Futouh*, Beirut: Dar al- Azwaa', 1411 A. H.
- Al- Maawardi, Abu al- Hasan 'Ali b. Muhammad, *al- Ahkaam al- Sultaaniyyah wa al- Wilaayaat al- Diniyyah*, Cairo: Maktab al- I'laam al- Islaami, 1406 A. H.
- Al- Shahrestani, Muhammad b. 'Abd al- Karim, *al- Milal wa al- Nihal*, Beirut: Dar al- Ma'rifah, 1990.
- Al- Sharif al- Razi, Muhammad b. Husayn, coll., *Nahj al- Balaaghah*, ed. by Subhi al- Saaleh, Qum: Nashr-e Hijrat, 1414 A. H.
- Al- Tabarasi, Fazl b. Hasan, *Majma' al- Bayaan fi Tafsir al- Qur'an*, Tehran: Entesharat e Naaser Khosrow, 1372 Sh.
- Al- Tabaatabaa'i, Muhammad Husayn, *al- Mizan fi Tafsir al- Qur'an*, Qum: Daftar e Entesharat e Islami, 1417 A. H.
- Al- Tousi, Muhammad b. Hasan, *al- Tebyan fi Tafsir al- Quran*, Beirut: Dar Ihya al- Toraath al- 'Arabi, n. d.
- Al- Zamakhshari, Mahmoud, *al- Kaashef 'an Haqaa'iq Ghawaamiz al- Tanzil*, Beirut: Dar al- Kutub al- 'Arabi, 1407 A. H.
- Aqa- Bakhshi, Ali, and Minoo Afshari- Raad, *Farhang e 'Olum e Siyaasi*, Tehran: Markaz e Ettelaa'at va Madaarek e 'Elmi ye Iran, 1376 Sh.
- Dougan, Matieh, Sanjesh e Mafhoum e Mashrou'iiyyat va I'timaad, "Ettelaa'aatt e Siyaasi va Iqtesaadi, Vol. 10, Nos. 1 and 2, 1374 Sh.
- Fakhr al- Din al- Razi, Muhammad b. 'Umar, *Mafaatih al- Ghayb*, Beirut: Dar Ihyyaa' al- Toraath al- 'Arabi, 1420 A. H.
- Haakem e Neyshaabouri, Abu 'Abd Allah, *al- Mustadrak 'ala al- Sahihayn*, Beirut: Dar al- Ma'rifah, n. d.
- Hatami, Muhammad Reza, "Barrasi va Naqd e Mabaani ye Mashrou'iiyyat e Hokumat az Didgaah e Ahl e Sunnat," *Daanesh e Siyaasi*, No. 1, Spring and Summer, 1384 Sh.
- Ibn 'Aashour, Muhammad b. Taaher, *al- Tahrir wa al- Tanwir*, n.p.: n.p., n.d.
- Ibn Kathir al- Dimashqi, Ismaa'il b. 'Amr, *Tafsir al- Quran al- 'Azim*, Beirut: Dar al- Kutub al- 'Ilmiyyah, 1419 A. H.
- Ibn Qudaameh Hanbali, Muwaffaq al- Din, *al- Mughni*, Beirut: Dar al- Kutub al- 'Arabi, 1972.
- Khosrowpanah, 'Abd al- Husayn, "Nazariyyeh ye Ta'wil wa Roukardhaa ye Aan," *Ketab e Naqd*, No. 7, 1377 Sh.
- Khunji Isfahaani, Fazl Allah, *Solouk al- Molouk*, Tehran: Enteshaaraat e Kharazmi, 1362 Sh.
- Larijani, Muhammad Javad, *Mabaahesi dar Mashrou'iiyyat wa Kaaraamadi*, Tehran: Nashr e Soroush, 1373 Sh.
- Larijani, Muhammad Javad, *Naqd e Dindaari va Modernism*, Tehran: Nashr e Soroush, 1374 Sh.

- Ma'soumi, Sayyid Muhammad Mas'oud, "Mabaani ye Mashrou'iyat e Hokoumat e Islaami va Velaayat e Faqih, Part 1," *Faslnameh ye Hokoumat e Islaami*, Vol. 14, No. 3 (Autumn 1388).
- Makaarem Shiraazi, Naser, *Tafsir Nemouneh*, Tehran: Dar al-Kotob al- Islaamiyyah, 1374 Sh.
- Mesbaah Yazdi, Muhammad Taqi, "Hokoumat va Mashrou'iyat," *Ketab e Naqd*, No. 7, 1377 Sh.
- Mughniyah, Muhammad Jawad, *Tafsir al-Kaashif*, Tehran: Dar al- Kutub al- Islaamiyyah, 1424 A. H.
- Plato, *Republic/ Johouriyyat*, trans. by Fu'aad Rowhani, Tehran: Entesharat 'Elmi va Farhangui, 1368 Sh.
- Qazizadeh, Kazem, "Mansha' Velaayat-e Ma'soumin, *Faslnameh ye Houkoumat e Islami*, Dabir Khaaneh ye Majles e Khobregaan e Rahbari, (Qum) vol. 1, No. 1, Autumn, 1357 Sh.
- Rashid al- Din Meybodi, Ahmad b. Abi Sa'd, *Kashf al- Asraar wa 'Oddah al- Abraar*, Tehran: Entesharat e Amir Kabir, 1371 Sh.
- Rashid Reza, Muhammad, *Tafsir al- Quran al- Karim: Tafsir al- Manaar*, Cairo: al- Hay'ah al- Mesriyyah al- 'Aammah le al- Kitaab, 1990.
- Rousseau, Jean Jacques, *Qaraardad e Ijtemaa'i: Matn va dar Zamineh ye Matn*, trans. by Motaza Kalaantari, Tehran: Enteshaaraat e Aagaah, 1379 Sh.
- Sadr al-Muta'allehin, Muhammad b, Ibrahim, *Tafsir al- Quran al- Karim: Sadraa*, Qom: Entesharat e Bidaar, 1366 Sh.
- Sayyid Qotb Shaaqli, Sayyid b. Qutb b. Ibraahim, *Fi Zilaal al- Quran*, Beirut/ Cairo: Dar al-Shorouq, 1412 A. H.
- Al- Tafataazaani, Sa'd al-Din, *Sharh al- Maqaasid*, n. p.: Hajj Muharram Afandi Press, n. d.
- Vincent, Andrew, *Tazariyyeh haa ye Dowlat*, trans. by Hoseyn Bashiriyyeh, Tehran: Nashr e Ney, 1371 Sh.
- Zuhayli, Wahabah b. Mustafaa, *al- Tafsir al- Munir fi al- 'Aqidah wa al- Shari'ah wa al- Manhaj*, Beirut/ Damascus: Dar al-Fikr al-Mu'aaser, 1418 A. H.