

تبیین و نقد ادله مشروعیت «بیعت» در کلام سیاسی غزالی و فخر رازی

Elahi@iki.ac.ir

صفدر الهی‌راد / استادیار گروه کلام و فلسفه دین، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی *

دریافت: ۱۳۹۹/۱۰/۲۵ - پذیرش: ۱۴۰۰/۰۴/۰۳

چکیده

«مشروعیت سیاسی» به‌عنوان مهم‌ترین مسئله کلام سیاسی اسلام، حجم عظیمی از مباحث سیاسی متکلمان اسلامی را به خود اختصاص داده است. نظریه «بیعت مردمی» یکی از مهم‌ترین دیدگاه‌های مشروعیت در کلام سیاسی اهل سنت است. مقاله حاضر بر تبیین و نقد ادله اثبات دیدگاه بیعت از منظر غزالی و فخر رازی، به‌عنوان دو شخصیت محوری و اثرگذار در اندیشه سیاسی اهل سنت، متمرکز شده است. سؤال اساسی تحقیق این است که از منظر غزالی و فخر رازی، مراد از بیعت و ادله اثبات مشروعیت بیعت چیست و چگونه ارزیابی می‌شود؟ این مقاله که با روش توصیفی - تحلیلی و با استفاده از منابع معتبر کلامی، حدیثی و تاریخی اهل سنت تدوین شد، به تحلیل مسائل فوق پرداخته و به این نتیجه رسیده است که اصل دیدگاه و ادله ایشان با اشکالات اساسی مواجه است و حتی بر اساس منابع خودشان نیز قابل دفاع نیست.

کلیدواژه‌ها: مشروعیت سیاسی، بیعت مردمی، کلام سیاسی، غزالی، فخر رازی، اهل سنت.

مسئله «مشروعیت سیاسی» که یکی از مسائل اساسی در اندیشه سیاسی به حساب می‌آید، مبنا و ریشه بسیاری از مباحث سیاسی و اجتماعی به‌شمار می‌رود. مشروعیت سیاسی در این بحث به معنای حق حکومت و لزوم فرمان‌برداری مردم است. این مسئله از سویی در فلسفه سیاسی و از سویی دیگر در کلام سیاسی و از سوی سوم در فقه سیاسی مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد. کلام سیاسی این مسئله را با توجه به مبانی، گزاره‌ها و اهداف دینی خاص و برای توجیه و دفاع از آموزه‌های آن دین در باب حکومت پی می‌گیرد. کلام سیاسی، بنا به تعریف نگارنده، شاخه‌ای از دانش کلام است که با روش‌های گوناگون برهانی، نقلی و... به تبیین و اثبات عقاید دینی مربوط به امور سیاسی (هر آنچه به صفات خداوند نسبت به امور سیاسی یا امور سیاسی ممکنات از حیث تعلقشان به صفات الهی برمی‌گردد) می‌پردازد و از آنها در برابر دیدگاه‌های مخالف و شبهات منکران دفاع می‌کند (در باب چرایی انتخاب این تعریف و مزیت آن بر تعاریف دیگر، ر.ک: الهی‌راد، ۱۳۹۰، ص ۱۱۱-۱۳۶).

یکی از نظریه‌های مشروعیت (یا راه اثبات و کشف حق حکومت) در کلام سیاسی اهل سنت، نظریه انتخاب است. در نظریه انتخاب، نه خدای متعال تعیین‌کننده حق حکومت است و نه شخص پیامبر ﷺ؛ بلکه انتخاب حاکم یا شخص برخوردار از حق حکومت و مشروعیت سیاسی، از سوی مردم انجام می‌گیرد. البته باید به این نکته نیز توجه شود که ایشان انتخاب مردمی را کاشف از رضایت و اراده تشریحی خدای متعال می‌دانند که تبیین و ارزیابی آن در ذیل دلیل سوم بیان خواهد شد. متکلمان تسنن سه قالب را در بیان نحوه انتخاب مردم مطرح می‌کنند که عبارت است از: تعیین از سوی حاکم پیشین، تعیین اهل حل و عقد یا شورا، و تعیین به شیوه بیعت مردمی. ایشان صریحاً بیعت امت با شخص و اجماع آنها را بر امامت او موجب مشروعیت حکومت می‌دانند (اشعری، ۱۳۹۷ق، ص ۲۵۵؛ همو، ۱۴۱۳، ص ۱۷۰-۱۷۱). غزالی بر این اعتقاد است که در صورت تبعیت و نصرت مردم از شخصی، تصدی امامت از سوی او دارای مشروعیت است (غزالی، ۱۴۲۲ق، ص ۱۵۵-۱۵۶). *فخر رازی* نیز در *البراهین در علم کلام* به مشروعیت حکومت از راه بیعت اشاره می‌کند و آن را یکی از طرق اثبات مشروعیت دانسته، حقانیت امامت ابوبکر را نیز مستند به همین طریق می‌داند (رازی، ۱۳۴۱، ج ۲، ص ۲۰۲).

نوشتر حاضر، صرفاً به تبیین و بررسی مشروعیت سیاسی از طریق بیعت مردم خواهد پرداخت. با توجه به اهمیت و تأثیر بسیار گسترده دو شخصیت بزرگ کلامی تسنن، یعنی *غزالی* و *فخر رازی*، محدوده تحقیق حاضر به بررسی و نقد ادله مشروعیت بیعت از منظر ایشان اختصاص داده شده است. ضرورت این تحقیق از آنجا مضاعف می‌شود که بررسی علمی و انتقادی دیدگاه‌های کلامی بزرگان اهل سنت و ادله ایشان، زمینه را برای ارائه الگوی صحیح مشروعیت بر اساس مبانی کلامی شیعی به جریان‌های سنی معاصر فراهم خواهد کرد.

با توجه به مقدمه فوق، مقاله حاضر به این پرسش‌ها خواهد پرداخت: مراد از بیعت چیست؟ مراد از بیعت در کلام سیاسی تسنن چیست؟ بر اساس این دیدگاه، تعداد لازم برای تحقق بیعتی که به مشروعیت حاکم منجر می‌شود،

چقدر است؟ ادله غزالی و فخر رازی برای اثبات این دیدگاه چیست؟ چه نقد و بررسی‌ای درباره این دیدگاه می‌توان ارائه داد؟

بر اساس تفحص انجام‌شده، تبیین جامع ادله مشروعیت بیعت در کلام سیاسی اهل سنت و همچنین نقد این ادله، در پژوهش‌های موجود یافت نشده است. بر این اساس، تلاش این پژوهش بر این است که علاوه بر تبیین دقیق این دیدگاه از سوی بزرگان کلامی اهل سنت، شش دلیل که در منابع گوناگون ایشان برای اثبات این رویکرد بیان شده‌اند، بیان شوند و مورد نقد قرار گیرند.

۱. تبیین دیدگاه مشروعیت بیعت

در این بخش پس از بیان معنای بیعت، نخست تعداد جمعیت لازم برای تحقق مشروعیت انتخاب را از منظر غزالی و فخر رازی تبیین کرده، سپس به تبیین و بررسی ادله ایشان بر اثبات این دیدگاه خواهیم پرداخت.

۱-۱. مفهوم بیعت

ابن خلدون بیعت را به همان پیمان بستن با امیر به منظور فرمان‌بری و اطاعت از وی در امور دلخواه و غیردلخواه او تعریف کرده است. وی وجه تسمیه این امر به «بیعت» را این رسم می‌داند که برای پیمان بستن با امیر دست خویش را در دست او قرار می‌دادند و از آنجاکه این عمل شبیه به عمل فروشنده و خریدار بوده است، تعبیر «بیعت» را برای دلالت بر این امر اطلاق کرده‌اند. ابن خلدون در باب منشأ شکل‌گیری این اصطلاح می‌گوید: بیعت عبارت از پیمان بستن به تبعیت است. بیعت‌کننده با امیر خویش پیمان می‌بست که تسلیم و تابع وی باشد و نسبت به همه تکالیف و دستورات ابلاغی با او مخالفت نکند. بدین منظور، برای اعلام بیعت با امیر و تبعیت از وی، دست خود را در دست امیر می‌گذاشتند. ابن خلدون در ادامه می‌گوید: از آنجاکه این شیوه به رفتار فروشنده و خریدار شبیه بوده است، آن را «بیعت» نامیده‌اند که مصدر «باع» (خرید - فروخت) می‌باشد؛ و در حدیث بیعت پیامبر ﷺ در شب عقبه و نزدیک درخت، و هرجا این لفظ به کار رود، مراد همین معناست (ابن خلدون، ۱۳۴۵، ص ۴۰۰-۴۰۱).

علامه طباطبائی نیز در *المیزان فی تفسیر القرآن* بیعت را همان پیمان دانسته و نتیجه‌اش آن است که بیعت‌کننده بذل طاعت می‌کند و خود را مطیع بیعت‌شونده قرار می‌دهد. ایشان در باب ریشه معنایی بیعت می‌گوید: ریشه این اصطلاح از کلمه «بیع» به همان معنای معامله است؛ با این تقریر که روئے عرب در معاملات این بوده است که برای قطعی کردن معامله، فروشنده و مشتری با یکدیگر دست می‌داده‌اند؛ به این معنا که با دست دادن، بیعت‌کننده دست خویش را به بیعت‌شونده می‌بخشید و از این طریق، تصرف در مال را به او واگذار می‌کرد. در بستر سیاسی نیز حقیقت بیعت آن است که بیعت‌کننده دست خویش را به حاکم می‌دهد تا هر کاری که می‌خواهد، انجام دهد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۸، ص ۲۷۴).

تحلیل فوق در باب ماهیت بیعت، با معنای لغوی آن نیز مطابق است. راعب در *المفردات ذیل واژه «بیع»*، در تحلیل بیعت گفته است: بیعت با سلطان به این معناست که بیعت کننده در مقابل سلطان بذل اطاعت کند (راعب اصفهانی، ۱۴۲۵ق، ص ۱۵۵). *ابن منظور در لسان العرب «البیعة»* را به معنای «صفقة» یعنی دست بر دست گذاشتن برای تحقق معامله و اطاعت از مفاد آن دانسته است. همین معنا در *العین و مصباح المنیر* نیز بیان شده است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۸، ص ۲۶؛ فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۲۶۵؛ فیومی، ۲۰۰۱، ج ۲، ص ۶۹).

۲-۱. تعداد جمعیت لازم برای تحقق مشروعیت سیاسی بیعت

برای تحقق مشروعیت سیاسی از طریق بیعت، حضور و همراهی چه تعدادی از مردم شرط است؟ بر اساس پژوهش‌های انجام‌شده، نوشتار حاضر به این نتیجه رسیده است که متکلمان اهل سنت پاسخ واحدی به این پرسش نداده‌اند. برای مثال، از ظاهر عبارات *ابوالحسن اشعری* چنین به دست می‌آید که معیار در مشروعیت اجماع مسلمانان، اتفاق نظر همه آنها بر امامت شخصی است (اشعری، ۱۴۱۳ق، ص ۲۵۶-۲۵۷؛ همو، بی‌تا، ص ۱۳۰-۱۳۱). برخلاف وی، از نظر *باقلانی*، هیچ حدّی مشخص برای لزوم حضور تعدادی خاص از مردم وجود ندارد؛ بلکه وی معتقد است، اگر تنها تعدادی از مسلمانان حاضر شوند، بیعت تمام است. آنچه از عبارت *باقلانی* به دست می‌آید، اگر دست کم سه نفر از مسلمانان نیز با شخصی بیعت کنند، حکومت وی مشروعیت دارد و همه باید تسلیم وی باشند (باقلانی، ۱۴۰۷ق، ص ۴۶۸).

غزالی بیعت و همراهی اکثریت مردم با شخصی را موجب مشروعیت تصدی امامت از سوی او می‌داند. وی در نقد باطنیه، صریحاً بر این باور اصرار دارد که شخص برخوردار از اجماع و بیعت اکثریت علمای عصر و مردم، بر شخصی که از نظر خلوص در اعتقاد و سلامت در دین و سایر شرایط، صلاحیت برای امامت را داشته باشد، مقدم است. از این رو وی با فرض صلاحیت امامت امام باطنیه، او را متهم به جمعیت اندک نموده و همین امر را دلیل بر عدم مشروعیت دیدگاه باطنیه در امر امامت تلقی کرده است. استدلال وی در ترجیح اکثریت بر صلاحیت بدین شرح است:

طریق دوم: ما به نحو جدل می‌پذیریم که امام باطنیه از باب صفای در اعتقاد و سلامت در دین و تحقق سایر شرایط در وی، صلاحیت امامت را داشته است؛ ولی معیار در ترجیح به اینجا ختم نمی‌شود؛ زیرا امامتی را که ما ادعا می‌کنیم، بزرگان عصر و علمای روزگار و بلکه جماهیر از مردم و اقالیم زمین در دورترین نقاط مشرق و مغرب بر آن اجماع کرده‌اند؛ به طوری که همه کسانی که در روی زمین بوده‌اند، اطاعت از او را به گردن نهادند و تابع او امرش شدند؛ مگر عده‌ای قلیل که باطنیه بوده‌اند. و اگر همه باطنیه و کوچک و بزرگ آنها جمع شوند، تعدادشان به اندازه اهل یک شهر از تابعان امامت عباسی نخواهد بود (غزالی، ۱۴۲۲ق، ص ۱۵۵-۱۵۶).

چنان که از عبارت فوق پیداست، *غزالی* با فرض وجود صلاحیت امامت در فردی، شخص برخوردار از رأی اکثریت مردم را بر شخص صالح مقدم دانسته است. نکته عجیب در این تبیین *غزالی* آن است که وی به رغم اثبات صلاحیت فردی برای امامت، حقانیت حکومت را برای شخص غیر صالح ثابت می‌داند. بر اساس مبانی کلامی،

به اقتضای توحید، حاکم مردم باید شخصی باشد که بتواند بهتر از دیگران احکام اسلامی را اجرا کند. با وجود این، چگونه می‌توان کسی را که از این ویژگی برخوردار نیست، بر مصداقی که شأن فوق را دارد، ترجیح داد؟ آیا می‌توان اقتضانات عینی مبانی کلامی را نادیده گرفت؟ اشکال اصلی غزالی آن است که وی میان مقام «نظریه» و مقام «تحقق» تفکیک نکرده است. در بحث مشروعیت سیاسی، سخن از حقانیت یا عدم حقانیت امامت جامعه اسلامی بر اساس معیارها و شرایط لازم برای تحقق اهداف الهی در جامعه است. قهراً تنها کسی از این مشروعیت برخوردار است که صلاحیت‌های دینی و عملی لازم را برای تحقق این هدف دارا باشد. با وجود این، چگونه می‌توان در مقام نظر، فرد صالح برای امامت را متأخر از فرد غیر صالح دانست؟ البته بحث دربارهٔ مقام تحقق و خارج، به این معنا که عملاً چه اتفاقی افتاده است و وظیفه ما در قبال این واقعه چیست، سخنی دیگر است که باید پس از تعیین تکلیف در باب مشروعیت و معیارهای آن بدان پرداخت. آنچه غزالی از آن سخن می‌گوید، مسلک ترجیح است؛ یعنی سخن دربارهٔ مشروعیت و حقانیت در الزام سیاسی، نه دربارهٔ وظیفه عملی پس از وقوع این بیعت.

البته فخر رازی در باب مراد از بیعت و تعداد جمعیت لازم در تحقق بیعت مشروع سخنی نمی‌گوید.

۲. ادله اثبات مشروعیت سیاسی بیعت

۲-۱. مصون بودن اجماع امت از خطا

غزالی برای مشروعیت بیعت، به مصون بودن اجماع امت از خطا استناد می‌کند. به اعتقاد وی، از آنجاکه مسلمانان کسی را از روی هوای نفس انتخاب نمی‌کنند، بلکه به دلیل باور به افضلیت و اصلحیت وی او را در امامت بر دیگران مقدم می‌دارند، نتیجه می‌گیریم که بیعت ایشان از مشروعیت برخوردار است. وی در مقام اقامه دلیل بر افضلیت خلفای چهارگانه می‌گوید: دلیل بر ادعای فوق آن است که مسلمانان کسی را از روی شهوت نفس انتخاب نمی‌کنند؛ بلکه انتخاب آنها از باب اعتقاد به افضلیت و اصلحیت ایشان است. به عبارتی دیگر، غزالی نوعی عصمت جمعی را برای انتخاب مردم قائل است؛ زیرا از نظر وی، انتخاب مسلمانان کاشف از افضلیت حاکم سیاسی است. «پس بهترین مردم بعد از حضرت رسول ﷺ ابوبکر است؛ سپس عمر؛ سپس عثمان و سپس علی؛ زیرا مسلمانان کسی را برای امامت از روی هوای نفس مقدم نمی‌دارند؛ بلکه فردی را که انتخاب می‌کنند، از باب اعتقاد آنها به افضلیت و اصلحیت او نسبت به غیر آن فرد است» (باقلانی، ۱۴۰۷ق، ص ۴۶۸).

باید از وی پرسید که آیا بیعت همهٔ مسلمانان بر شخصی واحد قابل تحقق است؟ اگر مراد از مسلمانان، مردم مسلمانی است که در همهٔ نقاط زمین حاضرند، چگونه می‌توان دیدگاه همهٔ آنها را جویا شد؟ در صورت امکان چنین امری، با توجه به حضور مسلمانان در نقاط گوناگون کرهٔ زمین، بیعت آنها با فردی واحد یا جویا شدن از نظر آنها در سراسر عالم، امری است که نیازمند چندین سال تحقیق خواهد بود. در این صورت، چگونه می‌توان جامعهٔ اسلامی را در سال‌های تحقق این وضعیت، فاقد امام رها کرد؟ هیچ جامعه‌ای نمی‌تواند در زمان محدودی فاقد امام باشد؛

چه رسد به آنکه بخواهد چندین سال بدون امام رها گردد. وانگهی، از کجا معلوم که در طول این مدت، عده‌ای به مخالفت با امام مُنتخب از سوی دیگران برنخیزند؟ روشن است که نتیجه این مخالفت، از بین رفتن اجماع خواهد بود. از سوی دیگر، تا کنون چنین اجماعی در مورد هیچ یک از حاکمان اسلامی واقع نشده است. با وجود این واقعیت، آیا می‌توان حکومت‌هایی را که تا کنون شکل گرفته‌اند، فاقد مشروعیت سیاسی دانست؟ البته اگر مراد ایشان از اجماع همهٔ مسلمانان، اجماع مسلمانان در نقاط یا شهرهای خاصی باشد، ترجیح بدون مرجع لازم می‌آید و این اشکال مطرح می‌شود که بر چه اساسی بیعت مسلمانانی خاص بر سایر مسلمانان مقدم می‌گردد؟ در نتیجه، اولاً اجماع همهٔ مسلمانان روی کرهٔ زمین قابل تحقق نیست؛ و ثانیاً ترجیح بیعت مسلمانان حاضر در نقطه‌ای خاص بر سایر مسلمانان، ترجیحی بدون مرجع است.

یکی از استدلال‌های فخر رازی بر مشروعیت حکومت از راه بیعت، حجیت اجماع است. وی با استناد به حدیثی مشهور از پیامبر ﷺ مبنی بر حجیت اجماع، برای مشروعیت امامت/ابوبکر استدلال می‌آورد که از راه اجماع امت بوده است. به اعتقاد فخر رازی، از آنجاکه پیامبر ﷺ فرموده‌اند: «امت من اجتماع بر خطا نمی‌کنند»، نتیجه می‌گیریم که انتخاب حاکم از راه بیعت مسلمانان از مشروعیت برخوردار است (رازی، ۱۳۴۱، ص ۲۰۶-۲۰۷). فخر رازی در *التفسیر الکبیر* با صراحت کامل بر عصمت امت تأکید می‌کند. وی ذیل آیهٔ شریفهٔ «ای کسانی که ایمان آورده‌اید! خدا را اطاعت کنید و پیامبر و اولیای امر خود را اطاعت کنید»، می‌گوید: تعبیر خدای متعال به «اولی الامر» دال بر حجیت اجماع است. دلیل بر این امر نیز این است که خدای متعال در این آیهٔ شریفه به نحو جازم مردم را به اطاعت از «اولی الامر» دستور داده و کسی که خدای متعال به نحو قطعی مردم را به اطاعت از او امر کرده است، باید معصوم از خطا باشد؛ زیرا اگر چنین فردی معصوم از خطا نباشد، در صورت بروز خطایی از وی، لازم می‌آید که خداوند به تبعیت از این خطا امر کرده باشد؛ درحالی‌که امر به خطا از خداوند متعال ممکن نیست؛ زیرا لازمهٔ آن، اجتماع امر و نهی نسبت به فعل واحد از جهتی واحد خواهد بود، که محال است. در نتیجه، «اولی الامر» ذکر شده در این آیه، باید معصوم باشد. حال باید ببینیم که آیا مراد از «اولی الامر» معصوم در این آیه، مجموع امت هستند یا برخی از امت. قهراً مراد از اولی الامر برخی از امت نیستند؛ زیرا اگر مراد خدای متعال افرادی خاص باشند، باید ما آنها را بشناسیم و بتوانیم به آنها دسترسی داشته باشیم؛ درحالی‌که به ضرورت می‌دانیم که در زمان خودمان از شناخت و دسترسی و بهره‌مندی از چنین افرادی عاجز هستیم. بنابراین، معصومی که در این آیه مطرح شده است، نمی‌تواند برخی از افراد امت یا قومی خاص از اقوام باشد. با توجه به نکتهٔ اخیر، قهراً معصوم مورد نظر این آیهٔ شریفه باید اهل حل و عقد از امت باشد. در نتیجه، به نحو قطعی باید گفت که اجماع امت حجت است (رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۰، ص ۱۱۲-۱۱۳). بنابراین از نظر فخر رازی اهل حل و عقد از عصمت برخوردارند و در قبال تصمیمات آنها باید برخوردی معصومانه داشته باشیم.

البته اشکالات جدی به این تحلیل فخر رازی در تفسیر آیه شریفه وجود دارد که به برخی از آنها اشاره می‌کنیم: اولاً «اولی الامر» به معنای صاحبان امر و حکومت است. چگونه می‌توان این تعبیر را بر امت تطبیق داد؟ به عبارتی دیگر، از منظر لغوی و اصطلاحی، وجهی برای انطباق «اولی الامر» بر امت وجود ندارد؛ ثانیاً؛ در تفسیر فخر رازی جای مطیع و مطاع عوض شده است؛ زیرا مفاد صریح آیه این است که «اولی الامر» باید اطاعت مطلق شود؛ در حالی که بنا بر تفسیر «اولی الامر» به امت، سخن از اطاعت‌کننده خواهد شد، نه اطاعت‌شونده (قدردان قراملکی، ۱۳۸۸، ص ۲۲۱)؛ به عبارت دیگر، آیه در مقام بیان متعلق اطاعت است، نه معرفی طریقی (انتخاب اهل حل و عقد) برای تعیین حاکم؛ ثالثاً فخر رازی در مقدمات استدلال می‌گوید که نمی‌توان مراد از «اولی الامر» را برخی از امت دانست و باید آن را بر همه امت اطلاق کرد؛ ولی در نتیجه استدلال، آن را بر اهل حل و عقد تطبیق می‌دهد. اگر برخی از امت نمی‌تواند مراد از این آیه باشد، پس چرا خود وی آن را بر اهل حل و عقد اطلاق کرد؟

شهرستانی صریحاً حجیت اجماع را از این باب می‌داند که اهل اجماع من حیث‌المجموع از خطا، کفر و گمراهی معصوم‌اند. به اعتقاد وی، اگر اهل اجماع به نحو فردی معصوم نباشند، به نحو جمعی در حکم فردی معصوم‌اند. شهرستانی با پذیرش این فرض که اشتباه، کفر و گمراهی در مورد هر یک از افراد ممکن است، معتقد است که جایگاه مجموعه این افراد در عصمت، به منزله فردی واحد در عصمت است (شهرستانی، ۱۴۲۵ق، ص ۲۷۴).

با توجه به مستندات فوق، از نظر غزالی و فخر رازی مشروعیت بیعت مردم با حاکم، از باب عصمت انتخاب جمعی است. به عبارت دیگر، حجیت اجماع از نظر آنها، از باب خطاناپذیری انتخاب اجماع است.

در تحلیل این ادعا باید گفت: با توجه به خطاپذیری و عدم عصمت انسان‌ها در انتخاب‌های فردی، چه ویژگی‌ای در انتخاب جمعی رخ می‌دهد که موجب نفی خطا و تبعیت انسان‌ها از هوای نفس می‌گردد؟ مگر جامعه انسانی حقیقتی غیر از مجموعه متشکل از افراد تشکیل‌دهنده جامعه است؟ از آنجاکه اراده جمعی واقعیتی مجزا از اراده‌های افراد نیست، چه ویژگی دیگری موجب عدم تبعیت اراده‌های جمعی از هوای نفس و نفی هرگونه خطا در انتخاب‌ها می‌گردد؟ اتفاقاً شواهد فراوانی وجود دارد که انسان‌هایی در طول تاریخ تصمیم‌های جمعی‌ای گرفته‌اند که یقیناً باطل بوده است. نمونه روشن آن، مخالفت بسیاری از امت‌ها با انبیای معصوم الهی است. اگر تصمیم‌های جمعی از عصمت برخوردارند، چگونه می‌توان مخالفت‌ها و حتی مقابله‌های مستقیم همه یا اکثریتی از اقوام گوناگون را با پیامبران معصوم ﷺ توجیه کرد؟ آیا غیر از این بوده است که این اقوام به‌رغم شناخت حقیقت، با تبعیت از هوای نفس، در مقابل حق ایستاده‌اند؟ چنان که خدای متعال درباره قوم فرعون فرموده است: و هنگامی که آیات روشنگر ما به سویشان آمد، گفتند: این سحری آشکار است؛ و با آنکه دل‌هایشان بدان یقین داشت، از روی ظلم و تکبر آن را انکار کردند: «فَلَمَّا جَاءَتْهُمْ آيَاتُنَا مُبْصِرَةً قَالُوا هَذَا سِحْرٌ مُّبِينٌ» وَ جَحَدُوا بِهَا وَ اسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَ عُتُوًّا ﴿۱۳ و ۱۴﴾. البته ممکن است که متکلمان اهل سنت به ویژگی اسلام در باب امت اسلامی متوسل شوند و قیاس این مسئله را با دشمنان انبیای الهی قیاسی مع الفارق بدانند؛ ولی چنان که بیان شد، از آنجاکه افراد انسانی

خطاپذیرند و احتمال اثرپذیری تصمیمات آنها از هوای نفس منتفی نیست، می‌توان این احتمالات را در باب تصمیمات اجتماعی نیز سرایت داد. البته قابل یادآوری است که متکلمان معتقد به عصمت انتخاب جمعی‌اند، نه آنکه بیعت همهٔ مسلمانان را شرط تحقق مشروعیت سیاسی بدانند؛ بلکه از نظر آنها انتخاب اکثریت برای تحقق این مشروعیت کافی است. با توجه به این نکته، از کجا معلوم که حقیقت، همان انتخاب اقل مخالف نباشد؟ چه ویژگی‌ای در اکثریت وجود دارد که تصمیم آنها موجب عصمت می‌گردد؛ ولی انتخاب اقلیت چنین ویژگی‌ای را ندارد؟ آیا هیچ استبعادی وجود دارد که اکثر افراد جامعه دچار خطا شوند یا با اثرپذیری از هوای نفس تصمیم بگیرند؛ ولی اقلیت بر اساس حق و بدون اثرپذیری از هوای نفس تصمیم بگیرند؟

۲-۲. ایجاد وحدت، فلسفهٔ نیاز به امامت

دلیل دیگر غزالی بر مشروعیت بیعت، در تحلیل وی از فلسفهٔ نیاز به امام نهفته است. از نظر وی، فلسفهٔ وجود امام ایجاد وحدت میان آرای گوناگون در مواقع تعارض میان هواهاست. از آنجاکه دیدگاه‌های متناقض و خواسته‌های متباین بر نظری واحد اتفاق ندارند، مگر در صورتی که شوکت حاکم ظاهر گردد و هیبت او در دل‌ها رسوخ کند، چاره‌ای جز محوریت شوکت وجود ندارد. چنین شوکتی نیز با موافقت اکثر مردم در هر زمانی حاصل می‌گردد: «فإن المقصود الذي طلبنا له الإمام جمع شتات الآراء في مصطدم تعارض الأهواء، و لا تتفق الإيرادات المتناقضة و الشهوات المتباينة المتنافرة على متابعة رأی واحد إلا إذا ظهرت شوكتة و عظمت نجدته و ترسخت في النفوس رهبتة و مهابتة، و مدار جميع ذلك على الشوكة، و لا تقوم الشوكة إلا بموافقة الأكثرين من معتبری كل زمان» (غزالی، ۱۴۲۲ق، ص ۱۶۰). بنابراین در این استدلال، غزالی از فلسفهٔ تشکیل حکومت، مشروعیت بیعت را نتیجه گرفته است؛ به این معنا که با توجه به اثر وحدت‌آفرین تحقق حکومت دارای شوکت برای مردم، زمانی می‌توان این هدف را محقق کرد که خود مردم حاکم را تعیین کنند؛ زیرا اگر حاکم از سوی مردم انتخاب نشود، چنین شوکتی حاصل نمی‌شود و در نتیجه فلسفهٔ تشکیل حکومت زیر سؤال می‌رود.

در تحلیل این دلیل می‌گوییم:

اولاً تحقق وحدت و رفع تعارض، تنها یکی از اهداف تشکیل حکومت است؛ زیرا حتی از نظر خود متکلمان اهل سنت، فلسفه‌های دیگری نیز در تشکیل حکومت وجود دارد که باید به آنها توجه کرد. برای مثال، یکی از فلسفه‌های مورد تأکید آنها در ضرورت تشکیل حکومت، تحقق مقاصد دین است؛ یعنی اگر حکومت تشکیل نشود، احکام شرعی اجرا نمی‌شود. برای مثال، خود غزالی در باب نسبت حکومت و تحقق مقاصد دین می‌گوید: وجود حاکم برای نظام دنیایی ضروری است و نظام دنیایی برای نظام دینی، و نظام دینی برای رسیدن به سعادت اخروی ضروری‌اند. رسیدن به سعادت اخروی نیز مقصود پیامبران علیهم‌السلام بوده و در نتیجه، وجوب امامت از ضروریات شرع است (غزالی، ۱۴۰۶ق، ص ۱۴۷-۱۴۹). با وجود این مبنا، آیا می‌توان تعیین حاکم از راه بیعت مردمی را تحقق‌بخش این

هدف نیز دانست؟ آیا مردم توان تشخیص حاکمی را که بتواند اجراکننده احکام اسلامی باشد، دارند؟ بنابراین، باید همه اهداف تشکیل حکومت را در تعیین طریق مشروع برای تعیین حاکم، مورد توجه قرار داد.

ثانیاً به اعتقاد غزالی، از آنجاکه تشکیل حکومت باشوکت برای ایجاد وحدت لازم است، باید طریق تعیین حاکم را بیعت مردمی بدانیم. پرسش مهمی که در این بحث قابل طرح است، چرایی انحصار تحقق هدف فوق در طریق بیعت مردمی است؛ یعنی آیا بیعت مردمی برای تحقق هدف فوق موضوعیتی دارد یا اینکه هدف فوق با شیوه‌های دیگر نیز قابل تحقق است؟ برای مثال، آیا اگر حاکم از طریق نصب الهی تعیین شود، چنین هدفی، یعنی وحدت ملی و جلوگیری از تعارض عملی میان مردم، حاصل نمی‌شود؟ به عبارت دیگر، آیا تحقق شوکت برای ایجاد وحدت، منحصر در روش بیعت است؟ به نظر می‌رسد که تعیین حاکم از راه بیعت، موضوعیتی در تحقق هدف فوق ندارد. البته تحلیل حاضر به دنبال نفی تأثیرگذاری رأی مردم در ایجاد وحدت نیست؛ بلکه تنها منحصر بودن وحدت در انتخاب مردم را نفی می‌کند. برای مثال، در نفی چنین انحصاری می‌توان اراده الهی را محور وحدت میان مردم دانست؛ یعنی محور وحدت مردم می‌تواند تحقق اراده خدای متعال در تعیین تکلیف باشد. حتی - در صورتی که جامعه اسلامی به دنبال جلب رضایت خدای متعال باشد، محوریت و تأثیرگذاری خدامحوری به مراتب از تأثیرگذاری انتخاب از سوی مردم بیشتر است. با توجه به این نکته، نمی‌توان صرفاً به دلیل تحقق هدف فوق، بیعت مردمی را موجب مشروعیت سیاسی دانست.

۳-۲. بیعت کاشف از نصب الهی

دلیل دیگر غزالی بر مشروعیت نظریه بیعت آن است که بیعت مردم و به عبارتی دیگر، روی آوردن دل‌های مردم به سوی فرد یا افرادی، و در نتیجه ایجاد قدرت و شوکت برای حاکم، امری اختیاری نیست که بتوان با فریب آن را به وجود آورد؛ بلکه این اتفاق، عنایت الهی است که خداوند به هر کسی خواست، عنایت می‌کند. غزالی بر این باور است که بر اساس نظریه بیعت، ما تعیین امام را به اختیار و نصب خداوند واگذار کردیم که این نصب الهی از طریق تبعیت و بیعت شخص یا اشخاص با امام کشف می‌شود. از نظر وی، هدایت دل‌های مردم به سمت شخصی، نه از روی حيله و فریب، بلکه روزی الهی است که خداوند به هر کسی بخواهد، عنایت می‌کند. وی بر همین اساس می‌گوید که ما در نظریه بیعت، گویا تعیین امام را در ظاهر به اختیار خدای متعال و نصب الهی واگذار کرده‌ایم و آنچه موجب مشروعیت بیعت با امام می‌شود، همان هدایت دل‌های مردم به تبعیت از حاکم است که نعمت و هدیه‌ای از جانب خداوند به آنها به‌شمار می‌آید (غزالی، ۱۴۲۲ق، ص ۱۶۰). دلیل غزالی بر این امر که هدایت دل‌های مردم نمی‌تواند کار بشر باشد، این است که اگر جمعی کثیر از انسان‌ها جمع شوند، نمی‌توانند نگرش و اعتقاد مردم را از گرایش به امامت عباسیه برگردانند و اگر همه عمر خویش را با حيله‌ها و ابزارهای گوناگون برای هدف فوق به کار گیرند، با شکست و محرومیت مواجه خواهند شد (همان، ص ۱۶۱). تفتازانی نیز مشابه چنین

تحلیلی را در باب کاشفیت بیعت از نصب حضرت رسول ﷺ بیان می‌کند. از نظر وی، انتخاب حاکم سیاسی از راه بیعت، در واقع نصب غیرمستقیم از سوی نبی ﷺ قلمداد می‌گردد (فتنازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۲۳۴).

از عبارات غزالی در *نصيحة الملوك* چنین برمی‌آید که وی به صورت کلی، حاکمان را همانند پیامبران برگزیده خدای متعال می‌داند و به دلیل همین برگزیده بودن حاکمان از سوی خداوند، معتقد است که باید از ایشان تبعیت کرد. غزالی اعتقاد به برگزیدگی حاکمان از سوی خدای متعال را به نظریه‌ای خاص در باب مشروعیت سیاسی محدود نمی‌کند؛ بلکه وی به صورت مطلق حاکم را جانشین خداوند می‌داند (غزالی، ۱۳۶۷ق، ص ۸۱-۸۲). ماوردی نیز حاکم را به منزله جانشین نبی ﷺ و برآمده از اراده خداوند متعال می‌داند. وی معتقد است که خداوند امر سیاست را به حاکمان تفویض می‌کند تا بر اساس دین الهی امور را تدبیر کنند و زمینه وحدت بر محور حاکمیت را فراهم سازند (ماوردی، بی تا، ص ۱۳).

بر اساس این دلیل، قدرت و شوکت عنایت الهی است که خداوند متعال به هر کسی خواست، عنایت می‌کند؛ از این رو عامل مشروعیت بیعت، هدایت دل‌های مردم به تبعیت از حاکم است و انتخاب حاکم سیاسی از راه بیعت، نصب غیرمستقیم از سوی نبی ﷺ به‌شمار می‌آید. در تحلیل این استدلال، چند نکته قابل ذکر است:

اولاً اساس اعتقاد به منصوب الهی بودن حاکمان، همانند پیامبران ﷺ زمانی که تعیین حاکم از شیوه‌های شرعی واقع شود، امری موجه و قابل دفاع عقلانی است؛ ولی نمی‌توان هر حاکمی را که با هر شیوه‌ای انتخاب شود، منصوب از جانب خدای متعال دانست. اقتضای منصوب الهی دانستن حاکمان مُنتخب از جانب مردم آن است که هر انتخابی از سوی مردم را مورد تأیید خدای متعال بدانیم. آیا می‌توان گفت که همه انتخاب‌های مردم مورد رضایت خدای متعال است؟ با توجه به عدم برخورداری مردم از عصمت، چگونه می‌توان تصمیم‌های آنها را مورد تأیید خدای متعال دانست؟ در واقع، تنها تصمیم‌های انسان معصوم که از طرف خداوند تعیین می‌شوند، مشروع است؛ مگر غیرمعصومانی که اطاعت ایشان از طرف خداوند یا معصومان مُجاز اعلام شود. چنان‌که در قرآن کریم آمده است: «ما راه را بدو نمودیم؛ یا سپاسگزار خواهد بود یا ناسپاسگزار». خدای متعال راه حق را به مردم نشان می‌دهد و نتیجه این راهنمایی خداوند این نیست که لزوماً مردم نیز همان راه صحیح را در پیش بگیرند؛ بلکه به تصریح قرآن کریم، مردم تکویناً و با قدرتی که خدای متعال به آنها داده است، می‌توانند خلاف مسیر حق تصمیم بگیرند. به تصریح قرآن کریم، خدای متعال در برخی شرایط اکثریت مردم را همانند چهارپایان و حتی پست‌تر از آنها دانسته، مسیر انتخاب آنها را مسیر گمراهی می‌داند. خدای متعال در سوره فرقان می‌فرماید: «یا گمان داری که بیشترشان می‌شنوند یا می‌اندیشند؟ آنان جز مانند ستوران نیستند؛ بلکه گمراه‌ترند». با وجود این، چگونه می‌توان حاکم مُنتخب از سوی مردم را لزوماً منصوب از جانب خدای متعال یا پیامبر ﷺ دانست؟

ثانیاً؛ اینکه خدای متعال امر تدبیر امور جامعه را به حاکمان تفویض می‌کند، سخنی صحیح است؛ ولی این بدان معنا نیست که خداوند به حاکمیت هر کسی نیز راضی باشد؛ زیرا باید میان «اصل ضرورت اداره جامعه توسط مردم

و رضایت خدای متعال و تکلیف الهی در خصوص اساس تشکیل حکومت» و «مشروعیت حاکم از جانب خداوند» تفکیک قائل شویم؛ زیرا از رضایت خدای متعال نسبت به اصل تشکیل حکومت و تفویض آن به حاکمان، نمی‌توانیم نتیجه بگیریم که هر شخصی که به حکومت رسیده، مورد تأیید خداوند نیز باشد. برای مثال، آیا می‌توانیم حاکمیت فرد مجنون را مورد تأیید و رضایت خدای متعال بدانیم؟ روشن است که بر اساس حکمت خدای متعال، نمی‌توانیم بگوییم خداوند به حاکمیت هر فردی راضی باشد.

ثالثاً اصل هدایت دل‌های مردم از سوی خدای متعال امری صحیح و قابل دفاع است. بر اساس متون دینی، می‌توان اعتقاد به هدایت الهی را پذیرفت؛ ولی پرسش اساسی آن است که این هدایت دل‌ها از جانب خدای متعال چه زمانی واقع می‌شود؟ آیا خدای متعال همواره دل‌های مردم را برای انتخابی صحیح هدایت می‌کند و در نتیجه، همه انتخاب‌های مردم اموری‌اند که از جانب خدای متعال رهبری شده‌اند؟ در پاسخ می‌گوییم: هدایت الهی به سه شکل قابل تصور است: هدایت تکوینی، هدایت تشریحی (ارائه طریق) و ایصال الی المطلوب.

هدایت تکوینی خدای متعال به صورت همیشگی بوده و در هر شرایطی شامل حال همه موجودات می‌شود. مراد از هدایت تکوینی این است که خدای متعال زمینه‌های لازم جبری (مادی و معنوی) را برای هدایت فراهم کند؛ مانند آفرینش ابزارهای مادی، همچون بدن و ابزار مادی آن، آسمان، زمین، طعام، آب، تنفس و... و همچنین ابزارهای معنوی، مانند روح، قدرت ادراک و تعقل، قوه اختیار و... این نوع هدایت از جانب خدای متعال، نسبت به همه انسان‌ها و غیرانسان‌ها در همه زمان‌ها وجود دارد. آیه شریفه «گفت: پروردگار ما همان است که خلقت هر چیزی را به آن داد و سپس هدایتش کرد»، بر همین معنا از هدایت دلالت می‌کند؛ چنان‌که علامه طباطبائی^۱ در تفسیر این آیه شریفه معتقدند، مراد از هدایتی که اینجا مطرح شد، هدایت عمومی است که گستره آن همه موجودات را گرفته است، نه هدایت خاصی که مخصوص انسان‌هاست (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۸، ص ۲۷۴). البته وجود این نوع از هدایت‌ها به معنای آن نیست که انسان‌ها استفاده‌ای صحیح نیز از آنها داشته باشند؛ زیرا چه بسا انسان‌ها همین ابزارهای مادی و معنوی را در مقابل اهداف انسانی و الهی به کار بگیرند.

شکل دوم هدایت، هدایت تشریحی یا ارائه طریق است؛ یعنی نشان دادن راه رسیدن به سعادت از شیوه‌های گوناگون که عبارت‌اند از: عقل (حجت باطنی) و وحی یا همان کلام الهی و کلام و سنت معصومان^۲ (حجت ظاهری). خدای متعال با هدایت تشریحی، راهی را که برای رسیدن انسان به سعادت اخروی لازم است، برای آنها بیان می‌کند. این نوع از هدایت نیز نمی‌تواند تضمین‌کننده انتخاب صحیح و متناسب با اراده الهی باشد؛ زیرا چه بسا انسان‌ها با تبعیت از هوای نفس مسیری را خلاف مسیر تعیین‌شده از جانب خدای متعال را انتخاب کنند.

شکل سوم هدایت نیز به‌نحو «ایصال الی المطلوب» است؛ یعنی خدای متعال با قدرت خویش انسان‌ها را به سعادت برساند و با عنایت خاصه خویش انتخابی صحیح را برای آنها تقدیر کند. این نوع از هدایت - که هدایتی بسیار خاص به‌شمار می‌آید - امری قابل پذیرش است و موجب تضمین انتخاب مشمولان این عنایت خاصه

می‌شود؛ ولی پرسش اساسی این است که چه کسانی مشمول چنین هدایت و عنایت خاصه‌ای می‌شوند؟ هیچ استبعادی وجود ندارد که خدای متعال دل‌های مردم را به سوی فردی اصلح و البیق در حکومت هدایت کند؛ ولی آیا همواره چنین امری واقع می‌شود و در نتیجه همهٔ انتخاب‌های مردم از باب ایصال الی المطلوب است؟ روشن است که با توجه به هدف نهایی از آفرینش انسان، یعنی قرب الهی و سعادت نهایی، انسان‌ها همواره در امتحان الهی به سر می‌برند و باید از مسیر ابتلائات و انتخاب‌های خاص زمینه را برای سعادت حقیقی فراهم کنند؛ پس نمی‌توان گفت که خدای متعال همواره به‌نحو ایصال الی المطلوب، انسان‌ها را به سعادت می‌رساند. بنابراین، هدایت از این نوع مربوط به موارد خاصی است. از نظر عقلی، این امر قابل پذیرش است که اگر کسی قدم‌های اولیه را برای رسیدن به سعادت بردارد، خدای متعال سایر قدم‌ها یا برخی از قدم‌های بعدی را با عنایت خاصهٔ خویش شامل حال او کند. شاهد قرآنی این پاسخ، سنت برخورد خدای متعال در قبال رفتارهای انسان‌هاست: «در حقیقت، خدا حال قومی را تغییر نمی‌دهد، تا وقتی که آنان حال خود را تغییر دهند». بر اساس این آیهٔ شریفه، خدای متعال بر اساس تصمیم‌هایی که خود آنها برای تغییر اوضاع و شرایط خویش گرفته‌اند، به ایجاد تحول در شرایط زندگی و مسیر هدایت آنها می‌پردازد. البته مفاد این آیه، هم شامل تغییر و تحول مثبت می‌شود و هم منفی. بنابراین نمی‌توان گفت، هر کسی که به حکومت از طریق بیعت مردمی دست یافت، لزوماً از طریق هدایت دل‌های مردم از سوی خدای متعال بوده است. شاهد این تحلیل، حکومت ظالمان فراوانی در طول تاریخ است که بر مردم مسلط شده و در مقابل صریح آیات الهی و دستوره‌های پیامبر ﷺ به ظلم و کشتار پرداخته‌اند.

۴-۲. وقوع امامت ابوبکر از راه بیعت

فخر رازی برای اثبات مشروعیت بیعت، به امامت ابوبکر استناد می‌کند و معتقد است: از آنجاکه ابوبکر از راه بیعت به امامت رسید و هیچ نصی هم در باب امامت وی وجود ندارد، پس بیعت مردم با شخصی موجب مشروعیت حکومت وی می‌گردد. استدلال فخر رازی بر نبود نص بر امامت ابوبکر نیز این است که اگر نصی وجود می‌داشت، پس چرا ابوبکر امر امامت را به بیعت مردم موکول نمود؟ ارجاع به بیعت در صورت وجود نص، خطایی بزرگ قلمداد می‌شود (رازی، بی‌تا، ص ۱۴۴؛ همو، ۱۹۸۶م، ج ۲، ص ۲۶۹).

صحت این دلیل متوقف بر آن است که:

اولاً حجیت عمل مردم را در قبال ابوبکر بپذیریم. به عبارتی دیگر، حد وسط دلیل فوق آن است که چون مردم با بیعت خویش ابوبکر را انتخاب کرده‌اند، پس بیعت از مشروعیت سیاسی برخوردار است. همان‌گونه که در تحلیل‌های پیش از این بیان شد، بر چه اساسی عمل مردم از حجیت برخوردار است؟ با توجه به خطاپذیری و امکان عدم تشخیص مصالح توسط مردم یا امکان تبعیت مردم از هواهای نفسانی، چه‌بسا برخی از اعمال آنها مورد رضایت خدای متعال نباشد. بنابراین نمی‌توان از صرف عمل مردم در قضیهٔ بیعت، مشروعیت دیدگاه بیعت را نتیجه گرفت. علاوه بر این، اثبات مشروعیت سیاسی بیعت با استناد به بیعت مردم، خود نوعی مصادره به مطلوب است؛ زیرا تا

مشروعیت انتخاب مردم ثابت نشود، چگونه می‌توانیم با استناد به بیعت مردم، مشروعیت آن را نتیجه بگیریم؟ بر اساس استدلال فوق، دلیل بر مشروعیت سیاسی بیعت، بیعت مردم با/بویکر تلقی شده است. وقتی پرسش دربارهٔ چرایی مشروعیت بیعت مطرح است، چگونه می‌توان به خود بیعت برای اثبات مشروعیت بیعت استناد کرد؟ از نظر اهل سنت، هیچ یک از مردم جامعه معصوم نبوده و از اشتباه و خطا مصون نیستند. وقتی انتخاب‌شونده و انتخاب‌کننده هیچ کدام معصوم نباشند، چگونه می‌توان با استناد به عمل ایشان، مشروعیت عمل آنها را ثابت کرد؟ به عبارت دیگر، اهل سنت برای بیان مشروعیت و حجیت اجماع اهل حل و عقد، به وقوع آن در بیعت/بویکر استناد می‌کنند و از این طریق، مشروعیت آن را احراز می‌کنند؛ درحالی‌که قبلاً مشروعیت بیعت/بویکر را مستند به مشروعیت بیعت و اجماع کرده‌اند؛ و این همان «دور» باطل است (حاتمی، ۱۳۸۴).

ثانیاً حجیت گفتار و رفتار/بویکر را بپذیریم؛ زیرا یکی از ارکان دلیل یادشده این است که چون/بویکر امامت را موکول به بیعت کرد، خود دلیلی بر نبود نص است. گذشته از آنکه از منابع تشیع و تسنن روایاتی دال بر تحقق نص بر امامت وجود دارد، اعتماد به گفتار و رفتار/بویکر متوقف بر حجیت قول و فعل وی است. با توجه به اینکه در پایان این فصل اشکالاتی بر حجیت گفتار و رفتار صحابه بیان خواهد شد، حجیت قول و فعل/بویکر نیز مردود است. ثالثاً بر فرض اثبات مشروعیت بیعت با/بویکر، این مشروعیت با دلیلی دیگر نقض نشده باشد. این در حالی است که بر اساس منابع اصیل اهل سنت، عمر صریحاً بیعت با/بویکر را «فلته» دانسته است؛ یعنی تصمیمی ناگهانی، حساب‌نشده و بدون فکر بوده؛ و سپس گفته است: «البته خدای متعال ما را از شر چنین تصمیمی حفظ کرد» (بخاری، ۱۴۲۲ق، ج ۸، ص ۱۶۸؛ ابن حنبل، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۴۴۹؛ نسائی، ۱۴۲۱ق، ج ۶، ص ۴۰۸؛ ابن جبان، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۱۴۸). ظهور کلام عمر در این است که نباید چنین تصمیم و بیعتی صورت می‌گرفت و چنین امری به شوری منجر می‌شود که خدای متعال ما را از ابتلا به آن شرور نجات داد. در واقع این کلام عمر همان چیزی است که امام رضا^ع در مناظره با یحیی بن ضحاک سمرقندی در باب امامت به آن استدلال کرد. وقتی یحیی بن ضحاک از حضرت خواست تا دیدگاه خویش را در باب امامت اثبات کند، حضرت فرمود: عمر در قبالت خلافت/بویکر چنین گفته است که «بیعت با وی امری حساب‌نشده بوده است و هر کسی را که چنین شیوه‌ای را در پیش گرفت، او را بکشید». با وجود این، چگونه می‌توان بیعت با/بویکر را داری مشروعیت دانست؟ (صدوق، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۲۳۱).

۲-۵. حدیث پیامبر^ص مبنی بر لزوم شناخت امام زمان

فخر رازی در جایی دیگر برای اثبات ضرورت نصب مردمی امام و عدم وجوب نصب الهی، به نقل روایتی از پیامبر اسلام^ص پرداخته است؛ به این مضمون که حضرت فرموده‌اند: هر کسی که بمیرد و امام زمان خود را نشناسد، فرقی ندارد که در حال یهودیت وفات کند یا در حال نصرانیت. فخر رازی از این روایت نتیجه می‌گیرد که

نصب امام بر مردم واجب است (رازی، ۱۹۸۹، ص ۷۱). تفتازانی نیز همین روایت را دلیل بر مشروعیت سیاسی بیعت دانسته است (تفتازانی، ۱۴۰۷ق، ص ۹۶).

در صدور چنین روایتی از پیامبر ﷺ تردیدی نیست؛ ولی مسئله قابل تأمل، چنین برداشتی از روایت فوق است. مفاد این روایت، ضرورت شناخت امام عصر است؛ با وجود چنین مفادی از روایت، چگونه می‌توان مشروعیت بیعت را ثابت کرد؟ روایت منقول در این مقام نیست که اثبات کند امام چگونه تعیین و نصب می‌شود؛ بلکه تنها در مقام تبیین ضرورت شناخت امام موجود است؛ اعم از آنکه این امام از طریق نصب الهی تعیین شده باشد یا از طریق بیعت مردم یا هر طریقی دیگر. برای مثال، اگر کسی به ما بگوید که «شما باید صاحب این بیمارستان را بشناسید»، آیا اقتضای این شناخت آن است که باید رئیس بیمارستان را تعیین کنیم؟ چه ارتباطی میان ضرورت شناخت صاحب منصب، و تعیین و نصب مصداق آن منصب وجود دارد؟

۶-۲. لزوم دفع ضرری که تنها با انتخاب امام حاصل می‌گردد

فخر رازی برای اثبات مشروعیت بیعت، به استدلالی عقلی نیز اشاره می‌کند. مفاد استدلال وی آن است که انتخاب امام موجب دفع ضرری می‌شود که این دفع ضرر تنها با انتخاب امام حاصل می‌گردد. از آنجا که دفع ضرر از نفس در حد امکان لازم است، پس بر مردم واجب است که امامی را برای خویش انتخاب کنند (رازی، ۱۹۸۶، ج ۲، ص ۲۵۶). با توجه به این استدلال، نصب امام بر مردم واجب است و از باب ملازمه، بیعت مشروعیت خواهد داشت؛ یعنی وقتی نصب امام بر مردم لازم باشد، خودبه‌خود بیعت نیز مشروعیت خواهد داشت.

فخر رازی در تبیین و اثبات مقدمه اول می‌گوید: وقتی برای شهری رهبری قدرتمند و سیاست‌مدار وجود داشته باشد که آنها را به افعال پسندیده امر و از افعال قبیح نهی کند، وضعیت این شهر از نظر دوری از فساد و برخورداری از نظم و صلاح، نسبت به زمانی که چنین رهبری نباشد، بهتر است. این حکم بدیهی است؛ در نتیجه، دفع برخی ضررها تنها از طریق نصب امام حاصل می‌شود (همان، ص ۲۵۶-۲۵۷؛ بیضاوی، ۲۰۰۷، ص ۲۳۵).

وی برای تبیین و اثبات مقدمه دوم نیز می‌گوید: وجوب دفع ضرر از نفس، از نظر قائلان به حسن و قبح عقلی، امری بدیهی است؛ و از نظر منکران حسن و قبح عقلی نیز به اجماع انبیا، رسولان و همه امت‌ها و ادیان ثابت است (رازی، ۱۹۸۶، ج ۲، ص ۲۵۷).

برخی از مقدمات استدلال فخر رازی اموری صحیح و قابل پذیرش‌اند. اینکه نصب موجب دفع ضررهایی می‌شود و تنها راه دفع آن ضررها نصب امام است، سخنی درست است؛ همچنین بدیهی بودن ضرورت دفع ضرر از نفس، غیرقابل تردید است؛ ولی این ادعا که دفع این ضرر از نفس تنها با تعیین امام از سوی مردم ممکن است، قابل نقض است؛ زیرا تنها راه تعیین امام، انتخاب مردمی نیست؛ بلکه گزینه‌های دیگری همانند نصب الهی یا نصب از سوی پیامبر ﷺ وجود دارند که همان هدف تشکیل حکومت را به نحو اعلی تأمین می‌کنند؛ به‌ویژه آنکه همه متکلمان اهل سنت معتقدند، یکی از راه‌های اثبات مشروعیت سیاسی، نصب الهی حاکم است. با وجود این، چگونه

فخر رازی در استدلال فوق بیعت مردمی را تنها راه دفع ضرر می‌داند؛ از آنجاکه محور حقانیت استدلال فخر رازی، منحصر بودن دفع ضرر در شیوه بیعت است، مشروعیت سیاسی و امکان نصب الهی حاکم موجب تضعیف استدلال وی خواهد بود.

نکته دیگر در بررسی استدلال فخر رازی آن است که آیا می‌توان استدلال فوق را در باب تعیین پیامبر ﷺ جاری دانست؟ چراکه برخی از ضررهایی که متوجه مردم می‌شود، تنها با وجود نبی قابل دفع است. آیا می‌توان به‌صرف ضرورت دفع ضرر از نفس، بگوییم که «تعیین پیامبر ﷺ نیز به‌عهده مردم است و مردم باید برای جلوگیری از مفاسد ناشی از عدم شناخت وحی الهی و فرامین معصومان ﷺ برای خویش پیامبر تعیین کنند؟» در باب وحی نیز همین پرسش مطرح است: آیا می‌توان گفت: «از آنجاکه دفع ضررها تنها با وجود وحی ممکن است، پس وحی باید از جانب خود مردم باشد؛ زیرا دفع ضرر از نفس واجب است؟» روشن است که متکلمان اهل سنت پایبند به چنین لازمه‌ای نخواهند بود.

نتیجه‌گیری

بر اساس نوشتار حاضر، نتایج ذیل به‌دست آمده است:

۱. از نظر متکلمان اهل سنت، از جمله غزالی و فخر رازی، اگر مردم با کسی بیعت کنند، حکومت و امامت وی مشروعیت دارد.
۲. با پژوهش انجام‌شده، غزالی بیعت و همراهی اکثریت مردم با شخصی را موجب مشروعیت تصدی امامت از سوی او می‌داند. البته فخر رازی متعرض این بحث نشده است.
۳. یکی از ادله ایشان برای اثبات مشروعیت سیاسی بیعت، مصون بودن اجماع امت از خطاست. غزالی نوعی عصمت جمعی را برای انتخاب مردم قائل است. فخر رازی نیز با صراحت کامل، بر عصمت امت تأکید می‌کند. علاوه بر این اشکالات که اجماع همه مسلمانان روی کره زمین قابل تحقق نیست و ترجیح بیعت مسلمانان حاضر در نقطه‌ای خاص بر دیگر مسلمانان، ترجیحی بدون مرجح است، این انتقاد اساسی وجود دارد که جامعه انسانی حقیقتی غیر از مجموعه متشکل از افراد تشکیل‌دهنده جامعه نیست؛ با توجه به خطاپذیر بودن اعضای جامعه، چه ویژگی‌ای موجب عدم تبعیت اراده‌های جمعی از هوای نفس و نفی هرگونه خطا در انتخاب‌ها می‌گردد؟
۴. استدلال غزالی بر مشروعیت بیعت با استناد به اینکه فلسفه امامت «ایجاد وحدت» است و این وحدت تنها با موافقت اکثر مردم در هر زمانی حاصل می‌گردد، نیز پذیرفته نیست؛ زیرا از سویی به سایر فلسفه‌های تحقق حکومت، به‌ویژه تحقق ارزش‌های الهی و رسیدن انسان‌ها به سعادت، و عدم ظرفیت صرف بیعت مردمی برای تحقق این اهداف توجه نکرده؛ و از سوی دیگر، مشخص نیست که چرا راه انحصاری تحقق وحدت را بیعت مردمی قلمداد کرده است!

۵. دلیل دیگر ایشان این است که بیعت مردمی و تحقق شوکت برای حاکم، کاشف از رضایت الهی و نصب از سوی خداوند است؛ ولی با توجه به خطاپذیری مردم و امکان اثرپذیری آنها از هوای نفس، آیا می‌توان گفت که همهٔ انتخاب‌های مردم مورد رضایت خدای متعال است؟ آیا خدای متعال همواره دل‌های مردم را برای انتخابی صحیح هدایت می‌کند و در نتیجه، همهٔ انتخاب‌های مردم اموری‌اند که از جانب خدای متعال رهبری شده‌اند؟

۶ سایر ادلهٔ غزالی و فخر رازی، یعنی وقوع امامت ابوبکر از راه بیعت، حدیث پیامبر ﷺ مبنی بر ضرورت شناخت امام زمان، و لزوم دفع ضرر نیز دچار اشکالات اساسی است؛ از جمله آنکه هم با منابع اهل سنت ناسازگار است و هم دارای اشکالات عقلی، قرآنی و روایی است.

منابع

- ابن حبان، ابوحاتم محمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ، ۱۴۰۸ق، *الإحسان فی تقریب صحیح ابن حبان*، تحقیق و تعلیق شعیب الأرنؤوط، بیروت، مؤسسة الرسالة.
- ابن حنبل، احمد بن محمد الشیبانی، ۱۴۲۱ق، *مسند الامام احمد بن حنبل*، تحقیق شعیب الأرنؤوط و دیگران، بیروت، مؤسسة الرسالة.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴ق، *لسان العرب*، بیروت، دار صادر.
- اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل، ۱۳۹۷ق، *الإبانه عن اصول الدیانة*، قاهره، دارالانصار.
- ، بی تا، *اللمع فی الرد علی اهل الزیغ والبدع*، تصحیح و تعلیق حمود زکی غرابه، قاهره، المكتبة الازهریة للتراث.
- ، ۱۴۱۳ق، *رسالة الی اهل التغر بباب الابواب*، تحقیق عبدالله شاکر محمد الجنیدی، مدینه، عمادة البحث العلمی بالجامعة الإسلامية.
- الهی راد، صفدر، ۱۳۹۰، «بازخوانی معناشناختی کلام سیاسی و نسبت آن با فلسفه سیاسی و فقه سیاسی»، *معرفت کلامی*، ش ۶ ص ۱۱۱-۱۳۶.
- بافلانی (قاضی)، ابوبکر محمد بن الطیب، ۱۴۰۷ق، *تمهید الاوائل و تلخیص الدلائل*، تحقیق عمادالدین احمد حیدر، لبنان، مؤسسة الكتب الثقافية.
- بخاری، ابوعبدالله محمد بن اسماعیل، ۱۴۲۲ق، *صحیح البخاری*، تحقیق محمد زهیر بن ناصر، الناصر، دار طوق النجاة.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر، ۲۰۰۷ق، *طوالح الانوار من مطالع الانظار*، تحقیق عباس سلیمان، قاهره، المكتبة الازهریة للتراث.
- تفتازانی، سعدالدین مسعود بن عمر بن عبدالله، ۱۴۰۷ق، *شرح العقائد النسفیة*، تحقیق دکتر حجازی سقا، قاهره، مكتبة الكليات الازهریة.
- ، ۱۴۰۹ق، *شرح المقاصد*، قم، الشریف الرضی.
- حاتمی، محمدرضا، ۱۳۸۴، «بررسی و نقد مبانی مشروعیت حکومت از دیدگاه اهل سنت»، *دانش سیاسی*، ش ۱، ص ۶۷-۹۹.
- رازی (فخررازی)، ابوعبدالله محمد بن عمر، ۱۳۴۱، *البراهین در علم کلام*، مقدمه و تصحیح سید محمدباقر سبزواری، تهران، دانشگاه تهران.
- ، ۱۴۲۰ق، *مفاتیح الغیب (التفسیر الکبیر)*، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
- ، ۱۳۸۹م، *المسائل الخمسون فی اصول الدین*، تحقیق احمد حجازی السقا، قاهره، المكتب الثقافی.
- ، بی تا، *معالم اصول الدین*، تحقیق طه عبدالرؤوف سعد، لبنان، دار الكتاب العربی.
- ، ۱۹۸۶م، *الاربعین فی اصول الدین*، قاهره، مكتبة الكليات الازهریة.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، *المفردات فی غریب القرآن*، بیروت، دارالعلم الدار الشامی.
- شهرستانی (ابوالفتح)، عبدالکریم محمد بن ابی القاسم، ۱۴۲۵ق، *نهاية الاقدام فی علم الکلام*، تحقیق احمد فرید مزیدی، بیروت، دار الكتب العلمية.
- صدوق (شیخ)، ابوجعفر محمد بن علی، ۱۳۷۸، *عیون اخبار الرضا*، تهران، جهان.

طباطبائی، سید محمدحسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.

غزالی، ابوحامد محمدبن محمد، ۱۳۶۷، *نصيحة الملوك*، تصحيح جلال الدين همای، تهران، مؤسسه نشر هما.

_____، ۱۴۰۶ق، *الاقتصاد فی الاعتقاد*، بيروت، دار الكتب العلمية.

_____، ۱۴۲۲ق، *فضائح الباطنية*، تحقيق محمد على قطب، بيروت، مكتبة العصرية.

فراهیدی، ابو عبدالرحمن الخليل بن احمد، ۱۴۱۰ق، *العین*، قم، هجرت.

فیومی مقری، احمدبن محمدبن علی، ۲۰۰۱م، *مصباح المنیر*، بيروت، مكتبة لبنان ناشرون.

قدردان قراملکی، محمدحسن، ۱۳۸۸، *امامت (پاسخ به شبهات کلامی: دفتر چهارم)*، قم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

ماوردی، ابوالحسن علی بن محمدبن محمدبن حبيب بصری بغدادی، بی تا، *الاحکام السلطانية*، قاهره، دارالحدیث.

نسائی، ابو عبدالرحمن احمدبن شعيب بن علی خراسانی، ۱۴۲۱ق، *السنن الكبرى*، تحقيق حسن عبدالمنعم شلبي، بيروت،

مؤسسة الرسالة.