


بررسی مشروعیت «انتخاب اهل حل و عقد» و ادله آن در کلام سیاسی اهل سنت

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

elahi@iki.ac.ir  orcid.org/0000-0002-9789-4535

 <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۱/۰۷/۱۰ - پذیرش: ۱۴۰۱/۱۰/۱۹

چکیده

«مشروعیت سیاسی» به منزله مهم‌ترین مسئله کلام سیاسی اسلام، حجم عظیمی از مباحث سیاسی متکلمان اسلامی را به خود اختصاص داده است. نظریه «انتخاب» با قالب‌های گوناگون، یکی از مهم‌ترین دیدگاه‌های مشروعیت در کلام سیاسی اهل سنت به‌شمار می‌رود. یکی از این قالب‌ها «انتخاب اهل حل و عقد» است؛ به این معنا که وقتی شخصی از سوی - حتی - یک تن از اهل حل و عقد انتخاب گردد، امامت و حکومت وی دارای مشروعیت خواهد بود. سؤالات اساسی این است که متکلمان اهل سنت چه کسانی را «اهل حل و عقد» می‌دانند؟ چه تعدادی از افراد برای صدق این مفهوم لازم است؟ ادله ایشان بر اثبات مشروعیت از طریق اهل حل و عقد چیست؟ آیا ملاک‌ها و ادله ایشان قابل دفاع است؟ این مقاله که با رویکرد توصیفی - تحلیلی و روش «عقلی» و «نقلی» و با استفاده از منابع معتبر کلامی، حدیثی و تاریخی اهل سنت تدوین شده، به تحلیل مسائل مزبور پرداخته و به این نتیجه رسیده که اصل دیدگاه و ادله ایشان با اشکالاتی اساسی مواجه است و حتی براساس منابع خودشان نیز قابل دفاع نیست.

کلیدواژه‌ها: مشروعیت سیاسی، اهل حل و عقد، کلام سیاسی، امامت، حاکم.

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 حاکم و لزوم فرمانبرداری مردم» است. این مسئله از یک سو در فلسفه سیاسی و از سوی دیگر در کلام سیاسی و نیز 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 غیر آن به تبیین و اثبات عقاید دینی مربوط به امور سیاسی (هر آنچه به صفات خداوند نسبت به امور سیاسی یا امور سیاسی ممکنات که 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 نسبت به تعاریف دیگر، ر.ک: الهی‌راد، ۱۳۹۰).

یکی از نظریه‌های مشروعیت (یا راه اثبات و کشف حق حکومت) در کلام سیاسی اهل سنت، نظریه «انتخاب» است. در نظریه مزبور، نه خدای متعال تعیین‌کننده حق حکومت است و نه شخص پیامبر، بلکه انتخاب حاکم یا شخص برخوردار از حق حکومت و مشروعیت سیاسی از سوی مردم انجام می‌گیرد. متکلمان تسنن سه قالب را در بیان نحوه انتخاب مردم مطرح می‌کنند که عبارت است از:

الف) شیوه تعیین از سوی حاکم پیشین؛

ب) شیوه تعیین اهل حلّ و عقد یا شورا؛

ج) شیوه بیعت و اجماع مردم.

نوشتر حاضر صرفاً به تبیین و بررسی مشروعیت سیاسی از طریق «تعیین اهل حلّ و عقد» می‌پردازد. با توجه به اهمیت و تأثیر گسترده جریان کلامی تسنن و همچنین به سبب وجود اختلاف‌های مبنایی و اساسی میان ایشان و تشیع در این موضوع، محدوده تحقیق حاضر به بررسی و نقد نظریه اهل حلّ و عقد از منظر متکلمان اهل سنت اختصاص داده شده است. ضرورت این تحقیق از آن رو مضاعف می‌شود که بررسی علمی و انتقادی دیدگاه‌های اهل سنت زمینه را برای ارائه الگوی صحیح مشروعیت براساس مبنای کلامی شیعی به جریان‌های سنی معاصر فراهم خواهد کرد.

با توجه به مقدمه مزبور، مقاله حاضر در پی پاسخ به این پرسش‌هاست: اهل حلّ و عقد چه کسانی‌اند؟ دیدگاه مشروعیت از طریق اهل حلّ و عقد چیست؟ براساس این دیدگاه، تعداد لازم برای مشروعیت سیاسی اهل حلّ و عقد چقدر است؟ منشأ مشروعیت سیاسی - یا همان حقانیت الزام سیاسی - در این دیدگاه چیست؟ ادله متکلمان اهل سنت برای این دیدگاه چیست؟ چه اشکالاتی بر این دیدگاه و ادله آن وارد است؟

براساس بررسی انجام‌شده، تبیین مشروعیت از طریق اهل حلّ و عقد و ملاک‌های آن در کلام سیاسی اهل سنت و تبیین ادله اثبات آن و همچنین نقد این ادله در پژوهش‌های موجود یافت نشد. بر این اساس، تلاش

پژوهش حاضر بر این است که علاوه بر تبیین دقیق این دیدگاه از سوی بزرگان کلامی اهل سنت، به ادله‌ای که در منابع گوناگون ایشان برای اثبات این رویکرد بیان شده، بپردازد و آنها را نقد کند.

۱. مراد از «اهل حلّ و عقد»

در باب مراد از «اهل حلّ و عقد» و ویژگی‌های آنها، تعریفی مشخص از سوی متکلمان اهل سنت وجود ندارد. ولی برخی از ایشان در مطالب خویش، به صورت غیرمنسجم و پراکنده، به برخی نکات اشاره کرده‌اند. برای مثال، *بغدادی* اهل حلّ و عقد را «اهل اجتهاد و ورع» خوانده است. بر همین اساس، وی می‌گوید: در صورتی که مجتهد فاسق عقد خلافت را برای کسی در نظر بگیرد، انتخاب وی مشروعیت ندارد (بغدادی، ۱۴۰۱ق، ص ۲۸۱).

جوینی نیز شرایطی را برای اهل حلّ و عقد بیان می‌کند که عبارت است از: مرد باشد؛ آزاد باشد؛ از علما باشد، نه از عوام مردم؛ از احلام (صاحبان صبر) باشد؛ از اهل ذمه نباشد (جوینی، ۱۴۰۱ق، ص ۶۲-۶۳). وی در ادامه به اختلاف نظر برخی از اهل سنت در باب شرط «مجتهد جامع‌الشرایط در افتنا» اشاره کرده، می‌گوید: برخی از بزرگان اهل سنت معتقدند: اهل حلّ و عقد باید مجتهد جامع‌الشرایط در فتوا دادن باشند، در حالی که به اعتقاد *باقلائی*، رسیدن به جایگاه اجتهاد شرط اهل حلّ و عقد بودن نیست، بلکه از نظر وی، برخوردار بودن از عقل، زیرکی، فضل و بصیرت در تشخیص فرد شایسته امامت کافی است.

دلیل طرفداران دیدگاه اول آن است که امام باید مجتهد باشد و تنها کسی می‌تواند صلاحیت اجتهاد را تشخیص دهد که خود نیز مجتهد باشد. دلیل طرفداران دیدگاه دوم نیز این است که ممکن است فردی مجتهد نباشد، ولی توانایی تشخیص اهل اجتهاد را داشته باشد؛ زیرا وقتی مردم عوام می‌توانند در تقلید خویش اهل فتوا را بشناسند، چگونه مردمان فاضل نمی‌توانند مجتهد را تشخیص دهند؟ البته خود جوینی معقد است که اهل حلّ و عقد باید از اهل عدالتی باشند که انتخاب آنها موجب قهر و شوکت برای امام منتخب گردد و برخوردار بودن از فضیلت «اجتهاد» نیز شرط نیست (جوینی، ۱۴۰۱ق، ص ۶۳-۷۲).

۲. تبیین دیدگاه مشروعیت از طریق اهل حلّ و عقد

از نظر متکلمان اهل سنت، اگر بزرگان و اهل حلّ و عقد کسی را به امامت بر مردم انتخاب کنند، حکومت و امامت وی مشروعیت دارد.

۲-۱. نظر اشعری

از نظر *ابوالحسن اشعری*، چون مهاجران و انصار و پیشینیان در اسلام بر خلافت *ابوبکر* اجماع و از او تبعیت کرده‌اند، می‌توان نتیجه گرفت که خلافت او بر حق بوده است. *اشعری* با توجه به تمجید و مدح مهاجران، انصار و پیشینیان در اسلام از سوی خدای متعال در قرآن، می‌گوید: انتخاب *ابوبکر* از سوی چنین افرادی و اطاعت آنها از وی موجب مشروعیت حکومت او گردیده است (اشعری، ۱۳۹۷ق، ص ۲۵۲).

از نظر /شعری، تصمیم‌شورایی که از طرف عمر انتخاب شد، از مشروعیت برخوردار بود و می‌توان آن را راهی برای انتخاب حاکم دانست؛ شورایی که عمر آنها را منصوب کرد و آنها نیز عثمان را برگزیدند و به امامت وی رضایت دادند و بر فضل و عدل او اجماع نمودند (همان، ص ۲۵۷-۲۵۸).

همچنین /شعری یکی از ادله حجیت امامت حضرت علی علیه السلام را انتخاب و تأیید صحابه و اهل حلّ و عقد می‌داند. از نظر وی، چون شورای منصوب از طرف عمر مدعی امامت حضرت علی علیه السلام بودند و همه آنها بر فضل و عدل او اجماع کردند، پس حکومت و امامت حضرت علی علیه السلام نیز مشروعیت دارد (همان، ص ۲۵۸). مراد /شعری از «صحابه» هر کسی است که ایمان به پیامبر صلی الله علیه و آله داشته و لحظه‌ای مصاحب با ایشان باشد یا تنها یک بار حضرت را دیده باشد (شعری، ۱۴۱۳ق، ص ۱۷۱).

در باب دیدگاه /شعری، دو نکته قابل بیان است:

۱-۲. نکته اول

با توجه به معیار مدنظر /شعری، روشن نیست که آیا مراد وی از «اهل حلّ و عقد» صحابه حضرت رسول است؟ یا تنها اهل حلّ و عقد از میان صحابه؟ یا شامل همه اهل حلّ و عقد در همه زمان‌ها می‌شود؟ در صورتی که وجه اول و دوم مدنظر باشد، این دیدگاه محدود به زمان حیات صحابه حضرت رسول صلی الله علیه و آله خواهد بود و شاهد آن نیز استدلال /شعری بر مشروعیت این دیدگاه از راه استناد به فضایل صحابه در قرآن است.

در صورتی که وجه دوم مدنظر باشد، این دیدگاه محدود به زمان خاصی نخواهد بود و براساس آن، انتخاب اهل حلّ و عقد در همه زمان‌ها از مشروعیت سیاسی برخوردار خواهد بود.

۲-۱-۲. نکته دوم

براساس این نظریه، منشأ مشروعیت خدای متعال است؛ زیرا /شعری مشروعیت انتخاب این افراد را با توجه به تأیید خداوند نسبت به این افراد می‌داند. وی چون مهاجران و انصار را مورد تأیید خداوند می‌داند، به توجیه مشروعیت انتخاب آنها می‌پردازد. به همین علت است که برای تأیید آنها از آیات قرآن کریم استفاده می‌کند. اصرار /شعری بر اثبات مشروعیت انتخاب اهل حلّ و عقد از طریق بیان فضایل آنها در قرآن کریم، بیانگر نگرش کلامی و توحیدی وی در باب اندیشه سیاسی است. به عبارت دیگر، ظاهر عبارات /شعری گویای آن است که در صورت انتساب انتخاب بزرگان به رضایت خدای متعال، انتخاب آنها مشروعیت دارد.

۲-۲. نظر تفتازانی

وی سه طریق را برای مشروعیت سیاسی امام برمی‌شمارد. یکی از سه طریق مد نظر وی «بیعت اهل حلّ و عقد از میان علماء و رؤسا» است (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۲۵۲-۲۵۳). برخلاف /شعری، وی همانند سایر متکلمان اهل سنت، مشروعیت انتخاب اهل حلّ و عقد را به صورت کلی بیان می‌کند که شامل همه زمان‌ها می‌شود.

نکته جالب توجه آن است که *تفتازانی* تفویض انتخاب به اهل حلّ و عقد و اجتهاد صاحبان تفکر را - در واقع - نوعی جانشینی از پیامبر ﷺ می‌داند؛ یعنی معتقد است: هر کس از سوی اهل حلّ و عقد انتخاب شود، به منزله جانشین ایشان قلمداد می‌گردد. وی در پاسخ به اشکالات شیعیان نسبت به اهل سنت می‌گوید: انتخاب اهل حلّ و عقد - در واقع - نوعی استخلاف از جانب حضرت رسول ﷺ به حساب می‌آید.

تفتازانی نخست سه اشکال شیعیان را بدین شرح نقل می‌کند:

اول. ترک معرفی جانشین از سوی پیامبر ﷺ خلاف سیره و رویه ایشان بوده؛ زیرا سیره و روش حضرت این بوده که در غیبت کوتاه‌مدت خویش در مدینه و سایر شهرها، جانشین تعیین می‌کرده است. اصلاً ایشان بیان ساده‌ترین واجبات، سنن و آداب را ترک نمی‌کردند. با وجود این، چگونه می‌توان پذیرفت که برای پس از وفات خویش، کسی را به جانشینی تعیین نکرده باشند، در حالی که این امر از اساسی‌ترین امور است؟!

دوم. پیامبر ﷺ در قبال امتش به منزله پدري مهربان برای اولاد خویش است. چگونه می‌توان تصور کرد که ایشان شایسته امر امامت را به امتش وصیت نکرده باشد؟!

سوم. خداوند متعال در قرآن فرموده است: «امروز دین شما را برایتان کامل گردانیدم». روشن است که امامت از مهم‌ترین امور دین است که می‌بایست از سوی خداوند متعال در قرآن و یا از سوی حضرت رسول ﷺ بدان تصریح می‌شد.

تفتازانی سپس در پاسخ به اشکالات فوق، اولاً این موارد را صرف استبعاد می‌داند و ثانیاً، می‌کوشد دیدگاه اهل سنت در نظریه «انتخاب» را به گونه‌ای وانمود کند که حقیقت آن از باب تفویض انتخاب از سوی حضرت رسول ﷺ به اهل حلّ و عقد به حساب می‌آید (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۲۵۶-۲۵۷؛ همو، ۱۳۸۰، ص ۱۹۰). در نتیجه، تفاوتی میان انتخاب مستقیم از سوی حضرت یا جانشینان ایشان (اهل حلّ و عقد) وجود ندارد. به عبارت دیگر، از نظر وی تعیین امام از سوی اهل حلّ و عقد با تعیین امام از سوی پیامبر ﷺ تفاوتی ندارد و انتخاب آنها به منزله انتخاب جانشینان حضرت قلمداد می‌شود.

البته *تفتازانی* بیان نمی‌کند که براساس چه معیاری، انتخاب‌شدگان از سوی اهل حلّ و عقد جانشین پیامبر به حساب می‌آیند. روشن است که اثبات جانشینی از سوی آن حضرت از چند طریق ممکن است: طریق اول آن است که خود حضرت شخصی یا اشخاصی را به جانشینی منصوب کنند که از آن به «نصب خاص» تعبیر می‌شود.

طریق دوم آن است که قرآن کریم یا خود حضرت به مشروعیت سیاسی طریقی یا طُرُقی همچون طریق اهل حلّ و عقد تصریح کرده باشند؛ به این معنا که فرموده باشند: انتخاب‌شده‌های از این طریق یا طُرُق دیگر جانشین من به حساب می‌آیند.

طریق سوم از راه کشف عقلی رضایت حضرت نسبت به ولایت سیاسی شخص یا اشخاصی است؛ به این معنا که عقل با توجه به مبانی اسلامی، مشروعیت سیاسی شخصی را کشف کرده باشد و براساس انطباق معیارهای انتخاب وی با آن مبانی، رضایت حضرت را نسبت به جانشینی وی درک کند.

طریق اول نمی‌تواند مدنظر *تفتازانی* و سایر متکلمان اهل سنت باشد؛ زیرا از نظر ایشان، حضرت رسول ﷺ کسی یا کسانی را به جانشینی از جانب خویش نصب نکرده است. چون نصبی از جانب حضرت نسبت به فردی وجود ندارد، انتخاب دیگران ملاک مشروعیت سیاسی شده است.

طریق دوم، یعنی اعلام مشروعیت سیاسی از طریق حضرت رسول ﷺ نسبت به طریقی انجام نشده است؛ یعنی در قرآن کریم و روایات نبوی چنین طریقی برای تعیین جانشین حضرت بیان نشده است.

طریق سوم، یعنی طریق کشف عقلی نیز مستلزم پذیرش حُسن و قبح عقلی است؛ زیرا کاشفیت عقل نسبت به اذن الهی منوط به این است که از نظر کلامی تشخیص حسن یا قبح از نظر عقل را مؤید شارع مقدس بدانیم. به تعبیر دیگر، در صورت پذیرش قاعده «کَلِمَا حُكْمٌ بِه الْعَقْلُ حُكْمٌ بِه الشَّرْعُ» می‌توان تعیین حکمی یا مصداق آن را از سوی عقل، کاشف از اذن الهی نسبت به آن حکم یا موضوع دانست. با توجه به مخالفت اشاعره با مبنای حُسن و قُبْح عقلی، اثبات جانشینی فرد یا افرادی از طرف حضرت رسول ﷺ با کشف عقلی قابل پذیرش نیست. بنابراین چگونه اشاعره انتخاب اهل حلّ و عقد را کاشف از جانشینی فرد مُنتخب از سوی پیامبر ﷺ تلقی می‌کنند؟ در نتیجه، پاسخ *تفتازانی* در قبال اشکالات شیعیان قابل پذیرش نیست.

۳-۲. نظر ابن خلدون

ابن خلدون مشروعیت ولایتعهدی *یزید* از سوی *معاویه* را از باب هم‌رایی و اتفاق نظر اهل حلّ و عقد از امویان با این ولایتعهدی می‌داند. به اعتقاد وی، تصمیم *معاویه* بر این کار برای رعایت مصلحت مسلمانان نسبت به جلب نظر اهل حلّ و عقد بوده است. از همین رو، *ابن خلدون* با پذیرش مفضول بودن *یزید* نسبت به سایرانی که از وی شایسته‌تر بودند، صرف همسویی این اقدام را با دیدگاه اهل حلّ و عقد و تحقق وحدت میان مردم موجب مشروعیت فرد مفضول می‌داند (ابن خلدون، ۱۳۴۵، ص ۴۰۳-۴۰۴).

البته مراد وی از «اهل حلّ و عقد» در آن زمان، تنها امویان است، نه سایر بزرگانی که از غیر امویان نیز بودند. از پرسش‌های مهم آن است که بر چه مبنایی نظر گروهی خاص از بزرگان عصری بر سایر گروه‌ها ترجیح داده می‌شود؟ اگر ملاک مشروعیت سیاسی انتخاب اهل حلّ و عقد باشد، پس چرا نظر دیگر بزرگان آن عصر مدنظر قرار نمی‌گیرد؟ *ابن خلدون* امویان را دسته برگزیده قریش و تمام پیروان مذهب برشمرده است. معیار برتری این گروه بر سایر گروه‌های آن عصر چیست؟ آیا اینکه عده‌ای جزو حلقه‌های نزدیک به کاخ *معاویه* هستند، می‌تواند معیاری برای برتری آنها بر دیگران باشد؟

روشن است که تمایل اطرافیان *معاویه* به کسی است که منافع آنها را تأمین کند. در کوفه شخصیت‌های بزرگی مانند *حبيب بن مظاهر*، *مسلم بن عوسجه*، *هانی* و دیگران حضور داشتند. همچنین در مدینه شخصیت‌های دینی و سیاسی بزرگی بودند. بر چه معیاری اطرافیان *معاویه* بر سایرانی تفوق داشته و دسته برگزیده به حساب آمده‌اند؟

نکته جالب‌تر ادعای عدالت این اکابر و حق‌مداری و سازش‌ناپذیری آنهاست. کسانی را که به تصریح/ابن‌خلدون در عبارت فوق، علی‌رغم مفضول بودن یزید به ولا‌یتعهدی وی تن داده‌اند، چگونه می‌توان عادل و حق‌گرا نامید؟ همچنین ادعای عدالت معاویه برای مشروعیت بخشیدن به تصمیم وی، خود ادعایی دیگر است که خلاف رویه عملی اوست.

نمونه روشن عدم برخورداری معاویه از عدالت، سبّ و لعن و جسارت‌های وی و گماشتگانش نسبت به علی‌بن ابی‌طالب علیه السلام بر فراز منبری است که به نام پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم برپا شده بود. اگر بر مبنای تفکر خود متکلمان اهل سنت علی‌بن ابی‌طالب علیه السلام از صحابی نزدیک حضرت رسول صلی الله علیه و آله و سلم به حساب می‌آمدند، سبّ و لعن ایشان ظلمی بزرگ و موجب خروج از عدالت به حساب می‌آید. همچنین خروج معاویه علیه امام علی علیه السلام در صفین نیز براساس اصول خود اهل سنت، ظلمی بزرگ شمرده می‌شود. چگونه می‌توان عدالت کسی را پذیرفت که علیه بزرگ‌ترین صحابی پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و حاکم مشروع وقت به قتال پرداخت؟!

۳. تعداد لازم برای مشروعیت سیاسی اهل حلّ و عقد

در تبیین مشروعیت سیاسی از طریق انتخاب اهل حلّ و عقد، مراد متکلمان اهل سنت این نیست که همه یا جمعی از آنها کسی را برای امامت تعیین کرده باشند. ماوردی (۴۵۰ق) چهار دیدگاه را در باب تعداد لازم برای تحقق مشروعیت اهل حلّ و عقد بیان می‌کند:

۱. همه اهل حلّ و عقد در همه شهرها؛
 ۲. دست کم پنج تن؛
 ۳. دست کم سه تن؛
 ۴. صرفاً یک تن (ماوردی، بی‌تا، ص ۲۲-۲۴).
- نوشتار حاضر پس از انجام پژوهش‌های لازم در متون ایشان، به این نتیجه رسیده که متکلمانی از اهل سنت که متعرض مسئله «تعداد لازم برای مشروعیت سیاسی اهل حلّ و عقد» شده‌اند، صرف انتخاب از سوی یک تن از آنها را در اثبات مشروعیت سیاسی فرد انتخاب‌شده کافی دانسته‌اند (باقلانی، ۱۴۰۷ق، ص ۴۶۷-۴۶۸).

۳-۱. نظر باقلانی

براساس آنچه باقلانی بیان کرده، «مشروعیت انتخاب اهل حلّ و عقد» به معنای آن نیست که نظر همه اهل حلّ و عقد در آن زمان در انتخاب حاکم سیاسی ضروری بوده، بلکه به اعتقاد وی، انتخاب از سوی برخی - حتی یکی از اهل حلّ و عقد - برای اثبات مشروعیت حکومت منتخب کافی است. وی چهار دلیل برای این ادعا بیان می‌کند:

یکم. هیچ دلیلی بر ضرورت انتخاب از سوی بیش از یک تن وجود ندارد، با این تقریر که به فرض اثبات مشروعیت سیاسی انتخاب بزرگان امت، چون هیچ دلیل شرعی یا عقلی بر تعیین عددی خاص از بزرگان وجود

ندارد، اگر تنها یکی از اهل حلّ و عقد نیز شخصی را به امامت تعیین کند، حکومت او مشروعیت دارد و وی حق الزام سیاسی بر دیگران را خواهد داشت.

دوم، در عمل، اجماع همه اهل حلّ و عقد برای بیعت با شخصی واحد غیرممکن است. چون خدای متعال فعل محال و ممتنع را بر مردم تکلیف نمی‌کند، پس انتخاب حاکم از سوی همه اهل حلّ و عقد شرط نیست. وقتی ضرورت انتخاب اجماعی منتفی شد، نمی‌توان عددی خاص را شرط دانست. در نتیجه باید به اقل افراد، یعنی یک تن اکتفا کرد.

سوم، سلف امت در تعیین چهار خلیفه، نظر همه اهل حلّ و عقد در آن زمان و حتی نظر همه اهل حلّ و عقد در مدینه را مراعات نکرده‌اند. با توجه به حجیت عمل سلف، نتیجه می‌گیریم که نباید در تعیین حاکم از سوی بزرگان حلّ و عقد، عددی خاص را شرط بدانیم.

چهارم، عمر نظر را به رأی تنها شش تن موکول کرد، با اینکه غیر این شش تن نیز از اهل حلّ و عقد حضور داشتند و/بویکر نیز تنها با انتخاب و عقد خودش به حکومت عمر مشروعیت بخشید (باقلانی، ۱۴۰۷ق، ص ۴۶۷-۴۶۸؛ همو، ۱۴۲۲ق، ص ۳۳-۳۴).

۲-۳. نظر ابن فورک

بنا به نقل *ابن فورک*، خود *ابوالحسن اشعری* نیز معتقد است: در مشروعیت انتخاب اهل حلّ و عقد، عددی خاص شرط نیست و اقل آن یک تن است. دلیل وی نیز انتخاب عمر از سوی *ابوبکر* و عدم مخالفت مردم با انتخاب اوست. استشهداد/*اشعری* بر این موضوع نیز تعیین عمر از سوی *ابوبکر* و اجماع امت بر [تأیید] این تعیین است و اینکه آنها این انتخاب و عقد فردی *ابوبکر* را انکار نکردند (*ابن فورک*، ۱۴۲۵ق، ص ۱۹۱).

۳-۳. نظر قرطبی

دلیل *قرطبی* بر کفایت بیعت حتی یک تن از اهل حلّ و عقد در اثبات مشروعیت سیاسی این است که اولاً، بیعت با *ابوبکر* از سوی عمر محقق شده و احدی از صحابه نیز این عقد را باطل ندانسته است. ثانیاً، بیعت ایشان «عقد» به حساب می‌آید و در عقد شرط عدد خاصی وجود ندارد؛ همچنان که در سایر عقود چنین است (*قرطبی*، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۲۶۹).

۴-۳. نظر امام الحرمین جوینی

امام الحرمین جوینی (۴۷۸ق) نیز مشروعیت امامت را نه مبتنی بر اجماع امت می‌داند و نه اجماع همه اهل حلّ و عقد، بلکه از نظر وی، امامت، حتی با انتخاب یکی از اهل حلّ و عقد منعقد می‌گردد. ادله وی بر این دیدگاه چنین است:

۱. در مشروعیت امامت، اجماع مسلمانان شرط نیست؛ زیرا در امامت *ابوبکر* همه مسلمانان اجماع نکردند و منتظر آن نماندند تا دیگران از مناطق گوناگون برای بیعت حاضر شوند. پس تحقق امامت *ابوبکر* مبتنی بر انتخاب و

امضای همه صحابه در همه نقات نبود. وقتی از یک سو، اجماع مسلمانان شرط مشروعیت نباشد و از سوی دیگر، عددی مشخص و حدی معین نیز ثابت نشده باشد، پس باید به یک تن اکتفا کرد؛ زیرا با نبود دلیل بر تعیین عددی خاص، اشتراط هر عددی تحکم و ترجیح بلامرجح به حساب می آید (جویی، ۱۴۰۱ق، ص ۶۹-۷۰؛ همو، ۱۴۱۶ق، ص ۱۶۸-۱۶۹).

۲. مشروعیت تحقق امامت با انعقاد آن از سوی یک تن و عدم جواز عزل چنین فردی بدون حدوث امری، از امور اجماعی است (جویی، ۱۴۱۲ق، ص ۱۲۸).

۳-۵. نظر آمدی

آمدی نیز معتقد است: هیچ دلیلی عقلی یا نقلی بر ضرورت اجماع اهل حلّ و عقد وجود ندارد، بلکه تعیین یک تن از آنها نیز در اثبات مشروعیت سیاسی و وجوب اطاعت مردم کافی است. وی با استناد به نحوه تولیت/بویکر از سوی سلف، علی رغم برخورداری از صلابت در دین و همچنین رویه مسلمانان در شرایط گوناگون، بر این اعتقاد است که انتخاب یکی از اهل حلّ و عقد یا دو تن از آنها نیز موجب مشروعیت امامت می شود (آمدی، ۱۴۱۳ق، ص ۳۲۳).

۳-۶. نظر قاضی ایجی

قاضی ایجی نیز همان ادله فوق را برای عدم لزوم بیعت بیش از یک تن در تحقق بیعت مطرح می کند (ایجی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۵۹۴).

۳-۷. نظر تفتازانی

تفتازانی همانند سایر متکلمان اهل سنت بر این باور است که عددی خاص برای مشروعیت انتخاب اهل حلّ و عقد شرط نیست (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۲۳۳؛ همو، ۱۳۸۰، ص ۱۸۸).

گذشته از مسئله پذیرش یا نپذیرفتن مشروعیت سیاسی از طریق انتخاب اهل حلّ و عقد، آیا می توان انتخاب تنها یکی از آنها را موجب تحقق مشروعیت حکومت وی دانست؟ اگر در میان اهل حلّ و عقد، دیدگاه های گوناگونی وجود داشته باشد، کدام نظر را می توان پذیرفت؟ آیا مبادرت یکی از این افراد برای انتخاب حاکم را می توان موجب مشروعیت سیاسی دانست؟ اگر همزمان چند تن از اهل حلّ و عقد به انتخاب حاکم های متفاوت مبادرت ورزند، کدام انتخاب مشروعیت دارد؟ مهم تر از همه اینکه براساس مبانی کلامی که حق ولایت از آن خدای متعال است، بر چه مبنایی این حق ولایت به یکی از اهل حلّ و عقد واگذار شده است؟ بر چه اساسی انتخاب یکی از اهل حلّ و عقد موجب رضایت الهی نسبت به این انتخاب می گردد؟ و خلاصه آنکه چگونه می توان تعیین تکلیف جامعه اسلامی را در انتخاب حاکم به یکی از اهل حلّ و عقد سپرد؟

روشن است که اقتضای مشروعیت سیاسی لزوم تبعیت همه اعضای جامعه اسلامی از حاکم منتخب است. براساس دیدگاه متکلمان اهل سنت، مبادرت یکی از بزرگان دینی یا سیاسی به انتخاب حاکم موجب الزام سیاسی

وی نسبت به همهٔ افراد جامعه خواهد شد. بدون اثبات رضایت خداوند متعال از حاکم منتخب یکی از اهل حلّ و عقد، چگونه می‌توان تبعیت مردم را مشروع دانست؟

۴. ادله اثبات مشروعیت سیاسی اهل حلّ و عقد

۴-۱. اجماع بر مشروعیت این طریق

تفتازانی با استناد به عمل صحابه پس از وفات حضرت رسول ﷺ و همچنین پس از ماجرای قتل عثمان در چگونگی تعیین امام، یعنی از راه انتخاب اهل حلّ و عقد، به این نتیجه می‌رسد که این طریق در اثبات امامت سیاسی مورد اجماع بوده و در نتیجه، از مشروعیت سیاسی برخوردار است (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۲۵۵).

ابن خلدون نیز حجیت نظریه «شورا» یا «اهل حلّ و عقد» را به اجماع می‌داند؛ یعنی مشروعیت حاکمیت خلفای سه گانه را از راه حلّ و عقد امری اجماعی می‌داند؛ زیرا در عهد *ابوبکر*، در محضر گروهی از صحابه، ولایتعهدی عمر واقع شد و آنها اطاعت از عمر را بر خود واجب شمردند. همچنین عمر عهد امامت را به شورای شش نفره سپرد تا خلافت را پس از وی به شخص شایسته‌ای واگذار کنند و برای مسلمانان خلیفه‌ای برگزینند. در نهایت، عثمان انتخاب شد. چون همه گروه مشورت کنندگان صحابه در شورای نخست و دوم حاضر بودند و هیچ کس از آنها آن را انکار نکرد، ثابت می‌شود که همه صحابه بر صحت آن عهد متفق و همراه بوده و به مشروعیت آن آگاهی داشته‌اند و چنان که معلوم است، اجماع حجت به شمار می‌رود (ابن خلدون، ۱۳۴۵، ص ۴۰۳-۴۰۲).

۴-۱-۱. نقد دلیل نخست

۴-۱-۱-۱. نوع اجماع مدنظر

مراد از «اجماع» ادعایی فوق برای اثبات مشروعیت سیاسی انتخاب اهل حلّ و عقد باید روشن شود. آیا مراد از «اجماع»، اتفاق نظر همهٔ مردم است، یا برخی از آنان؟ آیا مراد اتفاق نظر همهٔ صحابه است یا برخی از صحابه؟ از سوی دیگر، آیا اتفاق نظر مردم یا بزرگان منطقه‌ای خاص شرط است یا همهٔ مردم و بزرگان در همهٔ مناطق باید اجماع کنند؟ عدم وقوع و حتی عدم امکان اتفاق نظر همهٔ مردم و بزرگان در همهٔ مناطق امری روشن است. همچنین معیار بودن اتفاق نظر تنها بخشی از مردم یا برخی از صحابه ترجیح بالمرجح است؛ زیرا اگر معیار مشروعیت اجماع مردم یا بزرگان قوم باشد، به چه دلیلی این اجماع افرادی خاص را شامل می‌شود و در مقابل، اجماع مخالفان نباید ملاک قرار بگیرد؟ وقوع اتفاق نظر همه مردم و بزرگان منطقه‌ای خاص، در صورت اثبات مشروعیت چنین اجماعی، باید ثابت شود.

۴-۱-۱-۲. وجود ادله متعدد در عدم تحقق اجماع

پرسش اساسی در بحث حاضر، یعنی اجماع بر مشروعیت طریق انتخاب از راه اهل حلّ و عقد، آن است که آیا اساساً چنین اجماعی محقق شده است؟ آیا همهٔ مردم و بزرگان مدینه بر مشروعیت طریق انتخاب از راه اهل حلّ و

عقد اتفاق نظر داشته‌اند؟ آنچه مسلم است اینکه بزرگانی همچون حضرت علی علیه السلام، حضرت زهرا علیها السلام، سلمان، مقداد، ابوذر و مانند آنها مخالف طریق اهل سقیفه بودند. در ذیل، به برخی از این اعتراض‌ها اشاره می‌شود:

۱-۲-۱-۱-۴. نقل ابن جزری درباره احتجاج حضرت علی علیه السلام بر ولایت

ابن جزری در مناقب الأسد الغالب علی بن ابی طالب از قول ابن ابی لیلی نقل می‌کند که می‌گوید: حضرت علی علیه السلام مردم را قسم می‌دادند که چه کسی کلام حضرت رسول صلی الله علیه و آله را شنیده است که فرمودند: «من کنت مولاه فعلی مولاه، اللهم وال من والاه وعاد من عاداه»؟ پس از انشاد ایشان، دوازده تن از اهل بدر قیام کردند و شهادت دادند که چنین کلامی را از رسول اکرم صلی الله علیه و آله شنیده‌اند. ابن جزری در ادامه می‌گوید: این حدیث از جهات زیادی حسن و صحیح است که از طریق حضرت علی علیه السلام و ایشان از پیامبر صلی الله علیه و آله تواتر کرده و جمعیت زیادی از جمعیت زیادی این حدیث را نقل کرده و کلام کسانی که برای تضعیف آن کوشیده‌اند، اعتباری ندارد (ابن جزری، ۱۹۹۴، ص ۱۲).

همچنین ابن جزری مشابه روایت فوق را از سعید بن وهب و زید بن یثیع نقل کرده که آن دو گفته‌اند: حضرت علی علیه السلام به مردم گفتند: شما را به خدا قسم! چه کسی کلام حضرت رسول صلی الله علیه و آله را در روز غدیر خم شنیده است؟ در این حال، شش تن از سوی سعید و شش تن از سوی زید بلند شدند و شهادت دادند که آنها از حضرت رسول صلی الله علیه و آله شنیدند: روز غدیر خم به مردم فرمودند: «ایا خداوند اولی به مؤمنان نیست؟» همه گفتند: بله. سپس پیغمبر صلی الله علیه و آله فرمودند: «اللهم من کنت مولاه فعلی مولاه، اللهم وال من والاه و عاد من عاداه» (ابن جزری، ۱۹۹۴، ص ۱۳).

۲-۲-۱-۱-۴. نقل طبری در بیعت اجباری با ابوبکر

طبری نیز در تاریخ الطبری در نقل جریان خلافت پس از رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله مخالفت برخی از صحابه را بیان می‌کند. براساس یکی از نقل‌های وی، وقتی (پس از کشمکش‌های میان مهاجران و انصار) عمر و برخی دیگر از مردم با ابوبکر بیعت کردند، همه یا برخی از انصار گفتند: ما بیعت نمی‌کنیم، مگر با حضرت علی علیه السلام (طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۳، ص ۲۰۱-۲۰۲). بنابراین، براساس این نقل، دست‌کم جمعی از صحابه مخالف با این بیعت بودند. پس اجماع صحابه واقع نشده است.

طبری در ادامه، حدیثی را از زید بن کلبی نقل می‌کند که حاکی از مخالفت حضرت علی علیه السلام، طلحه، زبیر و جمعی از مهاجران است. براساس این نقل، زید بن کلبی می‌گوید: عمر بن خطاب به منزل علی بن ابی طالب علیه السلام آمد، درحالی که طلحه، زبیر و جمعی از مهاجران آنجا بودند. عمر گفت: به خدا قسم، منزل را بر سر شما به آتش می‌کشم، یا اینکه برای بیعت از منزل خارج می‌شوید! در این حال، زبیر با شمشیر بدون غلاف علیه او خروج کرد که پای او در بین راه لغزید و شمشیر از دستش به زمین افتاد. در این حال، بر او حمله کردند و شمشیرش را گرفتند (طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۳، ص ۲۰۲؛ ابن قتیبه دینوری، ۱۴۲۲ق، ج ۱-۲، ص ۱۴).

با توجه به این حدیث، برخی از صحابه بزرگ پیامبر صلی الله علیه و آله با ابوبکر بیعت کرده بودند؛ اما روشن است که بیعت این گروه با زور و تهدید و بدون رضایت بوده است. از این رو نمی‌توان اجماع بر این بیعت را پذیرفت. همچنین براساس

نقل ابن‌اثیر در *الکامل فی التاریخ* در جریان بیعت با ابوبکر، همه یا برخی از انصار، علی بن ابی‌طالب علیه السلام، بنی‌هاشم، زبیر و طلحه زیر بار بیعت با وی نرفتند و حتی زبیر گفت: شمشیر خودم را غلاف نمی‌کنم تا با حضرت علی علیه السلام بیعت کنند (ابن‌اثیر جزری، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۱۸۷).

همچنین ابن‌اثیر براساس نقلی که در ادامه بیان می‌کند، می‌نویسد: از ظاهر پیشنهادی که ابوسفیان به حضرت علی علیه السلام در باب بیعت با حضرت مطرح کرد، چنین برمی‌آید که ابوسفیان نیز مخالف با امامت ابوبکر بوده است (ابن‌اثیر جزری، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۱۸۷-۱۸۸؛ یعقوبی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۲۶).

۳-۲-۱-۱-۴. نقل یعقوبی در مخالفت مهاجران و انصار با بیعت با ابوبکر

بنا بر نقل یعقوبی، گروهی از مهاجران و انصار از بیعت با ابوبکر تخلف کردند و به علی بن ابی‌طالب علیه السلام روی آوردند که از جمله آنها بودند: عباس بن عبدالمطلب، فضل بن عباس، زبیر، خالد بن سعید، مقداد بن عمرو، سلمان فارسی، ابوذر غفاری، عمار بن یاسر، براء بن عازب و اُبی بن کعب (یعقوبی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۲۴). براساس آنچه ابن‌قتیبه بیان کرده است، وقتی به حضرت علی علیه السلام گفته می‌شد با ابوبکر بیعت کن! حضرت می‌فرمودند: «من احق از شما نسبت به امر خلافت هستم. از این رو با شما بیعت نمی‌کنم، و شما اولی به بیعت با من هستید». عمر نیز وقتی به حضرت گفت که با ابوبکر بیعت کن، ایشان فرمودند: «به خدا قسم! سخت را قبول نمی‌کنم و با او بیعت نمی‌کنم».

همچنین حضرت خطاب به مهاجران می‌فرمودند: «ای مهاجران! خدا را، خدا را در کارهایتان در نظر بگیرید و حاکمیت محمد صلی الله علیه و آله و سلم را از بیت او خارج نکنید و جایگاه و حق اهل‌بیت او را در میان مردم نفی نکنید. ای مهاجران! به خدا قسم، ما احق مردم به امامت هستیم. پس از هوای نفس خویش تبعیت نکنید تا از سبیل الهی گمراه نشوید و از حق دور نگردید».

علی بن ابی‌طالب علیه السلام نیز شبانه حضرت فاطمه علیها السلام دختر حضرت رسول صلی الله علیه و آله و سلم را سوار بر چهارپا می‌کردند و به مجالس انصار می‌بردند و از آنها یاری می‌طلبیدند. انصار در پاسخ می‌گفتند: ای دختر رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم بیعت ما با ابوبکر منعقد شده است. اگر همسرت قبل از ابوبکر سبقت می‌گرفت، ما از ایشان عدول نمی‌کردیم. علی بن ابی‌طالب علیه السلام می‌فرمودند: آیا جنازه رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم را در خانه‌اش رها می‌کردیم و برای حکومت با مردم نزاع می‌کردیم؟ حضرت فاطمه علیها السلام نیز فرمودند: «آنچه ابوالحسن علیه السلام انجام داد کاری شایسته بود و خدای متعال محاسبه‌گر و طلب‌کننده عمل دیگران است» (ابن‌قتیبه دینوری، ۱۴۲۲ق، ج ۱-۲، ص ۱۵-۱۶).

۴-۲-۱-۱-۴. مخالفت سعد بن عباد با بیعت ابوبکر

سعد بن عباد دیگر صحابی انصار بود که براساس نقل متون اهل سنت، با بیعت ابوبکر مخالف بود و هرگز حاضر به بیعت نشد. او که به خاطر کهولت، از توانایی جسمی لازم برخوردار نبود، در مخالفت با خلافت ابوبکر گفت: به خدا قسم، اگر قدرت بر قیام داشتیم، چنان غضبی را از من می‌دیدید که تو و اصحابت را بیرون می‌راند (ابن‌قتیبه دینوری، ۱۴۲۲ق، ج ۱-۲، ص ۱۴؛ طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۳، ص ۲۲۲؛ ابن‌اثیر جزری، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۱۹۲).

۵-۲-۱-۱-۴. سخن عمر در مخدوش ساختن مشروعیت

یکی دیگر از چیزهایی که مشروعیت بیعت را مخدوش می‌کند، گفتاری از خود عمر است که در باب قضایای سقیفه بیان کرد. از عبارت عمر که در متون اهل سنت نقل شده است، چنین برمی‌آید که رضایت آنها به نتیجه بیعت واقع شده به علت انتخاب/بویکر از میان مهاجران بوده است، و اگر خلیفه از غیر مهاجران انتخاب می‌شد، چه بسا با او به معارضه می‌پرداختند. عبارت عمر چنین است:

به خدا قسم، ما امری را اقوا از بیعت با ابوبکر نیافتیم؛ زیرا می‌ترسیدیم که مردم از ما جدا شوند و در این صورت بیعتی واقع نمی‌شد و [انصار] پس از [مفارقت با] ما با کس دیگری بیعت می‌کردند [که در این صورت] ما یا باید برخلاف رضایت خویش نسبت به امامت فرد بیعت شده از آنها تبعیت می‌کردیم، و یا با آنها مخالفت می‌کردیم که در نتیجه آن فساد واقع می‌شد (بخاری، ۴۲۲ق، ج ۸، ص ۱۶۸؛ ابن حنبل، ۴۲۱ق، ج ۱، ص ۴۵۳؛ حمیری، ۴۰۳ق، ج ۵، ص ۴۳۹؛ ابن کثیر دمشقی، ۴۱۱ق، ج ۲، ص ۵۳۰؛ همو، ۱۴۰۸ق، ج ۵، ص ۲۶۷؛ طبری، ۳۸۷ق، ج ۳، ص ۲۰۶؛ ذهبی، ۴۱۳ق، ج ۳، ص ۸؛ سیوطی، ۴۲۵ق، ص ۵۶).

همچنان که از عبارت فوق پیداست، موافقت برخی از صحابه (همچون عمر) از با بیعت/بویکر که بنا بر فرض متکلمان اهل سنت، همین رضایت و موافقت با بیعت، یکی از ادله مشروعیت سیاسی این طریق به حساب می‌آید نیز از باب انتخاب فرد مقبول آنها بوده است. ولی اگر با شخصی از انصار بیعت می‌شد و یا با مهاجرانی که مرضی آنها نبودند بیعت می‌شد، ممکن بود عمر و اطرافیان با او معارضه کنند. همین احتمال معارضه با فرد بیعت شده، خود حاکی از موضوعیت نداشتن اساس بیعت است، بلکه آنچه برای آنها موضوعیت داشت، انتخاب فرد مرضی خودشان بود. از این رو اجماع بر موافقت با بیعت/بویکر، در صورت وجود چنین اجماعی، دال بر مشروعیت سیاسی طریق بیعت نیست.

۳-۱-۱-۴. تعارض دلیل اجماع با دیگر ادله

بر فرض اثبات مشروعیت بیعت با/بویکر، این مشروعیت نباید با دلیلی دیگر نقض شده باشد. این در حالی است که براساس منابع اصیل اهل سنت، عمر به صراحت بیعت با/بویکر را «فلته» می‌دانست و می‌گفت: انتخاب وی تصمیمی ناگهانی، حساب نشده و بدون فکر بود که البته خدای متعال ما را از شرّ چنین تصمیمی حفظ کرد (بخاری، ۱۴۲۲ق، ج ۸، ص ۱۶۸؛ ابن حنبل، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۴۴۹؛ نسائی، ۱۴۲۱ق، ج ۶، ص ۴۰۸؛ ابن حبان، 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 ابتلای به آن شرور نجات داد. در واقع این کلام عمر همان چیزی است که امام رضا علیه السلام در مناظره با یحیی بن ضحاک سمرقندی در باب امامت به آن استدلال کردند. وقتی یحیی بن ضحاک از حضرت خواست تا در باب امامت، دیدگاه خویش را اثبات کنند، حضرت فرمودند: عمر در قبال خلافت/بویکر گفت: «بیعت با وی امری حساب نشده بود و هر کسی که چنین شیوه‌ای را در پیش

گرفت، بکشید». با وجود این، چگونه می‌توان بیعت با/بویکر را داری مشروعیت دانست؟ (صدوق، ۱۳۷۸ق، ج ۲، ص ۳۳۱).

از همین نکته چنین برداشت می‌شود که از نظر خود عمر نیز صرف بیعت و انتخاب اهل حلّ و عقد نمی‌تواند برای مشروعیت سیاسی فرد منتخب کافی باشد و چه‌بسا انتخاب فردی از این طریق موجب وقوع شرور و مشکلاتی شود.

۲-۴. مدح مهاجران و انصار در قرآن کریم

دلیل *ابوالحسن اشعری* بر این نظریه، آن است که قرآن کریم مهاجران و انصار و پیشینیان در اسلام را مدح نموده است. وی به این آیات شریفه استناد می‌کند:

– «خدا به کسانی از شما که ایمان آورده و کارهای شایسته کرده‌اند، وعده داده است که حتماً آنان را در این سرزمین، جانشین [خود] قرار دهد؛ همان‌گونه که کسانی را که پیش از آنان بودند جانشین [خود] قرار داد، و آن دینی را که برایشان پسندیده است به سودشان مستقر کند، و بیمشان را به ایمنی مبدل گرداند، [تا] مرا عبادت کنند و چیزی را با من شریک نگردانند» (نور: ۵۵).

– «همان کسانی که چون در زمین به آنان توانایی دهیم، نماز برپا می‌دارند و زکات می‌دهند و به کارهای پسندیده وامی‌دارند و از کارهای ناپسند بازمی‌دارند و فرجام همه کارها از آن خداست» (حج: ۴۱).

– «به راستی، خدا هنگامی که مؤمنان زیر آن درخت با تو بیعت می‌کردند از آنان خوشنود شد» (فتح: ۱۸). سپس می‌گوید: خدای متعال مهاجران، انصار، پیشینیان در اسلام و اهل بیعت رضوان را ستوده و قرآن کریم در موارد زیادی آنها را مدح کرده است (اشعری، ۱۳۹۷ق، ص ۲۵۱).

در نتیجه، دلیل اصلی *اشعری* بر نظریه اهل حلّ و عقد آن است که خدای متعال این افراد را ستوده و از این‌رو انتخاب شخصی به حاکمیت توسط ایشان از مشروعیت سیاسی برخوردار است. از نظر وی، چون این افراد به فضل حاکم اقرار کرده‌اند، چنین حاکمی در ویژگی‌های لازم برای شایستگی امامت (یعنی علم، زهد، قدرت در تصمیم‌گیری و سیاست‌گذاری امت) نسبت به دیگران افضل است.

نکته جالب توجه در دلیل فوق آن است که تلاش *اشعری* برای استناد مشروعیت سیاسی اهل حلّ و عقد به آیات شریف قرآن کریم، کاشف از رویکرد کلامی وی به این مسئله و اعتقاد به محوریت رضایت خدای متعال است؛ زیرا *اشعری* با استناد مشروعیت انتخاب اهل حلّ و عقد به قرآن کریم، در مقام اثبات این نکته است که اعتقاد ما به مشروعیت انتخاب بزرگان دینی و سیاسی به خاطر تأیید آنها از سوی خدای متعال است. در نتیجه، اهل حلّ و عقد با یک واسطه از سوی خدای متعال مأمور به انتخاب حاکم هستند.

البته به‌رغم نکته مثبت فوق، صحت یا سقم برداشت *اشعری* از آیات مزبور برای دلالت بر این منظور سخنی دیگر است که باید آن را بررسی کنیم.

۱-۲-۴. وعدهٔ خدای متعال در قرآن بر حاکمیت عدهای نامعلوم

یکی از اشکالات برداشت وی این است که خداوند متعال در آیه ۵۵ سوره «نور»، جانشینی در زمین را به عدهای نامعلوم وعده کرده است. از کجا معلوم که چنین وعدهای محقق شده است؟ آیا می‌توان از این آیه شریفه چنین برداشت کنیم که هر حکومتی که از سوی بزرگان حلّ و عقد واقع شده، مصداق واقعی همین وعده الهی است؟ چه بسیار حکومت‌های جبار و فاسد که شکل گرفته‌اند. آیا می‌توان همهٔ آنها را تحقق وعده الهی و در نتیجه، از مشروعیت سیاسی برخوردار دانست؟

همچنین آیهٔ ۴۱ سوره «حج» به صورت قضیهٔ شرطیه بیان شده است؛ به این بیان که خدای متعال در این آیهٔ شریفه در وصف اهل ایمان می‌فرماید: چنین افرادی اگر به قدرت برسند، احکام الهی را اجرا می‌کنند؛ ولی آیه هیچ اشاره‌ای به این ندارد که چنین وضعیتی محقق شده است یا نه. از هیچ قسمت این آیه نمی‌توان مشروعیت سیاسی از طریق انتخاب اهل حلّ و عقد را برداشت کرد.

۲-۱-۲-۴. وعده خدای متعال به حاکمیت اهل ایمان و عمل صالح

از دیگر اشکالاتی که بر اشعری وارد می‌شود آن است که خدای متعال در سوره «نور» آیه ۵۵، وعدهٔ جانشینی در روی زمین را به اهل ایمان و عمل صالح داده است، نه هرکسی. بنابراین، وعدهٔ خدای متعال تنها شامل کسانی می‌شود که مصداق حقیقی «اهل ایمان و عمل صالح» باشند. در نتیجه، نمی‌توان به صرف تحقق حکومتی پس از نزول این آیهٔ شریفه، آن حکومت را مشمول آیهٔ فوق و در نتیجه، برخوردار از مشروعیت سیاسی دانست. همچنین است مفاد آیهٔ ۴۱ سوره «حج».

۳-۱-۲-۴. عدم دلالت آیات ذی‌ربط بر مشروعیت اهل حل و عقد

اشکال دیگری که بر اشعری وارد می‌شود آن است که در آیه ۵۵ سوره «نور»، صرفاً به حاکمیت مؤمنان واقعی وعده داده شده و در آیه ۴۱ سوره «حج» صرفاً اهتمام به اجرای احکام الهی از سوی حاکمان مؤمن بیان گردیده است. ولی طریق اهل حلّ و عقد در اثبات مشروعیت سیاسی در این آیات نیامده است؛ یعنی آیات شریفه فوق هیچ دلالتی بر این ندارند که حاکم مشروع از طریق انتخاب اهل حلّ و عقد مشخص شود، ظهور آیه ۵۵ سوره «نور» در آن است که جانشینان خدای متعال در روی زمین با نصب الهی تعیین می‌شوند؛ زیرا ظاهر عبارت «لَيَسْتَخْلِفُنَّهُمْ» آن است که خدای متعال اهل ایمان و عمل صالح را جانشین روی زمین قرار می‌دهد. اگر قرینه‌ای برخلاف وجود نداشته باشد، ظهور آیه شریفه بر دیدگاه نصب الهی است. پس تنها کسانی را می‌توان مصداق حقیقی این آیه دانست که از سوی خدای متعال برای حکومت در زمین منصوب شوند.

باقلاذنی در تمهید الاوائل و تلخیص الدلائل و همچنین جوینی در مجمع الادله، دلیل بر مشروعیت انتخاب اهل حلّ و عقد را نبود نصّ می‌دانند. به اعتقاد باقلاذنی، مشروعیت سیاسی امام، یا از راه نصب خاص الهی است و یا از راه انتخاب اهل حلّ و عقد، و چون نصّی خاص بر این امر وجود ندارد، پس تنها راه مشروعیت سیاسی از طریق «انتخاب اهل حلّ و عقد» است (باقلاذنی، ۱۴۰۷ق، ص ۴۶۷).

همچنین بنا به صریح کلام جوینی، با اثبات عدم وقوع امامت به صورت نصب الهی، همین نبود الهی، خود دلیلی بر مشروعیت سیاسی تعیین امام از راه انتخاب است (جوینی، ۱۴۰۷ق، ص ۱۲۹).

۱-۳-۴. نقد دلیل سوم

دلیل فوق از سوی متکلمان اهل سنت بر اثبات مشروعیت سیاسی از راه حلّ و عقد، دارای دو جزء یا دو ادعاست: جزء نخست این دلیل نبود نصب الهی بر شخص خاصی است. جزء دوم این دلیل نیز پذیرش مشروعیت انحصاری انتخاب با فرض نبود نصب است.

۱-۳-۴. وجود شواهد گوناگون مبنی بر نصب الهی

در باب جزء نخست این دلیل باید گفت: فرض متکلمان اهل سنت اثبات نبود نصب الهی است، درحالی که براساس منابع شیعی و سنی ادله و شواهد گوناگونی برای نصب الهی خلفای پس از حضرت رسول ﷺ وجود دارد. شاهد این نقض آن است که برخی از متکلمان اهل سنت، همچون اشعری برای اثبات مشروعیت حکومت/بویکر به آیات قرآن کریم یا روایات نبوی متوسل شده‌اند. اگر هیچ نصّی وجود ندارد، پس توسل به متون دینی چه معنایی دارد؟

۲-۳-۴. عدم انحصار اثبات مشروعیت سیاسی به راه نصب خاص و انتخاب

در باب جزء دوم این دلیل نیز، یعنی اثبات مشروعیت انحصاری انتخاب به خاطر نبود نصب الهی، می‌گوییم: فرض نبود نصب الهی، انحصار در طرق انتخاب بر چه اساسی به دست آمده است؟ آیا تنها گزینه مفروض پس از انتفای نصب الهی، «انتخاب» است؟ به چه دلیلی تنها راه تعیین حاکم نصب الهی یا انتخاب است؟ برای مثال، یکی از راه‌های بدیل «نصب الهی» یا «انتخاب»، «نصب عام الهی» یا همان «کشف از طریق توجه به معیارهای حاکم مشروع» است. معیارهای دینی حاکم، هم از طریق برهان عقلی قابل دسترسی است و هم از طریق متون دینی؛ یعنی آیات قرآن کریم یا کلام و سیره معصومان علیهم‌السلام.

اشکال دیگر بر ایشان، اشکال نقضی است. نقض جزء دوم دلیل دیدگاه «قهر و غلبه» است که از سوی غالب متکلمان اهل سنت در باب مشروعیت سیاسی مطرح شده است. چگونه مشروعیت سیاسی دو وجهی «نصب» یا «انتخاب» و اثبات انحصاری انتخاب با انتفای نصب مطرح می‌شود، در حالی که خود ایشان دیدگاه «قهر و غلبه» را

نیز به‌مثابه یکی از دیدگاه‌ها در باب مشروعیت سیاسی بیان کرده‌اند؟ از این‌رو براساس دیدگاه‌های خود متکلمان اهل سنت نیز با انتفای نصب الهی، طریق انحصاری «انتخاب» در مشروعیت سیاسی ثابت نمی‌شود. نکته قابل توجه آن است که متکلمان اهل سنت مشروعیت سیاسی از راه «قهر و غلبه» را به‌منزله دیدگاهی در عرض دیدگاه «انتخاب» مطرح می‌کنند، نه در طول آن. به‌عبارت دیگر، معتقدان به دیدگاه «قهر و غلبه» مشروعیت این طریق را در صورت نبود انتخاب بیان نکرده‌اند، بلکه قهر و غلبه را در هر شرایطی موجب اثبات مشروعیت سیاسی دانسته‌اند. در نتیجه، طرح دیدگاه «قهر و غلبه» در عرض دیدگاه «انتخاب»، خود نافی انحصار مشروعیت از طریق «انتخاب» است.

نتیجه‌گیری

۱. در کلام سیاسی اهل سنت معیار دقیقی برای «اهل حلّ و عقد» بودن افراد وجود ندارد؛ ولی برخی از اندیشمندان سنی - با اختلاف نظر - شروطی همچون اجتهاد، عدالت و بصیرت را بیان کرده‌اند.
۲. از نظر متکلمان اهل سنت، اگر بزرگان و اهل حلّ و عقد کسی را به امامت بر مردم انتخاب کنند، حکومت و امامت وی مشروعیت دارد.
۳. با پژوهش انجام‌شده، متکلمان اهل تسنن که متعرض مسئله «تعداد لازم برای مشروعیت سیاسی اهل حلّ و عقد» شده‌اند، صرف انتخاب از سوی یک تن از آنها را در اثبات مشروعیت سیاسی فرد انتخاب‌شده کافی دانسته‌اند. ولی چگونه می‌توان تعیین تکلیف جامعه اسلامی را در انتخاب حاکم، به یکی از اهل حلّ و عقد سپرد؟ و بدون اثبات رضایت خداوند متعال از حاکم منتخب یکی از اهل حلّ و عقد، چگونه می‌توان تبعیت مردم را مشروع دانست؟
۴. یکی از ادله اهل سنت برای اثبات مشروعیت سیاسی اهل حلّ و عقد، مدح مهاجران و انصار در قرآن کریم است. عدم دقت لازم در تفسیر آیات و همچنین بی‌توجهی به سایر آیاتی که در این زمینه آمده، منشأ برداشت‌های اینچنینی از قرآن کریم شده است.
۵. «نبود نص بر امامت» از دیگر ادله ایشان است. این دلیل دارای دو جزء یا دو ادعاست: جزء نخست نبود نصب الهی و جزء دوم نیز پذیرش مشروعیت انحصاری انتخاب با فرض نبود نصب است. علاوه بر مخدوش بودن جزء نخست دلیل، از طریق وجود مستندات فراوانی که در منابع شیعی و سنی برای نصب امام وجود دارد، جزء دوم دلیل نیز قابل اثبات نیست و فروض دیگری نیز برای تعیین امام متصور است.
۶. دلیل سوم ایشان نیز ادعای «اجماع صحابه» بر مشروعیت این طریق است. پرسش مهم آن است که آیا اساساً چنین اجماعی محقق شده است؟ آیا همه بزرگان مدینه بر مشروعیت طریق انتخاب از راه «اهل حلّ و عقد» اتفاق نظر داشته‌اند؟ براساس منابع شیعی و سنی، قطعاً صحابه بزرگی همچون حضرت علی رضی الله عنه، حضرت زهرا رضی الله عنها، سلمان، مقداد، ابوذر، طلحه، زبیر، و سعد بن عباده مخالف طریق اهل سقیفه بوده‌اند. معیار بودن «اتفاق نظر - تنها - بخشی از صحابه» نیز ترجیح بالمرجح است.

منابع

- ابن اثیر جزری، عزالدین، ۱۴۱۷ق، *الکامل فی التاریخ*، تحقیق عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، دار الکتب العربی.
- ابن جزری، محمد بن محمد، ۱۹۹۴م، *مناب الأسد الغالب مُمزق الکتاب و مُظهر العجائب لیث بن غالب أمير المؤمنین أبی الحسن علی بن ابی طالب*، تحقیق طارق طنطاوی، بی‌جا، مکتبه القرآن.
- ابن حبان، محمد بن حبان بن احمد، ۱۴۰۸ق، *الإحسان فی تقریب صحیح ابن حبان*، تحقیق و تعلیق شعيب الأرناؤوط، بیروت، مؤسسة الرساله.
- ابن حنبل، احمد بن محمد، ۱۴۲۱ق، *مسند الامام احمد بن حنبل*، تحقیق شعيب الأرناؤوط و دیگران، بیروت، مؤسسة الرساله.
- ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد، ۱۳۴۵، مقدمه، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- ابن فورک، ابوبکر محمد بن حسن، ۱۴۲۵ق، *مقالات الشیخ ابی الحسن الأشعری امام اهل السنة*، تحقیق احمد عبدالرحیم السایح، قاهره، مکتبه الثقافة الدینیة.
- ابن قتیبه دینوری، عبدالله بن مسلم، ۱۴۲۲ق، *الإمامة والسیاسة*، تعلیقه خلیل المنصور، بیروت، دار الکتب العلمیة.
- ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمر، ۱۴۰۸ق، *البدایة والنهائیة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- _____، ۱۴۱۱ق، *مسند أمير المؤمنین أبی حفص عمر بن الخطاب رضی الله عنه و أقواله علی أبواب العلم*، تحقیق عبدالمعطی قلعجی، المنصوره، دار الوفاء.
- اشعری، ابوالحسن، ۱۳۹۷ق، *الإیانة عن أصول الدیانة*، قاهره، دارالانصار.
- _____، ۱۴۱۳ق، *رسالة الى اهل النغر بباب الابواب*، تحقیق عبدالله شاکر محمد جنیدی، مدینه، عمادة البحث العلمی بالجامعة الاسلامیة.
- الهی‌راد، صفدر، ۱۳۹۰، «بازخوانی معناشناختی کلام سیاسی و نسبت آن با فلسفه سیاسی و فقه سیاسی»، *معرفت کلامی*، ش ۶ ص ۱۱۱-۱۳۶.
- ایجی، عضدالدین، ۱۴۱۷ق، *المواقف*، تحقیق عبدالرحمن عمریة، بیروت، دار الجیل.
- آمدی، سیف‌الدین، ۱۴۱۳ق، *غایة المرام فی علم الکلام*، بیروت، دار الکتب العلمیة.
- باقالانی، محمد بن طیب، ۱۴۰۷ق، *تمهید الاوائل و تلخیص الدلائل*، تحقیق عمادالدین احمد حیدر، لبنان، مؤسسة الکتب الثقافیة.
- _____، ۱۴۲۲ق، *مناب الأئمة الأربعة*، تحقیق و تصحیح سمیرة فرحات، بیروت، دار المنتخب العربی.
- بخاری، محمد بن اسماعیل، ۱۴۲۲ق، *صحیح البخاری*، تحقیق محمد زهیر بن ناصر الناصر، بی‌جا، دار طوق النجاة.
- بغدادی، عبدالقاهر، ۱۴۰۱ق، *اصول الدین*، بیروت، دارالکتب العلمیة.
- تفتازانی، سعدالدین، ۱۳۸۰، *تهذیب الکلام نوین در علم حکمت و عقائد*، شارح عبدالقادر تختی، ترجمه ابراهیم پارسا، مهاباد، هیوا.
- _____، ۱۴۰۹ق، *شرح المقاصد*، قم، شریف الرضی.
- جوینی، عبدالملک بن عبدالله، ۱۴۰۱ق، *غیبات الامم فی التیاب الظلم*، تحقیق عبدالعظیم الدیب، بی‌جا، مکتبه امام الحرمین.
- _____، ۱۴۰۷ق، *لمع الأدلة فی قواعد عقائد اهل السنة والجماعة*، لبنان، عالم الکتب.
- _____، ۱۴۱۲ق، *العقیده النظامیة فی الارکان الاسلامیة*، تحقیق و تعلیق محمد زاهد کوثری، قاهره، المکتبه الازهریة للتراث.
- _____، ۱۴۱۶ق، *الارشاد الی قواطع الادله فی اصول الاعتقاد*، تعلیق زکریا عمیراث، بیروت، دار الکتب العلمیة.
- حمیری، عبد الرزاق بن همام، ۱۴۰۳ق، *المصنف*، تحقیق حبیب الرحمن الأعظمی، بیروت، المکتب الاسلامی.
- ذهبی، شمس‌الدین، ۱۴۱۳ق، *تاریخ الإسلام و وفیات المشاهیر و الأعلام*، تحقیق عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، دار الکتب العربی.
- سیوطی، جلال‌الدین، ۱۴۲۵ق، *تاریخ الخلفاء*، تحقیق حمدی الدمرداش، بی‌جا، مکتبه نزار مصطفی الباز.
- صدوق، محمد بن علی، ۱۳۷۸ق، *عیون أخبار الرضا*، تهران، جهان.
- طبری، محمد بن جریر، ۱۳۸۷ق، *تاریخ الطبری: تاریخ الرسل والملوک*، بیروت، دار التراث.
- قرطبی، محمد بن احمد، ۱۳۶۴، *الجامع لأحكام القرآن*، تهران، ناصر خسرو.
- ماوردی، ابوالحسن، بی‌تا، *الاحکام السلطانیة*، قاهره، دارالحدیث.
- نسائی، احمد بن علی، ۱۴۲۱ق، *السنن الکبری*، تحقیق حسن عبدالمنعم شلبی، بیروت، مؤسسة الرساله.
- یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب، بی‌تا، *تاریخ یعقوبی*، بیروت، دار صادر.